

IMAGINARIO SOCIAL: CREACIÓN DE SENTIDO



RAÚL E. ANZALDÚA ARCE (Coordinador)

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Imaginario social: creación de sentido

Coordinado por
Raúl E. Anzaldúa Arce

Imaginario social: creación de sentido

Coordinado por
Raúl E. Anzaldúa Arce
reanzal@yahoo.com.mx

Sylvia Ortega Salazar *Rectora*

Aurora Elizondo Huerta *Secretaria Académica*

Manuel Montoya Bencomo *Secretario Administrativo*

Adrián Castelán Cedillo *Director de Planeación*

Mario Villa Mateos *Director de Servicios Jurídicos*

Fernando Velázquez Merlo *Director de Biblioteca y Apoyo Académico*

Adalberto Rangel Ruiz de la Peña *Director de Unidades UPN*

Juan Manuel Delgado Reynoso *Director de Difusión y Extensión Universitaria*

Mayela Crisóstomo Alcántara *Subdirectora de Fomento Editorial*

Coordinadores de Área Académica:

Dalia Ruiz Ávila *Política Educativa, Procesos Institucionales y Gestión*

Gisela Victoria Salinas Sánchez *Diversidad e Interculturalidad*

Teresa Martínez Moctezuma *Aprendizaje y Enseñanza en Ciencias, Humanidades y Artes*

María Estela Arredondo Ramírez *Tecnologías de la Información y Modelos Alternativos*

Mónica Angélica Calvo López *Teoría Pedagógica y Formación Docente*

Edición y corrección de estilo: Adriana Hernández Uresti

Diseño de portada: Margarita Morales

Formación: Edna Yael Juárez Pérez

Imagen de portada: Raúl Anzaldúa Ramírez

Diseño original de portada: Jessica Coronado Zarco

Diseño de maqueta: Rodrigo García

Segunda edición, octubre de 2012

© Derechos reservados por el coordinador Raúl E. Anzaldúa Arce.

Esta edición es propiedad de la Universidad Pedagógica Nacional, Carretera al Ajusco
núm. 24, col. Héroes de Padierna, Tlalpan, CP 14200, México, DF *www.upn.mx*

ISBN 978-607-413-138-3

B2430
C3.58
I4.2
2012

Imaginario social: creación de sentido / coord.

Raúl Anzaldúa Arce. --2a. ed.-- México : UPN, 2012.

291 p. --(Horizontes educativos)

ISBN 978-607-413-138-3

1. Castoriadis, Cornelius, 1922-1997

2. Educación-Filosofía 3.Imaginación (Filosofía)

I. Anzaldúa Arce, Raúl E., coord.

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio,
sin la autorización expresa de la Universidad Pedagógica Nacional.

Versión electrónica hecha en México.

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
Margarita Baz	
INTRODUCCIÓN	17
Raúl E. Anzaldúa Arce	
PARTE I	
PARADOJAS DE LO IMAGINARIO	
LO IMAGINARIO COMO SIGNIFICACIÓN Y SENTIDO	30
Raúl E. Anzaldúa Arce	
HABLAR POR METÁFORA. LA MENTIRA VERDADERA (O LA VERDAD MENTIROSA) DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES	63
Emmánuel Lizcano	
SIGNIFICACIÓN Y SENTIDO EN LOS PROCESOS DE INVESTIGACIÓN	91
Beatriz Ramírez Grajeda	

IMAGINARIO Y SIGNIFICACIÓN: LA EDUCACIÓN Y LOS TIEMPOS DE LA AUTONOMÍA	114
Raymundo Mier Garza	

PARTE II

LA SOCIEDAD IMAGINADA: INSTITUCIONES DE SENTIDO

ACCIÓN COLECTIVA, PULSACIONES DE SENTIDO	142
María Luisa Murga Meler	

REPRESENTACIÓN E IMAGINACIÓN DESDE CORNELIUS CASTORIADIS: IMPLICACIONES EN PSICOANÁLISIS Y POLÍTICA.....	162
Yago Franco	

EL VÍNCULO CON LA INSTITUCIÓN COMO OBJETO TRANSFERENCIAL.....	175
Luis Pérez Álvarez	

INSIGNIFICANCIA, SENTIDO E IMAGINACIÓN: GARANTÍA DE NUESTROS GOCES	198
Édgar Sandoval	

PARTE III

LA EDUCACIÓN EN EL LABERINTO DE LO IMAGINARIO

LA INTERVENCIÓN EDUCATIVA Y SUS IMPLICACIONES DE SENTIDO	210
María de los Ángeles Moreno Macías	

EL SENTIDO COMO FUNDAMENTO DE ELECCIÓN Y DECISIÓN DEL DOCENTE EN SU FORMACIÓN.....	226
María de Lourdes García Vázquez	

EDUCACIÓN Y NUEVAS TECNOLOGÍAS DE LA COMUNICACIÓN.....	242
Daniel H. Cabrera	
LA INSIGNIFICANCIA Y EL NIÑO	268
Nery Cuevas Ocampo	
AUTORES.....	282

A Betty, por el amor que compartimos.

*A Raúl Emmanuel, con gratitud, por tu alegría
y tu generosa enseñanza sobre lo imaginario.*

*A mis amigas y amigos del Seminario Interinstitucional
Cultura, Educación e Imaginarios Sociales, quienes me confiaron la
honrosa tarea de coordinar esta obra.*

*Con gratitud a la Dra. Margarita Baz,
por sus reflexiones sobre este libro.*

*A la Universidad Pedagógica Nacional, en especial
a Eva Rautenberg y a Juan Manuel Delgado,
quienes apoyaron esta publicación.*

PRÓLOGO

PENSAR LO IMAGINARIO SOCIAL: UNA EXPERIENCIA COLECTIVA

Esta obra de 12 autores, coordinada por Raúl Anzaldúa Arce, es una sorpresa, un desafío, una confrontación. El título del libro: *Imaginario social: creación de sentido*, más que la enunciación de una temática que englobaría los diversos trabajos es el nombre de un proyecto que perfila una perspectiva radicalmente crítica para repensar la historia, la significación, las formas de institucionalidad, el proceso político, los procesos culturales y la subjetividad.

Para un lector desapercibido, el nombre del libro podría llevarlo a anticipar un contenido plagado de cuestiones abstractas, tal vez de ficciones, conjeturas y especulaciones. Sin eludir esas resonancias, para los estudiosos del campo social y del psicoanálisis el término imaginario compromete horizontes teóricos específicos y obliga a atravesar cuidadosamente términos afines como imaginación e imagen, y a tomar partido alrededor de cuestiones cruciales que atañen al devenir humano. Porque, en efecto, la noción de *lo imaginario*, si nos atenemos al trayecto teórico que ha desarrollado Cornelius Castoriadis, es de enorme complejidad. De manera que, al incorporarla para dar cuenta de los procesos

que configuran el dominio histórico social, por un lado, y el de la *psique-soma* por otro –dominios irreductibles e inseparables entre sí– nos colocamos en un terreno polémico donde se juegan tradiciones filosóficas y teóricas que han tenido gran alcance en el pensamiento y el hacer humano, ámbito que sólo puede concebirse como inacabado, abierto, incierto.

Dice Raúl Anzaldúa que la apuesta de Castoriadis es la *crítica radical del mundo a través de la elucidación*, para quebrar lo instituido y poner en marcha su transformación, y caracteriza este libro como “un intento de contribuir a la tarea de la elucidación con miras a la autonomía”, propuesta emancipadora de Castoriadis. Se perfila así una visión que es inquietante porque empuja constantemente los linderos de las posiciones dogmáticas del pensamiento tradicional, aquellas que se refugian en certezas, en concepciones deterministas o lineales. Hay que subrayar entonces que no se pueden equiparar los usos del término imaginario en cualquier contexto conceptual, menos aun suscribir su uso irreflexivo o de sentido común, lo que no es improbable en un medio donde las modas se viven como inclusivas, donde el rigor intelectual asentado con paciencia y disciplina no se asume fácilmente.

Este libro señala que de lo que se trata es de una noción concebida como *creación*, como historia. Los autores hacen de esta obra una convergencia de intensidades y propósitos, de fuerza e inteligencia para poner de relieve e iluminar aspectos polémicos e implicaciones de lo imaginario en muy diversos procesos y escenarios, con la convicción de que constituye una dimensión crucial de la experiencia humana. Todos ellos han persistido en explorar la potencia del horizonte conceptual que se expande desde la noción de imaginario: son autores de trabajos teóricos y de investigación que abordan la cuestión del imaginario y tienen publicaciones diversas que dan cuenta de la fuerza de su apuesta intelectual. Pero además han tenido la lucidez de abrir espacios –seminarios– y sostenerlos durante varios años; han compartido, creado y recreado la exploración acerca de las implicaciones de lo imaginario en la experiencia humana; también han

propiciado el intercambio con investigadores afines radicados en otras geografías. De ahí que el libro recoge y transmite la calidad y la calidez de una experiencia colectiva congruente con una apuesta ética por el vínculo y la creación de autonomía.

En su conjunto, los 12 trabajos que incluye la obra van configurando un espectro de interrogaciones teóricas cruciales y de miradas que intentan esclarecer procesos psicosociales en distintos ámbitos de la acción humana. De movimientos sociales como el levantamiento zapatista hasta las nuevas tecnologías de comunicación; de la tarea docente a la formación; del vínculo y la institución a los espacios infantiles y la subjetividad infantil; de la crisis social a la desesperanza. Entre los procesos enfocados aparece como temática insistente, la cuestión de la educación. Encontramos –lo que no es casual dada la materia de reflexión– que la elucidación sobre lo imaginario social la van tejiendo los autores desde paradojas, tensiones y laberintos. El propio Castoriadis inaugura formas nuevas de referirse a formas alternativas de pensar la historia y la subjetividad. Tenemos, por ejemplo, la metáfora central de *magma*. Insiste la pregunta: ¿cómo hablar de procesos en alteración permanente, en devenir?

“El sujeto de la subjetividad –afirma Raúl Anzaldúa– en tanto devenir, flujo incesante de imaginación radical y río abierto de significaciones imaginarias sociales, es posible que cuestione lo que es, lo que ha sido, para posar una mirada reflexiva y autónoma hacia lo que podría ser”. Por su parte, Emmánuel Lizcano evoca a un sabio chino del siglo IV antes de nuestra era (Zhuang Zi), quien afirma que “todas las cosas por fuerza tienen su *es*, y por fuerza todas las cosas tienen su *poder ser*; nada hay que no tenga su *es*, ni nada que no tenga su *poder ser*”.

Nuestra tradición lingüística ha propiciado un imaginario cosista y realista, subraya Lizcano, que se manifiesta en *nuestra obsesión por la realidad, por la objetividad*, por mantener la separación entre sujeto y objeto, intención que, por ejemplo, ha dominado nuestra epistemología y metodología científica. Nuestro hábito de fijar identidades, de referir toda evidencia a las cosas tangibles y estables, de

pedirle consistencia a los hechos, ha derivado, dice este autor, en una forma de fetichismo moderno que es el “*fetichismo de los hechos*”, la creencia en la pretendida realidad concreta, que contrasta fuertemente con otros imaginarios, también evocados por Lizcano, como el del *I Ching, el Libro de los Cambios*, donde lo único evidente es “la alteración continua” *de las cosas y los hechos*, o como el imaginario maya, una de cuyas lenguas –el tojolabal– expresan un imaginario y unas formas de vida necesariamente *intersubjetivas*, es decir, “donde las acciones comprometen siempre a varios sujetos”. Para Daniel Cabrera la realidad es una institución humana, una invención de los seres humanos en sociedad: “el olvido de la realidad como lo dado por la sociedad y centrado en el mundo natural conduce a tomar lo *real* como un ‘referente’ de *lo normal* y de *lo que debe ser*”. Desde ahí, Cabrera insiste en que hay que mantener abiertas las definiciones de realidad, en particular las que tienen que ver con la condición política de los seres humanos.

Este énfasis tiene consecuencias decisivas en la pregunta respecto a cómo podemos investigar el imaginario social. Lizcano propone el análisis de las metáforas que pueblan los discursos. Su tesis central la configura la idea de que “en las metáforas tenemos una llave maestra para abrir las puertas del imaginario (así como los lapsus, los síntomas o los sueños son para el psicoanalista la vía para acceder al inconsciente)”. Por su parte, Beatriz Ramírez Grajeda argumenta que el investigador social tiene *el compromiso de elucidar su lugar en el mundo*, de reconocer la configuración de sus saberes; plantea que no podría colocarse como experto desde una exterioridad que le asegure una mirada objetiva sino a riesgo de que su saber contribuya a que todo se transforme en *insignificante*. “La lengua es acción y creación de mundos –dice Ramírez Grajeda– y esto nos obliga a reconocer al sujeto como un hermeneuta que se funda en la creación de su propio decir...”, y subraya que la significación y el sentido se articulan con nociones y objetos teóricos como subjetividad, formación, imaginario, inconsciente e identidad, entre otros; de ahí que las interrogaciones se multiplican, entreveran y comple-

jizan. Como afirma por su parte María de los Ángeles Moreno: el sentido es “inherente a la acción de conocer el mundo”.

Para María Luisa Murga, en los fenómenos de la acción colectiva *no hay un sentido único y articulado*, orientado en una sola dirección. Lo que se genera en estos movimientos son múltiples sentidos que convergen, se articulan, se oponen y refractan incesantemente. “Como fulguración (el sentido) surge como producto múltiple de la puesta en relación de los flujos representativos que convergen en el campo simbólico del que parten, pero que superan estallándolo con diversas creaciones que derivan en series de nuevos significados”. Hablar entonces de “pulsaciones de sentido” es la alegoría que propone María Luisa Murga para expresar de alguna manera esta dinámica. Evidentemente, dar cuenta de ella va a mover y conmover, dislocar las seguridades, los lugares cómodos.

Yago Franco, dice, con Castoriadis, que “la representación es aquello a partir de lo cual un mundo puede ser”. Argumenta que creamos un magma de significaciones imaginarias sociales bajo cuya coacción percibimos el mundo, el sentido de éste: “somos fragmentos itinerantes de la institución imaginaria de la sociedad, pero no lo somos palmo a palmo, hay un resto –la psique no puede ser sometida totalmente porque es imaginación radical– que someterá a ese mundo instituido a su accionar, dislocándolo”. De ahí que debemos al accionar del imaginario radical no sólo la producción de representaciones en la *psique*, sino de significaciones imaginarias sociales, que como *magma* hacen al ser de una sociedad.

Para Édgar Sandoval la *insignificancia* es quizá el signo de nuestro tiempo, “un signo que no carece de sentido, sino que es el sinsentido mismo, es decir, los signos del deseo representan el vacío, la nada, la insatisfacción, la indiferencia, la desolación permanente”. Nery Cuevas observa que probablemente no estemos solamente ante el proceso de falta de significaciones, sino de exceso de significaciones, que, sin embargo, no hacen sentido. “Estamos ante sentidos y sinsentidos, ante la ausencia de significaciones imaginarias sociales que den cuenta de los cambios de las instituciones”. Describe

cómo la coexistencia de sentidos y sinsentidos, el avance de la *insignificancia* sobre la que tanto alertó Castoriadis genera en la infancia de la época actual condiciones de confusión ante discursos inciertos, ambiguos y sin referentes. La mirada va hacia la tarea educativa y Nery Cuervas afirma que “como educadores se puede apostar que en la ruta hacia la autonomía a los niños habría que enseñarles una auténtica anatomía de la sociedad contemporánea, cómo es, cómo funciona”. Así comprenderán, dice, que la libertad es una actividad que al mismo tiempo se autolimita. Propone concebir el acto infantil como “un texto en potencia, en diálogo con su tiempo, y con una potencia insospechada para proyectar nuevos mundos”.

Decíamos que la perspectiva en la que concurren los autores del libro tiene que ver centralmente con la creación de sentido ligada a una comprensión de la historia que es creación: de instituciones, de significaciones, de subjetividades. De ahí la necesidad de la noción de imaginario: de imaginación radical a nivel de la *psique*, de imaginario social en el plano del colectivo anónimo; se trata entonces de una tensión irreductible, creada por una dimensión extraña a la determinación simbólica, no ajena a ella, pero siempre en desborde permanente. La pertinencia de traer a la reflexión la noción crucial de la metapsicología freudiana (la noción de pulsión) no puede soslayarse. La estructura pulsional, la indeterminación constitutiva entre objeto y pulsión, dan a Castoriadis la posibilidad de referir lo imaginario al juego abierto por el régimen pulsional. El desarrollo de este trayecto de la reflexión teórica ha sido una de las grandes apuestas de Raymundo Mier, con consecuencias decisivas en su comprensión del vínculo y la intersubjetividad. La dimensión pulsional aparece en su reflexión como constitutiva del vínculo, como potencia que imprime sus condiciones a la acción. También subraya la paradoja ética que se da entre heteronomía y autonomía en el vínculo con el otro. Dice Raymundo Mier: “la tensión entre el vínculo ético como heteronomía constitutiva surgida de la mirada de Levinas y la exigencia de autonomía en Kant, como condición de la libertad, plantean posturas que iluminan la naturaleza paradójica,

la tensión irresoluble entre heteronomía y autonomía en el impulso que confiere su perfil a la subjetividad desde el vínculo con el otro”.

En concurrencia con la temática del vínculo, Luis Pérez afirma que sólo hay sentido ahí donde existe un vínculo con el otro, y subraya su carácter impredecible, su condición abierta, su carácter de potencia, de creación, que lo opone al juego institucional: “en cambio, la relación estratégica es pura diferencia, pura exterioridad planeada, solidaria con la seducción y el mundo de las apariencias, porque en la institución todos son intercambiables, nadie es indispensable”. Vínculo e institución se implican mutuamente, pero también se oponen y tensan. Para Raymundo Mier, toda institución en sí misma se sustenta en la *exigencia formal del despliegue figurado de su propia clausura*. Argumenta que toda institución está fisurada intrínsecamente como resultado del trabajo del vínculo: ahí donde la institución engendra sus certezas, ahí hay también “cabida para lo imaginario, para la fractura, ahí también está la apertura radical”.

Otro aspecto relevante en esta obra que presentamos es la convergencia de los autores en su inquietud por la educación. Daniel Cabrera destaca que la educación conlleva una *lucha contra la naturalización y el olvido*; por ello es preciso luchar contra la naturalización de la acción humana y cuestionar los modelos pedagógicos que proponen adaptar a los sujetos a las “realidades” establecidas de manera heterónoma por otros. Dice Cabrera, siguiendo a Castoriadis, que el sujeto humano se caracteriza por la capacidad de actividad deliberada, lo que supone reflexividad y voluntad, reflexividad concebida como *la capacidad del sujeto para escindirse y oponerse internamente a sí mismo*. En esa dirección, María de los Ángeles Moreno afirma que “no se puede pensar la intervención educativa como la voluntad de acomodar las condiciones y las acciones para lograr un conjunto de efectos específicos, ya que contraviene el planteamiento educativo que se precia de favorecer la autonomía”. Y señala que la autonomía no es posible sin el reconocimiento de los múltiples sentidos que se pueden construir en relación a los objetos de la educación. Por su parte, María de Lourdes García habla de profundizar en

la transformación educativa: “proponemos que la posibilidad en lo social se halla en la búsqueda del sentido de la acción, en su debate y cuestionamiento, en y desde lo colectivo”, y señala que tal búsqueda “resulta de pensar lo imaginario, integración dual de lo instituido e instituyente”.

Con distintos acentos y matices, los autores del libro articulan la reflexión sobre la educación con la cuestión de la autonomía. La educación entonces, es también en su comprensión, una acción política. La política, dice Daniel Cabrera, es “proyecto de autonomía en tanto actividad colectiva reflexionada y lúcida tendiendo a la institución global de la sociedad como tal”. Y Raymundo Mier destaca que la educación debe comprenderse como “exigencia de recreación de condiciones éticas inéditas para la autonomía colectiva”.

Los sentidos que abre este trabajo, las pulsantes incitaciones al pensamiento y a la reflexión, las apuestas, los desafíos, las preguntas que se multiplican, los desbordes permanentes, han dado como fruto esta excelente obra que es toda una invitación a danzar con ella: al disfrute y al pensamiento. Por ello me uno con gran placer a la celebración por la aparición de este libro.

Margarita Baz

INTRODUCCIÓN

Sin duda vivimos en tiempos de incertidumbre: las crisis financieras del capitalismo, la debacle ambiental, el conformismo generalizado y el avance de la razón cínica son una muestra de ello. Las teorías sociales, que antaño ofrecían explicaciones con la aspiración de ser totalitarias, ahora se derrumban. En consecuencia, el pensamiento filosófico y social se encuentra con la necesidad de crear nuevas formas de intelección que permitan dar cuenta de lo que sucede.

ELUCIDACIONES DE LO IMAGINARIO

Entre las propuestas más importantes de la actualidad la de Cornelius Castoriadis ha cobrado mayor relevancia, no sólo por las posibilidades de comprensión que abre, sino por el cuestionamiento que ofrece sobre las principales tendencias teóricas en las que todavía hace un par de décadas descansaba el pensamiento social: el marxismo y el estructuralismo.

Las tesis de Castoriadis son sumamente complejas porque intentan la articulación de saberes provenientes de múltiples disciplinas como la filosofía, el psicoanálisis, la sociología, la política y la economía, aunadas además a su experiencia como militante político.

El trabajo de Castoriadis es uno de los intentos más importantes de construcción de una teoría social que, sin pretender ser totalitaria y acabada, logra una explicación coherente y abarcadora de múltiples dimensiones de la sociedad. Pero además, a diferencia de muchos autores contemporáneos, Castoriadis desarrolla una propuesta política centrada en la búsqueda de la autonomía social e individual y en el establecimiento de una democracia real (no formal) donde las sociedades puedan gobernarse a sí mismas, a partir de la reflexión, la crítica a las instituciones y la participación colectiva. Donde las sociedades puedan darse su propia ley de manera voluntaria, consciente y reflexiva y puedan transformar los sistemas sociales en ámbitos en los que la libertad y la igualdad sean una realidad para sus integrantes.

A pesar de su importancia, la obra de Castoriadis apenas comienza a conocerse, discutirse y emplearse en los análisis sociales; entre otras razones, porque su complejidad requiere de un conocimiento multidisciplinario para comprenderla en su profundidad.

El presente libro reúne 12 trabajos, divididos en tres apartados, donde un grupo de investigadores abordan diferentes problemáticas sociales tomando como punto de referencia lo imaginario, concebido por Castoriadis como creación de significaciones y sentido. El texto es un intento de poner en práctica el proyecto teórico de Castoriadis: la *elucidación* de los procesos psicosociales.

Por *elucidación* se entiende el esfuerzo de problematización y análisis a través del cual “los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que se piensa” (Castoriadis, 2007). Es una interrogación reflexiva sobre lo que hacemos, lo que pensamos y lo que damos por sentado como un saber “válido”, “natural” o “establecido”.

[La *elucidación* es] una labor propositiva, una exploración *acerca de*, inacabada, sujeta a revisiones y ajustes provisorios, aunque no por eso menos rigurosos; se tratará de pensar sobre lo hecho, mientras se buscará conocer con mayor precisión eso que como hecho, deberá ser deshecho, para entender su irradiada composición (Castoriadis, 2007, p. 32).

Como una forma de problematizar, la elucidación permite abrir una vía para *pensar de otro modo* lo “que se sabe” y quebrar de esta manera los “sentidos comunes”: sociales, disciplinarios o teóricos, para ir construyendo campos problemáticos de investigación y de reflexión. De acuerdo con Castoriadis (1998), la reflexión es: “la transformación del pensamiento en objeto de sí mismo [...]. Ello implica la capacidad de dejar en suspenso los axiomas, criterios y reglas que cimentan al pensamiento [...]. Y suponer que otros (axiomas, criterios y reglas) todavía inciertos y tal vez todavía desconocidos puedan reemplazarlos”.

La primera parte, *Paradojas de lo imaginario*, consta de cuatro trabajos que analizan a partir de diferentes problemáticas la noción de imaginario en Cornelius Castoriadis. Esta sección inicia con el trabajo de Raúl Anzaldúa: “Lo imaginario como significación y sentido”, donde se analiza con detenimiento la forma en que lo imaginario se presenta en los dos órdenes (inseparables e irreducibles), en los que se encuentra inmerso el ser humano: la psique y lo histórico social.

Se enfatiza en la manera en que lo imaginario se pone en juego en la creación de significaciones y sentidos, en cada uno de estos órdenes, es decir cómo crea la *imaginación radical* en la psique y cómo lo hace lo *imaginario social* en el devenir histórico de las sociedades, donde conforma instituciones para constituirse y mantenerse unida. Siguiendo estas ideas, al final, se sostiene que lo que concebimos como *realidad* es una incesante creación imaginaria de carácter psicosocial.

El texto “Hablar por metáfora. La mentira verdadera (o la verdad mentirosa) de los imaginarios sociales”, escrito por Emmánuel Lizcano, es un interesante trabajo en el que analiza una serie de desafiantes interrogantes, que incitan a la reflexión. Expuestas en cuatro partes, el autor aborda las siguientes cuestiones: **1.** ¿Lo imaginario es real? ¿Cuál es su estatuto? ¿Cuál es el carácter de estas producciones? ¿Son verdaderas? **2.** ¿De qué está hecho lo imaginario? ¿Cuáles son sus componentes y su estructura? ¿Son imágenes o son

palabras y discursos? 3. ¿Cómo investigar los procesos imaginarios? y 4. ¿Son las metáforas una forma de analizador social?

Frente a todas estas cuestiones Lizcano nos brinda una serie de planteamientos que permiten avanzar en la reflexión y el debate sobre lo imaginario, como noción de inusitada potencia para comprender los procesos sociales.

Beatriz Ramírez Grajeda en “Significación y sentido en los procesos de investigación” aborda las problemáticas sobre el lenguaje, sus límites, las condiciones de tiempo y contexto que se encuentran implicadas en la interpretación de los procesos de investigación en las Ciencias Sociales. La autora sostiene que el investigador crea a los sujetos de investigación, convocándolos de diversas maneras tales como: objetos de información, datos, curiosidades o sujetos activos con los que es posible una interlocución. Pero no sólo eso, el investigador es también responsable de las construcciones de sentido que realiza a partir de las lecturas que hace de las teorías que emplea, así como de las operaciones y del trayecto metodológico que realiza en la investigación.

Ramírez enfatiza que la investigación es una construcción de sentido, que se desarrolla a través de una serie de prácticas, que el investigador despliega como posibilidades; a partir de las cuales crea un saber sobre lo social, que irremediamente es una aproximación, cuyo valor reside en su carácter de elucidación, que debe poner a debate y diálogo con otros investigadores que han abordado estas problemáticas y sobre todo, debe confrontar con la realidad de los procesos indagados.

La investigación social es concebida como un proceso de creación, que requiere de apropiación y distanciamiento, con lo que se construye como “objeto” de conocimiento. En un trabajo donde el riesgo y la aventura se ponen en juego.

Raymundo Mier en “Imaginario y significación: la educación y los tiempos de la autonomía” analiza el carácter accidentado de la historia de lo imaginario. En especial muestra la relevancia de la imaginación en los planteamientos éticos y políticos de Kant,

en los que el tema de la autonomía adquiere rasgos específicos y una relevancia inusitada. Problematiza magistralmente el tema de la autonomía en su relación con la ley, la ética y el derecho, elucidando lo que se pone en juego al plantear la educación para la libertad y la autonomía.

A partir de la reflexión fenomenológica señala que la imaginación está en la génesis y la conformación de la experiencia, vista ésta como una síntesis de lo pasado con el porvenir. Analiza la intersubjetividad como vínculo de negatividad, que potencia la creación en las relaciones sociales y, a partir de ahí, se interroga sobre las paradojas éticas involucradas en la heteronomía y la autonomía. Al final de este recorrido, arriba a la noción de Cornelius Castoriadis, quien recupera de manera importante el modelo pulsional de Sigmund Freud para construir su noción de imaginación como significación y sentido, donde se pone de relieve el carácter paradójico de lo imaginario como dimensión instituida, pero también como potencia creativa. A partir de ahí, vuelve al problema de la autonomía, señalando las condiciones de posibilidad necesarias para su surgimiento y reflexiona sobre el papel paradójico de la educación en este proyecto.

En la segunda parte *La sociedad imaginada: instituciones de sentido* se aborda la forma en que la sociedad se instituye a partir de lo imaginario y se analiza cómo participa en la acción colectiva, la política, los vínculos institucionales y lo que Castoriadis denomina como el avance de la insignificancia.

María Luisa Murga en su texto “Acción colectiva, pulsaciones de sentido” señala que a diferencia de los intentos de estudiar a los movimientos sociales a partir de establecer sus características para después clasificarlos, sostiene que estos movimientos no tienen una identidad acabada, ni monolítica; por el contrario, se manifiestan de forma discontinua, recursiva y heterogénea, en consecuencia son incalculables e impredecibles.

A partir del análisis de algunos movimientos sociales, en especial el emblemático movimiento zapatista, María Luisa Murga señala

que en su surgimiento y desarrollo están presentes las creaciones de sentido que los participantes generan en sus vínculos y de cara a sus condiciones sociales de existencia, a partir de las que vislumbran necesidades de cambio que conforman multiplicidades de sentido, de los que emergen posibilidades de acción colectiva que van arriesgándose y resignificándose en su devenir.

En consecuencia los movimientos sociales no pueden concebirse como sistemáticos, funcionales y racionales. Más bien, según la autora, son efecto de las pulsaciones de sentido que los hace surgir y los modifica en el proceso.

En “Representación e imaginación desde Castoriadis: implicaciones en psicoanálisis y política”, Yago Franco analiza la representación psíquica en la imaginación radical, para después vincularla con la noción de representación en política (como delegación de poder). Sostiene que en ambas nociones de representación permea una serie de significaciones de la lógica conjuntista identitaria, que asocia esta noción en la psique a la idea de copia/imagen de y la concepción de representatividad/delegación en la representación política. Analiza cómo en Freud la noción de representación trastoca la idea de imagen/copia al proponer la representación como “presentar ante”, no sólo como re-presentar. Destaca que en la imaginación radical, que propone Castoriadis, la representación está ligada a la creación incesante de deseos y afectos, y no se limita a la re-producción/copia.

Cuestiona la noción de representación/delegación en la política, afirma que está en crisis, pues se privilegia el procedimiento administrativo, desvirtuando la importancia de la participación directa en un régimen realmente democrático, ya que es la única manera de posibilitar la autonomía y hacer de la política una práctica poética donde se ponga en juego la subjetividad reflexiva y deliberante.

Luis Pérez Álvarez analiza en “El vínculo con la institución como objeto transferencial” uno de los aspectos más importantes del sujeto con la institución, que es vínculo transferencial con ella. Comienza con poner de relieve la importancia del vínculo en la

constitución del sujeto y la intersubjetividad, pues es lo que posibilita los intercambios sociales y se expresa en el reconocimiento de sí mismo y en la acción.

El vínculo es lo que da sentido a lo que somos y al mundo en que vivimos, ya que alude a la relación del sujeto consigo mismo, con los otros y con el mundo; y esta relación sólo es posible si está preñada de sentido. El vínculo es *en y por* el sentido que todo tiene para el sujeto y su entorno. Señala que con respecto a las instituciones el sujeto actualiza una serie de fantasías, deseos y formas de relación, de tal forma que puede sostenerse que establece con ellas un vínculo transferencial. En cambio, la institución no se vincula con el sujeto, su relación con él es “estratégica”: por formas de ejercicio del poder.

Sin embargo, el sujeto se vincula con la institución, seducido por ella, en una suerte de espejismo transferencial, donde la coloca como objeto de sus pasiones, deseos y odios. A partir de esto se despliegan una serie de sentidos y significaciones que marcan el entramado relacional del sujeto y las instituciones.

Édgar Sandoval aborda en su trabajo “Insignificancia, sentido e imaginación: garantía de nuestros goces” los temas primordiales de Castoriadis, en su actividad política, filosófica y psicoanalítica. El texto intenta responder a tres interrogantes sobre estos tópicos: ¿Bajo qué criterios se relacionan estos tres temas? ¿Cómo surge la imaginación en una sociedad que ha perdido la capacidad de creación? ¿En qué condición se encuentra el sentido, cuando lo que aparece es el absurdo? El interés del trabajo es explorar posibles respuestas a estas preguntas, para ello en la primera parte se abordan tesis sobre la imaginación en Immanuel Kant y su posterior impulso a lo imaginario en Castoriadis. Mientras que en la segunda parte se relaciona la insignificancia con la significación a partir de la autonomía y la imaginación.

Finaliza señalando una de las grandes paradojas de nuestro tiempo: en un mundo colmado de mercancías, donde al parecer todos los objetos y formas de satisfacción se ofrecen como si estu-

vieran al alcance de la mano, lo que priva es la *insignificancia*, como “un signo que no carece de sentido, sino que es el sinsentido mismo, es decir, los signos del deseo representan el vacío, la nada, la insatisfacción, la indiferencia”. Todo este vacío, paradójicamente es creado y exacerbado por la política económica de libre mercado, por la saturación de mercancías como objetos desechables en “una lógica de la necesidad perpetua, del deseo que no cesa en combinaciones y mecanismos absurdos en donde desechan casi de forma inmediata el último objeto, la última mercancía fabricada por ellos mismos”.

La última parte del libro, titulada: *La educación en el laberinto de lo imaginario*, reúne cuatro trabajos en los que se reflexiona sobre temas centrales en la actualidad dentro del campo educativo: la intervención, la formación docente, el impacto de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, así como los efectos del avance de la insignificancia en la educación de los niños.

Iniciamos este apartado con el trabajo: “La intervención educativa y sus implicaciones de sentido” de María de los Ángeles Moreno, quien a partir de una frase desconcertante: “*soy yo como lo acomodo*” (un error de edición en un trabajo anterior publicado por la autora), comienza a reflexionar sobre los sentidos de la intervención educativa.

Señala que la *intervención* surge como parte del proyecto de la modernidad, donde el hombre se instaura como referente central del sentido: el conocimiento encuentra validez a partir de su razón y desde ahí se “legitima” la transformación ilimitada de la naturaleza para ponerla a su servicio. En esta lógica, la ciencia y la técnica se encumbran como las formas privilegiadas de concepción del mundo y la manera de operar sobre él.

De este pensamiento moderno se derivan dos posturas paradigmáticas que serán las que orienten los procesos de intervención. El dominio y la emancipación. Bajo el signo del dominio las intervenciones apuntan a la transformación de los procesos sociales y educativos para conformarlos de acuerdo a lo instituido, atendiendo principalmente a los aspectos “problemáticos” que aparecen como

disfuncionales. Desde la emancipación, las intervenciones intentan propiciar la reflexión de los sujetos para potenciar la transformación creadora de sus prácticas y sus instituciones.

Al final se hace una reflexión sobre la intervención educativa, tomando al constructivismo como ejemplo para mostrar los diferentes sentidos que puede tener la intervención en este ámbito, señalando que el docente podría preguntarse sobre su intervención: “¿en realidad, soy yo como lo acomodo?”

María de Lourdes García presenta el trabajo: “El sentido como fundamento de elección y decisión del docente en su formación”, donde analiza, a partir de su experiencia como formadora de maestros e investigadora de la práctica docente, las dificultades del proceso de formación de profesores en servicio.

La autora señala que una de las dificultades que ha encontrado en sus investigaciones es que muchos maestros no consideran que deban modificar su práctica, pero tampoco la analizan. Mientras que algunos docentes, afirman que sería conveniente cambiar su forma de trabajo, piensan que no pueden o bien, no quieren hacerlo.

Lourdes García sostiene que estas actitudes son efecto de una serie de significaciones imaginarias que los maestros construyen en torno a su identidad y su práctica. Tales significaciones obedecen al entramado del imaginario social y los procesos subjetivos de cada profesor. De manera que algunos docentes asumen una actitud acrítica o conformista, que limita su reflexión y el cuestionamiento de su práctica cotidiana, obstaculizando las posibilidades de búsqueda de procesos de actualización y formación permanente.

Lo interesante es que ambas posturas no son cerradas, es decir, los docentes con disposición o no a la reflexión y al cuestionamiento tienen movimientos y procesos no establecidos ni fijos de antemano, de modo que en ambos existen momentos y situaciones para la apertura al cambio y el “cierre” provisorio frente al mismo. El trabajo destaca la importancia de recuperar la elección y decisión de los profesores en servicio sobre su formación profesional.

Así mismo, sostiene una noción de formación, que no se limita a la adquisición de conocimientos y habilidades, sino es un proceso de transformación del sujeto en la medida que resignifica su identidad dándole un nuevo sentido a lo que hace y piensa que hace, destacando de esta manera el papel fundamental de lo imaginario en la formación del maestro.

Daniel Cabrera, en su texto: “Educación y nuevas tecnologías de la comunicación”, analiza la compleja relación entre la educación y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación desde la perspectiva de los imaginarios sociales de Cornelius Castoriadis, en el marco de las actuales teorías de la modernidad que colocan en lugar privilegiado a los avances tecnológicos.

La incorporación de las nuevas tecnologías en el ámbito educativo ha sido favorecida por una serie de significaciones imaginarias, que las vislumbran como parte del progreso al que la sociedad aspira, provocando su incorporación a los procesos educativos de manera vertiginosa y acrítica. Cabrera enfatiza que si bien las NTIC han mostrado su eficacia instrumental en ciertos procesos es necesario valorar ética y políticamente su impacto en la sociedad y la educación. Para que a partir de esta elucidación pueda plantearse la educación como un proyecto de autonomía, donde las NTIC no sean un obstáculo. Como cierre del libro, Nery Cuevas presenta un interesante trabajo: “La insignificancia y el niño”, donde reflexiona sobre el “*avance de la insignificancia*”, entendida como la pérdida del sentido de la sociedad para el colectivo, así como la crisis del proyecto identificador, que surge de la fragmentación de las instituciones.

La gravedad de esta crisis cobra una importancia inusitada al plantearla en relación con la educación del niño, convocado a ser el ciudadano del futuro, el actor que tendrá en sus manos la posibilidad de transformar la sociedad y recuperar el planeta para la vida.

La autora nos muestra las paradojas que enfrenta el niño frente a las contradictorias exigencias de los adultos, la inserción en una sociedad fragmentada y los contrastantes modelos de infancia derivados de la ciencia y los medios de comunicación. Frente a estas

múltiples convocatorias de identidad, el niño reacciona con diversos procesos de subjetivación, donde muchas veces se manifiesta su descontento y resistencia a las interpelaciones de las que es objeto: travesuras, chistes, burlas, berrinches se convierten en formas de pensar-actuar-decir, que intentan escapar a lo establecido, lo permitido y lo convocado.

Para contrarrestar el *avance de la insignificancia* en este terreno, Nery Cuevas propone dar la palabra al niño, escuchar las creaciones de sentido de su imaginación, frente al mundo que se le presenta, para favorecer la autonomía de un sujeto que intenta instituir un nuevo modo de ser.

Vivimos en un mundo de *crisis paradójicas*: las contradicciones del sistema económico, político y social han colocado a las sociedades al *borde del colapso*. Sin embargo, las crisis no han producido “*crisis*”, es decir no han generado la rebelión de los sujetos y los colectivos frente a las estructuras del sistema, por el contrario lo que vemos es un *conformismo generalizado*. Frente a la miseria de la vida real y concreta, las reacciones son diversas: miedo, desencanto, parálisis, conformismo y evasión. A esto, Castoriadis lo denomina: *el avance de la insignificancia*.

Algunos exaltan la muerte y lo ominoso, otros participan en complicidad cínica con los procesos devastadores, mientras que otros más, crean la ilusión de un mundo ideal a costa de desvalorizar y negar el mundo real.

En estas circunstancias, la apuesta de Castoriadis es la *crítica radical del mundo*, a través de la *elucidación*, para quebrar lo instituido y poner en marcha su transformación. Para lograrlo es necesaria la *autonomía*.

La sociedad autónoma cuestiona sus instituciones, sus representaciones del mundo, sus saberes, sus “certezas”, sus significaciones sociales y puede transformarlas de manera crítica y reflexiva. La *autonomía* apunta al proyecto de una sociedad que es capaz de dotarse de sus propias leyes y para ello requiere de sujetos también autónomos, conscientes de las significaciones imaginarias que instituyen.

Este libro es un intento de contribuir a la tarea de la elucidación, con miras a la autonomía, propuesta emancipadora que Castoriadis enuncia así:

¿Qué es lo que la sociedad autónoma podría proponerse como objetivo? La libertad de todos y la justicia [...] ayudar a todos los seres humanos a convertirse en lo más autónomos y creadores posible; [...] criar a las nuevas generaciones en un espíritu de desarrollo de sus capacidades, de respeto a los demás, de respeto a la naturaleza.

A Castoriadis le gustaba afirmar que su oficio no era el ensayo ni la retórica, sino el “hacer música”: escribir una suerte de “partituras de ideas” que invitaban a ser recreadas al tiempo y modo de cada intérprete. Eso es lo que hemos intentado.

Raúl E. Anzaldúa

PARTE I
PARADOJAS DE LO IMAGINARIO

LO IMAGINARIO COMO SIGNIFICACIÓN Y SENTIDO

Raúl E. Anzaldúa Arce¹

En 1975 Cornelius Castoriadis publica su obra fundamental bajo el enigmático, sorprendente y polémico título de *La institución imaginaria de la sociedad*. Ahí cuestiona no sólo los planteamientos de Marx, sino que además plantea una serie de tesis que contraponen a las posturas existencialistas de Sartre y Heidegger, así como al movimiento estructuralista que se encontraba en su apogeo.

A partir del psicoanálisis *lacaniano*, pero distanciándose de él, Castoriadis construye una concepción de imaginario que coloca como el centro de una compleja y fundamentada teoría, que tiene por núcleo la idea central de que *el sujeto y la sociedad se constituyen y se instituyen imaginariamente*. Esto, en primera instancia, podría parecer un planteamiento idealista, sin embargo, dista mucho de serlo.

El presente trabajo pretende exponer y analizar esta propuesta central, explorando la concepción de imaginario como magma de significaciones y creación de sentido, que postula este autor.

¹ Docente-Investigador de la Universidad Pedagógica Nacional. Miembro del Seminario Interinstitucional Cultura, Educación e Imaginario Social.

LA SOCIEDAD INSTITUIDA POR LO IMAGINARIO

Desde Platón se inaugura una tradición filosófica que sostiene que el hombre conoce las ideas y formas (*eidé*) a través de la razón, pero no las crea. Distanciándose de esta tradición, Castoriadis sostiene que la característica central del ser humano es su capacidad de crear figuras, formas, imágenes y que gracias a ellas se instituye a sí mismo e instituye a su sociedad. El pensamiento occidental, dice Cornelius Castoriadis (2004, p. 15) ha negado la creación como creación humana: “El pensamiento tradicional ha negado siempre la creación, pero simétricamente, estaba obligado a afirmar la imposibilidad de la destrucción (nada se crea, nada se pierde, todo se transforma)”, esto ha ocultado un hecho cardinal: la sociedad es autocreación y auto institución.

Pero esta autoinstitución en general no se sabe como tal [...]. La alienación o heteronomía de la sociedad es autoalienación [...] se manifiesta en la representación social de un origen extrasocial de la institución de la sociedad (Castoriadis, 1989, p. 332).

Lo que instituye y transforma a la sociedad es lo imaginario. El ser humano organiza y ordena su mundo a partir de crear formas e imágenes² que lo dotan de significación y sentido. Esta capacidad imaginaria se manifiesta en el hombre como imaginación radical y en la sociedad como imaginario social.

Cada sociedad crea un magma de significaciones imaginarias sociales, irreductibles a la funcionalidad o a la “racionalidad”, encarnadas en y por sus instituciones y que constituyen en cada caso un mundo propio (“natural” y “social”) (Castoriadis, 1998, p.24).

² El ser se manifiesta a los sujetos y a las sociedades como ente organizado, como un orden (*kosmos*) frente al caos.

Los sujetos y las sociedades crean un *mundo para sí*, un mundo *ensídico*; de tal manera que lo que se entiende por *mundo*, es una elaboración propia de cada sociedad, es una creación de las significaciones imaginarias sociales de esa sociedad.

Lo social se da como historia, como devenir temporal en el que se auto-altera y se auto-transforma, pero en este proceso no sigue las concepciones tradicionales con las que el pensamiento occidental ha intentado dar cuenta de lo histórico: sucesión de acontecimientos que obedecen a un esquema de causalidad o finalidad lógica y racional (llámese desarrollo, progreso o dialéctica). La historia no es secuencia determinada, es creación, emergencia de alteridad radical, incesante auto-transformación, creación de nuevas formas de ser que no obedecen a un esquema de determinidad.

La sociedad se constituye y autoaltera con el flujo de las significaciones imaginarias que crea para organizarse y dotarse de un mundo, que tiende a la clausura (aunque nunca se cierra), en el que ella encuentra sentido e identidad. Ese mundo se crea a través de instituciones.

La institución es la creación de sistemas simbólicos (Castoriadis, 1989, p. 201)³ sancionados que establecen la regulación normativa, funciones y formas de pensar, representar, ser y actuar, que regulan las relaciones y las prácticas sociales.

La visión moderna de la institución, que reduce su significado a lo funcional, no es sino parcialmente correcta. En la medida en que se presenta como *la verdad* [lo que ...] no es más que una proyección [...] de lo que este mundo quisiera que fuesen sus instituciones (Castoriadis, 1989, p. 226).

Si bien la institución no se reduce a lo funcional ni a lo racional, su vinculación a estas dimensiones es innegable, pues el pensamiento heredado no deja de señalarlas como condiciones necesarias

³ “Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir fuera de un simbólico, [...] y constituyen cada una su red simbólica.”

y suficientes, que las estructura y las organiza. La sociedad crea y mantiene sus instituciones a través de un magma de significaciones imaginarias que siguen dos operaciones fundamentales que denomina: *legein* y *teukhein*:

El *legein* es la operación del distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir, que se manifiesta principalmente en el lenguaje y es lo que posibilita el pensamiento. La lógica ensídica es *conjuntista-identitaria*, en otras palabras, requiere establecer unidades-identidades y diferencias, hacer conjuntos, procedimientos básicos de la lógica formal y de la matemática. El *legein* “es condición y a la vez creación de la sociedad, condición creada por eso mismo de lo que es condición” (Castoriadis, 1989, p. 99).

El *legein* es producto y productor de la ontología heredada, donde el *ser* es *ser determinado*, Kant lo expresa así: “Todo aquello que existe está completamente determinado... no sólo por cada pareja de predicados *dados*, sino también por todos los predicados *posibles*, de los que siempre hay alguno que le conviene” (Kant en Castoriadis, 1989, p. 154).

Cabe señalar que aunque Castoriadis cuestiona la idea de la determinidad absoluta, planteada por la tradición del pensamiento occidental, no propone una filosofía de la indeterminación, su concepto de *creación* implica el surgimiento de nuevas determinaciones: “La idea de creación *sólo implica* indeterminación en este sentido: la totalidad de lo que no está nunca tan total y ‘determinado’ como para excluir (hacer imposible) el surgimiento de nuevas *determinaciones*” (Castoriadis, 1998, p. 32).

Sin embargo, para la lógica ensídica del *legein* el *ser está determinado* y, en tanto existe, tiene un *valor*. De tal manera que la sociedad al instituir el *legein* establece lo que *es*, lo que tiene *valor*, lo que existe y será reconocido como tal en una sociedad.⁴ Esta operación permite identificar y nombrar, pero sobre todo *significar*, invertir

⁴ No podemos dejar de señalar que esta operación posibilita lo que Foucault (1992) denomina como *saber*: lo que se puede ver y decir en una época determinada.

de significación a lo que *es*; en otras palabras, aprehenderlo en una significación social, que le *dote de sentido*, le dé cierta “coherencia”, “regularidad” y “valor” dentro de una organización histórico-social determinada.

El entendimiento es parte del *legein* (Castoriadis, 1998, p. 271)⁵ y se refiere a la capacidad de establecer relaciones y vinculaciones de acuerdo con una serie de reglas y esquemas, que para Kant son los principios racionales y que para Castoriadis aluden a lo que denomina la institución de las significaciones imaginarias sociales.

La segunda operación que realiza el imaginario social es el *teukhein*, que consiste en el proceso de “reunir-adaptar-fabricar-construir [...] es dar existencia como... a partir de... de manera adecuada a [...] con vistas a” (Castoriadis, 1989, p. 158); donde la técnica es sólo una parte del *teukhein*, pues abarca los aspectos secundarios y derivados del *hacer-construir* social, que es mucho más amplio.

Los operadores del *teukhein* son los mismos que los del *legein*: para hacer, fabricar, adaptar, es necesario antes, separar, nombrar y ordenar. En realidad el *teukhein* y el *legein* están implicados mutuamente, ninguno de los dos puede instituir algo sin el otro. Por ejemplo: el esquema operador fundamental del *teukhein* es *el valer para...*, un objeto, una técnica encuentra sentido: *es* tanto que *es útil* y *vale para algo*; pero esto supone que hay una serie de objetos, ideas, procesos que existen y tienen un sentido en tanto que *valen como algo* en el *legein* de una sociedad instituida. Viceversa el *ser-representar-decir* es el criterio que permite sostener que la *fabricación-adaptación-hacer vale para algo*:

La relación de la finalidad implica circularmente el esquema de lo posible, del poder dar existencia, del poder existir. No habría finalidad, no habría pues un

⁵ “[E]l discernimiento es o debería ser obra del *logos*. *Logos* es lo que dice y lo que es dicho; pero es también lo que permite decir al ser humano singular como a la comunidad de los seres hablantes, en griego *legein* significa tanto decir como elegir, y elegir presupone discernir”.

teukhein ni una sociedad, si para lo que no es fuera imposible ser, o si para lo que es fuera imposible ser de otra manera (Castoriadis, 1989, p. 162).

La realidad se instituye en estas divisiones del *legein*: ser/no ser, existir/no existir, valer/no valer; pero también entran en el juego las divisiones derivadas del *teukhein*: útil/inútil, posible/imposible, factible/no factible. Los dualismos se multiplican en cada una de estas operaciones que permiten la institución de la sociedad, en las que lo que está presente en el *representar decir* (*legein*) y en el *hacer* (*teukhein*) es lo *imaginario social*, que las crea y las instituye.

¿QUÉ ES LO IMAGINARIO?

En Castoriadis lo *imaginario* son *significaciones*, construcciones de sentido: no es la imagen de algo, sino la creación incesante e indeterminada de figuras, formas, imágenes que *actúan como significaciones*. “Elegí el término *significaciones* por considerarlo el menos inadecuado para aquello a lo que apunto. Pero de ningún modo debe tomárselo en un sentido *mentalista*. Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, en realidad ellas son ese mundo; y ellas forman la psique de los individuos” (Castoriadis, 1998, p. 320). Es decir, lo imaginario es aquello a partir de lo cual las cosas *son* (significan), pueden ser *presentadas* (o re-presentadas) y *cobran sentido*.

Por su parte, Beatriz Ramírez Grajeda (2003, p. 292), sostiene que *lo imaginario es un esfuerzo de construcción de sentido*. “Lo imaginario es la fuerza creadora que permite que, entre la precepción de la realidad y la expresión de su experiencia, coagule una forma de interpretación”.

Las significaciones imaginarias son creadoras de objetos, discursos, prácticas e instituciones, a partir de las cuales el sujeto se construye un mundo psíquico y socio-histórico *para sí*, en el que encuentra sentido su existencia y sus acciones.

Lo imaginario se manifiesta en dos órdenes o dominios que son inseparables, pero a su vez irreductibles uno al otro, a los que denomina: el dominio de la *psique* y el dominio *histórico social*. En cada uno, lo imaginario se designa de forma distinta: En el dominio de la *psique*, lo imaginario es designado como *imaginación radical*. Mientras que en el dominio *histórico social* se le nombra como *imaginario social*.

IMAGINACIÓN RADICAL

En el dominio de la *psique* lo imaginario actúa como *imaginación radical*, que es la capacidad de la *psique* de crear un flujo incesante de representaciones, intenciones (deseos) y afectos, que se producen *ex nihilo*, pues no están en lugar de nada (no son un doble irreal), ni son delegadas de nadie. La denomina *imaginación radical* porque alude a la creación (originaria), a la raíz, a la fuente de la creación. Se trata de un flujo de *creación* y no sólo de una combinación o repetición de representaciones previas.

La imaginación no es sólo la elaboración y conexión de imágenes (como sostienen por ejemplo muchos empiristas), sino creación de imágenes (visuales, acústicas, táctiles, olfativas) como significaciones⁶ para la *psique*.

Esta concepción de la *psique* inspirada en el psicoanálisis sostiene que el ser humano, más que un “animal racional” (como plantea la filosofía en occidente) es un ser imaginante, con una imaginación desbordada que es irreductible a lo racional, además de ser disfuncional. Es un flujo irrefrenable que hace aparecer *lo nuevo* incesantemente, como parte de la autoalteración inherente al devenir psíquico del sujeto y que no cumple exclusivamente con una

⁶ Bachelard (1997, p. 97) plantea que la imaginación no es sólo la capacidad de creación de imágenes, “es más bien la facultad de deformar las imágenes, () y, sobre todo, la facultad de liberarnos de las imágenes primeras, de cambiar las imágenes”, lo fundamental es su capacidad de desbordarlas.

función de racionalidad, de sobrevivencia o de satisfacción de necesidades, por el contrario su capacidad creativa desborda con mucho estos modos de funcionalidad.

Esta idea de imaginación supera el reduccionismo con el que se ha visto a esta facultad en la filosofía occidental, pues aunque existieron autores que descubrieron el papel central de la imaginación en los procesos psíquicos y en el pensamiento optaron, según Castoriadis, por escamotearla en favor de la razón, tal es el caso de Aristóteles, Kant y Heidegger.

Aristóteles en su tratado *Del alma* (1977, p. 95), sostiene que *el alma nunca piensa sin fantasmas*: “Para el alma pensante los fantasmas son como sensaciones [...] Por eso el alma nunca piensa sin fantasmas” (Aristóteles en Castoriadis, 1998, p. 152). Estos “fantasmas” o *phantasmata* aluden al trabajo de la imaginación entendida como el acto a través del cual “solemos decir que se origina en nosotros una imagen [...] potencias o disposiciones, por medio de las cuales discernimos y nos situamos ya en la verdad, ya en el error”; más adelante señala: “las sensaciones son siempre verdaderas, mientras que las imágenes son en su mayoría falsas”.

La imaginación en esta obra aparece de dos formas: como *imaginación sensitiva o imitativa* (“secundaria” para Castoriadis), que consiste en que el alma elabora imágenes a semejanza de lo que se percibe en el mundo, “la imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto” (Aristóteles, 1977, p. 97), como una especie de reproducción. Pero hay otro tipo de imaginación, la *deliberativa* (“primaria” o “radical” en Castoriadis) que implica una *phantasia*⁷ (creación de imágenes y formas), sin la cual no puede haber pensamiento, una suerte de creación que precede al pensamiento y lo posibilita: el acto a través del cual se *crean las formas* que el intelecto emplea para pensar. Este descubrimiento jamás, dice Castoriadis, será elaborado por Aristóteles en sus obras poste-

⁷ La palabra “imaginación” (*phantasia*) deriva de la palabra “luz” (*photos*) puesto que no es posible ver sin luz.

riores, entre otras cosas porque implicaría poner como fundamento del pensamiento (y la razón) a la imaginación (con las connotaciones de ilusión y engaño que carga). Por otra parte, porque encierra la paradoja, según Aristóteles, de colocar la *poiésis* separada de la *techné* e independiente del mundo, cuando para él la *poiésis* es parte de la *techné* y ésta imita a la naturaleza.

Al señalar los *Motivos del ocultamiento* de Aristóteles al descubrimiento del papel central de la imaginación, Castoriadis plantea:

Ocurre que en el pensamiento filosófico que iba constituyéndose todo se oponía a un reconocimiento del rol de la imaginación [...] porque desde un principio el pensamiento se pensó como una búsqueda de la verdad (*alèthéia*) opuesta a la simple opinión (*doxa*) [...]. La verdad quedó ligada al logos o al *nous* –a la *ratio*, razón. En forma correlativa, a la *doxa* se la relacionó con las impresiones sensoriales, los productos de la imaginación [...]. Se buscaba la verdad sobre el mundo y el ser, y esta búsqueda iba a ser asunto del logos y el *nous*. Parecía estar excluido que la verdad le debiera algo a la *phantasia* (Castoriadis, 1998, pp. 270-271).

Siglos después de Aristóteles, Immanuel Kant redescubrirá el papel central de la imaginación en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, donde analiza qué y cómo es posible conocer. Afirma que el conocimiento puede provenir de la experiencia sensible o no, cuando éste se obtiene de la experiencia parte de la información que proviene de los sentidos, la cual va a ser procesada por una serie de estructuras (innatas), que son parte del entendimiento.

En esta obra, Kant analiza las dos formas principales del conocimiento: el derivado de la experiencia (estudiada en la “Estética trascendental”) y el que proviene de la razón (lógica trascendental). En ambos establece las condiciones gracias a las cuales toda razón conoce. En el apartado de la estética (entendida como la referida a la esfera de la sensibilidad y las sensaciones), atiende a descubrir cuáles son los modos *a priori* (universales y necesarios) de conocer los objetos. Señala que las condiciones de nuestro conocimiento

sensible radican en las intuiciones de espacio y tiempo, es decir la manera en que éstos se presentan en el espíritu. Para Kant la *intuición* es la presentación inmediata de la idea en nuestra conciencia, de ahí que hable de intuición de tiempo y espacio. Estas intuiciones son las condiciones *a priori* del conocimiento sensible, del conocimiento de los fenómenos.

Pero la razón no sólo conoce fenómenos por intuición, reflexiona y construye conceptos, algunos de carácter puro, es decir sin mezcla con la sensibilidad. El entendimiento es la facultad de construir juicios *a priori* basados en conceptos. Así como en el conocimiento sensible las condiciones *a priori* son las intuiciones de tiempo y espacio, las condiciones *a priori* del entendimiento son las categorías: cantidad, cualidad, relación y modalidad.

Ahora bien, sea cual fuere el tipo de conocimiento que construyamos, en él interviene la imaginación. Para Kant la imaginación tiene fundamentalmente una doble función:

1. Presenta los objetos del mundo creando imágenes de ellos que trascienden a la mera sumatoria de sensaciones. La construcción de una imagen del objeto posibilita reconocerlo en el mundo, distinguirlo y clasificarlo de acuerdo a sus diferencias y semejanzas con otros. Esto permite crear un concepto del objeto-en-el-mundo (Warnock, 1981, p. 39). La imaginación no sólo crea el objeto a partir de las sensaciones, sino que induce a aplicar palabras-objeto a esta experiencia, de manera que podemos reconocerla e identificar, lo que vemos como un objeto “x” semejante a otro y diferente de otros. Ésta es la función empírica de la imaginación que nos permite percibir los objetos y asignarles una palabra. Al respecto Kant señala:

Lo primero que se nos da es la apariencia. Cuando se combina con la conciencia se le llama percepción. Ahora bien puesto que toda apariencia contiene una multiplicidad, y puesto que [...]. En el espíritu ocurren percepciones distintas, por separado y una por una, se requiere una com-

binación de ellas *tal y como no pueden tenerla en los sentidos*. Por tanto debe existir en nosotros una facultad activa para la síntesis de esta multiplicidad. A esta facultad la llamo imaginación (Kant en Warnock, 1981, pp. 40–41).

2. Mientras que la imaginación empírica tiene la función reproductora en tanto que crea la imagen de los objetos y los distingue fundamentalmente por asociación; la función *trascendental de la imaginación* es productiva, tiene un poder activo y espontáneo que determina el sentido *a priori* del objeto, es decir, su carácter universal y necesario, lo que permite construir conceptos y tener pensamientos abstractos acerca de los objetos y las experiencias.

El sujeto percibe al mundo gracias a una facultad que sirve de mediación entre ambos: la imaginación, tanto en su función empírica como trascendental. El poder mediador de la imaginación es el que, ordena el caos de la experiencia sensoria de acuerdo con ciertas reglas o ciertas formas, que nos obligan a ver el mundo como si tuviera esas formas cada vez que lo vemos.

Cabe destacar que Kant afirma que ni las sensaciones, ni el entendimiento por sí mismos pueden realizar el trabajo de síntesis y aprehensión creadora que realiza la imaginación. Esta capacidad es la que permite conocer el mundo y emitir juicios sobre él, de ahí su fundamental importancia, que sin embargo será diluida en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

Castoriadis retomará muchas de estas ideas y las desarrollará, denominará como *imaginación segunda* a la imaginación sensitiva o reproductiva que reconoce Aristóteles y Kant, que están ligadas a la construcción de imágenes para la percepción. Pues la percepción es producto de la imaginación:

En la naturaleza “física” no hay colores, sonidos u olores: hay sólo ondas electromagnéticas, vibraciones en el aire, especies moleculares. El *quale* sensible, las famosas “cualidades secundarias” son pura *creación* de la sensibilidad, es decir de la imaginación en la más elemental de sus manifes-

taciones, la que da forma y forma específica a algo que “en sí” no tiene ninguna relación con *esa* forma (Castoriadis, 1998, p. 275).

Por otra parte, denominaré como *imaginación primera* a la potencia de la psique que permite conocer, juzgar y pensar, cuyo acto es el “fantasma”. Una “potencia indeterminada e indeterminable, pero al mismo tiempo determinante” (Castoriadis, 1998, p. 176) elemento central en la producción del pensamiento.

Para la *psique* lo que “es” es producido por la imaginación radical. La imaginación es el origen de lo que puede ser figurado, pensado, representado, deseado y en relación a lo cual se despliegan los afectos.

Es imposible que haya vida psíquica si la psique no está capacitada para hacer surgir representaciones, y, “en el punto de partida”, una “primera” representación que, de alguna manera, tienen que contener en sí la posibilidad de organización de toda representación –debe ser un constituido- constituyente, una figura que luego será germen de los esquemas de figuración- [...] de los elementos organizadores del mundo psíquico” (Castoriadis, 1989, p. 193).

La imaginación crea tres elementos que aparecen vinculados e inseparables: representaciones, afectos y deseos. Sólo con fines explicativos para tratar de comprender la manera en que las significaciones imaginarias se conforman en la psique analizaremos cada uno de estos elementos por separado.

Cornelius Castoriadis (1989, p. 178) desarrolla estos conceptos siguiendo el aporte del psicoanálisis freudiano,⁸ en el cual la representación es el principal material que compone el inconsciente,

⁸ Partiremos de la concepción freudiana, que no procuraremos mejorar, ni reconstruir, sino iluminar de otro modo, a partir de los dos temas que, por casualidad, han sido puntos ciegos: el de la institución histórico-social y el de la psique como imaginario social radical, es decir, en lo esencial como emergencia de representaciones o flujo representativo no sometido a determinidad.

aunque aparece ligada a los otros dos: “El inconsciente sólo existe como flujo indisocialmente representativo/afectivo/intencional” (Castoriadis, 1989, p. 179).

Si bien Freud parte de la concepción de la representación de la filosofía clásica, establecerá algunas precisiones a partir de su teoría psicoanalítica. Por lo general se concibe a la representación como: “aquello por lo que un objeto está en la mente” (Assoun, 2002, p. 66), “lo que representa, lo que forma el contenido concreto de un acto de pensamiento [idea] y especialmente la reproducción de una percepción anterior” (Laplanche y Pontalis, 1971, pp. 382-383). La representación puede inscribirse en el sistema mnémico, para después ser empleada por el psiquismo en la construcción de sus contenidos (conscientes e inconscientes).

Freud liga el tema de la representación al de la pulsión⁹ y sostiene que se trata de uno de los dos elementos que “representan” a la pulsión en forma de ligazón o investidura” (Assoun, 2002, p. 66). Ésta no puede ser objeto de la conciencia, sólo puede ser consciente la sobreinvertidura¹⁰ del *representante* que la representa. Esto implica primero que la pulsión ha de crear un representante que encuentre formas de expresión psíquica de las tensiones somáticas a las que trata de dar cause. Este *representante* es creado por la imaginación radical como un *representante psíquico* que se convierte en un *representante de la representación* (que no es consciente) y se le denomina así, porque es el *representante* de la pulsión, la que

⁹ Freud designa como pulsión a los impulsos (fuerzas) a partir de los cuales la psique realiza todas sus funciones. Se trata de “un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante (*Repräsentant*) psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal”. En *Pulsiones y destinos de pulsión* (1976, p. 117).

¹⁰ En el psicoanálisis freudiano la *invertidura* o *catexis* se refiere a la aplicación o inserción de una fuerza pulsional a una representación o un objeto. Freud emplea el verbo *besetzen*, que tiene varios sentidos como: invertir un capital, sitiar una plaza, cargar un objeto de energía. Cfr. Fedida (1979). La *sobreinvertidura* se refiere al refuerzo de una catexis sobre una representación, una “sobrecarga” o sobrevaloración que agrega a la “representación cosa” la “representación palabra”.

a su vez, actúa como *representación*,¹¹ es decir, como delegada de las tensiones de lo somático en lo psíquico.

Este representante psíquico está ligado a un afecto y a un deseo (intención de la pulsión) y será el único componente que podrá ser reprimido, los otros dos podrán ser transformados o desplazados, pero no reprimidos.

La represión consiste en que la agencia representante (*representanz*) psíquica (agencia representante-representación) de la pulsión se le deniega la admisión en lo consciente [...] la *represión propiamente dicha*, recae sobre retoños psíquicos de la agencia representante reprimida o sobre unos itinerarios de pensamiento que, procedentes de alguna otra parte, han entrado en un vínculo asociativo con ella (Freud, [1915] 1976, p. 143).

Freud hace una distinción de dos tipos de representación que se producen en el psiquismo: la *representación de cosa* y la *representación de palabra*.

La *representación de cosa* consiste “en la investidura, si no de imágenes mnémicas directas de cosas, al menos en la investidura de huellas mnémicas más distanciadas, derivadas de aquellas” (Freud, [1915] 1976, p. 198). Es decir, las representaciones se hacen de cosas percibidas (que han quedado en la memoria como imágenes) o bien de las huellas de la investidura, placentera o no, relativas a las cosas.

Castoriadis (1989, p. 193), señala algo importante, la psique requiere de la representación como una forma de figuración o puesta en imagen organizable de elementos, para que ella pueda funcionar: “La psique es un elemento *formativo* que sólo existe en y por lo que forma y cómo lo forma; es *Bildung* y *einbildung* –formación e imaginación–, es imaginación radical que hace surgir ya una ‘pri-

¹¹ Andrès en Kaufmann, (1996, p. 430): “en Freud podemos distinguir dos acepciones a la palabra representación: como una surte de imagen o figura que evoca a un objeto o referente; pero también como el delegado como por ejemplo en una representación diplomática donde se da “una transferencia de atribuciones en virtud de la cual una persona puede actuar en nombre o en lugar de la persona que representa”.

mera' representación a partir de una nada de representación, es decir, *a partir de nada*".

La primera *representación de cosa* es entonces creada *ex nihilo* (de nada previo) por la imaginación radical, y a partir de ella se construyen esquemas de figuración que dan lugar a nuevas representaciones de "cosas", que se convierten en objetos de pulsión, investidos libidinalmente y ligados a una serie de afectos.

En el inconsciente sólo existen representaciones de cosa, mientras que en el sistema preconscious-consciente aparecen las *representaciones de palabra*. La representación cosa es una figuración que no ha sido elaborada a partir de la lógica conjuntista identitaria de la conciencia, es por ello que habrá de ser "invertida" de palabra y resignificada para su acceso a la conciencia a través de convertirla en *representación de palabra*.

La representación consciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconsciente es la representación-cosa sola [...]. El sistema *Prcc* nace cuando esa representación-cosa es sobreinvertida por el enlace con las representaciones-palabra que le corresponden. Tales sobreinvertiduras, podemos conjeturar, son las que producen una organización psíquica más alta y posibilitan el relevo del proceso primario por el secundario (Freud, [1915] 1976, p. 198).

El hecho de que la representación-cosa esté inserta en la representación-palabra implica que, por ejemplo, cuando actúa la *represión*, ésta se lleva a cabo sobre la representación de cosa, produciendo que el afecto y el deseo, ligados a esta representación, se desplacen a otras representaciones, de manera que la representación de palabra pueda cambiar de sentido.

Si bien en un inicio Castoriadis asume la noción de significación derivada del signo lingüístico de Saussure, donde ésta es aquello que une el significado con el significante, vemos que el modelo que sigue es el de la pulsión, de manera que la "significación" de la representación-palabra sufre los avatares de la pulsión. Esto im-

plica que hay un constante deslizamiento de significado como ocurre con la pulsión, que al ver impedida su satisfacción por el acceso a un determinado objeto hay un desplazamiento y búsqueda de otro objeto.

La representación, como elemento central de la pulsión, es la que muestra este dinamismo: desplazamiento, condensación, nuevas e incesantes creaciones de figurabilidad. Este es el proceso primario del inconsciente: creación de significaciones, esfuerzo de sentido en la búsqueda de satisfacer el deseo.

El *deseo* es el motor de la pulsión (Kaufman, 1996, p. 131)¹² y la fuerza que se pone en juego en el flujo incesante de la imaginación radical. El deseo es concebido a partir de Freud (Roudinesco y Plon, 2003, p. 215),¹³ como el anhelo que pone en acto la satisfacción a través de la realización alucinatoria.

Freud llega a la noción de deseo a partir de la idea de la *realización alucinatoria* que aparece en los sueños. El deseo es lo que se realiza en el sueño, restableciendo por medio del proceso primario la “recarga” de la imagen mnémica que evoca el restablecimiento de la situación en la que se alcanza la satisfacción: “el deseo se halla indisolublemente ligado y encuentra su realización en la reproducción alucinatoria de las percepciones que se han convertido en signos de satisfacción” (Laplanche y Pontalis, 1971, p. 95).

El deseo hace buscar objetos y situaciones de satisfacción orientados por esos signos (Roudinesco y Plon, 2003, p. 215)¹⁴ que conforman el fantasma como escenificación imaginaria de la realización del deseo.

¹² A pesar de que Freud emplea poco la noción de *deseo*, sin duda ocupa un lugar central en su teoría, esto queda claro si consideramos el papel cardinal, que en ella tiene la *pulsión*, pues “hablar de deseo y hablar de pulsión son para Freud dos maneras de encarar el mismo fenómeno”.

¹³ Freud emplea dos términos alemanes para hablar de deseo: *wunsch* que significa anhelo y *lust* que alude a la pasión y a la tendencia. El deseo es entonces a su vez anhelo o tendencia y realización del anhelo.

¹⁴ “Según Freud, estos signos tienen siempre un carácter sexual, puesto que en el deseo siempre está en juego la sexualidad”.

De acuerdo con Castoriadis esta noción de deseo se separa de la propuesta *lacaniana* (Laplanche y Pontalis, 1971, p. 96)¹⁵ de la falta como origen del deseo:

El deseo sólo se sostiene sobre la falta de un objeto *deseado*. ¿Cómo es posible hablar de un objeto ausente si la psiquis no ha postulado aún ese objeto como deseable? ¿Cómo un objeto puede ser deseable, si no ha sido objeto de carga libidinal? ¿Y cómo pudo haber sido objeto de carga libidinal si nunca ni de ningún modo ha estado ‘presente’? No cabe duda de que el deseo es deseo de un objeto ausente (o que puede faltar), pero el objeto ausente se constituye como tal en función del deseo (Castoriadis, 1989, p. 202).

Sólo hay falta en la medida en que la psique establece que algo falta, entonces la falta no es el origen del deseo, sino que el objeto es designado como faltante en la medida en que el deseo de la psique lo considera así. Mientras que para Lacan la falta es anterior a las operaciones del deseo.

En el nivel del inconsciente originario, decir que se está en presencia de una intención, un objetivo, o un “deseo”, equivale a decir *ipso facto* que esa intención en tanto realizada, en la *única* realidad existente desde el punto de vista psíquico” (Castoriadis, 1989, p. 206).

El deseo es un elemento central que se juega en la creación de la *realidad psíquica*, constituida fundamentalmente por las representaciones, que no se reducen a su carácter funcional o adaptativo, por el contrario lo desborda, al grado tal, que el placer de órgano es sustituido por el placer de la representación:

¹⁵ Para Lacan el deseo se define en relación a la necesidad y la demanda: “La necesidad se dirige a un objeto específico, con el cual se satisface, la demanda es formulada y se dirige a otro [...] es en el fondo demanda de amor. El deseo nace de la separación de la necesidad y la demanda, puesto que en su origen no es relación con un objeto real, independiente del sujeto, sino con el fantasma; es irreductible a la demanda, por cuanto intenta imponerse sin tener en cuenta el lenguaje y el inconsciente del otro, y exige ser reconocido absolutamente por él”.

En los procesos psíquicos, lo decisivo no es la finalidad y funcionalidad psicológica; [...sino que su] característica fundamental [...es], la sustitución del placer de órgano por el placer de la representación. Uno vive para las representaciones de los estados deseados y también –y sobre todo- para tener una representación de sí mismo, que está en el centro de todo y más allá de cualquier funcionalidad (Castoriadis, 2005, pp. 198-199).

El placer de la representación produce la *omnipotencia mágica del pensamiento*, que es una omnipotencia efectiva en el inconsciente, donde *pensar es hacer*: “Si surge un deseo, aparece también enseñada la representación que lo cumple” (Castoriadis, 1998, p. 180).

Junto con el deseo y la representación, la imaginación radical crea también *afecto*. El afecto es el sentimiento que acompaña a la representación. Puede ser: placer/displacer, intención-búsqueda/rechazo, alegría/angustia. Para Freud el afecto y la representación son los dos modos en que la pulsión se manifiesta. En el plano *económico*, el afecto es una descarga (Freud habla del *quantum de afecto*):

Suma de excitación que tiene todas las características de una cantidad – aunque no tengamos ningún medio para medirla-, algo capaz de aumentar, disminuir, desplazarse y descargarse, y que se extiende por las huellas mnémicas de las representaciones como lo haría una carga eléctrica por la superficie de los cuerpos (Freud en Kaufman, 1996, p.37).

En el plano *dinámico*, el afecto puede ser desplazado por la represión: cuando la pulsión es reprimida, la representación es prohibida y desinvertida de su carga libidinal, lo que provoca que el afecto que la acompaña pase a otra representación. De hecho el afecto puede sufrir diferentes destinos: *suprimirse y sufrir una conversión* en síntoma corporal como en la histeria, *desplazarse* como en la neurosis obsesiva o *transformarse* como en las neurosis de angustia y en la melancolía.

El afecto está en estrecha vinculación con el cuerpo, produce efectos corporales; pero también mantiene una relación directa con

el ambiente, con los objetos y acontecimientos del entorno exterior, así como con los avatares del sujeto en su interior. El afecto manifiesta las repercusiones y la significación de los acontecimientos externos e internos para la psique. Devela una construcción de sentido en el entramado de los destinos de la representación y la dinámica de la represión en el conflicto psíquico. La angustia es un claro ejemplo de esto.

La angustia es una señal de alarma, una reacción ante un peligro impreciso (de origen externo o interno), frente al cual el sujeto se siente desvalido. Por ejemplo, cuando un niño pequeño se encuentra solo o en presencia de un extraño del que no sabe qué esperar; o bien, cuando el sujeto sufre el ataque del superyó. En estos casos la angustia funciona como una señal que dispara reacciones corporales y psíquicas como un medio de expresión y de defensa.

La imaginación radical como flujo incesante de representaciones, deseos y afectos crea a partir de ellos significación y sentido para la psique. Todo lo que para la psique *es y significa* se encuentra en este entramado de representaciones-deseos-afectos en permanente esfuerzo de *síntesis de sentido*.

La significación no sólo es para la psique *aparecer como* representación (imagen, figuración, etcétera), es también un *aparecer-se para*, con la *intención de* (deseo, anhelo), que *se despliega en* afectos (placer, amor, odio, angustia), cuyo entramado crea sentido. Un sentido muchas veces disfuncional en el terreno biológico y social, incluso irracional o insensato, aunque tienda a ser sometido y modelado por el imaginario social de las instituciones que constituyen, forman y modelan a los sujetos.

IMAGINARIO SOCIAL

En el dominio *histórico-social* lo imaginario aparece como *imaginario social*, que son sistemas de significación que producen sentido a todo lo que una sociedad se representa, valora y hace.

Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos “rationales” o “reales” y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por *creación*, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo (Castoriadis, 1998, p. 68).

Las significaciones imaginarias sociales conforman *el mundo* existente para esa sociedad, donde ella se reproduce y se mantiene unida.

La sociedad [...] instituye su mundo como el mundo [...] da existencia a un mundo de significaciones y ella misma es tan sólo en referencia a ese mundo. Toda sociedad es un sistema de representación del mundo.

Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación del mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que “ese sistema de interpretación”, ese mundo que ella crea (imaginario social) (Castoriadis, 1998, pp. 69 y 312).

A través de la creación de un *magma*¹⁶ de significaciones, lo imaginario social establece lo que es y lo que no es una sociedad, lo que existe y lo que no, lo que puede ser y lo que puede valer en una época y colectividad determinada.

Todo lo decible, lo representable y lo que puede hacerse debe ser aprehendido en esa red de significaciones para que tenga sentido. La sociedad trata de recubrirlo todo para organizarlo y hacerlo organizable. Por eso crea *un mundo para sí* donde todo debe y puede tener sentido. Aunque este recubrimiento nunca está asegurado, siempre hay cosas que escapan a los sentidos instituidos, pero aun así hay un

¹⁶ Castoriadis (1989, p. 28) emplea la metáfora del magma para intentar dar cuenta de una forma de ser que no puede circunscribirse a las formas convencionales del pensar lógico y racional: “modo de ser de lo que se da antes de toda imposición de la lógica identitaria o de conjuntos [...] un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o, en lo cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstruido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones”.

esfuerzo de englobarlos, ahora bajo el argumento de “enigmas del mundo”.

Eso que escapa a las significaciones instituidas favorece la posibilidad de nuevas producciones imaginarias, esfuerzos de creación de sentido para instituirlo. Se trata de la tensión constante entre las dos dimensiones del imaginario social: el imaginario radical y el imaginario efectivo.

El *imaginario radical* “es la capacidad de hacer surgir como imagen algo que no es” (Castoriadis, 1989, p. 220), es la capacidad creativa (río abierto del colectivo anónimo) de la invención y del desplazamiento de sentido para crear nuevas significaciones. Magma incandescente que transforma lo que existe y crea nuevas figuraciones. Es la dimensión instituyente del imaginario social.

Mientras que el *imaginario efectivo* se refiere a los productos, a lo imaginado, a las significaciones instituidas de una sociedad. Magma solidificado, hecho piedra y cemento para las instituciones.

La sociedad en su proceso de devenir, de autoalteración histórica, requiere para existir la instauración de instituciones a través de crear significaciones imaginarias, que instituyen un mundo de normas, valores, lenguaje, *formas de representar-decir social (Legein)*, así como de instrumentos, procedimientos y métodos de *hacer social (teukhein)*.

Las instituciones son sistemas simbólicos engendrados por las significaciones imaginarias, que, a su vez, se convierten en portadoras de esas significaciones creadas por el colectivo para instituirse un mundo y una realidad social, que los dota de sentido y les permite organizarse.

[La institución] lleva una significación, símbolo, mito y enunciado de regla que remite a un sentido organizador de una infinidad de actos humanos, que hace levantar en medio del campo de lo posible la muralla que separa lo lícito de lo ilícito, que crea un valor y vuelve a disponer a todo el sistema de las significaciones, [...] un contenido que antes no poseía (Castoriadis, 1989, p. 241).

La institución es la condición identitario-conjuntista que constituye al mundo social y a sus sujetos. Las instituciones forman un cerco de significaciones que tienden a la clausura (aunque no lo logren, por el proceso histórico de autoalteración social) y sirve de referencia identitaria para la sociedad y sus sujetos. Castoriadis (2004, p. 36) señala: “A lo que se llama racionalidad y razón en el mundo moderno es a lo ensídico tomado por sí mismo y vuelto significación imaginaria social central de la sociedad”.

Por otra parte, Castoriadis distingue las significaciones centrales o primeras de las significaciones segundas. Las significaciones centrales son aquellas que son originarias creadas *ex nihilo* y no tienen referente, o más bien ellas mismas son su propio referente.

Las significaciones centrales no son significaciones “de” algo [...]. Son ellas las que dan existencia, para una sociedad determinada, a la coparticipación de objetos, actos, individuos, en apariencia heteróclitos al máximo. Estas significaciones no tienen “referente”; sino que instituyen un modo de ser de las cosas y los individuos como referidos a ellas (Castoriadis, 1989, p. 320).

Son las significaciones centrales las que crean objetos *ex nihilo*, crean un mundo social y lo organizan. A partir de ellas se establecen los objetos del mundo y la relación de “referencia” con ellos. Las significaciones segundas o derivadas son, como su nombre lo indica, las que surgen como “agregadas” o en referencia a las centrales y encuentran sentido en relación a ellas.

Dentro de las significaciones centrales Castoriadis señala como ejemplos: Dios, la economía, la ley, la justicia, el ciudadano, el Estado y la familia (entre otras). En torno a estas significaciones surgen objetos, sujetos, instituciones, relaciones, procesos, etcétera; que van instituyendo el mundo de una sociedad determinada, dotando de sentido a todo lo que en ella existe.

Cabe señalar que las significaciones imaginarias sociales son de carácter regional, cada sociedad, circunscrita a un tiempo y espa-

cio determinado, crea sus significaciones imaginarias particulares. Algunas de ellas son creación *ex nihilo*, otras reorganizan o re-determinan la multiplicidad de significaciones existentes o heredadas para constituir otras significaciones o re-significar las ya disponibles. Aunque existen significaciones aparentemente universales, se re-significan en cada región y en cada etapa histórica.

Las significaciones imaginarias sociales incorporadas en las instituciones se despliegan en dos dimensiones indisolubles: la dimensión *conjuntista-identitaria* (lógica) y la propiamente *imaginaria* (creación).

En la dimensión conjuntista-identitaria, la sociedad opera (obra y piensa) con “elementos”, con “clases”, con “propiedades” y con “relaciones” postuladas como *distintas y definidas*. El esquema supremo es aquí la *determinación* [...]. En la dimensión propiamente imaginaria, la existencia es significación. Se relacionan indefinidamente las unas con las otras según el modo fundamental de *remitirse*. Toda significación remite a un número indefinido de otras significaciones. Las significaciones no son ni “distintas” ni “definidas” [...]. Las significaciones no están tampoco ligadas por condiciones y razones necesarias y suficientes. La remisión (la relación de remitir), que abarca aquí tanto una “casi equivalencia” como una “casi pertenencia”, opera esencialmente mediante un *quid pro quo*¹⁷ “arbitrario”, es decir instituido (Castoriadis, 1998, p. 71-72).

Estas dos dimensiones que presenta toda institución quedan claramente ejemplificadas en la institución de las instituciones: el lenguaje.

El *lenguaje* tiene una *dimensión conjuntista-identitaria* que es su empleo como sistema de la lengua y como “código”. Ferdinand de Saussure distingue la lengua (*langue*) del habla (*parole*):

La *lengua* es un sistema arbitrario de signos definidos por relaciones de equivalencia y oposición, que obedecen a determinadas

¹⁷ Algo se sustituye por otro equivalente.

reglas. La unidad central de la lengua es el *signo*, que es la combinación de un concepto (*significado*) con una imagen acústica (*significante*). Para Saussure, el signo lingüístico es arbitrario y marca la relación recíproca e interdependiente entre significado y significante, denominando a la unión o vinculación de estos dos términos con el nombre de *significación* (Pottier, s/f, pp. 546-547). La lengua se instituye como un sistema sociocultural de convenciones sociales, que se constituye en objeto de estudio de la lingüística.

El *habla* es el uso de la lengua por el sujeto, su puesta en práctica, es un acto individual del cualquier persona que obedece a su voluntad e inteligencia.

Al separar la lengua del habla (*langue et parole*), se separa a la vez 1º, lo que es *social* de lo que es *individual*; 2º, lo que es esencial de lo que es accesorio y más o menos accidental [además...] la lengua no es una función del sujeto hablante, es el producto que el individuo *registra pasivamente*; nunca supone premeditación [...]. El habla es, por el contrario, un acto individual de *voluntad* y de *inteligencia* (Saussure, [1916] 1985, p. 40).

Paul Ricoeur (1998, p. 17) alude a esta diferencia de la siguiente manera: “Langue (lengua) es el código o conjunto de códigos en el que un hablante particular produce parole (habla) como un mensaje particular. Un mensaje es individual, su código es colectivo. Un mensaje es internacional; es pensado por alguien. El código es anónimo y no intencionado. Un mensaje es arbitrario y contingente, mientras que un código es sistemático y obligatorio para una comunidad de hablantes”.

Lo imaginario es fundamentalmente *significación* y ésta tiene una dimensión conjuntista identitaria que se refiere al significado al que remite cada signo o léxico en una lengua, pero también hay una *dimensión propiamente imaginaria* de *creación* inagotable, donde la significación es un haz de remisiones a partir y alrededor de un término, que aunque pretende cerrarse como léxico, en realidad no puede hacerlo, pues está siempre abierto a la creación de nuevas remisiones. Por lo tanto, no hay significaciones

que tengan remisiones fijas, únicas o “propias”, estrictamente *no hay nombres propios*:

El nombre de un ser vivo –persona, cosa, lugar o lo que fuere– remite al océano interminable de lo que este individuo *es*; no es su nombre sino en la medida en que refiere virtualmente a la totalidad de las manifestaciones –reales y posibles– de este individuo a lo largo de su existencia y según todos los aspectos que pudiera presentar en tanto lleva en sí ese tubo multidimensional de fronteras indefinidas y se inmiscuye con todas sus fibras de lo que es. La única singularidad absoluta abstractamente construible, el aquí y ahora “concreto” [...]. No puede construirse (y decirse) sino es mediante una formidable acumulación de abstracciones, cada una de las cuales moviliza una cantidad indefinida de remisiones a otra cosa que él (Castoriadis, 1989, p. 291).

No hay *sentido propio*, pues es imposible aprehender y encerrar en un sentido lo que es propio de algo o de alguien. No hay un sentido que aluda y abarque lo propio de algo, su esencia. El lenguaje hace un *uso identitario* del sentido y lo hace pasar como “propio”. Remite a significaciones canónicas o cardinales que da por “cerradas”, aunque en realidad sólo lo estén de manera provisional.

En consecuencia no hay significaciones *de-terminadas* de una vez y para siempre, lo que hay son significaciones indefinidamente determinables, es decir, remiten siempre a referentes provisionalmente determinados: “Pero, por principio, estas determinaciones jamás se agotan. Más aún, hasta pueden obligar y, de hecho obligan siempre, a volver al *algo*, con lo que invierte las relaciones mediante las cuales se había realizado la primera determinación” (Castoriadis, 1989, p. 293).

La lengua como sistema y código posibilita el habla y el discurso, que son su puesta en práctica en las relaciones sociales. La *lengua* hace referencia a procesos de *significación* de las palabras en las frases (como las estudia la lingüística), mientras que el *discurso*, como acontecimiento donde se emplea la lengua, supone que los enuncia-

dos que lo integran, tienen un determinado *sentido* de acuerdo al contexto en el que se inscriben (Todorov, 1992, p. 9-11).¹⁸ Las palabras adquieren un sentido particular al insertarse en un discurso, distinto a la significación que tienen en la lengua. La frase cuando se convierte en enunciado dentro de un discurso no sólo es un conjunto de palabras con funciones y significaciones lingüísticas determinadas, sino que se convierte en enunciado cuyo sentido depende de la persona, el tiempo, el lugar y las circunstancias en que se emite en un discurso, dentro de un contexto específico.

El discurso, al remitir al estudio de las condiciones de su producción y enunciación, implica un abordaje distinto al que puede hacer la lingüística y por lo tanto requiere de un acercamiento sumamente complejo, pues es necesario considerar las condiciones subjetivas, institucionales y sociales que determinan las producciones discursivas.

Para Émile Benveniste el discurso es una actividad lingüística considerada en una situación de comunicación, determinada por las circunstancias de lugar, tiempo y relación intersubjetiva en el que un determinado sujeto de enunciación organiza y se apropia del lenguaje en función de un determinado destinatario. “Hay que entender el discurso en su extensión más amplia: toda enunciación que supone un hablante y un oyente, y en el primero, la intención de influir de alguna manera en el otro” (Benveniste, 1983, p. 71).

Si bien es necesario destacar la intención comunicativa del discurso no podemos dejar de señalar que esta “intención” no es del todo un acto voluntario y consciente del sujeto. El discurso obedece a determinantes sociales y subjetivas; así mismo, se produce en el entramado de las tensiones entre las significaciones imaginarias

¹⁸ “La lengua existe en abstracción con un léxico y unas reglas gramaticales como elementos de partida y *frases* como producto final. El discurso es una manifestación concreta de la lengua, y se produce necesariamente en un contexto particular, en el cual intervienen no solamente los elementos lingüísticos sino también las circunstancias de su producción: interlocutores, tiempo y lugar, y las relaciones entre estos elementos extralingüísticos. Ya no se trata de frases sino de [...] *enunciados*”.

instituidas e instituyentes. Las relaciones sociales transcurren mediatizadas de manera importante por los discursos y los múltiples sentidos que se construyen a través de ellos.

Las significaciones son haz de remisiones que producen una suerte de “representaciones” o “figuraciones” en los sujetos, en su doble dimensión: como *imaginación radical*, representación psíquica ligada a deseos y afectos, pero también como *imaginarios sociales* que se plasman en organizaciones simbólicas, creencias y valores compartidos por grupos culturales. Pero que no tienen el carácter de las llamadas “representaciones sociales” como las entiende Serge Moscovici y sus seguidores, que las conciben como una especie de “sentido común”, “medio” o “típico”. Esta noción de “representación social” es sumamente reducida, pues remite a lo que los individuos piensan conscientemente y comparten en una colectividad.

Las *significaciones imaginarias sociales* no son lo que los individuos se representan o lo que piensan, sino aquello a partir de lo cual (y por medio de lo cual) los individuos se constituyen, se representan, piensan, dicen y hacen en una sociedad determinada.

Las significaciones imaginarias sociales están en y por las cosas –objetos e individuos– que los presentifiquen y los figuren, directa o indirectamente, mediata o inmediateamente. Sólo pueden tener existencia mediante su “encarnación”, su “inscripción”, su presentación y figuración en y por una red de individuos y objetos que ellas “informan” [...], que en general sólo son lo que son a través de estas significaciones [...] presentificadas y figuradas en y por la efectividad de los individuos, de actos y de objetos que ellas “informan” (Castoriadis, 1989, p. 307).

Si bien las significaciones imaginarias sociales requieren un arraigo efectivo en la representación, pensamiento y acción de los sujetos, esto no significa que se reduzcan sólo a lo que cada sujeto se representa. Así mismo, un individuo no puede ser portador o representarse la totalidad de las significaciones de una sociedad. Es por eso que se habla de significaciones sociales, que son irreductibles a lo representable,

decible y factible por los sujetos o la suma de ellos en una colectividad. Por otra parte, no puede haber sentido para un sujeto o una colectividad, si no es a condición de que haya sentido social, en función de las significaciones instituidas como formas de decir-pensar y hacer-construir social.

Lo *imaginario social*, al que alude Castoriadis, se refiere a creaciones imaginarias, significaciones sociales que producen organizaciones de sentido, cristalizadas en la cultura, en los sistemas simbólicos, mitos, creencias, concepciones y valores, que regulan las relaciones sociales, pero a la par, tiene una dimensión radical capaz de crear nuevas significaciones e instituciones.

LA REALIDAD, UNA INCESANTE CREACIÓN PSICOSOCIAL

La *realidad* es ese entramado tenso de representaciones, afectos, deseos, palabras, imágenes, figuraciones, metáforas que constituyen para cada sujeto y cada sociedad un *mundo para sí, su mundo*; donde instituyen su ilusión de identidad, que les permite ser *para sí*, lo que “*son*” y encontrar sentido *para sí* en lo que hacen. La realidad es el punto de contacto entre los dos dominios del hombre que señala Castoriadis: el de la *psique-soma* y el de lo *histórico-social*. En ambos, lo imaginario, como imaginación radical y como imaginario social, están incesantemente produciendo sentido y creando el mundo *para sí*, que cada uno necesita.

Psique y sociedad son órdenes distintos, irreductibles uno en el otro, pero a la vez inseparables. La realidad es social, pero sólo puede existir en la medida en que hay un colectivo de sujetos que la han incorporado en su psique e instituyen *para sí* lo que se ha instituido por y para el colectivo.

Ningún proceso subjetivo escapa al trabajo organizador-instituyente de lo imaginario en sus dos vertientes como imaginación radical y como imaginario social. Por otra parte, la socialización de la

psique es indispensable en la creación y recreación de lo histórico, pues no hay sociedad sin sujetos sociales y no hay sujetos sociales sin psique socializada.

La intervención de lo imaginario en la constitución de la subjetividad y la sociedad conlleva una doble posibilidad: el establecimiento y reforzamiento de lo instituido o la creación de lo instituyente.

Lo instituido alguna vez fue instituyente, en la metáfora de Cornelius Castoriadis la dura roca volcánica de lo instituido alguna vez fue el fluido magmático de lo instituyente. Pero la metáfora de la roca no permite comprender la naturaleza de lo instituido, pues se trata de una *realidad* que se construye en un continuo proceso de esfuerzo del imaginario social, que consiste en instituir significaciones a través de una insistente repetición, que va instituyendo como “realidad” ese mundo creado de significaciones que tiende a la clausura sin lograrlo. No son piedras estáticas, son procesos reiterados de producción simbólica, prácticas, rituales, discursos, costumbres, mitos (científicos o religiosos) acompañados de sus ceremoniales. Se trata de un esfuerzo constante de creación, re-creación, repetición y diferencia de significación y sentido para mantener la ilusión de identidad y permanencia.

Este universo de significaciones establece lo que “es” y “debe ser” cada sujeto y su mundo en esa sociedad. Instaurando identidades dentro de un contexto de significaciones.

Toda sociedad debe definir su “identidad” [...]. Sin las “respuestas” a estas “preguntas” (¿quiénes somos?, ¿qué somos los unos para los otros?, ¿dónde estamos?, ¿qué deseamos?, ¿qué nos hace falta?), sin estas “definiciones”, no hay mundo humano, ni sociedad, ni cultura [...]. El papel de las significaciones imaginarias es proporcionar a estas preguntas una respuesta (Castoriadis, 1989, p. 254).

La identidad es una construcción imaginaria acerca de *sí*, se trata de la serie de significaciones y sentidos que crean para el sujeto y la sociedad la ilusión de lo que *es*, de *ser uno*, diferente de los otros,

reconocible por *sí mismo* y por los demás, como permanente en el tiempo y en el espacio. Una identidad que se refugia en el espejismo de un *nombre propio*, que crea la ilusión de totalidad y de clausura.

Al igual que la realidad, la identidad es una suerte de punto de contacto entre lo psíquico y lo histórico-social. Una especie de bisagra que articula estos dos universos y hace operar al sujeto, en estas dos dimensiones.

La sociedad requiere para reproducirse de la construcción de una identidad *para sí* y para los seres humanos que socializa, y de esta manera se asume como diferente a las otras sociedades, del mismo modo en que cada quien se concibe distinto a los demás, a la par que se reconoce como perteneciente a un grupo con el que comparte ciertos rasgos colectivos.

Podemos decir que la identidad es una *institución*: un conjunto de significaciones que organizan una serie de concepciones, normas y valores que funcionan como un sistema de construcciones. La identidad se conforma a partir de las significaciones imaginarias sociales, a través de las cuales el sujeto construye significaciones sobre *sí mismo*, de esta manera la sociedad induce y dirige sus discursos, rituales, relaciones y formas de comportamiento.¹⁹

Como institución, la identidad es uno de los mecanismos privilegiados en la búsqueda del control de las acciones posibles de los sujetos. Sin embargo, como todas las formas de control, presenta formas de resistencia y líneas de fuga, que imposibilitan el troquelado absoluto que la socialización intenta imponer a los sujetos.

La identidad como creación imaginaria es “*construcción de sentido*; en la que el lenguaje tiene un lugar *princeps*, pues en él se anuda inconsciente y contexto, presente e historia” (Ramírez, 2009, p.76):

La identidad es construcción imaginaria porque da continuidad a lo que no la tiene [...] como síntesis imaginaria, efímera y temporal, está siempre

¹⁹ Castoriadis (2004, p. 250) afirma: “Toda institución es tentativa lograda [...] de imponer una cierta regularidad a comportamientos humanos”.

en formación, pues como construcción de sentido, no es esencia que permanezca, es proceso y devenir, es acontecer de la palabra [...] es una síntesis imaginaria que auto-organiza y auto-altera nuestro lugar en el mundo, dada nuestra tendencia conjuntista identitaria para construir sentido y que nos permite concebirnos alguien para otros (Ramírez, 2009, p.77).²⁰

La identidad es producto del esfuerzo de subjetivación psicosocial que constituye a los sujetos. Por subjetivación entendemos el acto de organización compleja que se produce a partir del vínculo del sujeto con los otros, con las instituciones y las significaciones imaginarias sociales. Comprende el conjunto de procesos que constituyen al sujeto en su dimensión psíquica (representaciones, deseos, afectos, identificaciones, vínculos intra e intersubjetivos, etcétera) y socio-histórica (instituciones, saberes, valores, normas, formas de ejercicio del poder). Todo aquello que lo va construyendo, que estructura su realidad psíquica y social, a partir de la cual conforma su identidad.

Cabe señalar que esta noción de subjetivación no supone una determinación mecánica del sujeto por las estructuras, sino más bien un juego complejo de tensiones de determinación-indeterminación, o más bien la creación de nuevas, múltiples e indefinidas determinaciones entre lo psíquico y lo histórico social. El sujeto ya no es mero soporte de las estructuras, es una organización dinámica, abierta, en recomposición constante a partir del devenir de las relaciones que sostiene en un proceso creativo, con lo que el colectivo anónimo ha instituido como sociedad.

La subjetividad y por consiguiente el sujeto no son algo dado de una vez y para siempre, tampoco son algo determinado imposible de modificarse por sí mismo. Por el contrario, el *sujeto de la subjetividad*, en tanto devenir, flujo incesante de imaginación radical

²⁰ Para aquellos interesados en profundizar en el estudio de la identidad desde la mirada psicosocial y las contribuciones de Castoriadis recomiendo consultar el excelente trabajo de Beatriz Ramírez Grajeda (2009). Los destinos de una identidad convocada, México, UAM-X. Tesis para obtener el grado de doctora en Ciencias Sociales.

y río abierto de significaciones imaginarias sociales, es posible que cuestione lo que es, lo que ha sido para posar una mirada reflexiva, autónoma hacia lo que podría ser.

REFERENCIAS

LIBROS

- Aristóteles (1977). *Acerca del alma*. Madrid, España: Gredos.
- Assoun, P. (2002). *El vocabulario de Freud*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Bachelard, G. (1997). *El aire y los sueños*. México: FCE.
- Benveniste, E. (1983). *Problemas de lingüística general II*. México: Siglo XXI.
- Castoriadis, C. (1998). *Los dominios del hombre*. Barcelona, España: Gedisa.
- Castoriadis, C. (1998). *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. El estado del sujeto hoy. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer*. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad. Tomo I y II*. Barcelona, España: Tusquets.
- Castoriadis, C. (2005). Para sí mismo y subjetividad. En D. Bougnoux, J. L. Le Moigne & S. Prolux (Coords.) *En torno a Édgar Morín*. Xalapa-México: Universidad Veracruzana.
- Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Fedida, P. (1979). *Diccionario de psicoanálisis*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Foucault, M. (1996). *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires, Argentina: Altamira.
- Foucault, M. (1992). *Saber y verdad*. Madrid, España: La Piqueta.
- Freud, S. ([1915] 1976). Lo inconsciente. En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. ([1915] 1976). Pulsiones y destino de pulsión. En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. ([1915] 1976). La represión. *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Kaufmann, P. (Dir.) (1996). *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Laplanche, J. & Pontalis J. (1971). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona, España: Labor.
- Pottier, B. (Dir.) (s/f). *El lenguaje*. Bilbao, España: Mensajero.

- Ramírez, B. (2009). *Los destinos de una identidad convocada*. México: UAM-X. Tesis para obtener el grado de Doctora en Ciencias Sociales.
- Ramírez, B. (2003). Imaginario y formación. En A. Morales. *Territorios ilimitados. El imaginario y sus metáforas*. México: UAM-A/UAEM.
- Ricoeur, P. (1998). *Teoría de la interpretación*. México: Siglo XXI.
- Roudinesco, E. & Plon, M. (2003). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Saussure, F. (1985). *Curso de lingüística general*. México: Nuevomar.
- Todorov, T. (1992). *Simbolismo e interpretación*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Warnock, M. (1981). *La imaginación*. México: FCE.

**HABLAR POR METÁFORA. LA MENTIRA
VERDADERA (O LA VERDAD MENTIROSA)
DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES¹**

Emmánuel Lizcano²

No voy a enfatizar la centralidad de lo imaginario para entender las diferentes maneras de pensar, de sentir, de actuar, de construir y de alterar el mundo, o los mundos, en que vivimos, o en los que quisiéramos vivir. Tampoco voy a entretenerme en torno a los problemas que conlleva cualquier intento de conceptualizar lo imaginario, para lo que remito a mis reflexiones sobre el asunto.³ Sí me gustaría, no obstante, proponer cuestiones para el debate en torno a tres puntos muy concretos. El primero afecta al estatuto o manera de ser del propio imaginario. Por decirlo pronto y mal: lo imagi-

¹ He querido mantener los giros expresivos propios de la oralidad y la conversación como reivindicación de los mismos frente a la escritura y la impersonalidad del ensayo con que la academia se esfuerza en sofocarlos.

² Doctor en Filosofía. Docente-Investigador en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED-Madrid, España) en la Facultad de Ciencias Políticas, Departamento de Sociología.

³ Véase E. Lizcano, 2006; en particular el capítulo “Imaginario colectivo y análisis metafórico”. Para un estudio en profundidad de tres imaginarios históricos: E. Lizcano (1993). Para una crítica del concepto castoridiano de imaginario: E. Lizcano (2003, pp. 189-209).

nario ¿es real o es imaginario?, sus producciones ¿son verdaderas o falsas? Preguntas como éstas pueden parecer meras filigranas retóricas, pero a la postre la respuesta a ellas es la que está determinando, a menudo sin darnos cuenta, muchas de las discusiones sobre el asunto. El segundo aspecto sobre el que propongo conversar apunta a los contenidos de los que se nutre el imaginario: ¿de qué está hecho el imaginario?, ¿cuáles son sus componentes y cuál su estructura, si es que la tiene?, ¿son imágenes las que pueblan el imaginario, como su propio nombre parece indicar?, ¿o son más bien palabras, lenguaje, discursos?, ¿o son ciertas tensiones, flujos, pre-disposiciones... que actúan como condiciones de posibilidad –o de imposibilidad– y de sentido para la emergencia –o bloqueo– de ciertas imágenes o para el significado –o insignificancia o absurdo– de ciertas construcciones lingüísticas? Por último, y quizá más interesante, ¿cómo investigar los procesos imaginarios?, ¿podemos dotarnos de algún método o técnica que nos permita bucear en los magmas imaginarios sin que, como tan a menudo ocurre, acabemos descubriendo las paredes del propio batiscafo que usamos para poder descender a esas profundidades?

Cualquier respuesta tajante a estas preguntas seguro que admite objeciones, entre ellas, seguro que algunas bien atinadas y del todo legítimas. Con todo, procuraré ser bien rotundo. El debate será más vivo. Además, estoy persuadido de que sólo hipótesis fuertes y arriesgadas, a menudo contraintuitivas, pueden hacer avanzar el conocimiento. Las ciencias duras no han dudado en postular ese tipo de hipótesis y las imágenes del universo, de la materia o de los procesos vitales no han cesado de derrumbarse, rehacerse y refinarse: el tiempo como una dimensión del espacio para la física relativista, los objetos como una mera función de probabilidad para la mecánica cuántica, la vida como expresión de unos supuestos genes que se articulan como un lenguaje... Las ciencias humanas o sociales, en ese afán de realismo con que les lastra su ya secular complejo de inferioridad, rara vez han tenido esa osadía intelectual, apenas han desafiado el sentido común (es decir, los prejuicios de la tribu:

la tribu nacional, la tribu académica), y así siguen tan cargadas de ideología como incapaces de levantar el vuelo, moviéndose a ras de suelo, manteniéndose –literalmente– rastreras.

LO IMAGINARIO ES... ¿REAL O IMAGINARIO? (O EL FETICHISMO DE LOS HECHOS)

Vamos con la primera cuestión. ¿Es real o imaginario lo imaginario? Primera respuesta rotunda: lo imaginario es, como su propio nombre indica, imaginario. Objeción obvia e inmediata: ¿cómo distinguirlo entonces de lo real?, ¿cómo saber cuándo algo es así *en realidad* y no mera ficción o fantasía? Segunda respuesta tajante: no distinguiendo entre ambos, dejando de creer que *saber distinguir* lo real de lo fantástico es una forma de saber y no una mera artimaña para perpetuar cierto estado de cosas adjudicándole la etiqueta de “realidad”. Con esto no postulo ciertamente que no haya realidad, que no haya un montón de cosas reales. Sólo postulo que mencionar la distinción entre “lo real” y “lo imaginario” es una hipótesis innecesaria. Además, con frecuencia, orientada a privilegiar una configuración imaginaria como la única posible, como *la situación real*.

Lo real vendría así a no ser más que –ni menos que– aquella fantasía que ha adquirido poder para imponerse a otras, esa corriente que, de todo un flujo de posibilidades, se ha singularizado, estancado y congelado. Si el imaginario es río, la realidad es pantano, presa que –aquí y ahora– mantiene apresado el caudal; es el muro y el agua que él obliga a permanecer embalsada, solidificada como una foto fija. O mejor, no tanto solidificada como con-solidada, hecha sólida por la acción conjunta de todos. No es más que –no es menos que– nuestra creencia compartida la que le presta esa apariencia de solidez.

La fe, decía el poeta español Antonio Machado, no consiste en creer sin ver, sino en *creer que se ve*. Creer que el río es embalse, que la presa-realidad es natural y necesaria, que nadie la construyó

y no puede sino estar ahí porque así son las cosas, mire usted, ésa es la fuerza que la mantiene rígida, la que le da esa consistencia sólida a lo que llamamos realidad. Con esa precisión de la que sólo es capaz el lenguaje corriente y moliente (¿se habían parado a pensar en que el lenguaje *corre y muele*, como hace también ese río al que hemos asemejado al imaginario? ¿y que si uno, deteniendo ese correr y moler, se para a pensar lo que dice, ya no puede seguir hablando, se condena al silencio, pues interrumpe, bloquea el curso del discurso como hace esa presa a la que llamamos realidad con el agua que también discurre? Lo que llamamos realidad sería ese silencio del imaginario, esa interrupción de la palabra y de la acción por el muro de los hechos, de los hechos –como también se dice– “puros y duros”, de los hechos que –como la presa– olvidamos que son sólo eso: *hechos*, algo que ha hecho alguien, participios en los que se estanca la acción de un verbo-río: el verbo hacer)... Jorge Luis Borges, citando a Novalis (1989, p. 258), lo formula así:

El mayor hechicero sería el que hechizara hasta el punto de tomar sus propias fantasmagorías por apariciones autónomas. ¿No sería ese nuestro caso? Yo conjeturo que así es. Nosotros (la indivisa divinidad que opera en nosotros) hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo; pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos resquicios de sinrazón para saber que es falso.

El texto se comenta por sí mismo. Tan sólo un apunte. Ese hacedor del mundo, que somos nosotros, se nombra como hechicero. No podía ser de otro modo. Hechi-cero, el que hace, el que hace lo único que propiamente puede hacerse: hechos. Los hechos, los hechos que constituyen la realidad (que diría cualquier filósofo analítico), son el producto de la actividad del hacedor de hechos, del hechicero: los hechos son hechizos. Por eso son sagrados para el creyente en la realidad, son los “sagrados hechos”, los “puros hechos”. Sobre la creencia en su rotunda existencia se fundamenta

nuestro imaginario, desde la epistemología y la metodología (que enseñan a respetar los “hechos puros”, al margen de las interpretaciones) hasta la actividad judicial (que exige “atenerse a los meros hechos”). Que en nuestro lenguaje se hayan consolidado metáforas religiosas (como esas que hablan de sacralidad y pureza) para aludir a algo aparentemente tan profano como “los hechos” (“sagrados hechos”), más aún, que ni siquiera hayamos caído en que tales expresiones son meras metáforas y las tomemos por realidades es señal de lo arraigado de nuestra creencia y nuestra actitud ante los tales hechos. Los hechos, los hechos que dotan de solidez a la realidad, se cuentan entre nuestros más poderosos fetiches. Y lo digo en su sentido literal.

El hechicero, en portugués se dice como *fetiçeiro*; y lo que el hacedor de hechos, el *fetiçeiro*, hace, los hechos, son los fetiches. Esas producciones suyas (o sea, nuestras: no olvidemos que nosotros somos el *fetiçeiro*), separadas de él, de nosotros, cobran vida y nos interpelan desde fuera como si se tratara de entidades autónomas y poderosas. No es ninguna conjetura más o menos ingeniosa; de que así lo vivimos realmente dan testimonio multitud de expresiones habituales del tipo “los hechos hablan por sí mismos”, o “lo que nos dicen los hechos es que...”, o “la realidad de los hechos exige que...”, o “frente a la mera especulación, los hechos son tozudos e insisten en que...” ¿Los hechos hablan? ¿Los hechos exigen, insisten? En creerlo así consiste esa forma de fetichismo moderno que es el fetichismo de los hechos, la creencia en la realidad.

Como de paso, y sin apenas querer, nos hemos asomado también a lo que será objeto de la tercera pregunta que nos hacíamos: ¿cómo podemos investigar el imaginario? La respuesta (una respuesta posible), la acabamos de entrever: escuchando al lenguaje y, en particular, prestando oído a las metáforas que ponemos de continuo en circulación, sin que las percibamos como tales, sin que caigamos en la cuenta de que son metáforas. A través de ellas, el oído atento y entrenado puede acceder a las más recónditas creencias, tanto a las propias como a las ajenas. Que creamos que los

hechos pueden ser puros, como lo es la Virgen María para el católico, o que los hechos nos dicen cosas, como se las dice al indito el espíritu de sus antepasados, nos pone en la pista de qué es lo que nosotros, tan ilustrados y modernos, hemos puesto en lugar de esa virgen o de esos espíritus errantes, de qué es lo que a nosotros, tan ilustrados y modernos, nos mueve a idéntica devoción y nos orienta –no menos que cualquier otro fetiche– en nuestras decisiones.

Este ser la realidad una, tan sólo una (ya se sabe: realidad, como Dios verdadero, no hay más que una) de las potencialidades del abanico de ellas que despliega cada imaginario, esa potencialidad que se ha petrificado durante cierto tiempo, es algo que no resulta nada obvio para muchos imaginarios distintos del occidental moderno, aunque para éste eso suene a puro disparate o a voluntad de provocación. Para el imaginario chino antiguo, toda la evidencia que para nosotros adquiere la consistencia de los hechos se torna hacia el polo opuesto. Para ese imaginario, lo único evidente es el cambio permanente, la permanente transformación de todo cuanto hay, la alteración continua de las cosas y los hechos. El primer libro de la historia de la humanidad, fruto de ese imaginario, se llama precisamente el *I Ching*, el *Libro de los cambios*. La primera frase que suele enseñarse a quien quiere aprender un idioma es “¿qué es esto?”, “¿qué es esta cosa?”. Pues bien, cuando la lengua que se está aprendiendo es el chino, esa pregunta se formula como: “*Shi shenme dongxi?*”, que traducido literalmente sería: “¿qué es este *este-oeste?*”. Aquello a lo que señalo, este objeto (mis gafas), ese hecho (la salida de aquel señor por aquella puerta), son un *este-oeste*, una tensión, una polaridad, un vaivén entre dos polos que interaccionan, y que se transforman el uno en el otro⁴. Toda la redon-

⁴ La construcción difrásica *dong-xi* se emplea en chino para referirse a multitud de situaciones inestables, en le extremo opuesto a la rotundidad y entereza que nosotros solemos atribuir a los objetos y a los hechos. Así, por ejemplo, es el núcleo de expresiones como “mirar a todas partes” (literalmente: “mirar al este y al oeste”), “hablar sin ton ni son”, “engañar a diestro y siniestro”, “batiburrillo” o mezclar heterogénea” (Lit. “al este escamas, al oeste garras), “andar siempre de la Ceca a la Meca”

da rotundidad que –para un imaginario cosista y realista como el nuestro– tienen las cosas y los hechos reales, se diluye en el flujo de un este-oeste, de un perpetuo estar dejando de ser lo que se era para convertir en su opuesto. El viejo Zhuang Zi (1996, p. 53), allá por el siglo IV antes de nuestra era, enseñaba que:

El camino se hace andando por él. Y a las cosas las hacen los nombres que se les dan. ¿Por qué es así? Es así porque es así. ¿Por qué no es así? No es así porque no es así. Todas las cosas por fuerza tienen su “es”, y por fuerza todas las cosas tienen su “poder ser”; nada hay que no tenga su “es”, ni nada que no tenga su “poder ser”.

La constitución de cada cosa, o hecho, es esa tensión entre lo que es en un momento dado y lo que también puede ser o podía haber sido, entre su realidad actual y las potencialidades que habitan en su seno; cada cosa no es sino un fluir que ha colapsado, como el gato vivo o el gato muerto de Schrödinger son un colapso de la función de onda que era el gato vivo/muerto antes de que la función tomara un valor concreto. ¿Y qué es lo que produce ese colapso, esa interrupción del flujo permanente de las virtualidades del imaginario? Zhuang Zi en esto es también contundente: así como el camino no estaba trazado antes de que la acción de andar lo constituya como camino, tampoco las cosas ni los hechos estaban ahí antes de que la acción de nombrarlos los constituya como tales cosas o hechos. Es el nombre el que colapsa o empantana los flujos y presta, a ese torbellino remansado, la apariencia de una cierta identidad, de una cierta consistencia, ésa a la que llamamos realidad.

(Lit. “correr hacia el este y hacia el oeste”), “vacilar” o “titubear” (Lit. “caer hacia el este e inclinarse hacia el oeste”), etcétera. Y es todo este campo paradigmático, marcado por la in-decisión y la dispersión, el que resulta evocado por connotación cuando se habla, en chino, de objetivos y hechos.

LA TRAMA LINGÜÍSTICA DE LOS IMAGINARIOS (O EL FETICHISMO DEL SUJETO Y EL OBJETO)

Con esto nos hemos adentrado sin apenas darnos cuenta en el segundo grupo de preguntas que nos hacíamos al comienzo: ¿de qué está hecho el imaginario?, ¿de imágenes, de palabras, de emociones, de prejuicios, de ensoñaciones? Podemos suponer que de todo eso. Pero yo quiero destacar aquí su constitución lingüística, entre otras cosas porque ésa es la que nos va a dar la clave para poder analizarlo e interpretarlo. Al referirme a la constitución lingüística del imaginario no quiero decir, ni por asomo, que esté estructurado como un lenguaje, más o menos al modo lacaniano. Entre otras razones porque esa obsesión neurótica por encontrar estructuras por doquier es una fantasía típica de sólo algunos imaginarios, como el europeo moderno. No, con ello me refiero a que el lenguaje, y más precisamente cada lengua, es quizá la horma que con mayor fuerza articula las posibilidades que abre cada imaginario, pero también la horma que con más pujanza impone las restricciones, el cerco, que cada imaginario establece.

Roland Barthes decía que la lengua no es de derechas ni de izquierdas, que es simplemente fascista; porque el fascismo no consiste tanto en prohibir decir como en obligar a decir. Y la lengua nos está obligando continuamente a decir; en buena medida es ella la que habla a través nuestro, de sus hablantes y de sus oyentes. Creo que Barthes tiene razón, con dos precisiones, una que, con todo, las prohibiciones que impone cada lengua son tantas como los modos forzosos en que nos conmina a expresarnos. Dos, que el hablante, aunque es marioneta de la lengua (si uno se para a pensar lo que dice, se queda callado: no hay más modo de hablar que sin pensar lo que se dice, dejando que sea la lengua quien hable por nuestra boca, dejándola discurrir y renunciando a discurrir nosotros), también es su amo y señor, que sólo hay lengua cuando alguien la habla (y, por cierto, cuando también alguien la escucha). Cabe decir así que cada lengua –o, más precisamente, cada

familia de lenguas– da forma a un mundo, impone una realidad; pero también cada lengua –cada familia de lenguas- bloquea o dificulta gravemente la experiencia y comprensión de otros mundos, de otras realidades. Y, por supuesto, que cada uno, como veremos más adelante, puede jugar –y, de hecho, juega continuamente– con su lengua para modificar las situaciones o crear realidades nuevas.

Fijémonos, por ejemplo, en nuestra lengua, el español o castellano, hija de la familia de lenguas indoeuropeas. Su sintaxis se articula básicamente sobre la estructura sujeto-verbo-objeto-complementos. En ella, el sujeto es el único agente, el único dotado de energía para desencadenar la acción del verbo, la cual recae sobre un objeto (directo o indirecto) que se limita, pasivamente, a recibir los efectos de esa acción: “Él abraza a su mujer”, “Yo agarré la gripe...”. Su mujer, objeto (directo) inerte, queda limitada por la estructura de la frase a ser abrazada, ella sólo puede dejarse abrazar; igual que la gripe, que resulta agarrada. Si uno se para a pensarlo, es un puro despropósito o, al menos, una muy particular manera de tener que decir obligatoriamente algo bastante más complejo: ¿no es más bien la gripe la que le agarra a uno?, ¿no se mueve nada en esa mujer cuando le dan un abrazo? Pero la lengua nos lleva, sin que lo advirtamos, a constituir un solo sujeto, único y poderoso. En las lenguas de esta familia en las que se incubaba precisamente el individualismo moderno, la primera persona de singular de ese sujeto (el “yo”) se escribe forzosamente con mayúscula (como el “I” inglés o el “Ich” alemán) o –como en el francés– es forzoso explicitarlo, no puede quedar elíptico.

Ante esa sobredinamización del sujeto y la correspondiente desactivación del objeto (sea persona, animal, vegetal o cosa), el verbo se limita a servir de puente entre ambos, o mejor dicho, a hacer de canal por el que transita la acción emprendida por el sujeto hasta alcanzar al objeto, donde la acción del verbo se remansa o detiene. La frase siguiente en el discurso pone otro sujeto, que desencadena otra acción, que a su vez se desactiva al alcanzar el nuevo objeto. El discurso discurre así como un río en el que el agua

se va empantanando cada dos por tres, siendo relanzada una y otra vez por un sujeto-motor que la saca de un embalse para proyectarla hacia el siguiente. Los sustantivos adquieren así especial sustancia; el sustantivo-sujeto actuando como motor y el sustantivo-objeto haciéndolo como muro o presa reclaman para sí toda la sustancia que pierde el verbo, el cual resulta –literalmente– insustancial. No es casual que los saberes que, desde el nacimiento de la filosofía en Grecia, se han ido erigiendo sobre esa estructura lingüística (desde la metafísica hasta las distintas ciencias actuales) lo hayan hecho entronizando conceptos e ideas nombrados por sustantivos abstractos (el bien, lo bello, la materia, el PIB, los genes...). Sobre ellos recae todo el peso del significado y hacen del verbo, de la acción, algo insignificante. Dice el físico: “La presión que sufre un gas es de 20 atmósferas” y todos lo admitimos como un enunciado con sentido, incluso ejemplarmente científico, sin asomo de contradicción ni ambigüedad. ¿No están definidos con precisión cada uno de los conceptos involucrados: presión, gas, atmósfera? Ciertamente lo están, pero ¿qué pasa con ese sufrir del gas? “¡Oh, es sólo una manera de hablar! Se pone ese verbo como podía haberse puesto cualquier otro”, nos contestará el físico. Y, en efecto, así es. El verbo no significa nada, se ha vuelto literalmente in-significante. ¿No es significativo que el verbo rey de nuestros discursos sea el verbo ser, ese verbo que no comunica nada con nada, pura estanqueidad e identidad de la cosa consigo misma: “yo soy”, “aquello es”? ¿No es este verbo el menos verbo de todos los verbos, hasta el punto de ser puro sustantivo, más aún, la sustancia de todos los sustantivos: *el ser, el ente*, lo que toda cosa es: *su esencia*)?

Este desprecio de los verbos, de los flujos, del torbellino de una acción que acaso no requiera de amos-sujetos que la desencadenen ni de moldes-objeto que orienten su sentido y encaucen su caudal es un desprecio que configura nuestro imaginario hasta límites insospechados. Sobre esa primacía del sujeto se erige todo un culto al individuo (y a su correlato colectivo: las masas) que no tiene parangón en ninguna otra cultura. Sobre la inercia y pasividad del

objeto se funda un modo de relacionarnos con los otros y con lo otro (sea ello la tierra, la muerte o el futuro) que les condenan a igual inercia y pasividad, meros objetos de nuestras acciones, conquistas y des-cubrimientos (como si su ser se agotara en su estar-ahí-para-mí). Sobre la insignificancia de los verbos se levanta un edificio de abstracciones a las que pretendemos someter cualquier fluir espontáneo y cualquier singularidad, temerosos –como Prometeo– de cuanto escape al control, la previsión y la planificación.

Este imaginario latente en la estructura de nuestras lenguas se ha exacerbado en nuestros días hasta extremos que rozan lo demencial, aunque nos cueste asumirlo así porque esa demencia, esa fantasía neurótica, es la nuestra, es la que da forma a nuestra realidad. Fijaos en el lenguaje de los noticiarios, de los políticos, de los pedagogos o de los sociólogos: una abstracción tras otra (a ser posible de las que acaban en “ión”: comunicación, motivación, gestión...), ya casi sin ni siquiera sujetos ni objetos concretos, pues las mismas abstracciones son también las que hacen de tales: “la economía ha crecido (¡ha crecido!) un 4.5% en el último año”, “un nuevo caso de violencia doméstica viene a incrementar los fallecimientos por ese motivo en lo que va del mes”... Los nuevos agentes son sujetos abstractos (la economía, la violencia doméstica) que ejecutan acciones de todo punto impropias (“crecer”, como si *la economía* fuese un ser vivo; venir a incrementar, como si la tal *violencia doméstica* estuviera en algún lugar del que viene, y del viene –además– a hacer algo tan aséptico y mecánico como “incrementar”). ¿Dónde están ahí los flujos, las fuerzas, las acciones y las pasiones por las que unos matan y otros mueren, por las que unos se enriquecen y otros se siguen empobreciendo?

Las metáforas han vuelto, una vez más, a asomar sus guiños para ponernos en la pista de lo que se dice como sin decir, como si fueran lapsus del lenguaje común que nos muestran por dónde podemos acceder a sondear en nuestro inconsciente compartido, en el imaginario que nos constituye. Pero antes de entrar en este ámbito, el semántico, por el que discurrirá la respuesta al tercer tipo de pre-

guntas con que abríamos estas reflexiones (las preguntas referentes a las técnicas o método de investigar lo imaginario), me gustaría dejar siquiera esbozado cómo otras sintaxis, otras estructuras gramaticales pueden ahormar otros imaginarios alternativos.

¿Cómo pensaríamos, cómo sentiríamos si hubiéramos crecido aprendiendo a decir el mundo invirtiendo el peso que solemos dar a sustantivos y verbos, desdibujando y fluidificando los primeros y dando a los segundos, a los verbos, el papel rector en la organización y sentido de la frase? Un verbo se encadenaría con otro, que a su vez lo haría con otro y así en un flujo sin tregua cuyo discurrir apenas se demorara un instante en esos *dongx* (que son puras tensiones entre opuestos), en esos *este-oeste* que son los sujetos y los objetos para el hablante chino.

Ese discurrir (el discurrir del discurso, el discurrir del pensamiento, que también discurre, y el discurrir de las cosas y los hechos) nos sumergiría en un mundo en perpetuo cambio y transformación, donde apenas tienen sustento –ni sustancia– las identidades fijas ni los hechos permanentes. Ese discurrir nos sumergiría en un imaginario próximo al imaginario chino, donde bajo cada ideograma puede rastrearse una raíz verbal, en la que late la tensión que lo constituye y le hace poder adoptar unos significados u otros, una función lingüística u otra según su posición relativa dentro del contexto de la frase. Por eso, cuando buena parte del pensamiento occidental da por supuesta la identidad y la permanencia, para encontrar en el cambio, la alteración y el movimiento sus grandes enigmas, problemas y desasosiegos (ya sea en física, en metafísica o en psicología), lo que al pensamiento chino le resulta evidente es, por el contrario, el devenir, el hacerse una cosa continuamente otra, y se extraña, en cambio, de que algo pueda permanecer idéntico a sí mismo, contenido en sí mismo, ensimismado, sin sufrir alteración alguna. Por eso, lo que para nosotros son principios lógicos evidentes (los de identidad, no-contradicción y tercero excluido), sin los que apenas podemos encadenar un razonamiento, para ellos son más bien obstáculos al flujo espon-

táneo del intelecto y de los procesos –que no hechos– que hacen el mundo.

Otro imaginario radicalmente distinto del chino y del indoeuropeo sería el imaginario maya; y una vez más son los rasgos gramaticales –y especialmente sintácticos– de una de sus lenguas, como por ejemplo el *tojolabal* (uno de los 30 idiomas mayas que se hablan hoy), los que nos ofrecen una ventana privilegiada por la que asomarnos a otro imaginario sorprendente. La novedad ahora estriba en que, en lugar de la estructura básica sujeto-verbo-objeto nos encontramos con que la frase *tojolabal* carece de objeto, ni directo ni indirecto, y en su lugar emerge un segundo sujeto. El verbo entrelaza o complementa las acciones de ambos sujetos, de modo que cualquier acción, en lugar de nacer de un sujeto, dominante y único agente, para recaer sobre un objeto pasivo y desanimado, sin alma ni agencia, cualquier acción –digo– es una acción en la que intervienen dos agentes, sin que aparezca ningún paciente que se limite a sufrirla o encajarla.

“Yo les dije (a ustedes)” en *tojolabal* se dice: “kala awab’yex”, que literalmente se traduciría como: “Yo dije, ustedes escucharon”. El sonido ‘k’ que precede al verbo ‘-ala’ (decir) es un prefijo agencial de primera persona (yo): “yo dije” pero en lugar del pronombre les que en castellano es el objeto indirecto que les representa “a ustedes”, recibiendo como esponjas lo que yo les haya dicho, en la expresión *tojolabal* aparece “aw-ab”, donde “aw-” es un prefijo agencial de segunda persona, que precede a “-ab”, raíz del verbo ‘abi’, escuchar, oír. “Yo les dije” sólo puede traducirse entonces mediante la perífrasis: “Yo dije, ustedes escucharon”. Cada frase *tojolabal* exige dos frases nuestras, cada una con su sujeto, ninguna con un objeto. Por eso dice Lenkersdorf (1996) que se trata de una lengua intersubjetiva, en la que se expresa un imaginario y unas formas de vida necesariamente intersubjetivas.

Nuestra estructura frástica sujeto/objeto rodea al primero de un sinnúmero de objetos inertes, de los que nada emana, ni acciones ni vivencias. Nada más *natural* entonces que cosifiquemos al otro,

que problememos la naturaleza de metáforas mecánicas (como esas del aparato digestivo, mecanismos inconscientes, etcétera) o metáforas cosificantes (como “la Naturaleza es un libro” con el que Galileo inaugura la ciencia moderna), o que el problema básico de nuestra epistemología y metodología científicas sea el de la objetividad, es decir, cómo mantener *de hecho* la separación entre sujeto y objeto que nuestra lengua nos impone como natural y necesaria. Una estructura frástica sujeto/sujeto, como la *tojolabal*, puebla, en cambio, al mundo de seres vivos y activos, que interrelacionan entre sí, ya sean personas, animales, vegetales, minerales o artefactos. En estas lenguas intersubjetivas, la mayoría de las cuestiones que se han debatido durante siglos por lo más granado de la filosofía occidental (como las de la objetividad científica o el subjetivismo) son cuestiones que carecen de sentido, se trata de meros pseudo-problemas porque en ese tipo de lenguas no pueden tan siquiera formularse; en cambio, ellas encauzan la sensibilidad hacia otros asuntos, para los que despliegan una finura y sutileza ante los que el castellano irrumpe como un elefante en una cacharrería: tal es el caso de sus múltiples recursos para el diálogo, de la riqueza de sus modos comunitarios de convivencia o de las modalidades de respeto ante las exigencias de las distintas formas de vida, entre las que no pueden faltar el maíz, la tierra, o los que, aunque se fueron, siguen entre nosotros. Así, en la lengua que la comunidad *tojolabal* crea, la comunidad *tojolabal* se recrea.

Cuenta Lenkersdorf (1996, pp. 141-144) cómo, con ocasión de dar él un curso de formación en una comunidad *tojolabal* muy aislada, un día sus alumnos le dijeron: “Hermano Carlos, danos un examen”, pues sabían que en las escuelas suelen darse exámenes. Él les propuso un problema e, inmediatamente, sus 25 discípulos se reunieron para intentar resolverlo. No le veían el menor sentido aislarse cada uno con un problema que era el mismo para todos. A una lengua inter-subjetiva le corresponden hábitos inter-subjetivos. Si recuerdas la narración de la creación de las sucesivas formas de humanidad que narra el *Popol Vuh*, también conocido como *Libro*

del Consejo, sabrás cómo, en lugar de un *Yaveh*, divinidad única, solitaria y todopoderosa, es un grupo de seres el que se reúne en consejo y debaten unos con otros cómo hacer para dar forma al hombre. Pero no es sólo que la palabra creadora sea ahí palabra compartida –o sea, con-versación– también ocurre que sus emisores son entes de las más variadas especies y condiciones: humanos y divinos, masculinos y femeninos, individuales y colectivos, animales y hechos de la naturaleza, o seres híbridos –que diría un posmoderno –... los unos vivos, los otros muertos... aunque no menos vivos: Maestro Mago del Día, Gran Tapir del Alba, Abuela, Espíritu de los Lagos, Los de las Gemas, Antiguo Secreto, Paridora de Monos, Supremo Muerto... En la estructura de la lengua se refleja toda esa mitología, todo ese imaginario en el que nada carece de vida, en el que las acciones comprometen siempre a varios sujetos. Todo ese imaginario está en su gramática. Y cada vez que un hablante u oyente la despliega en su boca (o la repliega en su oreja), ese imaginario se transmite y se recrea, si no interfiere, para arruinarlo, algún programa de éstos de escolarización o educación (esas otras dos formidables abstracciones de las terminadas en “ión”, que tan a menudo funcionan como no menos formidables aparatos de destrucción).

LA METÁFORA, INDICIO DE SUPERSTICIÓN Y HECHICERÍA (O EL FETICHISMO MODERNO)

Hasta aquí nos hemos centrado en el interés que tiene el aparato de las lenguas para acceder al imaginario de sus hablantes. Esto puede sernos también de gran utilidad para salirnos del cerco que nos impone nuestro propio imaginario y ser capaces de ver sus límites desde fuera, algo así como extrañarnos de nosotros mismos. Eso fue lo que yo me vi obligado a hacer para poder percibir los particulares prejuicios y creencias en que se fundan nuestras matemáticas (a las que tan pomposamente llamamos “las matemáticas”). Las

matemáticas chinas antiguas me enseñaron que una demostración puede no demostrar nada, que la necesidad de fundarse en axiomas incuestionables se dio precisamente entre unas gentes (los filósofos y matemáticos griegos) que se habían quedado sin los dioses que venían cumpliendo esa función de aportar un fundamento último, que un problema ante el que se estrellaron nuestros mejores matemáticos puede no ser ni siquiera un problema, o que la supuesta universalidad del lenguaje matemático depende de las particularidades de las lenguas en que se fragua. Pero esta perspectiva ofrece dos problemas importantes. Uno, crear la sensación de que no tenemos escapatoria, que no podemos salirnos de la jaula de hierro en que el aparato de cada lengua encierra a cada manera de pensar, sentir o actuar. Otro, de índole más práctica, está en que no podemos estar adentrándonos de continuo en imaginarios ajenos, que no podemos mantener permanentemente el agotador ejercicio de ir y venir de ellos al nuestro, para poder percibir desde cada uno de ellos los límites de los demás, así como también las posibilidades que estos otros ofrecen para enriquecer el propio.

El acercamiento semántico que ahora propongo, basado en el análisis de las metáforas que pueblan los discursos, por racionales y científicos que se pretendan, puede salvar ambas dificultades sin condenarnos por ello a resbalar por la mera epidermis de la lengua. Tal y como lo he contado en otra parte.⁵ el análisis socio-metafórico permite acceder tanto a sustratos bien profundos de nuestro imaginario, como a las particularidades con que cada hablante lo pone en juego, sacando además a la luz diversas maneras en que los sujetos pueden alterar las reglas del juego, ya sea para invertirlas, subvertirlas o, sencillamente, evitarlas. Además, no exige más entrenamiento que el de un oído atento al discurrir de la propia lengua en sus dis-

⁵ Para una crítica del concepto heredado de metáfora y un primer ensayo de un método de análisis socio-metafórico de los imaginarios, véase E. Lizcano, 2005. mi "La metáfora como analizador social", *Empiria*, (1999): 29-60, reproducido en Luis Castro *et al.* (eds.), *Metodología de las ciencias sociales. Una introducción crítica*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 137-171.

cursos cotidianos y una siempre renovada capacidad de asombro ante la seriedad con que, al hablar, solemos encadenar un disparate tras otro.

De que en las metáforas tenemos una llave maestra para abrir las puertas de lo imaginario, como en los *lapsus* expresivos o en los síntomas histéricos encuentra el psicoanalista una llave para acceder al inconsciente, no es descubrimiento mío, sino que de ello dan temprano testimonio aquellos proto-etnolingüistas que fueron los frailes y sacerdotes que ya en el siglo XVI trataron de conocer los imaginarios indígenas para mejor encauzarlos hacia la verdadera fe, es decir, hacia lo que para aquellos religiosos y su cultura era la auténtica realidad. Entre ellos se cuenta Hernando Ruiz de Alarcón, natural de Taxco, en el actual estado de Guerrero, donde aprendió la lengua *náhuatl* para poder entenderse con sus feligreses. Este buen don Hernando publicó en 1629 un *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios desta Nueva España* (1988, p. 31), que estaba dirigido a otros misioneros para prevenirles de la habilidad de estos indígenas en la transferencia de significados de unas cosas a otras, de modo que, hablando “por metáfora”, no fuera a resultar que traspusieran al nuevo culto que se les predicaba los cultos y adoraciones que antes dedicaban a sus antiguos ídolos, engañando así a quienes venían a salvarlos. Para ello, este hispano-taxqueño recomienda a sus correligionarios que si obran:

Atendiendo con cuidado a las palabras, así de los conjuros, invocaciones y encantos, que aquí se refieren, como a los requisitos que suelen prevenir, acompañar, y seguir semejantes obras, podrán cotejar lo que a los indios oyeren, en entrambos fueros para *seguir por el hilo el ovillo*, y descubrir tierras donde tantos nublados tiende el enemigo y con tanto cuidado, tan en su daño, sustentan y conservan estos desdichados, para que no se descubran semejantes engaños.

Para encontrar tierra firme en la que pisar en medio de la desorientación en que le sumen los nublados que para él conforman el imaginario *náhuatl*, el padre Hernando sigue un método riguroso: “procuré conformarme cuanto pude a la letra y frases de los indios”. Es decir, hacerse a su lengua (“conformarme a ella”) y atenerse a sus expresiones literales (“a su letra y frases”). Ahí es donde emergen esas metáforas que le proporcionarán el hilo que le ha de llevar al ovillo en el que se anudan las más profundas creencias “del enemigo”, el cogollo de su imaginario.

Para el misionero, los brujos y brujas *nahualles* emplean en sus conjuros un “lenguaje dificultoso y casi ininteligible” porque “cuantas más figuras y tropos tuviere es más difícil de entender, y el que refiero no es otra cosa que una continuación de metáforas, no sólo en los verbos, sino aún en los nombres sustantivos y adjetivos, y tal vez pasa a una continuada alegoría” (1988, pp. 28-29). Hablando “por metáfora”, el indio trasvasa los significados de unos objetos a otros, lo que don Hernando interpreta como obra del demonio, que a él se le antoja ser el inventor de ese lenguaje, para eludir la detección por parte del sacerdote de los auténticos significados en los que el indio expresa sus creencias.

Esta práctica de transferencia de significados está en el corazón de la religión *náhuatl*, basada en la vinculación del recién nacido con un animal, señalado como su *nahual*, con el que mantendrá una estrecha identificación durante toda su vida. De esta manera, el niño que tiene por *nahual* al caimán, en virtud de un pacto con el demonio “queda sujeto a todos los peligros y trabajos que padeciere el animal hasta su muerte; y al contrario, hace el demonio que el animal obedezca siempre el mandato del niño [...] y desta manera excusan las imposibles pensadas transformaciones” (Ruiz, 1988, p. 38). Don Hernando hace derivar el término *nahual* “del verbo *nahualtia*, que es esconderse cubriéndose con algo, que viene a ser lo mismo que rebozarse, y así, *nahualli* dirá rebozado, o disfrazado debajo de la apariencia de tal animal, como ellos comúnmente lo creen” (Ruiz, 1988, p. 39). La metáfora es así rebozo, disfraz

o bien engaño que disimula a la vez que muestra, que muestra pero disimulando.

El sacerdote cita numerosos casos que dan fe de esas “imposibles pensadas transformaciones”, de modo que deja patente que son imposibles pero –como dicen en España los gallegos de las brujas– haberlas, haylas. La transformación que opera la metáfora es así imposible pero real; el niño es y, simultáneamente, no es caimán. Una operación que, como la operación metafórica, mezcla lo real y lo ficticio, que viola tan rotundamente principios tan sacrosantos como los principios de identidad y de no-contradicción, sólo puede ser, efectivamente, una operación diabólica. Y a ese poder diabólico, que engaña mediante la verdad y dice verdad engañando, que realiza lo imposible y desafía con tanta eficacia el tránsito entre lo que es y lo que no es cada cosa, es al que hoy damos en llamar imaginario. Por eso, en la metáfora encuentra un modo privilegiado de expresarse. El indígena *náhuatl* habla “por metáfora” cuando, en sus rituales para la siembra, llama al agua “la mujer de verde oscuro” o al tabaco “el golpeado nueve veces”. Ruiz de Alarcón (1988, p. 131), advierte:

Y a estos nombres metafóricos llaman *nahualtocáitl*, que suena en castellano nombre arrebozado, o nombre que usan los hechiceros, y así estén advertidos los ministros de que a los indios que oyeren usar de semejantes nombres los tengan por sospechosos, y vivan con cuidado con ellos como con indiciados de supersticiosos y hechiceros que a pocos lances les conocerán el juego.

Uno de esos lances que se advierten en los nombres *nahualli* o metafóricos consiste en atribuir vitalidad, libertad e iniciativa (“agencia”, como se dice ahora a lo pedante) a “negocios y acciones que pertenecen a cosas inanimadas o se enderezan a cosas no libres” (Ruiz de Alarcón, 1988, p. 139). Así, por ejemplo, uno de los conjuros para la siembra del maíz dice: “Atiende, hermana semilla, que eres sustento; atiende princesa tierra, que ya encomiendo en

tus manos a mi hermana, no hagas como hacen los mohinos enojados y rezongones; advierte que lo que te mando es ver otra vez a mi hermana luego muy presto salir sobre tierra” (Ruiz de Alarcón, 1988, p. 135). Podríamos decir que, hablando por *metáphora*, el imaginario *náhuatl* proyecta sobre seres naturales (la semilla, la tierra) significados que *propiamente* son sociales (hermana, princesa) o personales (enojo, rezongar). Podríamos decirlo, siempre que asumamos que esa *impropiedad* sólo lo es cuando damos por sentado que la ordenación del mundo que nos impone nuestro imaginario coincide con el hablar *propiamente*, es decir, con propiedad, sin metáfora. Sólo cuando damos por sentado, sin someterlo a crítica, que es el mundo mismo el que manifiesta una distinción entre lo natural, lo social y lo personal (y que, por lo tanto, es lógico que haya ciencias naturales, sociales y psicológicas), sólo entonces podemos decir que el *náhuatl* habla por *metáphora*.

El ser una expresión metafórica o el no serlo siempre lo será *para alguien*: la “hermana semilla” es metáfora porque *para nosotros* los hermanos y las semillas pertenecen a dos clases distintas de la clasificación con que nuestro imaginario clasifica la realidad.⁶ Lo cual nos habla tanto del imaginario *náhuatl* como de nuestro imaginario: cada metáfora nos dice tanto sobre el modo tan singular en que el otro construye el mundo como sobre el modo tan raro en que yo mismo construyo el mío. Sólo podría hablarse de metáforas *en sí* si damos por descontado que el mundo –o la realidad– se manifiesta ordenado y clasificado por sí mismo de un cierto modo. Pero ¿y si no lo damos por des-contado?, ¿y si exigimos que se nos cuente cómo ocurre eso de que el mundo *se* manifieste así dividido,

⁶ La otra cara de la obsesión clasificatoria de Lévi-Strauss es la magnífica exhibición que nos ofrece en *El pensamiento salvaje* de las mil maneras en que los más variados imaginarios clasifican todo lo que hay. Cada una de esas clasificaciones impone qué nombres pueden decirse propiamente de qué cosas y cuáles se dicen impropia o metafóricamente. Cada imaginario redistribuye las metáforas a su manera, de ahí la virtud de éstas para asomarnos a sus pre-supuestos, a lo que cada imaginario da por des-contado.

que *se* ordene de ese modo *por sí mismo*? Entonces empezarían a contarnos un cuento en el que el mundo haría esto, lo otro y lo de más allá, un cuento en el que, más o menos embozado, el mundo –o la realidad– se mostraría como un protagonista fantástico, capaz de emprender las acciones más fabulosas. Esos “se” impersonales dejarían salir de sus entrañas toda una serie de personajes que “manifiestan”, “ordenan” y hacen un montón de cosas *por sí mismos*. Y todo ese realismo se acabaría exhibiendo como otra forma embozada de animismo.

LAS SOCIEDADES DE METÁFORAS (O EL FETICHISMO DEL CUERPO, PURO Y ORIGINAL)

En particular, esto arroja serias sospechas (no sé por qué las sospechas siempre han de ser serias; éstas, en particular, son más bien divertidas) sobre el enfoque hoy dominante en torno a la metáfora, traído de la mano de G. Lakoff y M. Johnson (1991). Para estos autores la metáfora opera como mecanismo cognitivo al proyectar sobre lo lejano, difuso o abstracto significados que nos son familiares por su proximidad, concreción o materialidad. De ahí que, para ellos, sea el propio cuerpo –su composición, disposición, así como sus experiencias– la fuente privilegiada de casi todas las metáforas. Por ejemplo señalan como “somos seres físicos, limitados, separados del resto del mundo por la superficie de nuestra piel, y experimentamos el resto del mundo como algo fuera de nosotros” ocurre que “proyectamos nuestra propia orientación dentro-fuera sobre otros objetos físicos” (p. 67). Por ello, entenderíamos la expresión “salir de una habitación” en términos de la experiencia física de lo que sale de los límites que nuestra piel marca respecto del mundo exterior. Ahora bien, esos seres físicos, limitados y separados del resto del mundo por la superficie de nuestra piel ¿no son unos seres contruidos por un imaginario muy concreto, ése del empirismo individualista anglosajón que escribe al yo con mayúsculas (“I”)

para desgajarlo e imponerlo a un exterior no menos artificioso que su supuesto interior? ¿Por qué hemos de acabarnos en nuestra piel? ¿Serán nuestros olores, nuestros excrementos o nuestro inconsciente partes integrantes de nosotros mismos que se extra-limitan de continuo sin saberlo? Esa escisión tajante entre un sujeto-interior y un objeto-exterior sobre el cual el primero se proyecta, modelándolo a su imagen y semejanza, no sólo es el fundamento del modo en que trabajan las metáforas según estos autores,⁷ sino también el fundamento de la manera de entender el mundo que les impone su lengua, una lengua que, como ya vimos, des-anima el mundo para hacer de él mero recipiente de la acción de un sujeto que, éste sí, goza de plena autonomía.

Pero acaso esa autonomía de un sujeto que construye el mundo proyectándose sobre él sólo sea otro efecto ilusorio producido por cierta familia de lenguas, entre las que se encuentra el inglés. Una vez más, son las metáforas las que, tanto en inglés como en castellano, nos ponen en la pista del carácter ilusorio de ese cuerpo/yo supuestamente autónomo, puro y universal, libre de toda con-

⁷ Es de justicia conceder la reiterada mención que estos autores hacen de la importancia de los factores culturales. Pero, de hecho, siempre se les quedan subordinados a esa base física y experiencial, a la que se limitarían a modelar según unas variantes culturales u otras. Ahora bien, si los *aymara* sitúan el futuro detrás y el pasado delante, invirtiendo nuestra orientación espacial del tiempo (*visión* de futuro, países *atrasados*, etcétera), ¿no puede decirse que ya no se trata de la misma noción de futuro? ¿Qué futuro es ése que no puede pre-verse ni proyectarse?, ¿qué pasado es ése que, situado delante, ante la vista, orienta los pasos de los ancianos *aymara* y les sirve de horizonte? Es más, ¿qué base física de experiencia corporal individual tienen otras construcciones imaginarias del tiempo como el tiempo cíclico de tantos imaginarios agrícolas o al que aludimos como *tiempo de cerezas*, *tiempo de dormir* o *cada cosa a su tiempo*? En estas últimas metáforas más parece evidenciarse un tiempo propio de cada cosa o situación, que es propiedad de ellas, como lo sería su color o su aroma. En cualquier caso, si la base física es capaz de explicar metáforas tan diferentes, e incluso opuestas o incompatibles, resulta que, de tanto explicarlo todo, no explica nada, como les sucede a todas esas explicaciones que remiten a una *última instancia*, ya sea ésta el *designio divino* de los católicos o musulmanes, las *necesidades prácticas* de los marxistas o los *hechos mismos* de los científicos. Cualquier apelación a un *fundamento último* no puede ser sino otra variante de fundamentalismo.

taminación política, histórica o cultural. ¿No es cierto que constituimos nuestra fisicidad más física a partir de metáforas con las que in-corporamos a ese mundo supuestamente exterior? Todos hemos aprendido en la escuela que nuestro cuerpo consta de un “aparato locomotor” y un “aparato digestivo”, que nuestro corazón “bombea” la sangre y que el sistema nervioso central –o ahora los genes– “gobierna” al resto del cuerpo, es decir, nuestro cuerpo está también hecho de mecánica y de política, por citar sólo dos de sus ingredientes tan poco físicos como éstos. Si aquí hemos debido recurrir a ciertas metáforas para contradecir –y así sacar a la luz– alguna de las ilusiones que instituye nuestra gramática, en otros imaginarios, como los ahormados por las lenguas mayenses, los referentes semánticos creados por las metáforas del cuerpo refuerzan, en cambio, aquella singularidad gramatical por la que los objetos son también sujetos y, por tanto, inciden con su acción sobre el sujeto agente, como era el caso del *tojolabal*.

En este caso, las metáforas operan en sentido estrictamente inverso al propuesto por Lakoff y Johnson: ahora es el mundo supuestamente “exterior” (de hecho, estas lenguas no construyen esa escisión exterior/interior) la fuente de la que manan las metáforas con las que sus hablantes construyen la carnalidad misma, sus cuerpos y modelan su experiencia física. Así, quienes hablan *tzotzil* incorporan a su anatomía (R.M. Laughlin, 2004) muchos elementos tomados de lo que nosotros llamaríamos el mundo vegetal (*yanal ye*, “la *hoja* de su boca” = “sus labios”; *sbek'yat*, “la *semilla* de su pene” = “el testículo”), el animal (*stzek sk'ob*; “el *escorpión* de su mano” = “la espiral del pulgar”; *xik'sat*, “el *ala* de su ojo” = “la pestaña”), el familiar (*sme'yok*, “la *madre* de su pie” = “el dedo gordo del pie”) o el de los artefactos (*snuti'al vat*, “la *red* de su pene” = “el escroto”; *be ik'*, “el camino del aire” = “su ano”). En particular, muchas partes del cuerpo *tzotzil* se construyen trasladando a ellas el significado camino: el ano, camino del aire (o camino de la tortilla); la vagina, camino del bebé, la vena, camino de la sangre, la ventana de la nariz, camino de su moco... Con ello, no sólo se in-corpora la fisicidad (cierta-

mente, no corporal) de esa “tierra hollada por donde se transita habitualmente” con que definiría “camino” cualquier diccionario, sino que también se somatizan la multitud de significados connotados por ese término en el imaginario *tzotzil*, todos ellos referidos a lo dinámico en la cosmovisión maya (S. Wichmann, 2004): la trayectoria de los cuerpos celestes (sobre la cual “la Luna camina”, Luna que, a su vez, es “Nuestra abuela”, con todo lo que eso implica), los ciclos que recorren el calendario ritual (ciclos que, a su vez, necesitan ser “cargados” para re-anudarse), el trazo del escribano, etcétera.

Como advierte Wichmann, es imposible distinguir ahí un sentido básico y otro derivado, uno concreto y otro abstracto, uno literal o propio y otro metafórico o impropio. Tenemos más bien redes o laberintos semánticos donde los diferentes sentidos se alimentan y retuercen entre sí, configurando toda una constelación o sociedad de metáforas que, para cada imaginario, da forma a toda esa parcela de realidad a la que se alude con un mismo término, como ése de camino. Esta re-anudación fluida de los sentidos se puede ejemplificar con total plasticidad al plasmarla en las interpretaciones que se han hecho de los caminos que ligaban entre sí a las ciudades mayas y a los edificios de cada una de ellas. Por un lado, se ha interpretado que el urbanismo maya transformaba la naturaleza en cultura: los cerros en templos, el mar en plazas, las venas en caminos... Por otro, se ha querido ver en el cuerpo del linaje del soberano la fuente (política) tanto del urbanismo maya, como de su concepción del “cuerpo social” y de la naturaleza. Si uno se pierde por ciudades mayas como Ostintok, en Yucatán, y contempla desde lo alto de alguna de sus pirámides los cerros que la rodean, puede adivinar bajo su tupida vegetación las pirámides que se ocultan, pirámides que, a su vez, ocultan cerros a cuya imagen tal vez se construyeron; cerros que eran parte del cuerpo del soberano; cuerpo que estaba atravesado por caminos celestes.

No hay, pues, un cuerpo puro y original, que, a modo de universal trascendente, alimente las metáforas con que cada imaginario guisa su imaginario. Ese cuerpo no es sino otro fetiche moderno con el que algunos pretenden reducir la complejidad de los entra-

mados metafóricos, siempre impuros y contaminados, y otros más, como los políticos modernos, aspiran a reducir la complejidad de los cuerpos concretos, también siempre impuros y contaminados, legislando lo que debe o no introducirse en ellos (sea humo de tabaco o grasas *trans*), las medidas que deben cumplir, los movimientos y ejercicios que deben o no ejecutar o los lugares por los que han de transitar. El culto al cuerpo, no por ser un culto típico de esta posmodernidad tan moderna, deja de ser también un culto a uno de nuestros más adorables fetiches.

Pero dejemos a un lado lo que a algunos pueden parecerles cuestiones demasiado exóticas y a otros excesivamente sesudas. Lo que quiero proponerles hoy a debate es la posibilidad de extender aquella actitud de sospecha de don Hernando Ruiz de Alarcón a los ídolos de nuestra propia tribu, la tribu moderna, e invitarles también a que quienes oyeran usar de nombres *nahualtocáitl*, de nombres metafóricos o arrebozados, los tengan como indiciados de supersticiosos y hechiceros, de modo que vivan con cuidado con ellos. Así, cuando oigan a alguien, en sus rituales científicos, hablar de que va a proceder a la “recolección de datos”, como si los datos germinasen espontáneamente o cuando oigan afirmar con toda convicción: “¡Eso es lo que nos dicen los hechos!”, estén también advertidos, pues ahí hay también claros indicios de superstición y hechicería .

El indígena *náhuatl* habla por metáfora en sus conjuros o en sus rituales de siembra del mismo modo en que nosotros lo hacemos, en nuestros rituales políticos, cuando afirmamos que la “voz de las urnas” expresa “la voluntad de la mayoría”. Ni las urnas –hablando propiamente- pueden tener voz, ni la mayoría voluntad (la voluntad, todo el mundo lo sabe, es una facultad sólo de los individuos). Pero sólo en la convicción de que las urnas expresan algo con su voz y que las mayorías tienen voluntad puede sostenerse todo el artificio de los regímenes democráticos. Más aún, la verdad mentirosa –o mentira verdadera- que esas metáforas exhiben –a la vez que occultan- evidencia una total irracionalidad que, sin embargo, pasa por ser el fundamento de una forma de gobierno tenida por ejem-

plaramente racional, frente a, por ejemplo, la tan cacareada irracionalidad de los populismos o de la anarquía.

Del mismo modo, el animismo manifiesto –al tiempo que embozado– en la creencia de que los hechos hablan y que los datos se recolectan no parece ser ningún obstáculo para que sobre tan asombrosas ficciones se sostenga el método hoy tenido por ejemplo de realismo, racionalidad y veracidad, es decir, el método científico. Porque, si los hechos fueran mudos, ¿cómo saber entonces si *responden* a la teoría, si se *co-rresponden* con los enunciados? Y si los datos no se pueden recolectar, porque no crecen espontáneamente, ¿no se abrirá la sospecha de que acaso alguien los haya sembrado antes sin que nadie lo percibiera?; pero entonces ¿qué es lo que descubrimos?, ¿lo que otro –o nosotros mismos– habíamos puesto antes?, ¿no nos descubrimos, pues, sino a nosotros mismos?

Todo nuestro sistema de seguridades y certezas no se basa, a la postre, sino en la ignorancia de las metáforas compartidas en que se apoya. Exactamente de la misma manera en que las seguridades y certezas de los *náhuatl* se basan en la ignorancia del carácter metafórico de sus *nahualtocáitl*. En el fondo, en ese fondo que es cada imaginario, no hacemos sino transferir significados de unos ámbitos a otros, como el *náhuatl* transfiere al agua bautismal las energías que venía concentrando en la mujer de verde oscuro, como el Ministerio de Salud Pública transfiere a la población una salud que sólo pueden tener los cuerpos individuales, como los alumnos que investigó Raúl Anzaldúa (2004, p. 293-297) transfieren al maestro una forma-árbol que da su fruto y sobre el que llueven los problemas. El imaginario está poblado de niños-caimán, de científicos-recolectores y de hechos parlantes, de maestros-árbol, de poblaciones sanas u obesas y de mayorías-persona. De cosas que no pueden ser pero son, que son ellas a la vez que son otras; es decir, no está poblado tanto de cosas, imágenes ni palabras, como sí de multitud de *dongxi*, de esas tensiones que, al conectar las cosas, formas o ideas entre sí, las desdibujan, las alteran, las transforman siempre en otras, arrastrando en esas transferencias no sólo con-

ceptos, sino también las emociones, prejuicios y anhelos que les estaban adheridos.

Cuando esas tensiones permanecen dis-tendidas en las metáforas muertas, ésas que comparte toda la tribu, los niños son plácidamente –y en verdad– caimanes, los hechos están dotados de lenguaje con toda naturalidad y las poblaciones piensan o sufren obesidad como si fueran un individuo. Cuando el misionero, como buen extraño, se extraña ante ellas; cuando el hechicero se descubre hacedor de hechos mediante el conjuro de la palabra; cuando el pordiosero osa decir “¡El rey está desnudo!” y muestra la ficción como ficción, como ficción consolidada, entonces lo que en la metáfora estaba in-tenso, tensado hacia dentro, se ex-tiende, despliega su tensión y se presenta a la vista a del público: la cosa tenía truco. Al descubrir la con-fusión, al percibir en su cerebro la fusión de entidades tan dispares, el público queda confundido, como intentando recomponer una identidad que por un momento se le había desmembrado. La cosa tenía truco, pero resulta que el truco es verdadero. Ésa puede ser una buena caracterización de las metáforas que aquí he querido mostrar, ésas que hacen realidad: son trucos verdaderos, ficciones auténticas, realidades imaginarias. ¿Por qué es así? Es así por que es así. ¿Por qué no es así? No es porque no es así.

REFERENCIAS

LIBROS

- Anzaldúa, R. (2004). *La docencia frente al espejo. Imaginario, transferencia y poder*. México: UAM.
- Borges, J. (1989). *Obras Completas*. Vol. I. Barcelona, España: Emecé.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1991). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, España: Cátedra.
- Laughlin, R. (2004). De cabo a rabo: las expresiones metafóricas de la anatomía tzotzil de Zinacantán. En M. Montes de Oca (ed.). (2004), pp. 51-62.

- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- Lenkersdorf, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.
- Lizcano, E. (2006). *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Madrid, España: Bajo Cero/Traficantes de sueños.
- Lizcano, E. (1999). La metáfora como analizador social, *Empiria*, 2. En L. Castro et al. (eds.), *Metodología de las ciencias sociales. Una introducción crítica*. Madrid, España: Tecnos.
- Lizcano, E. (1993). *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social de número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*. Barcelona, España: Gedisa.
- Montes de Oca, M. (2004). *La metáfora en Mesoamérica*. México: UNAM.
- Ruiz de Alarcón, H. (1998). *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que hoy viven entre los indios desta Nueva España*. México: SEP.
- Wichmann, S. (2004). El concepto de camino entre los mayas a partir de las fuentes epigráficas, iconográficas y etnográficas. En M. Montes de Oca.
- Zhuang Zi. (1996). *Maestro Zhuang*. Barcelona, España: Círculo de Lectores.

PERIÓDICOS Y REVISTAS

- Lizcano, E. (2003). Castoriadis, la autonomía y lo imaginario colectivo: la agonía de la Ilustración. *Revista Anthropos*, (198) 189-209.

SIGNIFICACIÓN Y SENTIDO EN LOS PROCESOS DE INVESTIGACIÓN¹

Beatriz Ramírez Grajeda²

*Es evidente que no podemos renunciar al saber
sin renunciar a lo que hace de nosotros seres libres.*

*Pero, como el poder, el saber no es inocente.
Entonces, por lo menos hay que tratar de entender
lo que estamos queriendo saber,
y estar atentos a las posibles recaídas de ese saber.*

Cornelius Castoriadis

Preguntarse por la significación y el sentido en la investigación social implica tener una postura sobre la naturaleza del lenguaje, su génesis, sus límites, las condiciones de tiempo y contexto que hacen posible la interpretación, ello sugiere realizar un trabajo de elucidación permanente no sólo sobre nuestra implicación con el

¹ El presente trabajo se deriva de la investigación que se realiza actualmente en la UAM denominada *Construcciones de sentido en estudiantes de administración*. Una versión preliminar fue presentada en el Coloquio Cultura Educación e Imaginario Social, UPN (Cuarta época).

² Docente-Investigadora de la UAM-A. Doctora en Ciencias Sociales por parte de la UAM-X, responsable de la investigación *Psicoanálisis y Formación Profesional*.

tema, su problemática y la construcción de objeto, sino también con los impactos e implicaciones de nuestras construcciones de investigación, lo cual también compromete una acción política.

Esto no indica que se tenga control sobre las repercusiones de nuestras formas de interpretar el mundo; aún menos se sostiene la idea de una teoría universal o acabada desde la cual prescribir normas, leyes o sancionar saberes; simplemente, como afirma Gadamer (2000), nos recuerda la imperante necesidad de saber de dónde vienen los saberes, las palabras y las nociones que acuñamos para explicarnos las cosas del mundo, en palabras de Foucault (s/f) preguntarnos por la historia de nuestras verdades y elucidar lo que implican en él.

Significación y sentido son nociones centrales en las ciencias humanas y han hecho emerger construcciones teóricas en la historia, el psicoanálisis, la hermenéutica, la antropología, la lingüística, la fenomenología entre otras. Desde el psicoanálisis advertimos los conceptos de formación del inconsciente y de posiciones subjetivas; en el campo de la fenomenología las síntesis perceptivas, la percepción creativa; desde la antropología las interpretaciones, los mitos; desde la historia la ficción, el mito y la metáfora. Cada una obliga a discernir una estrategia analítica desde la cual trabajar con el material producido en una investigación y orienta la construcción de un arsenal interpretativo que es necesario reflexionar permanentemente en aras de congruencia y pertinencia, pues con frecuencia nos encontramos con mezclas teóricas y metodológicas que hacen sucumbir nuestras construcciones en la investigación social, sea porque traban discusiones bizantinas, constituyen incongruencias teórico-metodológicas o presumen una jerga incomprensible para el lector.

La mayor parte de los investigadores ceñidos a los protocolos de investigación institucional son interrogados por sus marcos teóricos y si ello tiene sentido es por cuanto a las certezas de las que parten, no obstante aquel es producto del proceso de construcción en la investigación y más que ser algo que antecede a la investi-

gación forma parte del proceso de significación que se construye paulatinamente, entre certezas y jaloneos teóricos, contradicciones, dudas metodológicas, conjeturas, sospechas, intuiciones, deseos de hallazgo, ilusiones, fobias y filias teóricas.

De cualquier manera el investigador está implicado en el tema, la estrategia metodológica o las teorías a las que se afilia; necesario un ejercicio reflexivo que le permita ensayar sus propias concepciones durante el proceso, ello lo hará advertir la potencialidad de su trabajo y crear las condiciones de posibilidad de su testimonio de investigación. Según Elias (1990) hay un compromiso que hace al investigador interesarse por el tema y, en el trabajo de investigación, paulatinamente se opera una distancia al construir una propuesta de lectura.

Esta posición desprende la concepción de un sujeto que es responsable del sentido de su conocimiento, que no pretende buscar verdades, causas o revelaciones. Sino que ante todo construye los sentidos de sí mismo y de lo otro, en un trabajo interpretativo permanentemente condicionado por las interpretaciones de otros.

El sentido es producto y efecto de una construcción, no sólo no tiene ninguna posibilidad de revelación, no es una actividad de contemplación o de justificación de sí mismo o de las cosas del mundo. Tiene sí, una cualidad activa. La acción produce efectos a decir de Arendt (1999), esos efectos están engarzados a prácticas que fincan las condiciones en las que los sujetos se colocan respecto a las construcciones de otros. En todo momento hay aquí acción de pensamiento y lenguaje. Resulta importante, por lo tanto, saber cómo se llegó a las certezas que uno tiene, pero no en términos de verdad, sino en términos de las condiciones que dieron lugar a ella.

Para Marc Augé (1996, p. 35) por ejemplo: “La antropología trata del sentido que los humanos y la colectividad le dan a su existencia”, donde sentido es la relación simbólica y efectiva entre el hombre y su colectividad, misma que se actualiza en enunciados particulares y en la especificidad de las instancias sociales que guardan una relación culturalmente simbolizada y admitida.

El sentido social se define a partir de dos tipos de relaciones según Augé: de identidad (pertenencia) y de alteridad (relación). La primera refiere a la configuración social inmediata con la que todo individuo se relaciona y a la que pertenece (edad, pueblo, familia), la segunda refiere a las relaciones simbólicas instituidas normales entre el individuo y otras colectividades que pueden o no pertenecer a su propia colectividad, aquí se ponen en juego las categorías más abstractas del sí mismo y del otro. De modo que hay alteridad, relación, sentido aun dentro de un mismo colectivo.

Desde esta perspectiva el trabajo de investigación de la antropología tiene como objetivo la reflexión del sentido de los otros por medio de un estudio de su actividad ritual que conjura la diferencia social y la necesidad de pensar la relación del individuo con lo que no es él o ya no es (Augé, 1996, p. 37), es decir, su alteridad.

La interpretación antropológica que sugiere Augé se mueve alrededor de dos ejes: la ambivalencia y la ambigüedad, a semejanza del ritual del que pretende dar cuenta, pues en ellas se pone de relieve: “tanto a la propia observación antropológica (a la relación entre el observador y el objeto de su estudio) como a las interpretaciones de los observados (a la relación que los mismos observadores-observados, los objetos-sujetos, mantienen con la realidad que han dominado, simbolizado e instituido)” (Augé, 1996, p.37).

Mientras en la ambivalencia coexisten y se soportan como válidos juicios contrarios –incluso en el terreno de los juicios de verdad–, en la ambigüedad prevalece la indefinición a la que se espera provisional y superable por lo tanto enormemente más prometedora de científicidad que la ambivalencia, al respecto Augé (1996, p. 37) anota:

Toda teoría científica es ambigua en este sentido, porque es consciente de ser provisional: no es ni verdadera (en el sentido de una verdad que esclarecería todas las cosas o mediante la que todo se esclarecería como en la mirada de Dios), ni falsa (pues la exploración de sus límites y sus incapacidades, el rechazo de sus predicciones).

Los ejes ambigüedad/ambivalencia en la antropología de Augé, en tanto saber del hombre sobre el hombre, ponen de relieve tres nociones correspondientes a tres niveles de reflexión (posiciones epistemológicas).

La reflexión del observador exterior interesado en los sistemas de pensamiento y organización representados en el mundo supone el rechazo de hipótesis relativistas³ y obligan a reconocer una diferencia sin el cuestionamiento propio de una identidad. Desde aquí el etnólogo relativista no rechaza las interpretaciones locales sino su carácter generalizable, dichas descripciones son tanto verdaderas (porque dan cuenta de situaciones singulares) como falsas (en cuanto pretenden dar cuenta de situaciones más amplias).

La reflexión de quién observa, en el seno de una misma cultura, el funcionamiento de las estructuras sociales, las modalidades de la autoridad y el universo de las creencias pone de relieve la cuestión de la eficacia. Aquí aparece la cuestión de la ambigüedad pues pone en juego procedimientos preformativos: describen ejerciendo el poder; hacen eficaces las representaciones, las descripciones o las interpretaciones.

Para el investigador que identifica los problemas de los observados, con su propio modo de organización del colectivo al que pertenece le es revelada –en su interés por estudiarlos– su propia identidad. “Etnología invertida” pues a partir de una pregunta por el sentido de los otros se llega a la pregunta por el sentido de sí mismo.

La observación del proceso ritual obliga a disociar muchas perspectivas, en tanto que a través de él se interroga al mundo, a lo social, a sí mismo, a las relaciones, a los estilos, a las singularidades y ello no es indiferente para el observador pues son realidades problemáticas para él mismo. La pretendida distancia del observador, su pretendida comprensión del sentido de los otros, lo hace acceder

³ Ya que proceden de la ambivalencia, no de la ambigüedad y no ponen en duda las verdades locales sino la capacidad de un observador externo que pueda captarlas íntegramente, así como la superioridad de una visión que podría permitir jerarquías de unas y otras.

a su propia alteridad. Ambigüedad y ambivalencia están en el ritual, pero aparecen también en la actividad del antropólogo, en sus intentos por comprender el sentido de los otros. El lenguaje aquí es campo de confusión entre la ambivalencia y la ambigüedad. La interpretación antropológica, está preñada de estos dos ejes.

Para nosotros la mirada de Augé es significativa sobre todo porque convoca justamente a la distancia y a la diferencia, al movimiento de formación del propio pensamiento, de la propia subjetividad. Es en el movimiento de investigación etnológica que el sujeto adquiere sentido para sí y para los otros.

Así, el investigador social antes que buscar causalidades, experimentar manipulando variables y preocuparse por el control de los sucesos que le aseguren una interpretación objetiva del mundo, necesita reconocer la configuración de sus saberes y la posición desde la que va a construir su mirada.

La metodología que diseña el investigador promueve a los sujetos en un determinado lugar. Desde nuestra perspectiva el investigador construye a los sujetos; sea como objetos de información, datos estadísticos, curiosidades de museo o como sujetos activos que se construyen en la interlocución, esa construcción puede ser paradójica respecto a su posición teórica, de ahí que en más de una vez encontremos sólidos discursos teóricos y diseños metodológicos contrarios o extraños a aquellos.

Desde nuestra perspectiva el investigador social no debe colocarse como experto, extranjero, ni juez, no hay cabida al enjuiciamiento;⁴ antes bien atiende a las nuevas significaciones que producen los sujetos en la investigación y trata de comprender la creación social y las condiciones en que están dadas, construyendo así un sentido de la acción colectiva. El lugar de un experto especialista que se empeña en realizar análisis desde una distancia o una exterioridad desde

⁴ ¿Por qué algún otro que comparte aproximadamente las mismas condiciones sociales o vive en la misma época, se desvía de la norma y, en consecuencia, propone las técnicas que le hagan regresar al redil que piensa debiera tener el otro posicionándose así como el experto que promueve la adaptación y alienta lo nomotético?

la cual emitir sus interpretaciones no le asegura una mirada objetiva sino una posición política que comúnmente no ve y si lo condiciona. El investigador que se propone realizar ejercicios hermenéuticos exegéticos presupone al discurso portador de un sentido previo al que hay que develar o el ascenso a una verdad absoluta producto de una exterioridad social, de la cual no es responsable. El investigador que pretende ser un observador que describe o narra, porta un saber, ve a través de una mirilla que igualmente condiciona su mirada en el mundo. Pensamos con De Certeau (2000) y Castoriadis (1999) que el saber no es inocente y la función del investigador o del intelectual tampoco lo es, al respecto Castoriadis afirma:

El escritor, el pensador con los medios particulares que le dan su cultura y sus capacidades, ejerce una influencia en la sociedad, pero eso forma parte de su rol de ciudadana: dice lo que piensa y toma la palabra bajo su responsabilidad. De esta responsabilidad nadie se puede desentender, ni siquiera el que no habla y que por este motivo deja hablar a los otros y deja el espacio histórico-social ocupado por ideas monstruosas (Castoriadis, 1997, p. 108).

El investigador así, tal como concibe al crítico, el intelectual y el pensador no deben traicionarse y ser parte de la “inmensa corriente histórico-social que va –en una dirección haciendo capitalizable el saber, instrumentalizándolo– y que hace que todo se transforme en insignificante”⁵ (Castoriadis, 1997, p. 109); tiene el compromiso de elucidar su lugar en el mundo y es responsable de la lectura que hace, de los significados que cree, de las construcciones que haga, de las interpretaciones que se socializan para dar sentido al mundo.

Pensamos que el lenguaje tiene una función creativa⁶ en la vida de los hombres, convoca, construye, y presenta identidades en las palabras, crea situaciones, ejerce coerción y obliga a la acción

⁵ Los guiones son del autor.

⁶ Testimonios de esta creatividad son sus efectos en la vida de los hombres, por el lanzamiento al azar y a la incertidumbre de los acontecimientos.

social. La lengua es acción y creación de mundos, esto nos obliga a reconocer al sujeto como un hermeneuta que se funda en la creación de su propio decir e identifica en su palabra las condiciones de posibilidad de su modo de ser, de la experiencia que le da cabida a sus certezas sobre el mundo, construyéndoles así un sentido. El sentido pende de su tiempo singular y éste condiciona prácticas, saberes, certezas, memorias, relaciones y éstas son acciones que producen efectos –expresiones diversas– en los demás y en él mismo.

EL ESTATUTO DEL LENGUAJE EN CIENCIAS SOCIALES

Cuando reclamamos como condición fundamental del conocimiento al lenguaje es necesario reflexionar sobre su estatuto en una investigación social. El lenguaje ha sido considerado como proceso de simbolización, como instrumento de comunicación, como estructura regulatoria, como una estructura de estructuras –fonológicas, morfológicas, constructoras de palabras, sintácticas, textuales– como una función de representación, nominación, designación destinada a la comprensión. Algunos conceden al lenguaje una cualidad autónoma, libre y generadora de sentidos y para otros hay una circularidad y una recursividad que le niega cualquier posibilidad creadora. Lévi-Strauss (1981), concibe a la lengua como un caleidoscopio en el que todo está contenido y lo único que acontece es un movimiento infinito que coloca a los elementos en jugadas en las que se producen sentidos.

En otros el lenguaje no es definido, pero opera en distintos mecanismos del aparato psíquico como un conjunto de representaciones que se desplazan dinámicamente para conformar representaciones superiores; proceso que no es voluntario sino inconsciente.

Lo que hasta acá hemos podido comprender es que tanto en la historia (De Certeau, Foucault), en el psicoanálisis (Freud, Lacan, Castoriadis), en la filosofía (Deleuze), en la fenomenología (Husserl, Merleau Ponty, Schutz), en la pragmática lingüística (Austin),

como en los discursos de la complejidad (Morín), se evocan dos cualidades del lenguaje, por una parte en él perviven sentidos de las palabras, textos primitivos que se actualizan y operan, residuos de la lengua que traspasan épocas, se transmiten en una pervivencia de significaciones históricas que condicionan lo que el sujeto hace presente en el habla. Por otra, tiene que ver con una transformación tan sutil como continua que en un movimiento poético –creativo– potencia nuevos sentidos en el habla y en la percepción del mundo, un movimiento que impone a las palabras o en la que se crean nuevos sentidos. Desde nuestra perspectiva en el lenguaje hay creación no sólo de palabras, sino creación de subjetividades cuyo sentido de sus acciones pasadas o futuras los definen potencialmente como identidades singulares, activas.

Pensamos que no hay identidades acabadas listas para ser comprendidas, hay creación imaginaria, construcción, conformación y comprensión de realidades que desatan acciones, decisiones, prácticas, tomas de posición que revelan y construyen al sujeto en un mismo tiempo, construcción de creencias que organizan el mundo y conminan a la acción.

En la singularidad, el lenguaje es un efecto constitutivo, un síntoma gestado, como sostiene Castro (2007) en la negación del otro respecto a nuestros placeres. Negación que nos coloca en el desvalimiento, en el precipicio hacia la muerte a la cual nos sentimos lanzados al no ver satisfechas de inmediato nuestras necesidades; ello nos obliga a la espera, a la negociación, a una posición frente a la alteridad, con la cual siempre hay asimetría, a la cual le reconocemos experiencia, idealidad, grandeza (y por ello le proferimos amor), reconocimiento de facultades que no tenemos y nos sostenemos en la ilusión de que hay quienes sí lo tienen y nos es negado (por ello les proferimos odio). Esta negación que pone de relieve la diferencia, la alteridad, conmina a la comprensión, a un intento de que otros entiendan lo que decimos, por no poder expresar lo deseado. O, inversamente, los otros expresan su intención de regular en sus espacios y bajo el ritmo de sus tiempos el lugar que reclaman para sí al

no ver satisfechas sus expectativas o al ver revocada su intención de regulación por la presencia o la afirmación de nosotros.

El lenguaje es como un segundo nacimiento encargado de generar modalidades de subsistencia, en una relación con el otro ya no corporal, directa y totalmente dependiente sino mediada por la palabra, por un juego de seducción y cautiverio en el que quedamos atrapados o nos atrapan los otros. Juego intenso condicionado por la palabra y su *quid pro quo*. El lenguaje así es constitutivo de la humanidad.

La vida, en su sentido no biológico, el tiempo que le es concedido a cada hombre entre el nacimiento y la muerte, se manifiesta en la acción y el discurso, [...] con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano y tal inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra apariencia física original (Arendt, 1999, p. 103).

El lenguaje es constitución de identidades porque es preformativo de ellas. Reconocemos en él dos cualidades que ponen en juego la tensión de nuestra identidad definida por la diferencia: una histórica, acumulativa, heredera de las palabras cuya impronta hace actuar la experiencia pasada, transmitida por nuestros antepasados. Herencia genética que vehicula saberes, atrapados en mitos, creencias, equívocos, tradiciones. La otra poiética, engendrada en el movimiento infinito de comprender y quedar comprendidos y sin embargo ver sorprendidos nuestros esfuerzos por un *quid pro quo*, o en términos psicoanalíticos un *plus*, un malentendido, un equívoco permanente que se despliega en las palabras y que nos hacen crear cosas insospechadas: horribles o placenteras, múltiples ensayos de realización de deseo, de distanciamiento del otro, de reconocimiento-desconocimiento de sí, potencia creadora que erosiona lo dado, lo juega y lo pervierte.

Coincidimos con Austin (1996) cuando atribuye a las palabras el poder de actuar sobre el mundo, ello presupone que nuestra habla, nuestros modos de expresión son acciones sobre él y producen

efectos, tienen un carácter performativo y sin embargo, pensamos, azaroso porque aunque la palabra no se mueva en todos los sentidos porque tropieza todo el tiempo con algo que no puede ser enunciado (Milner, 1998) es cierto que busca los intersticios de su transformación donde violenta lo dado, lo instituido y busca los refugios o los subterfugios donde desplazarse en el mundo humano.

Pensamos como De Certeau (2000) cuando afirma que la referencia a una realidad es un acto performativo que organiza lo que enuncia. “Notifica”, como se notifica el despedir a alguna persona. Hace lo que dice, es performativa pues constituye el salvajismo que declara. Como se excomulga al nombrar, el nombre de “salvaje” se crea y define a la vez lo que la economía o la institución sitúan fuera de sí. La formación profesional, sus modos, sus procedimientos, sus discursos, sus formas son preformativas, pues sus formas y sus discursos al mismo tiempo forman.

En ciertas investigaciones sociales, pensamos, los actos de habla emergen en la narración y el relato de la experiencia, las prácticas, las acciones, que son formas de “hacer con” o “frente a otros”, pues hacen lo que dicen y producen efectos en la vida social. Son performativos y en ese sentido convocan a una identidad, son acción que revela y que produce resonancias ineludiblemente.

El lenguaje, desde esta perspectiva, sería no sólo el testimonio de las instituciones⁷ en tanto que imponen coactivamente al sujeto lo que se espera de él, sino la facultad poiética, de creación radical que posibilita los acontecimientos del mundo.

El lenguaje permite desplazar, condensar, disgregar, recrear, figurar inventando las cosas del mundo. Utilizando las palabras para inventar, pero poniendo en ellas una intención de verdad que nos es propia y no tiene que ver precisamente con el mundo, con su calca, su copia, su correspondencia o su reproducción.

⁷ Utilizo el concepto de institución en el sentido en que Emile Durkheim (1999), como toda creencia y todos los modos de conducta instituidos por la colectividad, por ello llamaba a la sociología ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento.

En acuerdo con Castoriadis (1999), consideramos que el lenguaje, las costumbres, las normas, la técnica no pueden ser explicados por factores exteriores a las colectividades humanas. No hay factor natural, biológico o lógico que dé cuenta de ellos, porque cada uno convoca al lenguaje para hablar de sí, mencionando y haciendo a la vez. Convocando y formando *in situ*.

Nuestras palabras no corresponden a las cosas del mundo; aun cuando éstas se nombren, se clasifiquen, se designen, aquellas son el testimonio de nuestra imaginación creadora que hace lo posible para reconocer y expresar nuestra alteridad, el secreto de cómo hemos vivido la negación (que dio lugar a ellas). Por ello siempre se escapa algo a ellas y sin embargo insiste, como insiste la negación del otro, que se escapa a nuestro amor y a nuestro odio. En el desconocimiento, en nuestra incapacidad a la escucha y al vínculo, pero también en la ilusión de una textura tersa, ligera, posible y amable.

Hay una condición imaginaria del lenguaje y juega un papel en la construcción de los sujetos en la medida en que hablan creando sentidos a lo que dicen, se presentan como una identidad, actúan e impactan en la acción colectiva, por ello pueden encontrar resonancias en los discursos, porque su acción genera reacciones en cadena y ello produce experiencia, pero esas reacciones no están exentas de ser interpretadas con el arsenal de nuestra experiencia previa y por lo tanto no pueden ser ni neutrales ni inocentes.

Michel De Certeau (2000) señala que la interpretación se acerca más a la invención y a la ficción, que al análisis semiótico, la descripción o la explicación de los mecanismos de la disciplina. Propone a las ciencias como agencias escriturarias y la escritura de la historia, afirma, no puede darse sin una historia de la escritura y sus funcionamientos, pues ella es la que produce verdad, la ficción de la historia. De esta manera propone la tarea del historiador como una invención. Para De Certeau no se trata de ver cómo la violencia se transforma en tecnología disciplinaria, ver qué producen las prácticas (Foucault) o la génesis de las mismas (Bordieu), ni tampoco demostrar qué representaciones se crean a partir de lo dado (Mosco-

vici) sino de “exhumar las formas subrepticias que adquiere la creatividad dispersa, táctica y artesanal de grupos o individuos atrapados en lo sucesivo dentro de las redes de la ‘vigilancia’” (Grüner en De Certeau, 2000, p. XLV). Su crítica respecto a las tesis comunes sobre la pasividad de los consumidores y la masificación de las conductas da testimonio de la riqueza del habla de la gente ordinaria cuyos procedimientos y ardidés dan muestra de su creatividad.

El objetivo es “explicitar las *combinatorias operativas* que componen... una cultura, y exhumar los modelos de acción característicos de los usuarios de quienes se oculta bajo el sustantivo púdico de consumidores, la condición de *dominados* (lo que no quiere decir pasivos o dóciles). Lo cotidiano se inventa con mil maneras de *cazar furtivamente*” (De Certeau, 1996, p. 42).

Advierte que en las prácticas se inauguran nuevos sentidos. Su propósito: el sentido oculto de lo que más en el fondo, aún misterioso, se reconoce como esencial en una gran confusión de hablas.

Para De Certeau resulta importante escapar de los discursos especializados y afirmativos que colocan al hombre común en un ser pasivo y marginal, creándole así una entidad. Se opera aquí un desplazamiento sobre el modo de conocer: no está preocupado por la verdad, sino por la ilusión performativa de las prácticas, pues para él la identidad está dada en una infinita fragmentación de prácticas concretas.

Como investigadores sociales nos coloca frente a una disyuntiva: ¿investigamos, quedándonos en el lugar de lo explícito y por lo tanto no salimos de lo evidente o investigamos más allá de lo explícito (lo que nos pone en el predicamento de reconocer de qué nos valemos para que nuestra estrategia interpretativa sea válida)? El autor sostiene que hay dos lógicas de la acción: estratégica⁸ y otra

⁸ La estrategia es la ciencia de los movimientos guerreros fuera del campo de visión del enemigo. Las estrategias son acciones que desde un lugar de poder, como principio, elaboran lugares teóricos (sistemas y discursos totalizadores) capaces de articular un conjunto de lugares físicos donde se reparten las fuerzas, mediante la combinación de movimientos específicos de unidades o conjuntos de unidades, es un modelo militar antes de ser científico (De Certeau, 1996, p. 43).

táctica,⁹ de las que se desprenden formas de practicar el lenguaje. En el espacio de la lengua, como en el del juego, una sociedad explícita más las reglas formales del actuar y los funcionamientos que las diferencian.

Por ello el investigador no puede eludir las estrategias y las tácticas que se juegan en los decires, los andares y los usos “consumidores”, pues dan cuenta de los modos de operación o los esquemas de acción y no directamente del sujeto que es su autor o su vehículo. Hablar, circular, leer, comprar, soñar, caminar o cocinar para De Certeau son astucias y sorpresas tácticas: buenas pasadas del “débil” en el orden construido por el “fuerte”, arte de hacer jugadas en el campo del otro, astucia de cazadores, capacidades maniobreras y polimorfismo, hallazgos jubilosos, poéticos y guerreros (De Certeau, 2000, p. 46).¹⁰

La posición de De Certeau, resulta interesante para nosotros cuando afirma que no existen interpretaciones falsas o verdaderas, sino ilusorias y la construcción de ilusión está permeada por lo que uno quiere, eso es lo que impulsa y lo que lleva a actuar. Las construcciones ilusorias son las que van haciendo que las prácticas se configuren. Hay así una transición de la verdad a la interpretación ilusoria; y ésta no se produce al margen del deseo. No podemos decir lo que es sino lo que quisiéramos que fuera.

⁹ De Certeau se refiere a la táctica como el cálculo que no puede contar con lugar propio, con frontera que distinga al otro como una totalidad visible (1996, p. L). *Es la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio*. Actúa en el terreno impuesto de una fuerza extraña. Movimiento en el campo de visión del enemigo y se encuentra en el espacio controlado por éste. Obra poco a poco. Aprovecha las ocasiones y depende de ellas. No guarda lo que gana, es coyuntural, caza furtivamente, crea sorpresa, es astuta, hace al tiempo pertinente, actúan en las circunstancias del instante preciso de una intervención, transforma la planeación estratégica en situación favorable en la rapidez de movimientos que cambia la organización del espacio (De Certeau, 1996, p. 45). La táctica, debido a su no lugar, depende del tiempo, atenta a “coger el vuelo”, aprovechar las oportunidades.

¹⁰ El hombre ordinario frente a su debilidad en medios de información, bienes financieros o seguros de todo tipo, desarrolla un aumento de la astucia, el sueño o la risa. Esto es semejante a lo que Nietzsche (Foucault, 1998) afirmaba que el aprender convocaba a la risa, la deploración y la crítica.

También para Ricoeur (2003) nunca somos espectadores desinteresados, pues todo acceso a la realidad está impregnado de conceptos que remiten a otros conceptos. No hay maneras simples o vírgenes de referirse al mundo, por lo tanto no podemos interpretar bajo un paradigma de causa consecuencia. Nuestros conceptos están ramificados a otros conceptos, conforman un plexo ya que vemos con un cúmulo de experiencias y ellas posibilitan las condiciones para que las cosas tengan sentido; no es algo que pueda objetivarse en una proposición porque la condición de posibilidad de nuestros pensamientos no es una cosa, sino un conjunto de significaciones.

Ricoeur (2003) coincide con Foucault (s/f) al afirmar que la interpretación no expresa ni agota una pregunta por la verdad de las cosas; es una posibilidad infinita de las cosas, entre otras. Por lo tanto, un tema no puede ser agotado, la interpretación despliega sobre él nuevas posibilidades de sentido. Desde aquí se desprende que el sentido nunca es presente, es comprendido en el recuerdo de un pasado que organiza la historia y las acciones de una forma determinada, pero también es el deseo de un lugar en el futuro. Nosotros fundamos sentido con nuestras acciones, pero no en la inmediatez de éstas sino a través de la reflexividad, al recuperar los productos de estas acciones a la distancia. Así, las construcciones de sentido son efecto de la imaginación puesta en marcha que logra la unidad coherente y organizada que sintetiza los fragmentos de nuestra historia, las huellas de la experiencia heredada a través de las palabras, que se construyen en relatos, leyendas, historias, mitos, ficciones e ilusiones, de los cuales somos responsables.

COLINDANCIAS TEÓRICAS

Ahora bien, la significación y el sentido se articulan con nociones, conceptos y objetos teóricos como: subjetividad, formación, imaginario, inconsciente, identidad. Si bien todas participan en los

procesos de subjetivación, guardan relaciones particulares y diferencias entre sí. Cada una de ellas aparece construida de manera que una circularidad se nos presenta chocante y, desde mi perspectiva, como novatos en la investigación conviene siempre hacer un intento de conceptualización.

Mientras la subjetividad evoca un tiempo singular en la vida social, la identidad convoca a una unidad que defina esa singularidad insertada en procesos y formaciones sociales cuyos lazos encuentran, sólo imaginariamente, un sentido, y la seguridad de que uno es alguien en el mundo. Este esfuerzo es logrado gracias a la participación de procesos inconscientes¹¹ que sintetizan tiempos, contextos, espacios en los que somos colocados y nos colocamos.¹²

Así sus contextos sociales convocan al sujeto en lugares determinados y, según su tiempo subjetivo, a comprender y construir su realidad, lo que no está exento de una percepción inconsciente de sí mismo, y ello lo conforma momentáneamente en una identidad en un espacio y en un tiempo determinado; contribuyendo a la experiencia del sujeto.

Según Merleau Ponty (2002) es el hombre el que construye las cosas que ve, el espacio que vive, las cosas del mundo y en su acceso a ellas sólo podemos advertir inconclusión y ambigüedad, lo que revoca cualquier posibilidad de saber absoluto. En el ámbito de la investigación social obliga a preguntarse ¿por lo que se construye, en qué espacios se construye, qué acontecimientos se construyen y cuál es el conocimiento que ellos derivan más allá de lo sensible, de lo utilitario o de su práctica? (intervención).

La identidad, efímera, temporal y condicionada, es imaginaria porque sólo puede revelarse en la palabra escrita o hablada que presupone el vínculo social, dado que siempre se habla o se escribe

¹¹ Retomaremos aquí la tesis de que la imaginación es la lógica del inconsciente, que tendrá mayor desarrollo más adelante.

¹² Desde donde percibimos creativamente, interpretar ilusoriamente; creamos nuestras propias ficciones en las que y por las cuales organizamos nuestra acción.

para alguien.¹³ Es una síntesis imaginaria de los fragmentos de experiencia que somos.

Es común encontrarse planteamientos que se preguntan por las identidades sociales que existen en el mundo. Pero nadie va transitando por él como una entidad acabada, quizá eso tenemos que aprender de los psicoanalistas quienes, acostumbrados a escuchar, se enfrentan con el mismo paciente, siempre a un sujeto distinto en cada sesión, que ponen de relieve fragmentos de la historia y habla de cómo se posiciona en el mundo en momentos específicos de su vida. En el mundo que construye, en el que comprende, en el que deviene en su palabra.¹⁴

La formación como complejo proceso de apropiación y distancia, de diferenciación, de postura frente a otros y con el mundo, ensaya permanentemente una identidad, la certeza de que somos alguien en algún lugar para algo, constituye un ejercicio hermenéutico; donde toman lugar los fragmentos de entidades, prácticas, regulaciones, dimensiones, espacios e historias –rastros de experiencias– que convocan un esfuerzo de sentido desembocando en una construcción, ilusoria, ficcional, fantasmal, fantástica; fragmentos que hallan congruencia sublimadamente y construyen sentido retroactiva o prospectivamente.

Entre el lenguaje, el inconsciente y lo imaginario hay una compleja complicidad de creación y expresión, de cuya danza emergen tiempos subjetivos, espacios contextuales, creaciones radicales;¹⁵ testimonios de identidad y de diferencia. Ellos son las condiciones para la formación humana, para el pensamiento, para la convención social, etcétera. El lenguaje es efecto de lo imaginario y su ancla,

¹³ Acaso esto guarde relación con las estructuras psicopatológicas lacanianas en las que un sujeto se posiciona ante la vida, ante las relaciones con el mundo y la relación o la percepción que tenga de sí mismo. Hecho que no es una certeza acabada, sino un constante ensayo por darle forma y sentido a las cosas del mundo.

¹⁴ A esto Lacan llama posiciones enunciativas.

¹⁵ Que se juegan tanto en la convención como en el cuestionamiento de lo social y sus regulaciones.

pero el inconsciente es efecto del lenguaje y la condición tópica de lo imaginario.

Frente a la circularidad que los modernos trataban de comprender dualmente: objetividad-subjetividad, público-privado, racionalidad-irracionalidad, nosotros pensamos que no hay esferas definidas, no hay linderos precisos, no hay fronteras, no hay relaciones entre instancias o territorios, perfectamente delimitados. Es comprensible entonces que ante el aparente caos que produce la imaginación radical reveladora de diferencias, el pensamiento moderno haya retrocedido horrorizado y haya pretendido controlar o diferenciarse de esa identidad revelada producto de la identidad de otros. Su incapacidad de reconocer la imaginación, lo inconsciente, de advertir el lenguaje como su expresión más extranjera dio lugar a la tolerancia de las expresiones más ominosas del odio: la guerra junto con el exterminio, cuyos rostros ahora se encuentran cómodamente instalados en la política, en prácticas burocráticas, en la contención de masas, en la educación diferencial, en la generación del miedo, en la apariencia, en el cinismo, en la ideología de competencias que legitima la exclusión y el rechazo. Paradoja de la racionalidad que al pretender exterminar la imaginación sustenta, fomenta y legitima la irracionalidad, el holocausto y el exterminio.

El lenguaje, el inconsciente y lo imaginario son tres condiciones inherentes a la acción humana y están implicadas en la comprensión de su mundo, sólo el reconocimiento de su estatuto en la vida social, así como la apertura a la acción diferencial, puede permitirnos trascender la irracionalidad de la racionalidad de la que ahora somos testigos.

El inconsciente y lo imaginario encuentran lugar y/o expresión en el ámbito simbólico: en el lenguaje que decanta, que revela, que nombra, que clasifica, que da identidad, que crea, que obliga a tomar lugar a los sujetos, pero también en la creación pictórica, en las pautas musicales, en la técnica, en las profesiones que encuentran las subjetividades apropiadas (por su historia) para expresarse en ellas construyendo identidades que demandan el reconocimiento,

la distancia o la identificación con la diferencia de lo otro. Movimiento de apropiación y distancia que puede ser tan radical y evidente como sutil y subrepticio.

Este movimiento de apropiación y distancia es también de interpretación pues difícilmente podría hablarse de una reproducción, una copia, una mimesis con la realidad, es más bien un movimiento de construcción y arquitectura de la misma, azaroso que convoca a la creación radical, a pesar de los ejercicios repetitivos o de consolidación en los que se empeña la educación y los empeños de adaptación del propio *yo*.

Hemos podido reconocer al lenguaje su estatuto *princeps* en la construcción/compreensión de lo dado y de lo constituido. La pregunta obligada ahora es ¿cuál es la función de la investigación social en la actualidad: ¿interpretar?, ¿construir?, ¿proponer?, ¿crear realidades? Y en qué se diferenciaría de las certezas del sentido común. Ello obliga, en la investigación social a interpretar, conjeturar, construir *en* y *con* la vida singular y colectiva, de la que el investigador dará testimonio proponiendo una mirilla con la cual leer los procesos que le son inherentes a su investigación.

Ahora bien, después de reconocer el estatuto del lenguaje y algunas nociones que son imprescindibles a la investigación social. Es necesario enfrentar otra serie de problemáticas.

PREDICAMENTOS METODOLÓGICOS

Las exigencias protocolarias de investigación institucional y nuestro encuentro con pensamientos¹⁶ que critican las formas de producción del conocimiento apoyadas en el método cuestionan lo aprendido en los años escolares que dieron prioridad al método

¹⁶ Como los de Castoriadis, Gadamer, Legendre, De Certeau, Foucault, Deleuze, Derrida, Morin, Watzlawick, Duvignaud, cuyos desarrollos teóricos si bien apuntan a diferentes direcciones, parten de su profundo cuestionamiento sobre los modos de “producción del conocimiento” apuntalados en la modernidad.

como aval de la ciencia, nos colocan en predicamentos teóricos además de metodológicos, sobretodo porque desde lo institucional se nos ofrece la idea de una realidad lista para ser leída y ordenada. Desde la visión crítica se nos convoca a una responsabilidad sobre nuestras propias construcciones.

No es extraño incluso que nos afiliemos a autores y teorías tratando de buscar concepciones, categorías de lectura, métodos, modos de hacer, formas de explicación, o lupas que nos permitan mirar nuestro objeto, pensar nuestros planteamientos con el afán de hallazgo, hecho que no en pocas ocasiones da como resultado mezclas extrañas, elección de métodos incongruentes con nuestros planteamientos o nociones paradójicas que los investigadores tomamos como certezas.

Por ello sirve tener claras las implicaciones en distintos ámbitos,¹⁷ incluyendo la estrategia de investigación que, por cierto, no preexiste, es una construcción singular de cada investigador. Así como no preexiste un marco teórico a nuestros objetos o una metodología *ad hoc* para su abordaje todo es necesario construirlo, y ello requiere de reflexionar sobre la noción de investigación y deliberar los alcances o los espesores de los que dará testimonio.

Esfuerzo imaginario que no tiene vías para seguirse, producto de muchas síntesis creativas de cada investigador obligado a abandonar la dependencia de los autores admirados, de las filias teóricas, de las apuestas metodológicas, para atreverse a pensar singularmente, a abandonar certezas, miedos y deidades, para empezar a producir sus propias nociones teóricas o sus elecciones, sus sentidos y respuestas temporales, sus interpretaciones sobre lo que se ha preguntado. Advertirá sus límites sin sentirse obligado a hallazgos grandiosos con los cuales competir frente a sus pares, aunque no siempre encuentre la forma de escapar a su tendencia de ubicar aquello que eche por tierra sus certezas.

¹⁷ El de elección del tema de nuestro interés, el de la construcción del problema o la pregunta, el de la construcción del planteamiento y el objeto.

Pero, aclaremos, de ningún modo sostengo que ignoremos las reservas culturales que otros nos han legado; es necesario dialogar con ellos porque forman parte del mundo en el que nos movemos. Por el contrario, la investigación obliga a un constante diálogo con quienes se han hecho preguntas semejantes a las nuestras, requiere de apropiación y distanciamiento pero también de creación, de riesgo, de aventura.

La investigación social guarda un lazo singular con la acción pasada y la ilusión sobre el futuro, no sólo porque el presente resulta demasiado cercano para preguntarnos por él y nuestra ceguera es mayúscula en tanto más cerca se encuentre de nosotros (resulta difícil pensar sin distancia) sino porque siempre forcejamos con las formas de vínculo heredadas. Generalmente concebimos que el conocimiento tiene que derivar de otros, de la observación de otros, de la experiencia de otros y difícilmente ponemos en cuestionamiento nuestras certezas sobre ello. Si ese es el caso no se alienta a la investigación sino al psicoanálisis.

SOBRE LO IMAGINARIO Y LA IMAGINACIÓN

El sujeto es un ser de imaginación. Ella es el fundamento de su experiencia y también de su razón. Los intentos científicos de dar orden o explicación son resultado de un trabajo imaginario que sintetiza y ve texturas lineales o tersas donde no las hay de antemano, sino que son producto del esfuerzo imaginario de quien interpreta.

La imaginación es la lógica de lo inconsciente, juega un papel central en la constitución del mundo para un sujeto y, el lenguaje con el que trata de hablar de ese mundo, revela al sujeto en acción, transformación continua, acción condicionada y sin embargo azarosa, porque no es posible advertirla en la cadena de efectos que produce el malentendido, la sustituciones, el equívoco. Lo imaginario se juega en la posibilidad de conformarse una identidad; la que

muchos estudios sociológicos pretenden como una unidad definida y acabada, lo mismo en sujetos individuales que en colectividades cohesionadas bajo la acción política.

En la investigación social el tema de la otredad debiera dirigir nuestros esfuerzos por elucidar lo que el otro significa, no sólo en su mundo, para él mismo, sino incluso para el investigador. Un juego imaginario de construcción de identidades, donde la relación con el otro sólo pone de relieve fronteras imaginarias que se crean, se modifican unas a otras permanentemente, según el espacio, el tiempo y el vínculo en turno. Así lo imaginario juega un papel en nuestras relaciones con la alteridad; quiénes son los otros implica saber ¿qué son?, ¿cómo los construimos y para qué?, ¿cómo nos miran?, ¿cómo miramos?, y ¿qué identidad nos construimos cuando somos mirados de tal o cual forma? De las respuestas a estas preguntas penden prácticas, se naturalizan formas de hablar, se legitiman actos, se permiten relaciones y se impiden modos de ser. Están en el centro de toda práctica educativa y de investigación, por ello resulta necesario pensarlas.

REFERENCIAS

LIBROS

- Arendt, H. (1999). *De la historia a la acción*. Barcelona, España: Paidós.
- Aulagnier, P. (1994 [1986]). *Un intérprete en busca de sentido*. México: Siglo XXI.
- Augé, M. (1996). *El sentido de los otros. La actualidad de la antropología*. Barcelona, España: Paidós.
- Austin, J. (1996 [1962]). *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Barcelona, España: Paidós Studio.
- Castoriadis, C. (1999). Imaginario e imaginación en la encrucijada, Las raíces psíquicas y sociales del odio, El psicoanálisis: situación y límites. En *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Castoriadis, C. (1993) Psicoanálisis y política. En *El Mundo fragmentado*. Montevideo, Uruguay: Nordan.

- Castro, R. (2007). Psicoanálisis, Freud y Derrida. En Ramírez (Coord.). *De identidades y diferencias. Expresiones de lo imaginario en la cultura y la educación*. México, UAM-A.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: UIA.
- Durkheim, E. (1999). *Las reglas del método sociológico*. Navarra, España: Folio.
- Elías, N. (1990). *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de Sociología del conocimiento*. Barcelona, España: Península.
- Foucault, M. & Grüner, E. (s/f) *Foucault: Una política de la interpretación*. Buenos Aires, Argentina: El cielo por asalto.
- Foucault, M. (1996). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1998). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Freud, S. (1976 [1937]). Construcciones en el análisis. *Obras completas de Sigmund Freud* Vol. xxiii Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gadamer, H. (2000). *La educación es educarse*. Barcelona, España: Paidós.
- Lacan, J. (2002) Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (Dir.) (1981). *La identidad*. Barcelona, España: Pretel.
- Milner, J. (1998). *El amor de la lengua*. Madrid, España: Visor.
- Ricoeur, P. (2003). El conflicto de las interpretaciones. Buenos Aires Argentina: FCE.
- Ricoeur, P. (1995). Tiempo y narración I. México: Siglo XXI.

IMAGINARIO Y SIGNIFICACIÓN: LA EDUCACIÓN Y LOS TIEMPOS DE LA AUTONOMÍA

*Raymundo Mier Garza*¹

La reflexión sobre lo imaginario tiene una historia larga y accidentada. Es posible rastrear hasta sus etapas tempranas los fundamentos arqueológicos de la inquietud por las capacidades de la imaginación en la historia del pensamiento occidental. Incluso si restringimos la búsqueda al dominio filosófico, podemos encontrar quizá una reflexión seminal en las fuentes del pensamiento griego, principalmente en Aristóteles, para de ahí seguir un largo trayecto. La concurrencia de tópicos, de interrogaciones, de perspectivas ha llevado la pregunta por la imaginación a una reflexión equívoca además de compleja, antes de derivar en las nociones contemporáneas sobre lo imaginario.

¹ Es lingüista por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México), Doctor en Filosofía por la Universidad de Londres (Inglaterra). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (México). Docente-Investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México), donde es profesor del Doctorado en Ciencias Sociales, también es profesor de Teoría Antropológica y Filosofía del Lenguaje en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es miembro del Consejo Consultivo del Instituto de Semiótica de la ASEMSS & COMGLOBAL.

LO IMAGINARIO EN LA CONFORMACIÓN MODERNA DE LA ÉTICA

A pesar de las visiones discordantes sobre la imaginación, se la piensa en principio como una potencia. No obstante, aparece como una potencia equívoca, al mismo tiempo posibilidad de creación, aliento vital del pensamiento que pone en acto el resplandor de la experiencia poética inherente al trayecto mismo del pensar; pero la imaginación también aparece como una condición errática, turbia, perturbadora del trabajo anímico; una atisbo de la capacidad del pensamiento para entregarse al extravío, a la pérdida de una referencia relevante a la realidad. La imaginación se enlaza así con las enfermedades o la extrañeza de la razón: conduce al pensamiento por rutas extravagantes, por sendas perdidas no exentas, de una turbia fascinación. La reflexión histórica sobre la imaginación está marcada por esta doble calidad: por una parte, es el germen de toda posibilidad de invención y de creación, pero también es aquello que late en el delirio, en la construcción irrefrenable de imágenes y conceptos más allá de cualquier criterio de verdad. La imaginación apareció marcada por esta tensión equívoca con respecto a la idea de verdad, que definió su posición a un tiempo cardinal aunque señalada por la sospecha, la reticencia, en los márgenes, en el silencio, en las alusiones o las afirmaciones tácitas de la reflexión sobre el conocimiento, los impulsos de la acción o las raíces de la creación estética.

Es en la ilustración que el concepto de imaginación encuentra su primera gran construcción. Debemos a Kant el germen de las exploraciones más fértiles de la noción de imaginación y su intervención constitutiva no sólo en el dominio del conocimiento, la estética, la ética, sino consideraciones decisivas en la definición del concepto moderno de la política. En una reflexión canónica es posible acercarse a la contribución *kantiana* al subrayar las resonancias políticas inherentes no sólo a la propuesta práctica, la ética, sino a lo que deriva de las tesis lógicas sobre el juicio reflexivo, que

involucran, simultáneamente, la comprensión de lo estético y de la inteligibilidad de los juicios teleológicos. No obstante, la lectura contemporánea de Kant pone un acento particular en la tensión inherente a la intervención de la imaginación en las condiciones formales de surgimiento y conformación de la experiencia. Coloca la imaginación en un papel determinante –y no marginal– en la posibilidad de adecuar la lógica del conocimiento a la presentación de los objetos en la intuición. En la trama del pensamiento *kantiano*, la imaginación aparece con un valor cardinal en la edificación de sus elaboraciones sistemáticas, aunque sometido, aún, a una tensión dualista. Una condición ineludible de la imaginación es, en efecto, en el pensamiento de Kant, la incorporación de una comprensión estructural de la síntesis en las diversas calidades y capacidades de la razón. No solamente en la posibilidad de integración de los procesos de la intuición, los datos de las sensaciones y las articulaciones esquemáticas con la adecuación conceptual, sino también en las posibilidades de la creación de juicios reflexivos y su articulación con la aprehensión formal de los objetos del conocimiento. La imaginación no solamente conduce a una comprensión de las modalidades de articulación lógica del conocimiento, sino que replantea tres ámbitos donde lo imaginario aparece de manera consustancial: el ámbito de la ética, el ámbito de la estética y el ámbito de lo político

Difícilmente hoy podríamos pensar en las drásticas transfiguraciones del pensamiento contemporáneo, político, ético y estético sin incorporar ya la contribución de Kant. En particular es preciso quizá asumir las consecuencias de su actitud vacilante ante la imaginación, en la composición sintética que hace posible la composición entre voluntad y deseo, elección del sentido singular de interpretación de la forma universal de la ley. En la filosofía práctica un tópico crucial es la transfiguración lógica de que proyecta la particularidad de las máximas de la conducta, regidas por el interés, en la exigencia de universalidad para los enunciados prescriptivos del régimen de las acciones. Kant da un alcance inédito a la reflexión

sobre la imaginación, la coloca en el centro de la transformación radical de la reflexión política inherente a sus propios pensamientos.

A pesar de la relevancia del pensamiento *kantiano* para la comprensión de las nuevas alternativas de lo político, no constituye sino un momento, que aunque crucial, no es determinante para entender la noción contemporánea de lo imaginario. No obstante, es preciso señalar que con Kant se hace patente el abandono de las viejas concepciones de la imaginación. Se la ubica como fundamento cognitivo, como la pieza conceptual definitiva de la comprensión del juicio reflexivo y, con ello, de la integración de una forma de juicio capaz de conjugar los alcances de lo estético y lo teleológico, es decir, de ofrecer un fundamento formal a la concurrencia de estética y política.

La imaginación, a través de la intervención de la potencia de síntesis en la composición lógica, hace posible las reflexiones sobre la creación de identidades y mundos y sobre la anticipación de las determinaciones temporales de la acción. La imaginación aparece ya como capacidad de composición de formas, como potencia en la construcción de categorías y en la aprehensión de las correspondencias entre el sentido del actuar y las condiciones formales de las prescripciones de la acción. Aparece entonces, por consiguiente, como potencia de creación de referencias y marcos éticos más allá de toda regulación.

Esta multiplicidad de facetas de la imaginación aparece nítidamente en Kant. El aspecto crucial es el que vincula la imaginación con la autonomía. Este último concepto tiene también su propio paisaje arqueológico. Si bien es posible remitir los fundamentos conceptuales de la noción de autonomía a la visión de los estoicos, es quizá en la etapa post-renacentista cuando podemos encontrar los bosquejos de las concepciones modernas de la libertad, la moral, de las figuras de la ley y la naturaleza de la subjetividad. Es posible encontrar también ahí la prefiguración de sus márgenes y sus desarrollos paradójicos. A pesar de este trayecto largo e intrincado, la autonomía adquiere rasgos específicos e imprime una inflexión cardinal a la tradición con las polémicas surgidas en el

contexto del pensamiento ilustrado. El problema, tal como emerge de la reflexión *kantiana*, da un nuevo aliento en el pensamiento de la Ilustración, definido por la conjugación de categorías de libertad, ética y universalidad. Involucra también la exigencia particular de elucidar la génesis y el sentido de la concepción del sujeto sobre sí mismo, la objetivación simbólica de los recursos de la razón y la intervención de estos procesos en la creación de vínculos con los otros.

La autonomía involucra no sólo la necesidad de instaurar patrones de elección, sino de orientarla deliberadamente, convirtiéndola en objeto de la propia acción, hacia la realización de patrones formales de modelación de la conducta. La libertad involucra, constitutivamente, la elección ante una disyuntiva ética fundamental, el bien o el mal. La noción de libertad, y con ello las figuras correlativas de la voluntad y el deseo, reclaman de una tarea de síntesis que confiere sentido a la disyuntiva fundamental, radical.

La elección entre el bien y el mal formula tácitamente una interrogación radical respecto de la ley y sus procesos de objetivación histórica, su eficacia y su fuerza imperativa en los dominios público y privado. La ley aparece como un horizonte potencial e indeterminado en su contenido prescriptivo o prohibitivo, pero definido por la necesidad de la forma lógica universal, como potencial de significación, como exigencia indicativa, determinante, pero también como el fundamento de un imperativo capaz de conferir su sentido a la acción destinada a satisfacer dicha universalidad: ética y dominio jurídico –institucional– encuentran resonancias que se expresan de manera equívoca en la institucionalización histórica del derecho.

El tránsito del ideal de la forma lógica de la ley universal a su realización histórica particularizante y a su expresión interpretativa singular en la apreciación y juicio sobre cada acto involucra tensiones disyuntivas irresolubles que ponen de relieve la imposibilidad de síntesis conjuntiva. No es posible, salvo al precio de una ficción conceptual, dar cabida a esa tarea de síntesis. Esa fuerza de una negación que lleva de la exigencia universalista a un dominio prescriptivo particular en el dominio público y su realización singular

en la aplicación de la ley reclama una síntesis ajena a toda prescripción de identidades. Más que una determinación inflexible de los momentos de la acción ética, se abre el espacio de un juego simbólico que excede toda síntesis y reclama la intervención de una imaginación capaz de una síntesis de otra naturaleza: una composición de tensiones diferenciales en la aprehensión de un acontecimiento singular. Sólo que este juego singular involucra para su realización la intervención de la imaginación como única condición para encontrar una síntesis “disyuntiva” que confiera a la aplicación de la forma lógica universal la apertura hacia el acontecimiento, y la inteligibilidad de lo singular.

El universalismo adquiere así, con Kant, su dimensión lógica e histórica compleja. Pone a la luz la posibilidad de trazar una referencia cardinal y, sin embargo, equívoca para pensar no solamente el sujeto y los marcos que orientan sus acciones, sino también el destino y la historia de las colectividades. La posición de la universalidad en el dominio de la ética y lo político toma rasgos inéditos en la modernidad. Desde el siglo XVIII se producen, abierta o veladamente, polémicas decisivas en el curso del pensamiento filosófico contemporáneo. El peso de la exigencia de universalidad en la génesis y la orientación moderna de las nociones de historia tiene una resonancia fundamental en el dominio de lo político y se expresa en el reclamo contemporáneo de cosmopolitismo y en la fantasía del universalismo democrático. Por otra parte, es imposible eludir en la modernidad la exigencia de universos jurídicos, institucionales y normativos de eficacia local que restringen el alcance de las exigencias formales de universalidad en el dominio ético. El desarrollo de esferas demográficas segmentadas, procesos sociales de naturaleza específica y con racionalidades propias suponen ámbitos éticos conformados por regulaciones de validez restringida, universos locales que dan lugar a una forma de relativismo inscrita, no obstante, en órdenes de pensamiento de exigencia universalista. Esto pone en relieve la paradoja de los límites del universalismo, pero también su incidencia potencial en la conformación

de identidades reguladoras locales: emergen moralidades locales junto con las exigencias acotadas de acción valorada por racionalidades también locales.

La confrontación entre las exigencias de la ética universal interroga la fuerza, arraigo y validez del relativismo. Se abren a destinos políticos e históricos diferenciados. Un conjunto de preguntas, formuladas a partir de la contribución de Kant y relativas a la imaginación, emergen con la tensión irresoluble entre racionalidades locales y exigencias formales de universalidad como marco establecido para la atribución de sentido ético a las acciones. La interrogación sobre la relevancia de la experiencia del sujeto en la conformación de identidades locales reclama también una respuesta ante el incesante reclamo de validez universal para las formas instituidas de la relación social. Este núcleo de reflexión impone un sentido particular a la noción de imaginación que deriva en una pregunta que permaneció encubierta por las concepciones tácitas en Kant: la comprensión del vínculo y la intersubjetividad, y de la relevancia del régimen de los lenguajes. A pesar del relativo silencio sobre la intersubjetividad y la singularidad en el vínculo de lenguaje, hay una concepción intrínseca de intersubjetividad inherente a la exigencia de universalidad y de cosmopolitismo en el pensamiento *kantiano*. No obstante, esa intersubjetividad no está referida a una relación particular con el otro, sino a una exigencia lógica de validación formal que deriva en una condición de inteligibilidad recíproca. Para que algo signifique debe significar para otro, el imperativo ético debe ser admitido como condición universal de reconocimiento recíproco, de creación de identidades y de enlace entre las esferas subjetivas de lo propio. La significación del lenguaje es desplazada tácitamente del ámbito de la ética que reposa plenamente en la composición formal de juicios de validez a un tiempo intersubjetiva e indiferente a la historia y a las exigencias de apropiación de cada sujeto.

En Kant el problema de la conformación de un universo público emerge no de las condiciones de historicidad o de intersubjetividad

ni de los enlaces derivados del vínculo de la significación, sino de una exigencia de cosmopolitismo. Éste deriva de una reducción sintética de la diferencia de los actos, al disminuirlos a la forma general de los juicios de acción. El cosmopolitismo confiere a la imaginación una tarea suplementaria en la génesis de los vínculos intersubjetivos derivados de la relación ética. Kant expresa esta incidencia tácita de la imaginación en la creación de vínculos éticos, con una fórmula, con un giro particular de la construcción filosófica que es algo que emerge del ámbito del símil, un gesto conjetural, la propuesta de una analogía equívoca que funda la ética sobre un deslizamiento metafórico: un imperativo universal sustentado por un “como si”. Este juego metafórico, que compromete plenamente las calidades negativas de la imaginación en su potencia de síntesis, es el que permite articular el paso de la experiencia del sujeto a la experiencia universal. El imperativo categórico traza con la metáfora del “como si” el horizonte de validez ética de la acción y el fundamento de un vínculo que trasciende las restricciones y sometimientos ante la situación histórica y ante las formas instituidas de la certeza.

En la perspectiva *kantiana* el trayecto de la singularidad del sujeto, de la experiencia de lo propio al trayecto de la universalidad está necesariamente mediado por la metáfora. Las operaciones imaginarias y simbólicas de la metáfora son constitutivas de la ética como referencia fundamental del vínculo intersubjetivo. El “como si” aparece como el eje central de la relación con el otro. No solamente adquiere un papel fundamental en el pensamiento *kantiano*, sino que definirá los marcos de los desarrollos modernos de las concepciones antropológicas. Anoto, marginalmente, que en la reflexión antropológica contemporánea engendrada con la etnometodología y sus secuelas polémicas, comprendido el multiculturalismo, es posible reconocer un sustento tácito de apelaciones a lo imaginario objetivado en las fórmulas equívocas de “como si”, que aluden tácitamente al problema fundamental de Kant de la relación estructural entre universalismo y cosmopolitismo. Imposible pensar en la multiculturalidad sin acotarla dentro de los márgenes

polémicos de la relación entre relativismo y universalismo. Aparece una aspiración al cosmopolitismo en una modernidad en la que se advierte, nítidamente, la aparición de determinaciones inéditas entre libertad, ética, universalidad. El sentido moderno de progreso es tributario de esas mismas determinaciones.

Esta relación entre libertad, ética, universalidad y progreso será el punto de referencia central para concebir la modernidad. El progreso, a su vez, hace inteligible el impulso moderno a la reflexión sobre una historia, en la que el principio de universalidad deriva en los destinos de lo público y lo privado y culmina con condiciones incommovibles en la génesis y preservación de las instituciones de la política, pero sustenta la eficacia de su intervención social en las ilusiones de representatividad. La noción de libertad como reclamo asociado a la individuación y a la gestión política de esa individuación por la vía de delegaciones de poder representativas, está directamente asociada en el dominio de lo ético.

IMAGINACIÓN Y EDUCACIÓN: ÉTICA COMO AUTONOMÍA

Esta conjugación de categorías: libertad, ética, universalidad, historia, individuación, progreso y representatividad política perfilan orientaciones cardinales de la filosofía contemporánea. Pensar la educación, por lo tanto, es pensarla en la interrogación sobre este complejo de nociones. Educar para la libertad, derivará en la reflexión sobre las condiciones para la consolidación de la autonomía, pero también en una reflexión sobre la crítica de la individuación y los marcos institucionales de la “representatividad política”. Educar para la libertad aparece, en la modernidad, como educar para la autonomía, educar para restaurar un trabajo ético en el marco de la exigencia de universalidad. En una lectura inquietante, Foucault aludió a la reflexión *kantiana* sobre la Ilustración como la exigencia de una posición inédita ante la autoridad: un distanciamiento así como una desestimación, la cancelación de la fuerza

imperativa de los saberes instituidos, sólo condicionados por la exigencia de un sometimiento irrestricto a la forma abstracta, universal, de la ley. Esa posición de excentricidad respecto de la autoridad conlleva una visión inédita de la autonomía que, a su vez, involucra formas particulares de uso de la razón.

La Ilustración incita a la desestimación de la legalidad instituida, en la medida en que ésta no constituye otra cosa que una intermediación precaria, una gravitación transitoria de una regulación precaria de lo público. Es la instauración, como régimen histórico, de pautas inhibitorias de la acción ética, enmarcadas por el prejuicio; la moral histórica como lastre en el tránsito hacia la universalidad. La Ilustración, presa de una tensión en apariencia paradójica, no podrá eludir la exigencia de un rechazo del sometimiento absoluto, incondicional a la ley instituida, para abrir la vía a un progreso moral orientado hacia la satisfacción de la forma de la ley ética universal; alienta así una nueva figura de la desobediencia amparada en la aspiración necesaria, aunque imposible de asumir como régimen de la propia acción la forma universal –trascendental– de la ley. En el tránsito hacia la instauración objetivada, imposible, de una ética universal es ineludible la objetivación de la ley histórica y su arbitrariedad, su fracaso, su apuntalamiento en relaciones desiguales y de poder, la cancelación de la propia aspiración a la universalidad. La ley histórica cancela los presupuestos de universalidad que la fundamentan.

Kant pone en relieve una tensión entre la razón como potencia y como régimen de uso, la ley como exigencia de universalidad y el derecho histórico como expresión de la primacía de los intereses particulares –la imposibilidad de progreso–. En el proyecto *kantiano* la ley histórica está marcada por el prejuicio, por una moral apuntalada en motivaciones particulares, la moral como un impedimento ético. Ese peso crece por el olvido de la incertidumbre en el conocimiento, por la precariedad de la regulación de las relaciones entre sujetos y por el fracaso de los conceptos. Es preciso desprenderse de la condición histórica de la institucionalidad de relaciones y saberes para hacer posible reconocer los alcances pragmá-

ticos de la acción ética. La acción ética debe constituirse por encima del campo de regulación histórico. Al asumir este reclamo, la acción ética se convierte en el eje fundamental de la voluntad instituyente. La acción ética, orientada hacia el progreso universal, conlleva el desmantelamiento de las condiciones del ejercicio local de los poderes, puesto que los poderes, las regulaciones instituidas y la moral están vinculadas con el interés, con el bienestar y con la desigualdad.

La ética para Kant asume la exigencia extrema de un ascetismo radical, es decir, la ética debe prevalecer sobre los intereses, al margen del bienestar, admitir sólo un actuar en el sentido de la conformación de patrones de acción recíproca y universal. Es sólo bajo la fuerza disruptiva de esta ética que es posible imaginar un cosmopolitismo al amparo de la violencia excluyente y de la aniquilación de la diferencia.

LA INTERSUBJETIVIDAD COMO VÍNCULO DE NEGATIVIDAD: EL JUEGO DE LA CREACIÓN

Estas tesis radicales en Kant señalan una ruta accidentada y perseverante en el pensamiento occidental y constituyen una referencia fundamental para el pensamiento contemporáneo de lo imaginario. No obstante, lo imaginario no permanece solamente articulado a la visión kantiana de la ética. La comprensión de lo imaginario requiere quizá la incorporación de otra revolución fundamental acaso no menos radical que la kantiana en el pensamiento contemporáneo: la renovación fenomenológica. No obstante, quizá más que la incidencia del pensamiento de Husserl o Heidegger, es el pensamiento de Sartre y Merleau Ponty en la estela de la lectura fenomenológica de Hegel planteada por Kojève lo que consolida una persistente inquietud en el contexto del pensamiento francés: se expresan ahí las vertientes de la imaginación y su capacidad para informar el dominio de la acción social.

En el marco de un replanteamiento dialéctico *hegeliano* de la aportación fenomenológica, la concurrencia entre la negatividad

hegeliana y las reflexiones sobre intensionalidad y el lugar cardinal de la conciencia, expresadas en la concepción *sartreana* de lo imaginario, son un punto de quiebre, un momento de inflexión decisivo en la construcción contemporánea de lo imaginario. La comprensión contemporánea de lo imaginario no puede prescindir de la tensión que articulan los conceptos fundamentales de una fenomenología de la imaginación para el desarrollo de las perspectivas políticas que lo definen en este momento.

Esa tensión entre las distintas aproximaciones a la fenomenología y la reformulación *hegeliana* de ésta define el curso y la suerte del concepto de imaginario en el pensamiento contemporáneo; una recapitulación de la contribución de las concepciones de Husserl y del pensamiento fenomenológico en la génesis de la concepción de lo imaginario desborda los marcos de ésta contribución, sin embargo, acaso es ineludible señalar algunos tópicos cruciales derivados de esta perspectiva: el primero se refiere a la síntesis temporal. La noción de síntesis había aparecido como una clave estructurante en el pensamiento *kantiano* y quizá constituye ya desde ese momento una de las grandes aportaciones lógicas, filosóficas del pensamiento de Kant. No obstante, en la aportación fenomenológica, la exploración del problema de síntesis interroga constitutivamente la concepción de la conciencia y deriva en el problema de creación de identidades como mecanismo de totalización.

La comprensión del sentido de totalidad determina, a su vez, definición específica de experiencia y la constitución de la idea de mundo. La síntesis define, asimismo, no sólo la integración de una esfera comprensiva de sentido sino también su transfiguración, su dinámica, la composición de lo vivido. Dar cabida a una integración que permite conformar la esfera de lo propio a partir de la composición del sentido de lo vivido, de las transformaciones potenciales de la conciencia y de la latitud admisible en los horizontes de significación. El sentido de pasado, de presente y de futuro como fruto de una síntesis compleja de la experiencia dará lugar a nuestro concepto de tiempo, a la posibilidad de articular memo-

ria, experiencia vivida, utopías, expectativas, deseos, etcétera, en la cristalización del momento contemporáneo.

El aquí y ahora de nuestro pensamiento está marcado por la posibilidad de síntesis. Ésta involucra todo lo vivido, todo lo construido, lo conocido. Nuestro pensamiento no es sólo síntesis de todo lo transcurrido, sino de todas nuestras anticipaciones, conjeturas cognitivas, deseos, fantasías, fantasmagorías. Surge de esa síntesis una figura singular de la historicidad: la utopía.

El doble movimiento que involucra la síntesis es así recuperación de lo vivido; es la recreación del sentido de lo desaparecido y lo preservado que define la experiencia no como conformación de identidad, sino como la composición de las huellas en las transformaciones de la conciencia. Determina con ello el sentido de lo pasado y lo por venir, lo ocurrido y el acontecer; la génesis del sentido a partir de su emergencia del ámbito de lo ausente. Es esa fuerza constitutiva de lo ausente lo que interviene en la génesis de lo propio.

La esfera de lo propio que se expresa así como una fuerza de modelación del mundo histórico. Historia y experiencia, historia y horizontes de sentido aparecen también como contribuciones fundamentales. Husserl acuña el concepto de *Lebenswelt* para aludir a esta renovación de la mirada sobre la historia como desenlace de una totalización del universo de sentido que define las identidades, los vínculos, el sentido de las acciones, tiempos y espacios que delimitan los marcos de la experiencia.

La imaginación interviene en esa síntesis incesante, en permanente recomposición, pero destinada a recobrar un sentido de la mutación turbulenta del acontecer. Husserl aludirá con este concepto a la síntesis que hace posible el sentido del mundo, pero también la relación con el *otro*. Se conjugan en ese dominio del sentido, de las significaciones, la intersubjetividad, la intervención creadora de la experiencia y el enigma de la integración del mundo de vida.

Las contribuciones de la fenomenología iluminan con una luz particular la aportación de Kant, ponen de relieve quizá la limita-

ción del pensamiento *kantiano*: el confinamiento de la experiencia en los marcos de un proceso de subjetivación. Lo confina así en las fronteras de una individuación radical y a una subjetividad solipsista, arrancada de los horizontes de sentido y sustentada sobre la fuerza constructiva de patrones lógicos de integración del juicio. Por su parte, la contribución de Husserl involucra a la imaginación en la génesis y conformación de la experiencia. La compromete, por consiguiente, en la relación con el *otro*, en la conformación del tiempo, historia, en la creación y reconocimiento de las identidades y en la creación y recreación incesante de eso que damos en llamar el mundo entendido como totalidad de sentido.

La relación de la fenomenología con Hegel aparece en Francia como la exploración de una vía particular, que surge con una fuerza de movilización propia en diversos ámbitos intelectuales: la lectura sutil, original y perturbadora que hace Kojève de la Fenomenología del Espíritu, incide no solamente sobre el curso de las reflexiones filosóficas sino sobre la antropología, las concepciones sobre la subjetividad e incluso la literatura y los movimientos de la vanguardia estética. A la luz de la fenomenología esta relectura de Hegel conduce a replantear drásticamente la noción del *otro*, inscribirla en una dialéctica del deseo que determina desde la negatividad la génesis del propio sujeto. La introducción de la negatividad impone un giro a la noción de experiencia y sugiere una intervención particular de la imaginación distante en sus implicaciones de la concepción *husserliana*.

La introducción de la negatividad en el reconocimiento de sí y del *otro*, en el régimen de una acción impulsada por el deseo ilumina el papel de lo imaginario en la creación de identidades, pero también involucra el dominio del saber y el juego discursivo en la confrontación y en el destino del vínculo en la gestación del mundo histórico. Esa aparición del deseo en el proceso de reconocimiento ilumina facetas inquietantes de la conciencia y de la conciencia de sí señaladas por ese distanciamiento inherente a la negatividad. Si bien en la mirada de Husserl el vínculo intersubjetivo supone un

juego de aprehensión especular recíproca en la relación con el otro, también plantea el aliento de un mimetismo fundamental, una síntesis identitaria primordial, a partir de la cual se produce el distanciamiento y la conformación de lo propio.

El trayecto de reconocimiento revela la intervención creadora de la imaginación marcada por la negatividad, la creación de identidades surgida de la dialéctica misma del reconocimiento y ajena a otra determinación que la del deseo. Este proceso supone una síntesis identitaria de la conciencia en un devenir perpetuo inherente al impulso inextinguible del deseo.

Es esa dialéctica de reconocimiento que reclama una identificación con el *otro* y una extrañeza constitutiva que lo constituye como otro irreductible y amenazante, como semejante y como irremediabilmente ajeno supone el trabajo de la imaginación en la génesis del vínculo. La relación con el *otro* supone la identificación. En el reconocimiento de sí se engendra, por la intervención del deseo, la aparición de lo propio y el impulso a una acción que supone, asimismo, una relación equívoca con la verdad y con el dominio del discurso.

La relación con el *otro* desborda así la mera captura especular, la precipitación del sujeto en un juego mimético: exige una síntesis diferencial que abre la vía a la aprehensión de lo propio y la instauración de la radical otredad. El *otro* establece el fundamento primario de la dominación y el régimen irreductible de la solidaridad, pero siempre en la estela del impulso agonístico del deseo. La dialéctica agonística del deseo constituye todo régimen de reconocimiento y define la naturaleza a un tiempo identitaria y negativa de la imaginación, destruye el presupuesto de una subjetividad trascendental y revela en la conformación de la identidad el devenir incesante arrastrado por la confrontación agonística del deseo.

No hay relación con el *otro* que no involucre la certeza de la desaparición, la intervención de la ausencia y las fantasmagorías de la muerte en la esfera de lo propio. La identidad con el *otro* y consigo mismo no es entonces sino un momento precario en la síntesis negativa de una imaginación forjada sobre la fantasía de la desapa-

rición, de la ausencia de sí y de los *otros*. La extrañeza del *otro* participa de mi propia esfera, conforma mi propio deseo y revela un rasgo inaprehensible de mi propia experiencia, una otredad inscrita en el dominio de lo propio, irreductible.

LA PARADOJA ÉTICA: HETERONOMÍA Y AUTONOMÍA EN EL VÍNCULO CON EL *OTRO*

Más tarde, ya en los desarrollos posteriores de la fenomenología, el trayecto de la reflexión filosófica conducirá a otra perspectiva que conferirá a esa calidad de lo otro irreductible la condición primordial del vínculo indisoluble de una ética constitutiva. La contribución del filósofo Levinas ahondará en esta perspectiva que cancela, la vía para asumir el vínculo con el *otro* a partir de la mimesis destinada a una síntesis identitaria. El fundamento ético de la propia identidad y de la esfera de lo propio, de todo proceso de sentido, destaca la relevancia de la reflexión sobre la libertad y la polémica respecto de la autonomía.

La tensión entre el vínculo ético como heteronomía constitutiva surgida de la mirada de Levinas y la exigencia de autonomía en Kant, como condición de la liberad, plantean posturas que iluminan la naturaleza paradójica, la tensión irresoluble entre heteronomía y autonomía en el impulso que confiere su perfil a la subjetividad desde el vínculo con el *otro*.

La admisión del *otro* como irreductiblemente a toda fórmula de la identidad de sí y a sus expresiones simbólicas cancela toda concesión a la relevancia de la analogía como régimen constitutivo de sentido. Quebranta las promesas de lo especular y revela el carácter negativo, la “pasión triste” engendrada por las relaciones institucionales erigidas sobre el hilo de narcisismo y el vértigo solipsista. El vínculo ético reclama el desplazamiento incesante de la reducción narcisista. La exigencia del vínculo y su intensidad reclaman el reconocimiento de la alteridad absoluta como una heteronomía que

es la condición primera e irremediable de toda autonomía, comprendida como emanación a un tiempo derivada de ese primer vínculo ético y capaz de conferirle su significación. Se replantea el problema de la libertad con el de la autonomía y se perfila la tensión constitutiva entre heteronomía y autonomía a partir del trabajo de lo imaginario, sin cuya intervención, la autonomía no podría dar cabida a la creación de normatividades históricas.

Lo imaginario se revela como una fuerza de creación extrínseca a la identidad del sujeto, derivada de la tensión paradójica y la intensidad del vínculo mismo con el otro. Lo imaginario se revela como algo irreductible a una facultad del sujeto, al advenimiento y las vicisitudes del vínculo con los otros y su devenir acción y régimen simbólico, es decir, devenir fuerzas constructivas de los horizontes de significación del sujeto.

La diferencia entre imaginación e imaginario radica en que remite a momentos y procesos de subjetivación inconmensurables entre sí. Mientras que la imaginación aparece como una facultad del alma, lo imaginario es una condición del vínculo, lo que inscribe al hombre en un mundo de sentido y ante el otro. Una y otra, acaso, intervienen en la conformación de la experiencia. No obstante, la libertad entendida desde la tensión entre heteronomía y autonomía, no puede sino concebirse sustentada en lo imaginario.

Aparece atravesada por esa condición y una tensión irreducible, incesante, que, sin embargo, había sido ya anticipada, apenas como una conjetura o una sospecha por Kant y expresada en un fulgor de su reflexión. Pero es quizá Husserl y los pensadores filosóficos y políticos en la estela de la fenomenología quienes llevarán esta indeterminación ética hasta el límite de sus posibilidades. Los fundamentos inaprehensibles de la libertad y la concepción de autonomía a un tiempo como condición, como proceso y como horizonte definirán el sentido de lo político y revelarán las condiciones de vínculo inherentes a los sujetos sociales en proceso.

La exigencia irremediable de instaurar al *otro* en posición de alteridad radical involucra el reconocimiento, no de un límite para

la autonomía, sino de incorporar en el vínculo y en el sentido de la interacción la tensión constitutiva de esa heteronomía insostenible en la experiencia temporal del sujeto.

Requiere también asumir la paradoja de la condición heterónoma primordial de la ética como realización de la autonomía –a un tiempo derivada de una condición “fundamental”: la libertad como condición de toda acción ética, pero también la libertad como el sentido inherente al movimiento constructivo y creador de la acción y la libertad como “horizonte” a cuya dilatación aspira toda acción y todo vínculo. Esta condición insostenible constituye el escándalo del imaginario contemporáneo, que lleva necesariamente a romper con toda posibilidad de asumir toda dependencia derivada de la fuerza imperativa de las formas simbólicas –normativas, taxonómicas, identitarias– instituidas.

MÁS ALLÁ DEL ESPEJISMO ANALÓGICO EN EL VÍNCULO CON EL *OTRO*

La “eficacia institucional” se basa en la construcción de mecanismos identitarios, resonancias perversas de la identificación. Involucra la inscripción de sí en un juego de discursos y taxonomías que confiere su fuerza de síntesis conjuntiva al proceso simbólico –es decir, participar de la complicidad tácita con los modos de comprensión que hacen tolerable un mundo de atrocidades, el hábito de lo abyecto–. El juego institucional supone la precipitación en la captura especular, en el mecanismo identificatorio inherente a las relaciones normativas instituidas, la identidad como síntesis ilusoria, como extravío de la invención de sí. Involucra condescender como respuesta ante la angustia de disolución del vínculo con el otro, a la promesa de identidad constituida de manera excluyente sobre el mecanismo narcisista, sobre el juego laberíntico de las identificaciones y de la aprehensión de sí a través del despliegue estratégico de síntesis analógicas.

Freud había ya explorado de manera sucinta, específicamente en *Psicología de las masas y análisis del yo*, la disposición estratégica de estas síntesis analógicas en la vertiente perversa de lo imaginario, cifrada en el proceso de identificación. Esa síntesis deriva en la intervención diferencial, en la génesis de la identidad subjetiva, entre el *ideal del yo* y el *yo ideal* que compromete de manera central la posición narcisista. Es un juego entre los polos que constituyen el horizonte fundamental de la determinación subjetiva de la fuerza simbólica. Es posible conjeturar a partir de cuál se articulan, en la génesis de la subjetividad, los patrones simbólicos de identidad y nuestra posibilidad de conjugar nuestra visión con la acción de los otros.

En la aproximación *freudiana* este juego se manifiesta como una promesa que alienta una ilusión de identidad, pero es una identidad que se expresa como una fuerza imperativa de construcción de sí. Pero en la teoría freudiana cristaliza en la fantasía de un núcleo de universalidad que alimenta, por otra vía, un cosmopolitismo tácito. El predominio del eje narcisista, la vocación excluyente de las analogías identificatorias en la conformación de la subjetividad y el vínculo con los otros desemboca en la exclusión radical de la diferencia como juego agonístico. Suprime la fuerza creadora del vínculo como génesis de desequilibrio y de prestigio, es decir, como invención permanente de las identidades a partir de dependencias extrínsecas a sí, sustentadas en el vínculo. Castoriadis apela a la estructura de la pulsión tal y como la bosqueja Freud en el entorno de su metapsicología: constituida por un impulso [*Drang*], una fuente [*Quelle*], una finalidad [*Ziel*] y un objeto [*Objekt*]. La complejidad y la heterogeneidad de las lógicas y las articulaciones negativas de la estructura de la pulsión le dan posibilidad a Castoriadis de referir lo imaginario constitutivamente a juego abierto por el régimen pulsional. Las articulaciones indeterminadas del impulso de la pulsión con objetos a un tiempo “fatales” y mutables, objetos arbitrarios y parciales, con una relación de inadecuación constitutiva a toda finalidad entendida como punto de extinción de la pulsión.

La pulsión se despliega así como impulso inextinguible, constitutivo de la subjetividad, cuya relación con el objeto se orienta a la intensificación del propio impulso mientras su manifestación en el vínculo con el objeto aparece como régimen de representación, juego simbólico ajeno a la naturaleza de su propia fuente. Esta condición negativa de las articulaciones entre los elementos constitutivos de la pulsión, particularmente la inadecuación constitutiva entre objeto y pulsión hace del sentido representacional de la estructura pulsional la expresión de la indeterminación que funda la síntesis abierta de lo imaginario. La integración del objeto en el dominio pulsional es del orden de lo impredecible, se expresa simbólicamente como una creación metafórica de sentidos. Conduce de objeto en objeto, de intensidad en intensidad, en una trayectoria a la deriva como una concatenación infinita, una conjugación metonímica y de los rasgos parciales de los objetos con intensidades mutables y en desplazamiento perpetuo. La traducción de pulsión como derive, asumida por Lacan, conlleva el carácter de un impulso sin otro destino que su propia trayectoria y su metamorfosis incesante. Alude a un permanente desplazamiento del vínculo con el objeto y a una posibilidad incesante de recreación y recomposición del vínculo con el objeto.

Este trayecto incesante de abandono y recuperación de objetos pulsionales culmina en una restauración perpetua, libre e impredecible del juego de deseo, que hace patente el fracaso de la fijación y determinación del objeto simbólico en el dominio pulsional. Pero también se expresa en una dimensión de creación incesante en el dominio de las significaciones en la medida en que éstas emergen con sus perfiles singulares de la composición pulsional, orientada a objetos en sí mismos no acotados por una lógica no unívoca. Pero la naturaleza de la estructura pulsional destaca la relevancia, para la comprensión de lo imaginario, de un aspecto definitivo del vínculo con el objeto: la calidad parcial de todo objeto pulsional. En la estructura de la pulsión, el objeto constitutivo del impulso pulsional no es jamás un objeto derivado de operación de síntesis, sino, por el contrario, emerge como un rasgo

disyuntivo, que, a su vez, por una expansión metonímica, define la fisonomía y el destino del proceso pulsional. Emergencia incalculable del rasgo metonímico del objeto define la resonancia significativa del objeto pulsional en el despliegue del proceso simbólico y, particularmente, en el lenguaje.

La generación de sentido, interferida y a la vez sostenido por estas estructuras pulsionales complejas, abiertas e indeterminadas, no ofrece ninguna posibilidad de atribución de un régimen de regularidades que culmine en la identidad determinada del objeto pulsional. Lo que está en juego en esa mutabilidad y desplazamiento de la pulsión, tanto como en el efecto de su “irradiación” metonímica, es la potencia creadora que define lo imaginario, inherente a la estructura pulsional y constitutivo de la propia subjetividad. Pone en relieve un apuntalamiento de lo imaginario social en una condición fundamental de la conformación psíquica del sujeto, de la misma manera que lo imaginario social se apuntala directamente sobre una propiedad fundamental de las condiciones de significación objetivada en la composición de los procesos simbólicos y, en particular, en la estructuración del lenguaje.

Se congrega en la composición de los trayectos pulsionales una trama abstracta de determinaciones de significación social que deriva en significaciones inéditas, en pautas de identidad, en ordenamientos insólitos, capaces de develar horizontes inéditos para el destino de los vínculos y la creación de historia. Las innumerables determinaciones subjetivas de la creación de significación no son solamente construcciones psíquicas arbitrarias remitidas a la identidad del sujeto y confinadas en éste, sino que inciden sobre el mundo. El mundo, como régimen de sentido, se soporta en esta metamorfosis pulsional que se finca, por otra parte, en el *otro* como objeto radicalmente inaprehensible en su identidad plena o su verdad.

No hay posibilidad de sustraer la significación a la fuerza de gravedad del régimen de intersubjetividad; es ineludible asumir la forma de darse del objeto pulsional como una determinación singular que orienta la fuerza indicativa del lenguaje y su capacidad de refe-

rir al mundo e implantarse en él. La fuerza indicativa del lenguaje se sustenta así en esa aparición de los objetos de la pulsión que definen también el sentido del vínculo con el *otro*. La trama de significaciones se transforma a partir de las determinaciones estructurales del régimen de la pulsión y, con ello, el mundo y los *otros*, el mundo propio como emanación del vínculo, sin este vínculo el lenguaje no existiría. Es el vínculo con el *otro* el que permite instaurar una plena significatividad de los signos del lenguaje, pero es ahí donde incide la fuerza pulsional como generadora de forma, de relaciones, de impulso indicativo y de modelador de experiencia y mundo.

Las analogías especulares entre sujetos, derivadas de una imaginación que informa sobre figuraciones *yoicas*, la fuerza imperativa de las relaciones instituidas con los *otros* hacen concebible un horizonte de sentido centrado en la exigencia de individuación. Es la generalización formal del régimen de individuación lo que sustenta la fascinación especular de las relaciones simbólicas instituidas, generalizables que, sin embargo, producen el placer tenue de una perversión difusa derivada de la imagen unitaria y consolidada de sí mismo. Es el espectro *yoico* erigido como centro y como régimen excluyente de valor, como teleología y como fundamento de relevancia de sí, como fuente de afecciones y como principio de atribución de sentido.

La primacía analógica sutura las rupturas simbólicas, vela la visibilidad de su consistencia etérea, contingente, frágil. Se cancela la posibilidad de una pluralidad efectiva, condición de lo político, de la configuración de redes y de tramas abiertas e indeterminadas de acción interconectada pública. Priva de su desaliento creador al malentendido en la interacción recíproca como régimen constitutivo del vínculo simbólico sustentado en una exigente reinención de la certeza. Erige la apertura, la incertidumbre, la metáfora y las impacencias de la creación como figuras de la pérdida íntima. El primado de la individuación crea una esfera de extravíos especulares, dominada por mecanismos simbólicos universales amparados por instancias normativas. Los valores consagrados orientan

las acciones según valores equiparables, se asume como evidencia y fatalidad la concurrencia de las formas de vida, se adoptan hábitos indiferentes erigidos como sistemas de creencia. Se prescribe la concordia como fundamento, proceso y aspiración de los órdenes simbólicos instituidos.

La condición de esa concordia universal, ilusoria, en los marcos de atribución de sentido encuentra su fundamento político en la implantación de una racionalidad centrada en la “eficacia normativa”, es decir, en la instauración del pensamiento burocrático. Restringir la acción de los sujetos a estos marcos es sofocar los movimientos sociales, confinar la esfera de lo político al dominio de lo íntimo, reducto residual de las estrategias de individuación. Es el régimen de una burocratización radical vislumbrado de manera sombría por Weber. Cifrar la acción según las condiciones de institucionalización, como condición inapelable de la posibilidad de conformar un “movimiento” colectivo. El destino de los procesos, del juego de acción posibilitado por los vínculos se disipa. No tiene otro destino que la clausura de conjunto de los procesos inherentes a la creación histórica de una identidad social: los movimientos se retraen sobre sí mismos, las posibilidades de acción se vuelven estériles o se confinan a la exigencia mimética, identificatoria, generalizante, sometida a un formalismo abstracto como simulacro de creación histórica.

La institución en sí misma se sustenta en la exigencia formal del despliegue figurado de su propia clausura. Toda institución produce un mecanismo tácito de confinamiento, esferas cerradas, normas con pretensiones de consistencia y de verdad como culminación de la ilusión que consagra las relaciones analógicas. Funda la clausura en la formulación tácita de “pactos de certeza”, en concurrencia de argumentaciones y hábitos que figuran un fundamento de verdad. Son regímenes de atribución compartida de sentido ajenos a la incidencia de la negatividad. El régimen de las significaciones instituido pone en juego una trama argumentativa orientada a la consolidación de las certidumbres relativa al orden local del andamiaje institucional.

Las estructuras normativas, en la medida en que son objetivadas como trama simbólica y referidas al principio de arbitrariedad, admiten resignificación. Porque resignificación también es desarticulación de una trama simbólica instaurada como régimen de certeza, es decir, instaurar el juego de la metáfora. Se trata de metáforas orientadas hacia el fundamento del vínculo, como figuración pulsional de la incertidumbre, cuyo sentido apunta a la autonomía solamente cuando repercute en la plena realización de una creación de inteligibilidad y una fuerza de vínculo. Es decir, sólo cuando se orienta en el sentido de construcción de autonomía.

La institucionalidad, en la medida en que está sustentada en mecanismos de significación, se abre a juegos metafóricos, a mutaciones de objetos, al impulso negativo del acto simbólico, al acontecer de la significación. Es decir, si bien la institucionalidad genera por una parte los mecanismos de captura especular, de reconocimiento, de génesis arbitraria de la certeza, de taxonomías y figuras de identificación, por otra parte, revela fatalmente ámbitos de indeterminación, territorios de fractura, linderos inciertos que hacen insostenible toda pretensión de clausura radical. Toda institución está fisurada intrínsecamente como resultado del trabajo del vínculo, ahí donde la institución engendra sus certezas, ahí hay también cabida para lo imaginario, para la fractura, ahí también está la apertura radical.

La clausura institucional es también la de la posibilidad de creación. La institución se ofrece como un régimen intemporal, los ritmos de la metamorfosis histórica se extinguen y se encubren en los tiempos perentorios de la acción eficaz. Se hace inconcebible cualquier figuración del vínculo orientado a la acción colectiva de creación normativa, de identidades en devenir. Es decir, se extinguen los tiempos de la autonomía. En ese momento el germen del pensamiento queda completamente ocluido por las figuras de la identificación.

La autonomía no puede surgir sino como una ruptura incesante con la identificación, es decir, no un movimiento de masas fundado en los espejismos narcisistas alentados por las instituciones que

buscan suplantar lo político por el juego de la representación. Es el reemplazo de la masa por la conformación de colectivos en ruptura intransigente con los mecanismos de identificación. La afirmación autónoma de un replanteamiento radical, implacable, de la propia identidad, de toda certeza por precaria que sea. La instauración de vínculos sustentada sobre la exigencia de negatividad radical con respecto a la propia certeza, como una posibilidad abierta, en expansión de articulación múltiple con otros sujetos como única posibilidad de objetivar socialmente el impulso autónomo de la acción.

EDUCAR PARA LA AUTONOMÍA

Educación, acaso, consiste en la recreación incesante de la regulación de identidades, en la creación de condiciones para la aparición de la autonomía en sus diversos tiempos, con sus sentidos discordantes y sus tensiones inéditas. Es decir, asumir y trastocar las consignas ilustradas: “educar para la autonomía”, “educar para la libertad” “educar para el progreso moral” que rechaza las pautas identitarias del progreso material fundado en los espejismos del intercambio formal de los mercados. Para el progreso ético, para el rechazo de las morales instituidas. Educar como un proceso ajeno a la acumulación instrumental de la información como inoculación fragmentaria, disgregada aunque eficiente de saberes y racionalidades instrumentales.

La educación no como una confluencia “adecuada” de desempeños y adiestramientos para la acción eficaz y efectiva sino como la exigencia de recreación de condiciones éticas inéditas para la autonomía colectiva. Una ética sustentada sobre la exigencia de negatividad, sobre la exigencia de vínculo a partir de la radical alteridad del *otro*, constituir la propia identidad a través de la tensión irreducible de incorporar en mi mundo lo irreducible del mundo del *otro*. La educación no puede ser una conformación disciplinaria –en todos los sentidos de la disciplinariedad– debe ser

un trabajo de la indisciplina permanentemente, es decir, construir la indisciplina, construir el cuerpo propio y el orden de los hábitos como una incertidumbre abierta al reconocimiento de la indeterminación de los procesos sociales. Conformar el régimen de las taxonomías en figuras de la metáfora. Ese es el trabajo, quizá, de consolidar una autonomía capaz de dar cabida al juego y la deriva incesante de la pulsión recobrada como régimen de creación cognitiva y ética. A la fórmula clínica, terapéutica, ofrecida por Freud, “donde Ello era, Yo debo advenir”, habría que añadir otra, sugiere Castoriadis, para la cabal comprensión de las tareas de consolidación política de la autonomía, “donde Yo soy, Ello deberá emerger”. No elegir entre una u otra, sino asumir la exigencia de la incorporación de las dos fórmulas disyuntivas como condición simultánea de toda creación de autonomía. Es decir, junto a la comprensión del régimen de acción orientado a la instauración normativa, la acción, desde la autonomía y hacia la autonomía, deberá dar cabida a la interferencia pulsional. Debe alentar un despliegue de la condición pulsional de la identidad, a la reinención permanente del Yo bajo el afloramiento de la pulsión, una autonomía sustentada en la heteronomía del otro como incidencia de la negatividad radical de las identidades. Educar para dismantelar y construir permanentemente la identidad, la certeza, la fijeza de los horizontes de lo colectivo.

El trabajo de construcción de la autonomía se delinea así como conformación de una “disciplina de la indisciplinabilidad”, construir un hábito de la deshabituación, una significación de la designificación, un dismantelamiento de la verdad, ahí donde se busca la verdad, una conformación del propio cuerpo y de la propia identidad a partir del dismantelamiento de la propia identidad, trabajar en ese sentido quizá sea una de las tareas complejas de la educación, y quizá por eso se hablará, desde Freud hasta Castoriadis, de la educación como una tarea imposible que, sin embargo, es preciso desarrollar en todos sus alcances. La educación como el dismantelamiento de esa propia condición de regulación y todo el espejismo intemporal de la certeza. El trabajo es largo, y no podrá surgir sino

de la autonomía colectiva. Es ahí donde quizá habrá que dirimirse el propio destino, desde una colectividad surgida negativamente, para y desde otra educación que no sea la de Elba Esther.²

REFERENCIAS

LIBROS

- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. París, Francia: Seuil.
- Freud, S. (1999). *Gesammelte Werke*, 18 vols. A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower. Frankfurt, Alemania: Fischer.
- Foucault, M. (1994). Qu'est-ce que les Lumières? En *Dits et écrits 1954-1988*, 4 vols, D. Defert y F. Ewald. París, Francia: Gallimard.
- Husserl, E. (1992). *Gesammelte Schriften*, 7 vols. E. Ströker. Hamburgo, Alemania: Felix Meiner.
- Kant, I. (1974). *Werkausgabe*, ed. Wilhelm Weischedel, 12 vols. Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.
- Kojève, A. (1980). *Introduction a la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*. París, Francia: Gallimard.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. París, Francia: Seuil.
- Lévinas, E. (1874). *Totalité et infini*. París, Francia: Biblio, Kluwer Academic.

² Lideresa del SNTE. Nota del autor.

PARTE II
LA SOCIEDAD IMAGINADA:
INSTITUCIONES DE SENTIDO

ACCIÓN COLECTIVA, PULSACIONES DE SENTIDO

*María Luisa Murga Meler*¹

El trabajo que aquí se presenta forma parte de una investigación que reconoce y reflexiona sobre los factores que se ponen en juego cuando un movimiento social se hace presente. La indagación en torno de estos fenómenos ha comprendido aspectos relativos a las cualidades diferenciales y de identidad con las que se configuran dichos movimientos; también se ha dirigido al reconocimiento de sus características y cualidades reales o asignadas por perspectivas teórico-metodológicas de las Ciencias Sociales, en un afán de clasificación normativa. En estos aspectos la investigación ha permitido reconocer que la acción colectiva que anima los fenómenos de los movimientos sociales no es “una forma de conducta” como algunos autores (Smelser, Blumer,² etcétera) lo han planteado y que los ha llevado a un cierto grado de psicologización del proceso de gestación de estos fenómenos. Así mismo en esta indagación se ha podido reconocer que la acción colectiva como fenómeno tampoco

¹ Docente-Investigadora de la Universidad Pedagógica Nacional. Integrante del Cuerpo Académico “Constitución del Sujeto y Formación”. Miembro del Seminario Interinstitucional Cultura, Educación e Imaginario Social.

² Para mayor referencia consultar por ejemplo: Smelser, N. (1989) *Teoría del comportamiento colectivo*, México, FCE.

obedece exclusivamente a las normas de clasificación que tradicionalmente se han planteado en la sociología como divisiones en estratos, sectores, clases, niveles motivacionales o de participación.

En la presente indagación acerca de los procesos de gestación de los movimientos sociales en México se han podido reconocer algunos elementos que permiten señalar que los fenómenos de la acción colectiva aparecen como formas inéditas diversas que articulan discurso y acción en una trama siempre tensionada y conflictiva. Que en esas formas y tramas en las que surge no es posible reconocer una identidad acabada y monolítica que permita colocar a cada movimiento en el estante que le corresponde ocupar a partir del cuadro de las representaciones que nos damos acerca de lo que tendría que ser la vida de nuestra sociedad. Con base en los avances de dicha investigación es que los movimientos estudiados se nos presentan como la articulación de los diversos componentes de la vida individual y colectiva que en íntima relación hacen de los fenómenos esa especie de encrucijada que prefigura las condiciones de posibilidad para la creación de nuevas formas de relación, de nuevas posibilidades de significación y de la emergencia de múltiples sentidos.

Es por ello que, con base en estas elucidaciones, se han podido reconocer algunos elementos que indican que en el estudio de los fenómenos de la acción colectiva es oportuno partir de la consideración de que ésta “se presenta” y que dicha presentación tiene, en cada caso, una cualidad diferencial. Misma que en ocasiones se torna radicalmente discontinua, heterogénea, incalculable, impredecible y recursiva, tanto para quienes viven estos fenómenos como para aquellos que los escuchan o los contrarrestan. Y que a pesar de que los movimientos surgen en el entramado de relaciones que constituyen la vida cotidiana de la sociedad, en la que se ponen en juego los intereses materiales y simbólicos de quienes forman parte de ella, pareciera que las acciones y el discurso que generan no es reconocible como parte de ese entramado, cuyo continente serían las regulaciones de esa misma sociedad.

ENTRAMADOS DEL VÍNCULO, LA ACCIÓN COLECTIVA

Así el trabajo de indagación en el que se apoya el presente documento se ha encaminado a “la observación” de algunas de las cualidades y efectos que los fenómenos colectivos contemporáneos hacen presentes en la vida social. Para que a partir de dicho análisis sea posible dilucidar esos factores presentes e interconectados, en ánimo de ampliar nuestra base de comprensión de tales fenómenos. El proceso de indagación se ha realizado a partir de la “escucha” de las narrativas que se gestan y construyen en los propios movimientos y de aquellas producidas por el análisis de lo que suscitan en el devenir de nuestra sociedad.³ Ello con el propósito de recuperar tanto los elementos presentes en el decir y hacer de los movimientos como de aquellos que surgen a partir de las acciones y reacciones que la propia acción genera.

En un primer momento, luego del análisis de los fenómenos colectivos que se tomaron como ejemplo para la investigación, fue posible reconocer que en algunos de ellos se hacía presente una condición aparentemente contradictoria y que conducía la reflexión hacia la constatación de que en el proceso de construcción de su experiencia individual y colectiva los individuos se orientan en la búsqueda del establecimiento de vínculos solidarios entre sí. Que efectivamente esto se hace presente como tendencia de los sujetos en el seno de la vida en común y que en parte contradice algunas de las concepciones funcionales y racionalistas que plantean que en la vida social los sujetos se orientan en función de su

³ En el caso de la construcción de estos objetos de estudio estamos sujetos, en parte, a lo que se produce como formas narrativas en el contexto socio-histórico, a partir de que cada movimiento inaugura una forma de ser en el mundo. Por ello es que en la comprensión de los distintos movimientos a partir de la utilización analítica de las distintas narrativas generadas, retomo la idea de Hannah Arendt (1958) de que la revelación del agente de la acción se da mediante el discurso y el establecimiento de un comienzo a través de la acción, ya que con ambos se inicia un proceso que al final emerge en una forma discursiva que el narrador o historiador recupera para éste y los otros.

satisfacción individual contra las restricciones de la vida colectiva limitando la posibilidad de vínculos solidarios y que por ello se mueven con base en decisiones racionales en términos de las oportunidades personales que reconocen en el contexto. Y que además, a ello se le sumaría el “dato”, que para muchos es realidad constatada, de que ésta es una época en la que el solipsismo privilegiado, incluso fomentado, por las redes discursivas que se producen al paso de los efectos de una modernidad en la que los flujos financieros, de mercancías y de información han transformado de tal manera las condiciones de vida de los grupos que ya no es dable la posibilidad de que los sujetos busquen encontrarse en la convergencia de los vínculos sociales. Que tanto las instituciones se han visto socavadas en su potencia aglutinante como que los propios sujetos han sucumbido a la incertidumbre y la vulnerabilidad orientando sus vidas, por ejemplo, en torno de lo que Beck (1998) llamó el *individualismo institucionalizado* fomentado por la modernidad.

De manera que afirmar que los sujetos se prestan al abandono suscitado por la experiencia del placer que encuentran en la reunión colectiva y que esto no se ofrece propiamente como un ámbito de satisfacción individualizante, narcisista o excluyente, sino que más bien la experiencia en el vínculo colectivo opera como límite e incitación para el deseo como tendencia en el entramado del propio vínculo y que con ello se establecen las condiciones de posibilidad para que los sujetos accedan a nuevas construcciones de sentido, aparecía como una contradicción desde la perspectiva de aquellas concepciones teóricas que en sus formulaciones no reconocen que en la vida de la sociedad es posible la articulación dinámica individuo-sociedad sin reducir lo uno a lo otro. Que no es dable la oposición individuo-sociedad en la medida en que reconocemos que los individuos que constituyen la sociedad y que, en este caso, forman parte de los fenómenos de la acción colectiva, no son pura individualidad e indeterminación, pero que tampoco están totalmente determinados por el contexto social en el que se constituyen. Que las tensiones que implica

la puesta en juego de las propias capacidades del individuo frente a la potencia misma de la regulación colectiva hacen presente la verdadera polaridad que es la de *psique y sociedad*, en donde “sociedad y psique son a la vez irreductibles entre sí y realmente inseparables” (Castoriadis, 1998, p. 313).

Polaridad que figurada en espacio y tiempo da pie a la creación individual y a la creación colectiva en el orden del vínculo. De manera que es en este proceso en el que regulaciones y sujetos se crean y recrean a partir de las formas rituales que la propia sociedad ha establecido y en las que los significados colectivos se hacen presentes, se fortalecen y encuentran las vías para su transformación a partir de las condiciones que el vínculo demarca y potencia. Es en esta experiencia de encuentro en la que es posible la creación de sentidos diversos, que en su convergencia hacen también posible la creación de diversas formas de concepción de los sujetos, de sus condiciones de vida y de sus potencias de acción.

Desde esta perspectiva es que los fenómenos colectivos que desde hace unos 20 años se nos han hecho presentes ofrecen algunos ejemplos que hacen patente, en algunas de sus facetas, esta posibilidad de la constitución de la experiencia individual y colectiva en el entramado del vínculo y que se manifiesta en las cualidades que adquieren las diversas formas de presentarse en el mundo que configuran los distintos movimientos, mismas que en algunos casos aparecen como radicalmente heterogéneas en su condición de inéditas. Para ilustrar lo anterior retomaremos de modo enunciativo algunos ejemplos, de los varios posibles, con la intención de detenernos en la consideración de dos situaciones que formaron parte del fenómeno del levantamiento zapatista del año de 1994 en Chiapas y que permitirán ahondar en la discusión relativa a las condiciones de posibilidad en las que se configuran los fenómenos de la acción colectiva y la diversidad de sentidos que generan.

Un fenómeno reciente da pie a esta primera consideración y se trata del movimiento de organizaciones y grupos de migrantes que en el año de 2005 se presentaron ante la sociedad norteamericana y,

por los efectos generados, ante las sociedades de sus países de origen. En este caso la diversidad, las tensiones y el diálogo permanente que los movimientos sociales actualizan se hizo patente en las formas que adquirieron las acciones para promover una legislación diferente relativa a las formas de contratación y estancia de los trabajadores migrantes en los Estados Unidos. Al presentarse “en público como ilegales” –la mayoría indocumentados, ilegales– hicieron ver la posibilidad de articulación entre comunidades eclesiales de base, organizaciones políticas, regionales y étnicas, en formas organizativas múltiples y diversas. No sólo por los idiomas, la procedencia étnica, regional, cultural, económica, educativa y religiosa, sino por las propias redes movilizadas en las que la cohesión y la articulación de diversos sectores de la sociedad norteamericana hizo presente “otras maneras de ser y por ser trabajadores en esa sociedad”. Más que mostrar el temor a las consecuencias de hacer evidente una estancia ilegal o los efectos –en la salud y la economía personales– de la irregularidad y marginalidad de la contratación a que están sujetos, estos grupos demostraron que es posible pensar otros modos de ser trabajador en la sociedad norteamericana contemporánea.

Otro fenómeno, no tan relevante ni enigmático como el de los migrantes, fue el generado por un sector de la clase media de la Ciudad de México en el año de 2004 cuando, por efectos de una serie de asaltos y secuestros en un popular centro comercial del Sur de la ciudad (“Perisur”) y ante lo que un sector de la población calificaba como negligencia y desinterés de autoridades y comerciantes, algunos grupos iniciaron un proceso de organización con la finalidad de realizar boicots de asistencia y consumo en dicho centro comercial. Tales acciones aunque repentinas y por supuesto generadoras de sus consecuentes reacciones –tanto de comerciantes, grupos de poder económico y político,⁴ de otros grupos de población y autoridades locales– presentaron de modo inédito a estos grupos

⁴ La mayoría de estos grupos era contrario al gobierno de Andrés Manuel López Obrador y del Partido de la Revolución Democrática.

de la población. Ya que en el contexto de la sociedad mexicana, tanto la incipiente organización como las acciones que se realizaron eran prácticamente impensables como estrategia de acción reconocible para dicho sector de la población. Organizar boicots de asistencia y consumo para hacer valer lo que desde su muy particular perspectiva representaba el incumplimiento de las responsabilidades de autoridades y empresarios no había formado parte de los modos de configuración de la experiencia colectiva de la clase media.

Aun cuando los boicots duraron el tiempo que los comerciantes decidieron que podían durar para transformar ese impulso en materia prima que sirviera a sus intereses políticos y económicos (organizar una megamarcha pulcra), la cualidad con la que se presentó ese sector hizo visible la posibilidad de creación que tiene la puesta en forma de las potencialidades del vínculo social. Hizo evidente que a pesar de las transformaciones que genera en nuestra sociedad la dinámica del mercado en su faceta relativa al neoliberalismo y la globalización económica, con la desregulación social⁵ y la polarización de la estratificación de los diversos grupos humanos, es posible todavía hacer frente a estas transformaciones con creaciones inéditas que impregnen con su impulso una virtual reconfiguración de las relaciones de fuerza entre el mercado y la sociedad, a partir de la búsqueda de nuevas formas de regulación social.

Por otro lado, el caso del levantamiento zapatista representa, desde diversas perspectivas, un movimiento que para muchos ha atravesado de manera crucial las formas de la experiencia colectiva en ámbitos culturales y geográficos heterogéneos, que comparado con los dos previos es hoy una referencia mucho más compleja y que además ha dado pie a las más encontradas afecciones y ha estado sujeto a las más disímiles interpretaciones que han derivado en su exaltación –por sobre todos los movimientos– o en devaluaciones sectarias. También podemos decir que en su impulso nos presenta

⁵ Para Jalife-Rahme la globalización presenta dos defectos estructurales: no aporta gobernabilidad y crea grandes desequilibrios.

diversas facetas que, cada una en su especificidad, son susceptibles de apoyar diversos análisis. En este caso retomaremos la faceta que nos lo muestra como un fenómeno que, por la cualidad singular de la articulación entre los distintos grupos y comunidades involucrados, se hizo presente de manera muy significativa frente a los efectos de la condición centenaria de sometimiento a la marginación y atomización operada por las formas caciquiles y desreguladoras de las élites comerciales y productivas soportadas por una particular forma de administración del Estado mexicano. En este sentido el movimiento zapatista “...no sin polémicas, retrocesos y errores considerables de la organización y el líder– [...] sitúa la realidad indígena como “lo invisible” que exhibe la falsedad de las versiones oficiales de *lo visible*, y describe a la nación como la entidad monopolizada por una minoría”. (Monsiváis, 2005).

De esta manera la modalidad con la cual se presenta el movimiento zapatista es la que tiene la cualidad de *hacer visible lo invisible*. Ya que a pesar de que el Ejército Zapatista era bastante menos poderoso en número, recursos y equipamiento (en vestidos, armamento y provisiones) que el aparato estatal y empresarial –incluidos el ejército y las llamadas guardias blancas– al hacerse presente de la manera como lo hizo puso en evidencia algo más que las radicalmente disminuidas condiciones de vida en las que transcurre la existencia de centenares de grupos de población en Chiapas. El movimiento se presentó como un cuerpo articulado que a partir del conocimiento de sus posibilidades de acción y del reconocimiento de las de sus contrincantes,⁶ aparece no como un grupo de gente disminuido y depauperado sino más bien como ese agente capaz

⁶ Aquí prefiero usar la noción de “contrincante” que remite a la condición agonística de la acción colectiva, a diferencia de la de “enemigo” que se relaciona más con el ámbito de la guerra y que por ejemplo utiliza Alain Touraine (1997) en su teoría sobre los movimientos sociales en la que plantea que los “nuevos movimientos sociales” además de buscar una transformación en un aspecto de la sociedad también pueden mirar a sus enemigos como capaces de las mismas estrategias de acción que ellos.

de generar sus propios esquemas de acción, sus propios valores y capaz de construirse una identidad y una memoria; contrario a la presencia que se delinea a partir de los efectos de desregulación y atomización que generan las estrategias de control político, económico y cultural que ha llevado a cabo por mucho tiempo el Estado mexicano soportando a los grupos empresariales hegemónicos de la región.

En la cualidad que actualiza la presentación del movimiento zapatista el 1° de enero de 1994 se hizo visible que los grupos e individuos que lo conformaron estaban articulados a partir de esa suerte de abandono a la experiencia de los otros en la trama del vínculo. Más que relacionados por el desvalimiento y la depauperación, estos grupos se articularon a partir de la posibilidad que ofrece el abandono a la acción conjunta. Este abandono no sólo remite a la experiencia del otro semejante con el que se comparte la condición de marginalidad y que juntos denuncian. Sino que más bien el abandono se extiende, como una especie de espectro, a la experiencia con la otra lengua, con la otra comunidad, con lo otro de los otros. No sólo en términos de aquellos que participaron del alzamiento, sino de aquellos a quienes convocaron en su presencia, fueran contrarios o afectos al mismo.

Así es posible pensar que este movimiento se constituyó contrario a la acción “individualizante” (y por lo tanto atomizadora) promovida y derivada de los efectos del sometimiento al ejercicio de los poderes estatales y de los caciques regionales. Por tanto ocurrió a pesar de que una cierta tendencia a la búsqueda de la satisfacción individual hubiese llevado a cada individuo a encontrar soluciones funcionales a su propia condición de precariedad; a buscar la obtención de beneficios derivados de la conculcación de sus derechos por la aceptación de dádivas emergentes. Más bien se establecieron las condiciones que posibilitaron una especie de cohesión a partir de los patrones y regímenes que sustentaron la identidad del movimiento y de sus integrantes, expresada característicamente en sus mecanismos de toma de decisiones, en los

que una particular significación de la temporalidad hizo evidente la condición del vínculo mismo.

Tales mecanismos aparecían no sólo como efecto derivado de que las múltiples voces del movimiento se expresaban en una sola, la de su líder. Ni tampoco en la puesta en forma del principio de fomentar la discusión colectiva, hecha evidencia a partir de las diversas narrativas que generaron. Sino que de manera más importante estos mecanismos de toma de decisiones aparecían soportados en el principio de llevar a cabo la discusión colectiva con base en los tiempos y en las formas que los propios pueblos habían establecido como su modo particular de encarar las decisiones que consideraban debían tomar colectivamente en esos momentos. Esto tampoco excluye que en tales mecanismos hubiese conflictos ni contradicciones internas –de hecho es posible afirmar que los hubieron y que estos mecanismos las contuvieron. Ni que posiblemente se hayan enmascarado o disparado minúsculas luchas de poder y que algunas de ellas hayan estado presentes desde siempre. Ni tampoco se pretende señalar al movimiento y sus estrategias como buenos o malos. Más bien con la referencia a la cualidad que presentaron estos mecanismos de toma de decisiones se busca hacer énfasis en la génesis y mantenimiento de la estrategia por medio de la cual, en aquel entonces, las decisiones que los zapatistas tenían que tomar se discutían en cada pueblo a partir del texto que el Estado enviaba y que esa discusión podía durar semanas.

Que el tiempo que les llevaba tomar la decisión no sólo incluía aquel que cada representante tardaba en llegar a su pueblo para convocar a la reunión, sino que además esas semanas transcurrían por efectos del tiempo que le dedicaban a reunirse, a la reflexión y a la discusión de los textos. A la exposición de los diversos puntos de vista, a la confrontación de los mismos. A la formulación y rectificación de los acuerdos. A la elaboración de las conclusiones y finalmente incluía el tiempo que les llevaba regresar para encontrarse con el resto de los representantes en la coordinación de tales mecanismos. Es memorable el desacato que estos pueblos

cometieron frente al Estado mexicano, también lo son las muchas rabietas que los funcionarios públicos y los políticos hicieron al constatar la renuencia zapatista a tomar decisiones en los tiempos y las formas que la lógica de la administración pública marcaba.

Sin embargo poco importan esas rabietas o desacatos, lo significativo de esto es que en ese momento (hoy es “naturalmente” distinto), el levantamiento zapatista instauró su propio tiempo, que como creación hizo posible la configuración de las condiciones de posibilidad para que, como movimiento, se presentara en su cualidad de radicalmente nuevo, radicalmente otro en cuanto a su propia condición. Esta posibilidad de *darse un tiempo en un lugar* remite a la *creación*. Dice Castoriadis (1986, p. 231) al respecto:

La creación presupone, tanto como la alienación, la capacidad de darse lo que no es (lo que no es dado a la percepción, a los encadenamientos simbólicos del pensamiento racional ya constituido) [...] lo esencial de la creación no es “descubrimiento”, sino constitución de lo nuevo: el arte no descubre, constituye; y la relación de lo que constituye con lo “real”, relación con seguridad muy compleja, no es en todo caso una relación de verificación. Y, en el plano social, que es aquí nuestro interés central, la emergencia de nuevas instituciones y de nuevas maneras de vivir, tampoco es un “descubrimiento”, es una constitución activa.

Darse un tiempo para tomar sus decisiones es instaurar un modo propio de hacer en el mundo. Que además, ese modo de hacer, adquiere una significación particular al quedar inscrito en el marco de una cierta concepción del tiempo y del hacer que en aquel entonces era reconocido como el que *vale* –el impuesto como referencia obligada por los gobiernos– frente al que *no vale* aquel que desde su condición de indígenas los zapatistas recuperaban como significación de su pasado. Es también la creación de otras posibilidades del vínculo en las que estaba presente la tensión que se establece entre la condición eminentemente singular de los sujetos frente a los otros y la propia condición del vínculo que reclama el abandono

a la constitución de la experiencia con los otros y que por efecto de las diversas creaciones imaginarias derivadas de las síntesis espacio-temporales suscitadas, permitió configurar mecanismos de toma de decisiones con los cuales se hiciera presente y se ratificara la singularidad del movimiento y la relevancia que para éste tenía decidir colectivamente en el entramado de tensiones propias de sus condiciones de posibilidad y de las del entorno en el que se plantaban. Con la emergencia de esta singularidad el movimiento zapatista hizo presente la condición de su propia experiencia.

Intrínseca y extrínseca, la experiencia del vínculo se despliega a partir de esa tensión persistente, del dualismo inherente a la experiencia: el sí mismo como centro, como origen, como referencia absoluta, y como una figura transitoria, delineada por la dinámica de los otros y sus vínculos. [...] De ahí la relevancia de la naturaleza cambiante del vínculo y su significación, la revitalización incesante de su figuración narrativa como momento determinante de la constitución de “lo social”, de la autonomía, del carácter propiamente político de toda acción colectiva. [De manera que] la experiencia del vínculo no es nunca derivada, sino originaria, aparece como el deseo y se expresa en el reconocimiento de sí como potencia, como capacidad de acción. Revela un tiempo primordial para el que no existe sino una narración, un mito íntimo... como esfera intransferible de su singularidad imaginaria... que se genera a partir de las operaciones sintéticas de la experiencia (Mier, 2004, p. 131).

Derivado de lo anterior y como parte del análisis y la reflexión en torno a las modalidades que adquieren las estrategias de acción que ponen en marcha los movimientos sociales, han surgido otras características de los movimientos que hicieron que el trabajo se orientara a tratar de pensar en la trama de condiciones en la que se hace posible que la acción colectiva surja en la suspensión de la vida cotidiana de los grupos en el seno de la sociedad. Contrario a lo que podría suponerse, ya que la acción encuentra su materia en las acciones y discurso que se entretienen en el ámbito de la re-

gulación social, en donde acción y discurso hacen referencia a los asuntos de la vida cotidiana que interesan a los individuos.

Es decir si los individuos pueden reunirse a partir del interés que comparten en alguna condición de su vida cotidiana y reunidos discurren en torno de dicha condición, a veces esto les lleva a pensar en que tal condición es parte de su vida colectiva, y que tal y como se presenta es necesario introducir un cambio. En tal caso pensar y actuar en relación con la introducción de un cambio relativo a cómo se presenta alguna condición de vida de los interesados, conllevará el reconocimiento del marco de regulación que hace que esa condición se presente tal y como aparece en su circunstancia. En ese sentido la condición de transformación y de las acciones que la harán posible no se encontrarán en el marco que configura el campo de la regulación social, ya que es ahí, en ese campo, donde están las condiciones que hacen se vislumbre la necesidad del cambio. De tal suerte que lo que se genere como posible alternativa, en discurso y acción, quedará en el margen de ese mismo campo de regulación.

Para ilustrar lo anterior se retoma otro ejemplo del mismo movimiento zapatista y éste se circunscribe a la respuesta casi lacónica que una mujer menuda ofrece, meses después del levantamiento, a las preguntas de un reportero acerca de ¿por qué está en el movimiento? ¿qué la llevó a vincularse de esa manera con los otros miembros de su comunidad? Preguntas a las que la mujer responde: *porque queremos la energía eléctrica*. No hay más, la respuesta es esa, concreta, cruenta, descarnada. Probablemente el reportero y nosotros mismos esperaríamos de esa mujer una respuesta mucho más elaborada, menos cotidiana, menos elemental. Sin embargo, para esta mujer esa condición concreta en la existencia de su comunidad es la que requería de un cambio y es frente a esa condición que se vislumbra otra posibilidad y en ella es que lo cotidiano y los marcos de regulación establecidos se desvanecen.

Ya que si bien ella misma y el resto de sus vecinos pudieron haber realizado su solicitud de servicios a la autoridad competente

y esperar buenamente a que el servicio llegara cuando la administración lo decidiera. O bien pudieron haberse afiliado a alguno de los programas corporativos estatales que se ofrecen como ámbitos regulados para la gestión de los servicios comunitarios o quizá pudieron haberse afiliado a algunos de los programas promovidos por los partidos políticos. Más bien pareciera que en el proceso de reflexión acerca de sus condiciones de existencia, y en donde la emergencia de la situación comunitaria frente a la dotación del servicio aparece como requerida de un cambio, es que se constituyen las condiciones de posibilidad para que las acciones que el pueblo pensó requería llevar a cabo se convirtieran en el proceso de la acción colectiva que los vinculó con el resto de las comunidades articuladas en el movimiento. Que efectivamente la acción se genera en esa especie de interés que se coloca entre los hombres y que al pasar por ese proceso de reflexión colectiva deja el plano de lo cotidiano donde surge para, con lo que la reflexión genera como discurso y probable acción, suspenderlo.

En este sentido y retomando lo expuesto párrafos arriba podemos permitirnos suponer que el proceso de reflexión de esta mujer estuvo animado tanto por sus propias construcciones de sentido en torno de lo que para ella significaba tener energía eléctrica y los medios de los que se podía valer para obtenerla. Asimismo que el proceso estuvo animado también por lo que suscitaron en ella y en los otros las diversas conversaciones y acciones que se llevaron a cabo en relación con las condiciones en las que se presentaba la dotación de servicios y los medios de los que se valdrían para concretar un posible cambio en las mismas.

De manera que a partir de ello podemos empezar a tratar de articular los elementos que se ponen en juego para que la acción colectiva se nos presente como ese gesto de inicio, que pareciera comienza en ninguna parte. ¿Cómo es que la acción colectiva se presenta como esa especie de novedad que surge de la conjunción de ciertos factores presentes en la vida de la sociedad, pero que los desborda por efectos de las creaciones singulares de sentido en tor-

no a lo que se prefiguraría como esa condición en la que es posible reconocer otras calidades de vida?

LOS MÚLTIPLES SENTIDOS DE LA ACCIÓN COLECTIVA

En relación con la diversidad de sentidos que se ponen en juego con las formas que adquiere la acción colectiva, podemos decir que en cada uno de los movimientos observados ha sido posible reconocer que en ellos se hacen presentes series discontinuas y van dando cuenta de múltiples creaciones no paralelas, ni sobrepuestas, pero tampoco reflejas sino más bien creaciones múltiples que refractan las diversas significaciones que conllevan los actos que sujetos y colectivos llevan a cabo. Es decir se ha podido observar que en la creación de los movimientos sociales y en los efectos que generan nos encontramos con singularidades que no sólo hacen de cada movimiento una propuesta que en cierto sentido plantea algo nuevo y coloca al movimiento fuera del espectro que dibujan la regulaciones sociales. Que en la constitución de los fenómenos de la acción colectiva está siempre presente la complejidad y la diversidad de los procesos de síntesis, quizá fugaces, que apuntan a formas no reconocibles en el mundo real-concreto, debido a que proceden del estallamiento a que son sometidas las formas de la vida social e individual por efectos de la incesante búsqueda de vías para la satisfacción de las tendencias que impulsan la condición humana. Y que estas tendencias incluyen la condición de que los individuos no sólo buscan hacer significativa la experiencia para sí, sino que de manera más relevante aún, buscan la forma de hacerla significativa para sí en el vínculo con los otros.

Retomando el caso de la mujer y su comunidad, ellos al discutir colectivamente las posibilidades con las que cuentan para dotar de energía eléctrica a su pueblo ponen en relación tanto a las personas como a los significados y las estrategias de acción. Y es en la puesta en relación de lo que para cada individuo representa el sistema

de regulaciones bajo el cual (como comunidad rural indígena de Chiapas), tendrían que esperar los años que el aparato gubernamental requiera para instalar las redes que distribuirán la energía eléctrica, que se ponen en juego una diversidad de significados y significantes de la condición misma de la energía eléctrica como de los sujetos, de la comunidad y de sus posibilidades de acción. En este poner en relación entran en juego diversos factores, pero dos son relevantes para el análisis. Primeramente es necesario señalar que aquellos que ponen en relación esas distintas representaciones son individuos humanos pertenecientes a una determinada cultura y que como tales:

Son en tanto que representan y se representan, ponen y se ponen en imágenes mucho más allá de lo que exigiría e implicaría su naturaleza de seres vivos. Que como humanos toda sollicitación exterior o toda estimulación interna o externa se vuelve representación, puesta en imágenes, emergencia de figuras. Que ese flujo representativo como emergencia continua de representaciones distintas, es imaginación radical; es flujo representativo que se hace como autoalteración, emergencia incesante del otro en y por la posición de imágenes o figuras. [Donde] el otro [participa no como “cuerpo presente” sino] como creación imaginaria del sujeto que lo construye ligado esencialmente a sus propias representaciones, afectos e intenciones. (Castoriadis, 1989-II, pp. 221, 263, 253 y 229).

En estas condiciones lo que se pone en relación, entre los distintos miembros de esa comunidad, implica tanto lo que cada uno se representa del sistema de regulaciones como lo que representa la condición de la energía eléctrica en su comunidad y lo que cada uno se representa de sí en relación con el otro a partir de la reflexión acerca de la condición de existencia que se vislumbra. Con ello se evidencian las distintas maneras de representarse a la comunidad, con o sin energía eléctrica. Pero más significativamente con esa puesta en relación se abre el espacio para la reflexión acerca de si las regulaciones instituidas son sensatas, buenas o necesarias;

si las formas de organización de una u otra opción serán pertinentes y si será bueno, prudente o necesario acceder a distintos tipos de suministro energético. En ese encuentro es posible reconocer que frente a la expresión de diversos significados acerca de la relevancia que adquiere para los sujetos la dotación de energía eléctrica y las diversas formas de representación mediante las cuales se expresan las distintas maneras de pensarse de los sujetos en su comunidad, es que no sólo se ponen en la mesa todas ellas con variaciones, a veces caóticas. Sino que además la confrontación, correlación y refracción de las mismas producen nuevas representaciones, nuevos significados que articulados son susceptibles de generar algo distinto, nuevo y siempre polisémico.

En ese encuentro es en el que los sujetos a partir de las diversas expresiones son sujetos de esa sollicitación exterior que involucra sollicitaciones interiores y moviliza a la creación de representaciones otras que conllevan nuevos significados para lo que mundanamente se habían congregado. Y es aquí donde cabe tratar de dilucidar si el sentido estará ahí en lo que, de manera acabada, algunos decimos que es lo bueno y necesario para las personas. En lo que las administraciones gubernamentales dicen que es lo bueno y necesario para las comunidades indígenas rurales o lo que desde alguna posición teórica desarrollada en la academia o frente al televisor, decimos que es lo bueno y necesario para los otros. Más bien pareciera que lo que surge de los encuentros en donde las personas discurren acerca de sus condiciones de existencia es que en la medida en que a partir de la puesta en relación de las diversas representaciones y significaciones de lo que sería tal o cual condición de vida, en el entramado del vínculo, se van creando ciertas condiciones de posibilidad en las que los fenómenos, los objetos o las relaciones significan algo y en la puesta en juego de eso que significan, frente al entramado que surge en ese tiempo y lugar, se posibilita otro sentido cada vez. De manera que en la puesta en relación de los intereses de los individuos y los significados que portan y crean se pone en marcha la convergencia que

anima los fenómenos de la acción colectiva en los que habrá más que un solo sentido.

Es decir en la convergencia de límite e incitación posibilitada por las condiciones de significación en las que se prefigura la constitución de la experiencia colectiva de los sujetos, se hace posible el surgimiento de múltiples sentidos generados a partir de las diversas posibilidades que se reconocen en las mismas condiciones de significación. Ya que en este encuentro, que siempre es un reencontro, ocurre que el proceso de reflexión no implica que a partir de la utilización de un sistema simbólico los sujetos combinen u opongan distintos signos para que a partir del resultado de estas oposiciones, se descubra el sentido de las cosas, sino que de manera relativamente indeterminada los sujetos producen en ese aquí y ahora nuevas series de significados y significantes con los que se crean otros sentidos. Por tanto en los fenómenos de la acción colectiva habrá otra cosa que “el sentido” como único y articulado, orientado en una sola dirección. Que lo que se genera en estos movimientos son múltiples sentidos que convergen, se articulan, se oponen y refractan incesantemente en la medida en que las condiciones de posibilidad de los campos de significación permiten a los sujetos y colectivos alejarse de la tentación de encontrar y reconocer “la esencia del buen sentido”.

Ya que, siempre presente, la tentación de encontrar la esencia del buen sentido estará en la propensión de ordenar estos encuentros reflexivos para que en sus resultados se exprese “la exigencia de un orden según el cual hay que escoger una dirección y mantener en ella” (Deleuze, 1989, p. 93). Esa tentación es impulsada por la misma situación en la que grupos o movimientos tienen que llevar a cabo sus procesos de reflexión, organización y definición de estrategias y es, en muchos casos, además, la forma de imposición que como estrategia gubernamental establece los mecanismos por medio de los cuales se mediatiza a grupos y organizaciones. La esencia del buen sentido que subyace a estas maniobras consiste “en darse una singularidad para extenderla sobre toda una línea de puntos

ordinarios y regulares que dependen de ella, pero que la conjuran y la diluyen” (Deleuze, 1989, p. 93). El buen sentido, dice Deleuze, es inseparable de la instalación de cercados, su característica singular es la afirmación de una sola dirección y la determinación de esa dirección como yendo de lo más diferenciado a lo menos diferenciado.

Por el contrario el sentido como efecto, insiste. El sentido no se busca, no se trata de develar. El sentido es creación que se expresa como producto de la convergencia de las múltiples representaciones que suscita no sólo pensar, percibir o relacionar lo que concierne a las condiciones de existencia. El sentido más bien expresa la posibilidad de la creación imaginaria que en múltiples series de síntesis espacio-temporales hace de la reflexión y la acción colectiva ese campo en el que emerge como acontecimiento “que se desprende o se distingue de los estados de cosas que lo producen y en los que se efectúa” (Deleuze, 1989, p. 215). El sentido no es elaboración sistemática, derivada de una combinatoria causal de relaciones en las que se ponderarían las posiciones antagónicas relativas a la resolución de los problemas que los colectivos se plantean. Tampoco es lo que sucede, no es el accidente que resulta del choque de significados contrarios. De la misma manera que no es el conjunto de asociaciones que un signo pueda suscitar en un sujeto.

Al generarse en la convergencia del vínculo colectivo, en el margen de la regulación social, el sentido en su cualidad de acontecimiento, es el que hace existir lo que expresa. Como fulguración surge como producto múltiple de la puesta en relación de los flujos representativos que convergen en el campo simbólico del que parten, pero que superan estallándolo con las diversas creaciones que derivan en series de nuevos significados y significantes que permiten a cada colectivo referir lo bueno y necesario para él mismo en ese tiempo y en ese espacio. Pero a su vez es lo que hace que eso mismo que se planteó como bueno y necesario ayer, sea reconfigurado después por efecto de las nuevas producciones de sentido que genera la puesta en marcha de las estrategias que las mismas

reflexiones suscitaron. De manera que por eso es que en el presente trabajo se plantea que quizá en los fenómenos de la acción colectiva, lo que ocurre es que, en ocasiones, se generan pulsaciones de sentido.

REFERENCIAS

LIBROS

- Arendt, H. ([1958] 1993). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo*. Barcelona, España: Paidós.
- Castoriadis, C. (1986). *La institución imaginaria de la sociedad*. 2 vols., Barcelona, España: Taurus.
- Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Deleuze, G. (1989). *La lógica del sentido*. Barcelona, España: Paidós.
- Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: El destino del hombre en la aldea global*. México: FCE.

PERIÓDICOS Y REVISTAS

- Mier, R. (2004). Calidades y tiempos del vínculo. *Tramas* 21, 123-159.
- Monsiváis, C. (11 de septiembre de 2005). *No sin nosotros. Los días del terremoto 1985-2005*. México. Era. *Masiosare* 403, 8.

REPRESENTACIÓN E IMAGINACIÓN DESDE CORNELIUS CASTORIADIS: IMPLICACIONES EN PSICOANÁLISIS Y POLÍTICA¹

Yago Franco²

Hace unos años se podía leer un *graffiti* anarquista pintado en las paredes de la ciudad de Buenos Aires que decía: “Viví cómodo. Viví muerto”. No estamos hoy aquí para estar cómodos, sino porque queremos estar vivos. Ese por lo menos es mi deseo, por lo que el recorrido que les voy a proponer es por las galerías de un laberinto que se irá construyendo a medida que avancemos, galerías estrechas, incómodas, de destino incierto, que se entrecruzan, y en las cuales, además, podemos perdersnos. Y, sin embargo, mi idea es transitar el laberinto retomando la propuesta de Italo Calvino (1995), de *Desafío al laberinto*, es decir, de no dejarnos ganar por el goce de perdersnos, de extraviarnos o de vacilar perplejos en cada encrucijada, sino de poner al servicio de nuestro recorrido esos goces, privilegiando la pasión por la verdad, que es la del pensamiento como interrogación ilimitada, tal como Castoriadis propusiera.

¹ Este texto es una re-escritura de otro presentado en las “Jornadas Cornelius Castoriadis. Psicoanálisis y sociedad”. Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo, agosto 2003, en el panel “Crisis de la representación”.

² Psicoanalista, miembro titular del Colegio de Psicoanalistas y fundador de MAGMA.

RE-PRESENTACIÓN EN PSICOANÁLISIS Y POLÍTICA

Para empezar: ¿por qué y cómo hablar simultáneamente de la representación psíquica y de la representación política? ¿Qué es lo que tienen en común, perteneciendo a dominios tan diferenciados? Una primera cuestión en común: a lo largo del siglo xx han surgido una serie de formas de hacer arte, política, psicoanálisis, filosofía, y también, ciencias que han puesto en cuestión las ideas previas, impregnadas en toda la cultura greco-occidental, sobre representación política y psíquica como “copia”, “imagen de” o delegación en otra persona de la propia voluntad política. Ésta es una primera cuestión a desarrollar para comprender qué propongo cuando hablo de representación e imaginación en política y psicoanálisis.

Además, y sobre todo, importa señalar otra cuestión más, común a la política y el psicoanálisis: destacar que ambas –la representación psíquica y la política– son productos de la imaginación humana, de su *imaginario radical*. En la psique, en tanto producto de la *imaginación radical*, y a nivel del colectivo, como resultado del *imaginario social instituyente* (Franco, 2003).

Ambas cuestiones, tomadas en conjunto, a su vez, permiten decir que no se trata tanto de una crisis de la representación, sino por un lado de la *caída definitiva de la representación considerada como calco, reflejo del mundo*, y por el otro, de la crisis de la *significación imaginaria social* de la delegación-representación política.

La tesis aquí expuesta refiere que la asociación de representación con copia/imagen de, por un lado, para la cuestión psíquica, con delegación/representación (representatividad), para la cuestión política, estriba en que en Occidente ha predominado una modalidad de pensamiento que responde a la lógica de conjuntos o “ensídica” (Castoriadis, 2004). Pero, además, diremos que de lo que se trata es de una *crisis de la imaginación*, ya que ésta es una época inaugurada a mediados de la década del 70 y que recién parece mostrar algunos signos de salir de su letargo en estos últimos años, en la cual la capacidad del colectivo social de cuestionar sus instituciones, y

de destotemizarlas, ha entrado en un cono de sombra, junto con la volatilización de la URSS, ésta que parece haberlo sido también de la posibilidad de pensar, de imaginar otros modos de sociedad y que ha sido contemporánea de la entronización de una nueva fase del capitalismo. Esta crisis de la imaginación puede *también* ser considerada como uno de los efectos del terrorismo de estado en Argentina y de las marcas que ha dejado en nuestro psique-soma.

Cuando Freud habla de representación utiliza un término alemán (*vorstellung*) que significa poner-plantear-colocar delante (Castoriadis, 1993); así, podemos entender que no se trata de representar algo por segunda vez sino de lo que podríamos llamar más bien *presentar ante*. No es la representación como reflejo, copia, *imagen de*, esa suerte de pantalla entre la conciencia y el mundo, potencial fuente de error, distorsión, algo llevado a confundir nuestros juicios y por lo tanto, a ser erradicado. Podremos decir con Castoriadis (1993), al contrario, que la representación es aquello a partir de lo cual *un mundo puede ser*. Como dijimos, hay una pregnancia en la cultura greco-occidental de la lógica de conjuntos e identitaria que empobrece la concepción de la representación. Ésta, rigurosamente hablando, sólo en ciertos casos –y de modo parcial y fallido en última instancia– es re-presentación, sea en el caso del recuerdo o en el de la percepción.

En relación a lo anterior, podemos apreciar que durante el siglo xx el arte se manifiesta haciendo estallar la representación en su aspecto identitario –el surrealismo en diversas artes; en la música el dodecafonismo, el atonalismo, el jazz; y también lo vemos en el cine, la literatura, el teatro. Estas creaciones llevan a romper con la visión del mundo canónicamente impuesta por la *institución imaginaria de la sociedad* ya que ponen de manifiesto el imperio de la imaginación. Ya no se tratará de representar el mundo, sino de hacer estallar sus sentidos comunes, creando otros sentidos.

La antigua estrategia de la representación en el arte, cede entonces el lugar a la perplejidad de una “presencia”, no sólo insólita o asombrosamente onírica, como en la estética surrealista, sino insul-

tante, abyecta y decididamente cruel [ejemplo de Artaud y el teatro de la crueldad]. Emplear en el arte moderno la concepción de representación clásica, es mutilarla “cruelmente” (Freire, 2003, p. 5).

Freud mismo, sin saberlo, participa de este movimiento de cuestionamiento de lo dado. Instituciones básicas de la sociedad de su época caerán bajo el desorden que produce su cuestionamiento: la sexualidad infantil, la familia, la religión, la sexualidad femenina –y por ende la masculina– el primado de la vida (al hablar de la pulsión de muerte)... Pero, más que su orden moral, lo que el psicoanálisis cuestionará es una lógica y un modo de pensar el ser de la psique, en palabras de Castoriadis: *la lógica y la ontología heredadas*. Esto es porque, a partir de Freud, se puede pensar que la psique es representación, y ésta es *imaginación radical*, es decir, fluir de representaciones, afectos y deseos no sometidos a la determinidad. Debe entenderse este fluir como la producción de una puesta en presentación de la psique para la psique, que nunca abandonará totalmente su origen pictográfico, tal como sostuviera Piera Aulagnier (1977).

Al mismo tiempo, la representación es un *magma*, esto es, no es un conjunto de elementos definidos y distintos, pero tampoco un caos. Como *magma*, las representaciones se presentan estratificadas según sus diferentes momentos históricos, lógicas y modos de funcionamiento de la psique. Así se produce, por ejemplo, la representación magmática del objeto (no existe la representación de un objeto, ésta es siempre magmática).

He encontrado en Fernando Pessoa, en *La hora del Diablo*, un modo aproximado de entender algo imposible de ser expresado en palabras –me refiero a la *representación magmática*–. Le dice el *Diablo* a la mujer:

¿Nunca pensó en el príncipe encantado, en el Hombre Perfecto, en el amante interminable? ¿Nunca sintió a su lado, en sueños, al que la acariciara como no acaricia nadie, al que fuera suyo como si la incluyese en él, el que fuera, al mismo tiempo, el padre, el marido, el hijo. En una triple sensación que es una? (Pessoa, 2000, p. 20).

Si despojamos a la representación de su capa de lógica y de organización conjuntista e identitaria (tal como ocurre en la asociación libre, en el sueño, el fantaseo, los síntomas, la creación artística, la trasgresión), nos encontramos con que lo que se desvanece y desestructura es la visión canónica que la sociedad impone, y que es sólo *un* aspecto de la representación. Me refiero al *sentido diurno*, el *sentido común* entre los sujetos de una sociedad. Porque, a partir del imaginario social instituyente se instituyen los sujetos, el mundo, sus objetos, y también su percepción. Entonces:

Lo que en la cosa parecía pleno y determinado se vuelve de pronto un agujero del ser, enigma indeterminado que se nos escapa por todas partes, fascinación, absorción, significación filosófica, poema, o punto de partida de una cadena interminable de exploraciones científicas no necesariamente concordantes (Castoriadis, 1993, p. 255).

Hay así una inseparabilidad radical entre la psique y la sociedad, que, al mismo tiempo, como entidades, no pueden reducirse la una a la otra. Creamos un *magma de significaciones imaginarias sociales*, bajo cuya coacción percibimos el mundo, el sentido de éste, sus valores, significaciones que se traducen en representaciones, afectos, actos y deseos. Se produce así un mundo común del representar, el sentir y el hacer, instituyéndose el individuo social. Somos fragmentos itinerantes de la institución imaginaria de la sociedad; pero no lo somos palmo a palmo, hay un resto –la psique no puede ser sometida totalmente porque *es* imaginación radical– que someterá a ese mundo instituido a su accionar, dislocándolo. De este modo lo imaginario “es condición lógica y ontológica de lo *real*” (Castoriadis, 1993, p. 277).

Somos fantasmas pensados y creados por el alma,
animales locos, seres de imaginación desfuncionalizada,
poseídos por una imaginación creadora de figuras,
que, tomadas por la reflexión, nos permiten ser, pensar.

Excedemos la idea de determinación,
de teleología de la historia y de nosotros mismos.
La fatalidad transmuta en historia.
Somos creadores de mundos,
un colectivo de poetas anónimos.
Un club de corazones solitarios
de fantasmas pensados por el alma.

De esta manera, la imaginación radical provee el flujo de representaciones, afectos y deseos luego sometidos a la lógica identitaria y de conjuntos, lo que nos permite pensar y ser, construyendo clausuras identitarias que podrán romperse para dar lugar a nuevas creaciones. Por todo esto es que Castoriadis va a sostener que:

La representación pone sobre el tapete, y... lleva a la ruina por un lado, la tesis sobre el ser que sirve de fundamento... a la filosofía greco-occidental: la del ser como determinidad... como uno y como el mismo, y el mismo para todos; por tanto, del ser como común, y por otro lado, el tipo de organización lógica consustancial, homólogo a esta tesis. Lo que se da en y por la representación es reactio a los esquemas lógicos más elementales (Castoriadis, 1993, p. 267).

LA POLÍTICA COMO ACTIVIDAD PRÁCTICO-POIÉTICA

Debemos al accionar del imaginario radical no sólo la producción de representaciones en la psique, sino de *significaciones imaginarias sociales*, que como *magma* hacen al *ser* de una sociedad. Entre éstas, había señalado la de la representación política.

Antes de avanzar: huelga decir que los hechos de diciembre de 2001³ en Argentina han precipitado muchas elaboraciones

³ Como respuesta al dictado del Estado de sitio por el entonces presidente Fernando de la Rúa (a partir de protestas populares por la profunda crisis econó-

que ya estaban en ciernes, en lo que respecta a la representación política y su crisis. Aunque el fenómeno del 2001 tuvo características particulares, no es un fenómeno exclusivamente argentino, y desde diferentes vertientes del pensamiento es algo que hace décadas que viene discutiéndose. El propio Castoriadis en su crítica de la sociedad burocrática –refiriéndose a lo que denomina capitalismo totalitario soviético– a mediados de la década del 40, está entre quienes forman parte de un movimiento que reconoce ya más cercanamente en el tiempo los desarrollos de Alain Badiou, Toni Negri, Gilles Deleuze y Felix Guattari, John Holloway, etcétera.

Pero ¿de qué crisis se trata? Como *significación imaginaria social*, la de la delegación/representación corresponde a un determinado histórico-social, es decir, no se da en la nada. La idea de representación consiste, en el imaginario social capitalista –imaginario de pseudo dominio-pseudo racional de lo existente– en dominar la expresión del poder político a nivel del estado, mediante la producción de representantes-representativos del modo burocrático capitalista. Nuestra constitución (la de Argentina) lo dice claramente: *el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes*. Ésta es una de las formas de constreñir el imaginario social instituyente y su potencial carácter desestabilizador. Ocurre que la imaginación nunca tuvo buena prensa: “la loca de la casa” hace su irrupción pública explícita en mayo del 68, y entre nosotros en Argentina, durante el cordobazo y otros acontecimientos similares. El cordobazo fue un movimiento político-social producido en la provincia de Córdoba en 1969, en el que obreros, estudiantes y

mica desatada en los meses previos, que incluyó una crisis del sistema bancario con congelamiento de los depósitos incluyendo el retiro de sueldos y ahorros), de modo espontáneo se organizaron asambleas tanto en Buenos Aires como en otras ciudades, debiendo renunciar el nombrado, y extendiéndose durante buena parte del año 2002 el fenómeno asambleario, que tenía lugar en parques y lugares abiertos y que cuestionó el orden político-económico imperante, sobre todo el sistema representativo.

militantes de fuerzas políticas y sociales cuestionaron el orden dado por el gobierno militar de la época. *La imaginación al poder*.

Vuelta a Pessoa y su Diabolo:

Dicen que muchas hechiceras tuvieron comercio conmigo, pero es falso; aun así no lo es, porque con quien tuvieron comercio es con la propia imaginación, que, en cierto modo, soy yo. Quédese, pues, tranquila. Corrompo, es cierto, porque hago imaginar. Pero Dios es peor... en un sentido, por lo menos, porque creó el cuerpo corruptible, que es mucho menos estético. Los sueños, al menos, no se pudren. Pasan. (Pessoa, p. 19).

Un breve desvío: en la Edad Media, la Iglesia católica llegó a prohibir la ejecución musical del intervalo de cuarta aumentada. Lo denominaba *el diábolo* en la música.⁴

La imaginación corrompe: el imaginario social instituyente también corrompe. Deliberar es peligroso, a menos que se haga mediante representantes... que si no adscriben al poder reinante, deben ser reducidos, desviados, anulados.

La modernidad se ha caracterizado por la lucha y la mutua contaminación de dos significaciones: la del proyecto de la autonomía (cuya última manifestación ha sido el marxismo), y la del capitalismo. Sin embargo, el imaginario de la representación/delegación está presente en ambos.

Durante buena parte del siglo xx, en los países capitalistas, la representatividad reflejó esta contaminación, debiendo el capitalismo ceder reivindicaciones que surgían de la lucha de la clase obrera. Esto finaliza con el arribo del neoliberalismo, que es el triunfo de la *significación del capitalismo*: y con ésta la idea del crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas y de la producción como he-

⁴ Como, por ejemplo, el que va de ejecutar las notas Do y Fa sostenido, o Fa y Si: nótese la tensión que se produce al oírlas, contrariando la forma reposada que la Iglesia pretendía, siendo indicativa para ésta de la presencia del diablo.

cho central de la sociedad, a lo que se agrega el casino financiero. Producir más, consumir más, vivir más, disfrutar más, divertirse más, distraerse más... significación que ha conseguido el desvanecimiento de la subjetividad, la destrucción del medio ambiente, la destrucción de instituciones que eran lugar de apoyo del proceso identificador, el empobrecimiento del pensamiento, de la creación. Mientras estuvo presente la significación de la autonomía, el capitalismo estaba limitado. Ahora vemos nuevamente su verdadero rostro, y la representación política se hace inútil hasta en su fachada. Los propios dueños del poder político económico van por las instituciones explícitas del poder.

Ésta es la crisis de la representación. Pero vemos cómo cualquier atisbo de presencia del proyecto de la autonomía retrotrae, aunque sea parcial y momentáneamente, el cuadro de situación a uno en el cual el capitalismo debe ceder parte de su poder. Tal es una de las enseñanzas de estos últimos años en Argentina, y especialmente de la revuelta de diciembre de 2001.

La cuestión de la representación política y su crisis debe pensarse a la luz de la sociedad y la historia. Incluyendo el modo organizativo de los partidos de izquierda, que son fieles al mecanismo de la delegación –hablaba de la mutua contaminación de los proyectos– y a centralizar autárquicamente decisiones, que son “bajadas” a los militantes, rehuendo de todo mecanismo de democracia directa.

Democracia directa: una de las herramientas esenciales de la democracia, entendida ésta como régimen y no como procedimiento, implica el presentarse de los ciudadanos a la deliberación, sea en organizaciones intermedias –el *ágora* al que hace alusión Castoriadis (2006), o esfera privada/pública y también en la esfera pública/pública o *ekklesía*, asamblea general de los ciudadanos–. Cargos por sorteo, por combinación, rotación, y en algunos casos elección, y todos ellos sometidos a revocabilidad permanente, rendición de cuentas, sanciones por hacer votar leyes y resoluciones que produzcan perjuicio, etcétera. Pero esto implica la disolución del aparato estatal, manteniéndose solamente instancias administrativas.

El contenido del socialismo –o de una sociedad autónoma, que para Castoriadis son sinónimos en algún momento de su trabajo– es la autoorganización generalizada de la sociedad, democracia directa, igualdad (de derechos, ingresos, salarios, de acceso al saber, a bienes culturales y artísticos, etcétera). Implica la destrucción del modo capitalista de producción. *La revolución así entendida es la autonomía en todos los campos de la sociedad.*

Disuelta la representación política como modo de gobierno y deliberación, instaurada la pasión democrática, la sociedad autónoma se instituye como actividad de elucidación crítica constante, abierta. Se trata de realizar un cuestionamiento/destotemización de las instituciones, y de lanzar una actividad centrada en *saber lo que se piensa, pensar sobre lo que se hace* sin que estén fijados de antemano los fines de dicha sociedad, permaneciendo abierto el cuestionamiento de la ley.

Así como Castoriadis denomina actividad práctico poiética al psicoanálisis, el cual contiene ya en sus medios los fines, propongo pensar en los mismos términos a la actividad política: su objetivo es la autonomía de los individuos –por eso es práctica– y es poiética porque implica la liberación del imaginario social instituyente. En los procedimientos de democracia directa se encuentra ya presente el ejercicio de una subjetividad reflexiva y deliberativa. Pero en esta liberación nada positivo podemos augurar de antemano, simplemente la misma nos compele a una responsabilidad mayor: *podemos* hacer cualquier cosa, pero no *debemos* hacer cualquier cosa. Castoriadis (2005) sostiene que la democracia es un régimen trágico, el pueblo puede en cualquier momento traspasar los límites. A diferencia de la idea de pecado, en que la trasgresión lo es de límites muy específicos y prefijados, en la democracia los límites, y por tanto, sus trasgresiones, no están fijados de antemano. Se puede caer en desmesura (*hybris*) incluso por querer respetar ciertos principios a rajatabla, sin poder reflexionar sobre las consecuencias de ello. *Encontrar la muerte por no considerar el carácter de mortales.* La autolimitación debe ponerse en juego, en un régimen que es de los límites. (Castoriadis, 2002).

Decía: somos fantasmas pensados por el alma. Un colectivo que ha liberado su imaginario radical tiene la tarea de contener y dar forma a dichos fantasmas. Como un artista, el colectivo social parte de su imaginación para crear un mundo, pero sometiéndolo a reflexión. En este caso, la que deviene de la práctica política, que para Castoriadis siempre debe estar orientada por las significaciones de la libertad, la igualdad, la justicia, la pasión por la verdad.

En 1996, en ocasión de su última visita a Argentina, Castoriadis trazó un panorama que propongo poner en relación a nuestras experiencias políticas de los últimos años. Dijo:

El proyecto de la autonomía siempre está allí, y es más válido quizás hoy que nunca, pero por el momento parece haber perdido la eficacia social y haberse escabullido entre los escombros del movimiento revolucionario obrero. Ahogados por el ruido de esta sociedad de consumo y mediática, los individuos están privatizados, los lugares de socialización positiva desaparecen: la fábrica, el barrio, la pequeña ciudad de provincia, o incluso la escuela... todo esto está en crisis hoy. Y al mismo tiempo otro fenómeno muy duro, muy pesado tiene lugar, y es que en la situación actual es muy difícil ver objetivos intermedios que den sentido y que sean realistas. Porque no se puede llamar a la gente a luchar para cambiar mañana así como así la sociedad. No se puede decir “todo o nada”. Tiene que haber posibilidades de luchas que hagan sentido y que sean realizables [...] mi análisis puede parecer, y es, sombrío, porque se ocupa de lo que parece hoy, y de lo que se manifiesta. Y lo que se manifiesta es un estado de la sociedad, en el cual, el proyecto capitalista ocupa todo el lugar. La otra cosa, si es que hay otra cosa, trabaja en las profundidades de la sociedad, y por eso no la podemos ver fácilmente. Cada tanto podemos ver alguna manifestación. No se le puede ver, pero tenemos que ayudarlo a manifestar, trabajar para que se manifieste. Y para eso la primera condición es que seamos verdaderamente lúcidos en cuanto a la realidad. (Castoriadis, 1996, conferencia no publicada).

Castoriadis siempre alertó para evitar deslumbrarse por los “grandes cambios”, por otra parte, absolutamente infrecuentes en la historia de la humanidad, rescatando la lucha cotidiana a través de las significaciones que se modificaron radicalmente durante el siglo xx como la de la mujer:

La transformación social e histórica más importante de la época contemporánea... no es la revolución rusa ni la revolución burocrática en China, sino el cambio de la situación de la mujer y de su papel en la sociedad. Este cambio, que no constaba en el programa de ningún partido político (para los partidos “marxistas” tal cambio no podría ser más que el subproducto, uno de los numerosos subproductos secundarios de una revolución socialista) no ha sido realizado por dichos partidos. Se ha efectuado de manera colectiva, anónima, cotidiana por las mismas mujeres, sin que ellas siquiera se representaran explícitamente las finalidades; en tres cuartos de siglo, durante las veinticuatro horas del día, en casa, en el trabajo, en la cocina, en la cama, en la calle, ante los niños, ante el marido, han transformado gradualmente la situación. (Castoriadis, 1980, p. 216).

Y para finalizar, liberar la imaginación radical de la psique y el imaginario social instituyente.

Ayudar a la manifestación de la potencia de crear formas de modo inmotivado –aunque condicionado– presentando ante nosotros mismos dicho producto para apropiarnos del mismo, en un movimiento que es actividad constante de autoinstitución y ejercicio de autolimitación. Algo sin duda incómodo; actividad que hace estallar tanto la representación política, como las representaciones de la psique que se derivan de las significaciones imaginarias instituidas.

Si somos fantasmas pensados por el alma, también somos poetas anónimos creadores de mundos que, a su vez, nos crean.

REFERENCIAS

LIBROS

- Aulagnier, P. (1977). *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Calvino, I. (1995). El desafío al laberinto. En *Punto y aparte. Ensayos sobre literatura y sociedad*. Barcelona, España: Tusquets.
- Castoriadis, C. (2006). *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Castoriadis, C. (2005). La polis griega y la creación de la democracia En *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, España: Gedisa.
- Castoriadis, C. (2002). Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles. En *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*. México: FCE.
- Castoriadis, C. (1980). Reflexiones sobre el “desarrollo” y la “racionalidad”. En *El mito del desarrollo*. Barcelona, España: Kairos.
- Castoriadis, C. (1993). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Tusquets, Vol. I y II.
- Franco, Y. (2003). *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Pessoa, F. (2000). *La hora del Diablo*. Buenos Aires, Argentina: Emecé Editores.

PERIÓDICOS Y REVISTAS

- Freire, H. (2003). Arte de la crueldad. *Revista Topía*, Año XII, (38).

OTRAS FUENTES

- Castoriadis, C. (1996). La crisis de fin de siglo. Conferencia en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. No publicada. transcripción propia.

EL VÍNCULO CON LA INSTITUCIÓN COMO OBJETO TRANSFERENCIAL

Luis Pérez Álvarez¹

Vínculo es toda aquella relación intersubjetiva,² consciente y/o inconsciente entre un sujeto y sus diferentes *objetos*.³ El vínculo im-

¹ Doctor en Ciencias Sociales. Docente-Investigador de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

² En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud define la *identificación* según tres puntos de vista: “en primer lugar, la identificación es la forma más originaria de ligazón afectiva con un objeto; en segundo lugar, pasa a sustituir a una ligazón libidinosa de objeto por la vía regresiva, mediante introyección del objeto en el yo, por así decir; y en tercer lugar, puede surgir a raíz de cualquier comunidad que llegue a percibirse en una persona que no es objeto de las pulsiones sexuales”. (Freud, 1992, p. 101). Cada una de estas dimensiones es constituyente a la vez de la *grupalidad intrapsíquica* y del *vínculo intersubjetivo*.

³ La noción de *objeto* en psicoanálisis (según el diccionario de psicoanálisis de Laplanche y Pontalis) se considera bajo tres aspectos principales: “A) Como correlato de la pulsión: es aquello en lo cual y mediante lo cual la pulsión busca alcanzar su fin, es decir, cierto tipo de satisfacción. Puede tratarse de una persona o de un objeto parcial, de un objeto real o de un objeto fantaseado. B) Como correlato del amor (o del odio) se trata entonces de una relación de la persona total, o de la instancia del yo, con un objeto al que se apunta como totalidad (persona, entidad, ideal, etcétera) (el adjetivo correspondiente sería *objetal*). C) En el sentido tradicional de la filosofía y de la psicología del conocimiento como correlato del sujeto que percibe y conoce: es lo que se ofrece con caracteres fijos y permanentes, reconocibles por la universalidad de los sujetos, con independencia de los deseos y de las opiniones de los individuos (el adjetivo correspondiente sería *objetivo*)”. (Laplanche & Pontalis, 1987, p. 258).

plica lazo afectivo y lenguaje. Desde el vientre materno existe entre la madre y el bebé, en este caso el lazo afectivo va más allá de lo intersubjetivo, trasciende a lo biológico, no obstante, lo biológico en el humano queda modificado por el proceso de *investidura*, por lo que ya no es razón suficiente hablar sólo de *necesidades*, sino más adecuadamente de *deseos*, en tanto seres atravesados por el lenguaje. “Para entrar en vínculo el sujeto debe cumplir ciertas exigencias de trabajo psíquico, impuestas por el encuentro con el otro, más precisamente con la subjetividad del objeto” (Kaës, 2000, p. 104).

Habiendo nacido el bebé, se irán complejizando las maneras de lograr el vínculo con la madre y con los otros (objetos): a través de la mirada, el contacto corporal y la palabra. “El bebé, busca sin descanso un objeto –luz, voz, olor, calor– a fin de mantener juntas las partes de su cuerpo y de unificarse en una relación de adhesión o de enganche al cuerpo y a la psique maternos” (Kaës, 2000, p. 109). Lo primero que imita el niño es el tono de la palabra, que es lo que le permite el vínculo. Dado que el sujeto sólo puede ser producto del vínculo, será parte de su impronta vincularse con los diferentes objetos del mundo externo. Como seres de lenguaje nos vinculamos con otros sujetos, con los afectos e ideas, con los recuerdos, con los espacios, con lo que producimos, con las cosas, con los demás seres de la naturaleza.

El vínculo, sin embargo, a pesar de estar orientado en apariencia, regido por un marco reconocible y criterios estructurantes propios, está lejos de restringirse a un objeto, un destinatario, un valor o una finalidad específica: compromete, de manera contrastante, la referencia a una multiplicidad simultánea de objetos, el espectro simultáneo de los actos, alude no sólo a los otros, como individuos y como colectividad, sino a sí mismo en un movimiento de reconocimiento, continuidad y recreación incesante de la propia identidad (Mier, 2003, p. 133).

El lenguaje, lo queramos o no, se refiere al mundo, por su dimensión afectiva remite al vínculo, por su régimen estructural remite al inter-

cambio simbólico a la mundanidad y finalmente a sí mismo como lo uno y lo otro, a sí mismo como lenguaje que nunca es el mismo, por tanto a otro lenguaje. Pero el vínculo con cualquier tipo de objeto no es sin consecuencias ni conflictos, pues no hay vínculos sin pasiones, ni pasiones sin vínculos, y menos sin intensidades, ni afecciones.⁴ El vínculo con el otro, lo mismo puede ser constitutivo como demolidor del sujeto. El vínculo adquiere una condición vital para el ser humano, sin él no hay lenguaje, y sin lenguaje no hay subjetividad, habría vida sí, pero no sentido.

Así, la evidencia de la cohesión grupal, los regímenes y los patrones que dan sustento a la identidad colectiva y personal, las formas mismas de lo político no pueden estar fundadas en la noción de sujeto –noción derivada, secundaria, efecto corpóreo, visible de la fuerza de creación–, sino en la experiencia de la calidad intrínseca del vínculo y de sus incesantes metamorfosis. [...] La experiencia del vínculo no es nunca derivada, sino originaria, aparece con el deseo y se expresa en el reconocimiento de sí como potencia, como capacidad de acción (Mier, 2003, p. 131).

Genealógicamente, el vínculo da lugar al sujeto y no a la inversa. Porque nos vinculamos hay sujeto. Nos vinculamos con todo lo que nos rodea y nos envuelve. El vínculo en este sentido tiene que ver con aquello que depositamos en los objetos. Pero la condición del vínculo es haber sido uno mismo objeto de vínculo para los otros, es decir, *invertido, pulsado, catectizado, afectivizado*.

De ahí en adelante como parte esencial del *ethos*, el sujeto pasará a ser participante activo de la trama vincular intersubjetiva. Catectizamos o invertimos todo aquello que nos liga al pasado o al presente, incluso al devenir, lo añorado y lo soñado,

⁴ J. J. Rousseau decía que “ahí donde está la sonoridad del lenguaje está la música de los afectos, de las afecciones, los tonos y son éstos los que generan el vínculo” (Mier, R., 27/Mayo/2005, Seminario *La revolución científico-tecnológica y su relación con los cambios en la sociedad contemporánea* del Doctorado en Ciencias Sociales, UAM-X. Apuntes).

no es jamás lo trivial, porque justo es del orden del deseo; deseo y vínculo trabajan unidos. Trátese del objeto transicional del bebé, de aquel juguete rojo encantador, de aquel primer parque, de aquella persona insustituible, de aquella primera carta de amor, de aquel libro cual fuente de la más viva inspiración intelectual, del primer hogar de los abuelos, de aquel espacio físico generador de recuerdos, de aquella prenda cual fetiche encubridor; todos guardan un secreto valioso, el secreto inintercambiable del acercamiento, del lazo, de la liga, del vínculo con todos aquellos otros objetos detrás de cada situación.

¡*Si estas paredes hablaran!*, es un dicho muy frecuente que condensa palabras, afectos, silencios, secretos, lágrimas y risas, gritos y susurros. Si los afectos tuvieran color, todo aquello que tocamos sería colorido. Los espacios físicos que habitamos serían totalmente cromáticos, es imposible no investir nuestros espacios, cualquiera que sea su naturaleza: íntimos, familiares, de esparcimiento, de trabajo, espacios institucionales; de poder. Pero:

El poder no existe de manera extrínseca al vínculo, se crea en él, es el nombre de la singularidad del deseo como reclamo del vínculo, como una acción que involucra siempre al otro, que reclama siempre una significación diferencial de las identidades, a veces creadora de supremacías, de jerarquías, de subordinaciones, pero también creadora de apegos, fidelidades, identificaciones, linajes, arraigos; la diferencia emerge así mismo como extrañeza, distanciamiento, disyuntivas y confrontaciones, exigencias de fusión, de persistencia o de separación, incluso el deseo extremo de exterminio de los otros y de sí mismo⁵ (Mier, 2003, p. 132).

⁵ E. Enríquez (en Kaës, 1996) en consonancia con esto, al analizar el trabajo de la muerte en las instituciones señala: “las instituciones indican indirectamente la constante posibilidad del asesinato de los otros” (y Kaës, 2000, agrega) “pero también de ellas mismas”.

En consecuencia, percepciones, sentimientos y pensamientos se arremolinan en las instituciones. El vínculo en otro sentido, significa *transferencia* de afectos, de deseos, de ideales, de necesidades, de expectativas, de pasiones, de amores y odios. Todas estas manifestaciones del vínculo tienen lugar como hemos dicho, no sólo entre los sujetos, sino por extensión, también hacia los diferentes espacios privados y públicos, que evocan la poética *bachelardiana*⁶ del espacio. ¿No sería hora de hablar de la seducción⁷ del espacio?

LA SEDUCCIÓN INSTITUCIONAL

Es quizá en el ámbito del mundo empresarial donde la seducción es mucho más abierta, cínica pero estratégica: las empresas privadas ofrecen a sus futuros empleados o a sus empleados en turno un escenario laboral seductor, planeado con toda una parafernalia, algunas firmas ofrecen altos sueldos, excelentes prestaciones, automóviles, viajes frecuentes, posibilidades de ascenso sobre la base del eficientismo productivo, etcétera, ¿no es esto un espacio de seducción? Pocos estarían inconformes con lugares de trabajo con esas características. No obstante, hay que reparar en que estamos dentro de las redes de la seducción y ésta puede ser gratificante, algo que puede acercar al *goce* mismo, a lo efímero y acaso fatal, en tanto convoca a la anulación del sentido, a la pura apariencia, a la simulación.

⁶ Gastón Bachelard (1986), en su *Poética del espacio*, desarrolla una perspectiva novedosa de ver y vivir los espacios que habitamos, desde los más íntimos hasta los más públicos, toca el tema de la dialéctica entre el adentro y el afuera, adereza su prosa con la poesía, otorgándole un nuevo matiz a la fenomenología.

⁷ Retomo el concepto de seducción en directa alusión al trabajo de J. Baudrillard, *De la seducción* (2001), donde revela algunos de los secretos, artimañas y estrategias de la seducción, del seductor y de la seductora en el vínculo con los otros, que fácilmente atrapados en esa aura mágica suelen perder los rumbos, las diferencias, ya que en palabras de autor, “La seducción es aquello que no tiene representación posible, porque la distancia entre lo real y su doble, la distorsión entre el *mismo* y el *otro* está abolida” (p. 67).

La estrategia de la seducción es la ilusión. Acecha a todo lo que puede confundirse con su propia realidad. Ahí hay un recurso de una fabulosa potencia; si la producción sólo sabe producir objetos, signos reales, y obtiene de ello algún poder, la seducción produce más que ilusión y obtiene de ella todos los poderes, entre los que se encuentra el de remitir la producción y la realidad a su ilusión fundamental (Baudrillard, 2001, p. 69).

Algo semejante, tal vez menos evidente, pero no menos eficaz, se suscita en las instituciones, podríamos decir la estrategia de seducción de las instituciones públicas. ¿Qué ofrecen estas instituciones? ¿Por qué mucha gente desea pertenecer a ellas? ¿Cómo y con qué seducen estas instituciones?

Paradójicamente las instituciones públicas, sobre todo en la actualidad, ofrecen menos garantías a sus empleados, el aparato de gobierno, cada vez busca mejores estrategias y políticas públicas para no generar mayores derechos laborales como en el pasado, cuando fácilmente seducía con la asignación de plazas de trabajo estables y hasta de por vida, -algunas incluso que en las familias pasaban a ser parte de la herencia generacional- con excelentes prestaciones y posibilidades de ascenso. De ello dan cuenta, instituciones como Petróleos Mexicanos (Pemex), el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), el Instituto de Salud, Seguridad y Servicios de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), la Secretaría de Educación Pública (SEP), (por citar sólo algunos ejemplos) hoy en declarada bancarota. Los tiempos de bonanza institucional parecen cada vez más lejanos, no obstante, el trabajo en las instituciones parece seguir siendo atractivo, ¿cuáles las razones? Si particularmente pensamos en las instituciones burocráticas, éstas por mucho tiempo fueron vistas como lugares que ofrecían buenos sueldos y prestaciones a cambio de trabajo fácil, que no requerían de mayor preparación profesional, en esta perspectiva la evolución sigue siendo bastante cuestionable. Esto está ligado por supuesto a la sistemática práctica del nepotismo, el compadrazgo, el favoritismo, el corporativismo, etcétera.

A diferencia de las organizaciones cuyo objetivo es la producción limitada, cifrada y fechada de bienes o servicios y que se presentan como contingentes, las instituciones, en la medida en que inician una modalidad específica de relación social, en la medida en que tienden a formar y socializar a los individuos de acuerdo con un patrón específico y en que tienen la voluntad de prolongar un estado de cosas, desempeñan un papel esencial en la regulación social global. En efecto su finalidad primordial es colaborar con el mantenimiento o renovación de las fuerzas vivas de la comunidad, permitiendo a los seres humanos ser capaces de vivir, amar, trabajar, cambiar y tal vez crear el mundo a su imagen. Su finalidad es de existencia, no de producción; se centra en las relaciones humanas, en la trama simbólica e imaginaria, donde ellas se inscriben, y no en las relaciones económicas. (Enríquez, 1996, p. 84).

Tal vez las expectativas siguen estando colocadas en el ámbito de la imagen, estatus o privilegio que algunas instituciones pueden otorgar, situación que va de la mano con el abuso de poder y la impunidad en instituciones como la Procuraduría General de la República (PGR) y en general todas las secretarías de Estado, los cuerpos policíacos, senadores y diputados y otras instituciones estratégicas de control social. Por ejemplo, el “charolazo”⁸ por parte de empleados de estas dependencias sigue siendo una práctica común en todos los niveles, desde los altos ejecutivos hasta el personal técnico y operativo. Unos, gracias a su jerarquía e influyentismo, están más propensos al enriquecimiento ilícito, gracias al fuero; otros más atraídos por el gozo de privilegios menores, pero privilegios al fin. Lo que contraviene con la esencia del “servidor público”, de servir a los demás, de ser empleados de todos los demás ciuda-

⁸ En el *argot* de los servidores públicos mexicanos se denomina “charolazo” al mal uso del gafete o credencial que otorga la institución pública a la que se pertenece como trabajador. Particularmente las instituciones policíacas generalizaron esta práctica al escudarse en sus credenciales para evitar multas, sanciones u otros castigos por violar alguna norma de vialidad o buscar beneficios legalmente no autorizados.

danos, categoría en la que caen desde la figura presidencial hasta el fontanero de obras públicas.

Esto tal vez sigue siendo lo seductor, donde la imagen de una institución es sinónimo de poder, gozo de privilegios en muchos sentidos, inmunidad e impunidad. Así, el servidor público ya seducido transmuta en seductor, mimetizado con la institución, asume una actitud, una conducta y una estrategia, en el extremo, proyecta⁹ hacia los demás una imagen no como miembro de una institución, sino como la institución misma.¹⁰

Seducir es morir como realidad y producirse como ilusión. Seducir es fragilizar. Seducir es desfallecer. Seducimos por nuestra fragilidad, nunca por poderes o signos fuertes. Esta fragilidad es la que ponemos en juego en la seducción y la que le proporciona esta fuerza (Baudrillard, 2001, p. 80).

Todo sujeto, como toda sociedad están atravesados por la institución, o mejor dicho, por sus vínculos con las instituciones. Desde este punto de vista la identidad, no puede ser más que imaginaria en el sentido castoridiano. Todo ser humano hablante, está atravesado por la experiencia del lenguaje como institución que nos antecede y nos trasciende. Así, podemos decir que nadie está al margen de la vida institucional en el amplio sentido del término, el hombre queda así sujeto a la experiencia de pasaje temporal y espacial por

⁹ Entre otras, figuras paternas en la institución, que dado ese poder encarnado, dichas figuras se hacen vivir como perfectas, llenadoras, sin faltas, eternas, por lo que deforman aquello que el sujeto le demanda a las instituciones y ante esa ilusión llenadora, la desilusión es proporcional.

¹⁰ Kaës (2000, p. 110) apunta que “Los vínculos de grupo encuentran apoyo en lo que los etnólogos llaman referentes identificatorios. Estos referentes materiales y culturales articulan el espacio intrapsíquico, el espacio cultural y el espacio social: emblemas y signos de reconocimiento (vestimentas, adornos), herramientas y técnicas, pero también nombres, escarificaciones o tatuajes. También son signos de distinción: mediante estos referentes cada cual puede hacerse reconocer por cada uno de los otros como miembro del grupo y reconocer así a los que pertenecen al grupo y a los que no pertenecen a él. Por lo tanto, los referentes identificatorios definen los límites de la pertenencia grupal” e institucional.

todo lo instituido, lo que da cuenta de su esencia vincular y de su irremediable finitud.

De esta manera, uno de esos espacios donde el hombre contemporáneo invierte gran parte de su tiempo son las instituciones públicas donde trabaja. Parte de su vida cotidiana la desarrolla en ese espacio institucional llámese como se llame: escuela, hospital, oficina de gobierno, cárcel, unidad policíaca, juzgado, etcétera. En algunas de estas instituciones su disposición debe ser total, porque en todo momento al empleado se le puede requerir; en lo formal, puede que su jornada laboral esté perfectamente estipulada, no así en lo operativo, pues con el tiempo tendrá que adaptarse a horarios de jornadas que se empalman uno con el otro, en el extremo, fines de semana y días festivos suelen quedar incluidos para hacer guardias en la institución, *se vive en, para y por la institución*, porque ésta demanda compromiso total y suele ser absorbente hasta en lo más mínimo.

¿Existe un vínculo con las instituciones de trabajo? ¿Cómo es o fue ese vínculo? Existen por supuesto diferentes cualidades y calidades del vínculo, podríamos citar algunas, los hay de reciprocidad (cualquiera que sea el afecto o actitud, de respeto, de gratitud, de ternura, amorosos, eróticos, etcétera), de dependencia, de sometimiento, de tipo instrumental o utilitario. Sobre el tema de las *calidades y tiempos del vínculo*, Mier expresa lo siguiente:

El sentido de totalidad que experimentan los miembros de un grupo o una institución –y con ello la experiencia de “pertenencia”– involucra la aprehensión del grupo social o de la colectividad bajo la metáfora del propio cuerpo, su visibilidad como organismo, como dominio unitario, como conglomerado de identidades recíprocamente sustentado. Pero esta condición de totalidad no aparece, sino bajo el olvido, la suspensión imaginaria de la red intrincada de rupturas, diferencias, silencios y bordes que articulan los vínculos colectivos. Más aún, –lo que es quizá más determinante–, se cancela toda visibilidad de la potencia propia de esas diferencias, silencios y exclusiones, su capacidad de trastocar la propia identidad

de los sujetos, de los segmentos sociales, de los estratos, de la experiencia misma de totalidad. (Mier, 2003, p. 127).

Nótese cómo el hombre, en su afán por cubrir sus necesidades tanto naturales como sociales vía el trabajo remunerado en las instituciones, no se percata de lo que puede llegar a significar en su vida el vínculo con la institución que le ofrece un puesto, un salario, una normatividad y probablemente un estatus (o estigma) social.

Obligado y entregado al vínculo con la institución, el sujeto generalmente no es consciente de la dependencia que ésta puede llegar a generarle, dependencia que muchas veces no sólo es esperada, sino exigida subrepticamente por la institución, con *eslóganes* tan frecuentes como “ponerse la camiseta” o “ser institucional”, que en su contenido explícito u oficial será sinónimo de compromiso, apego, identificación, fidelidad y hasta profesionalismo; pero en su sentido tácito¹¹ y subliminal exigirá sometimiento, renuncia a sí mismo (puesto que desde ese momento se le entrena sistemáticamente al servidor público para que crea que se debe a esa institución y sólo vive para ella) y hasta humillación ante los superiores, conducta propiciada por éstos mismos –probablemente para compensar sus heridas y apetitos narcisistas–. Por supuesto muchas veces esta dependencia es buscada y propagada por el propio sujeto como empleado o servidor público, reanimando ahí fantasmas originarios, habiendo así personas que harán lo que esté a su alcance para lograr una permanencia de por vida, (claro funcionalmente esto tiene sus ventajas, porque con ello puede asegurarse la estabilidad laboral y económica), pero ¿a qué costo?

¹¹ “Lo tácito, lo silencioso, preserva a pesar de su densidad intangible, una eficacia simbólica radical, una fuerza efectiva, una presión modeladora de las acciones y sobre la raíz imaginaria del vínculo. La norma conjuga estratégicamente esas zonas de visibilidad y de silencio, su eficacia se constituye en esa doble eficacia: lo explícito, lo destinado al control abierto, pero también las estrategias oblicuas del control, la incidencia de lo no dicho, la particular obligatoriedad que se expresa en lo indecible, la fuerza modeladora de lo excluido, esas fisuras de lo simbólico alientan la violencia conjetural del orden normativo, su capacidad para insinuar la amenaza, el riesgo, el miedo, las gamas difusas de lo fatal” (Mier, 2003, p. 136).

En el extremo se ubicarán aquellos sujetos afectados por lo que bien podemos llamar el “síndrome de institucionalización”, consecuencia directa de las instituciones que han logrado un entrenamiento eficiente de esos empleados que la mudanza hormiga de su casa a la oficina los va alejando sistemáticamente de los demás ámbitos, el familiar entre ellos, así, trabajan, comen, duermen, viven voluntariamente pensando en la institución.

No habiendo más mundo gratificante para ellos que ése, estarán dispuestos a postergar los periodos de vacaciones o incluso renuncian a éstos, incluso, algunos se resistirán a desligarse de las instituciones pese a que la jubilación sea algo que desde hace algunos años ya les corresponda. ¡Eureka!, el grito de lo instituido resuena a todo volumen, se ha logrado domesticar al “superhombre” vía la institución empleadora, aquello que el hombre un buen día edificó para su servicio ha terminado sometiéndolo a él mismo, lo *instituido* ha triunfado sobre lo *instituyente* (Castoriadis, 2003), esto no puede ser por supuesto, más que otra victoria pírrica.

Tres modalidades incomparables del vínculo: la interacción, el intercambio, así como la solidaridad. Se trata de formas diferenciales en que se expresan la obligatoriedad, la experiencia de totalidad –con la violencia tácita de la exclusión– el sentido de la temporalidad y la fuerza de la significación; pero se expresan también las figuras negativas de la normatividad: la trasgresión, la extrañeza, la diferencia, la supremacía, el sometimiento. Éstas repercuten no sólo en la identidad de los sujetos, sino en el sentido y el destino de los vínculos, los umbrales institucionales y regulativos y los momentos de la instauración y destrucción de las estructuras generales de la norma, de su transformación en hábito, su consolidación en creencia (Pierce), en la evidencia o implantación tácita de sus lógicas, su articulación en tejidos “orgánicos”, su fuerza imperativa abstracta. (Mier, 2003, p. 129).

Ahora bien, hemos abierto ideas respecto a cómo el sujeto se vincula con las instituciones como parte de su mundo externo. Pero ¿qué hay del “vínculo” de las instituciones hacia los sujetos? ¿Existe

reciprocidad en el vínculo? Digamos con toda crudeza que sólo podemos llamar así a la conexión que va del sujeto a la institución. En contrapunto, a la relación que va de la institución al sujeto podemos con toda sobriedad llamarla *relación estratégica*.¹² Se trata de una falla en la reciprocidad de los contratos inconscientes.

El vínculo remite al afecto, a la emoción, al sentimiento. En cambio, la relación estratégica remite a la normatividad, a la exclusión, así como a la explotación del otro a través de su afecto depositado. La verdad detrás de toda institución es preservar el control social. Se exige que el sujeto se comprometa con la institución “ponerse la camiseta”; en cambio, la institución establece una relación fríamente contractual e instrumental, de dominio y de sometimiento.¹³ Por tanto, ahí donde no hay relación de simetría o de correspondencia, sólo puede haber manipulación de las apariencias.

Cierto es que a veces tanto el sujeto como la institución establecen tácitamente una mera situación de apariencias, un simulacro del vínculo y por tanto una relación no ética. Así, la institución sólo logra crear solidaridad de una manera: bajo el signo de la ley (y ni así). Además, la institución parece sólo tener una vía para imponer sus verdades a los otros, la de la violencia, lo que se hace más evidente en los momentos de crisis institucional. El problema de la *verdad*¹⁴ no es el tema del lenguaje, sino el

¹² Esta idea ha surgido a partir de las reflexiones del Dr. Raymundo Mier en su seminario del 13 de mayo de 2005 sobre *La revolución científico tecnológica y su relación con los cambios en la sociedad contemporánea*, particularmente cuando lleva su reflexión al extremo y afirma que “vivimos en un mundo de alianzas estratégicas y no de vínculos”, idea que capitalizada y llevada al tema de las instituciones adquiere enorme relevancia.

¹³ Lo que hace recordar la dialéctica entre el amo y el esclavo en la fenomenología de Hegel, magistralmente trabajada por Kojève (1947) en *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, donde lo esencial quizá es recuperar la idea de que el esclavo es el único que lleva la de ganar si se lo propone, dado que el amo moriría sin el esclavo, dado que el amo, no sabe trabajar, no sabe producir, no crea nada.

¹⁴ La relación verdad-conocimiento en occidente es lo que J. Derrida llama el “logocentrismo”. Verdad-lenguaje-conocimiento son una tríada anudada por los filósofos.

del vínculo entre los sujetos. La naturaleza del vínculo, que no es más que el problema de la ética. Hay que agregar que el tema de la ética tampoco es el tema de la verdad. En ciencias sociales pensar en la civilización es pensar en el vínculo. Desde la filosofía del lenguaje, Austin (2004) plantea que el tema no es la relación entre lenguaje y verdad, sino el de la ética. No se puede pensar en la economía, el intercambio, sin el tema de la ética, ¿qué se hace en las relaciones contractuales en las instituciones?, ahí donde se fracasa en el bien común hay catástrofe social. En Austin, el lugar donde se concentra el tema de la ética es en la promesa. El gran problema es cumplir la promesa. Prometer no es lo ético o no ético, cumplir es lo ético. Porque estrictamente hablando no hay nada ni nadie que nos obligue a prometer, es el otro, la naturaleza del vínculo, lo que nos obliga a prometer. Prometer es un acto de libertad. No obstante, hecha la promesa, el proceso de cumplir se vuelve tiránico.¹⁵ La dignidad no viene de uno mismo, sino del otro. La dignidad está en cumplir la promesa, ese es el verdadero acto ético, momento crucial de refrendar el vínculo.¹⁶ El tema del sujeto no es frente al lenguaje, sino en relación con el otro. Sólo ahí aparece la responsabilidad ética. El tema de la veracidad no está en ninguno de los tres polos siguientes: sujeto-lenguaje-otro, emana o no de ellos. El acto

sofos llamados posmodernos y el tema del vínculo, justo cae del lado del lenguaje y por tanto de la ética. Apuntes de la sesión del 27 de mayo de 2005 del Seminario de R. Mier.

¹⁵ En países como México, la eticidad de la promesa se ha desdibujado, especialmente en el tema de la política. Pensemos por ejemplo en las promesas de los candidatos a algún cargo público, municipal, estatal o federal, donde lo único previsible y garantizado es que tales promesas terminarán en el infortunio, acompañadas de discursos vacíos de argumentos y llenos de ineptitud como “no hubo las condiciones...”, un sexenio es un tiempo insuficiente para...”, la oposición boicoteó nuestras iniciativas de ley y nuestras propuestas...” etcétera. Así, atentar contra la promesa es atentar contra el vínculo con el otro, lo que menoscaba la condición ética en el lugar de las prácticas sociales.

¹⁶ En *Cómo hacer cosas con palabras*, Austin (2004) en el fondo nos lleva a reflexionar en el cómo se le hacen cosas al otro con las palabras, con los actos de habla, pues ahí donde no hay cumplimiento de la promesa se rompe el vínculo, se viene abajo toda relación ética con el *otro*.

es con relación al otro. En todo caso, la teleología del infortunio se expresa cuando la promesa se vuelve ajena, ominosa cuando se torna violentamente vacía, irreconocible cuando el sujeto enunciador de la promesa ante el reclamo del otro, responde con otra pregunta, que incluso se hace a sí mismo: “¿prometí yo eso?”

Sólo hay sentido ahí donde existe un vínculo con el otro. El problema no está a nivel de la comunicación, sino en el sentido de la comunicación.¹⁷ El querer decir se sustrae a los mecanismos de regulación. Vale decir, el querer decir y el disponerse a querer escuchar es el tema central del vínculo. Pero ¿qué ocurre cuando el fundamento ético se vacía? Sennett en *El declive del hombre público* muestra un vuelco en el proceso civilizatorio. El vaciamiento del vínculo humano. Habla de lo siniestro del desencuentro, de la indiferencia hacia y con el otro. Por ejemplo, en los supermercados, no hay comunicación con los demás que ahí coinciden, no es necesario. Esto en contraste con el escenario del tianguis, del trueque de mercancías, símbolos y sentidos, del vínculo mismo.

Todas las apariencias se conjuran para luchar contra el sentido, para extirpar el sentido intencional o no y trastocarlo en un juego, en una regla del juego, arbitraria, en otro ritual inasequible, más aventurado, más seductor que la línea directriz del sentido (Baudrillard, 2001, p. 56).

Por tanto, algo muy definido se enuncia con el vínculo y otra cosa muy distinta con la relación estratégica; con el primero se logra la solidaridad no en función de la ley, sino de la condición natural del *ethos* y sus juegos de analogías infinitas, una forma de organización cíclica y de intercambio universal, de la que la ley y la institución son completamente incapaces. El vínculo surge de manera impredecible, no se somete a leyes extrínsecas que lo obliguen en su génesis; en cambio la relación estratégica es pura diferencia, pura exterioridad planeada,

¹⁷ Como dice Gadamer en *Verdad y Método*: “Un ser que se comprende es lenguaje” (2001, p. 18).

solidaria con la seducción y el mundo de las apariencias, porque en la institución, todos son intercambiables, nadie es indispensable. Sólo ella, la institución, y en la negación de su propia finitud, la institución desea no reconocer su temporalidad, desea por el contrario, mostrarse como una creación imaginariamente impercedera. Paradójicamente, es aquí donde el control sobre las creaciones del hombre (entre ellas la institución) se le ha escapado de las manos, ya que proyecta sobre ellas sus propias demandas, deseos, expectativas, por supuesto de forma inconsciente. “La institución de lo impercedero se convierte así en un imaginario social” (Radosh, 2006).¹⁸

Justo esa es la ilusión fatal que le refleja su propia seducción como a Narciso. Hoy sabemos que las instituciones no son inmortales, su función y su fortaleza está sometida a las leyes implacables del tiempo. Surgen, florecen, se reproducen, entran en crisis, algunas se recuperan, otras irremediablemente mueren, desaparecen de la escena social. Las instituciones en tanto producto humano, se anquilosan, se vuelven también perecederas, -y como Kaës (1996) lo afirma- eso es parte de la angustia actual, darnos cuenta de esa condición de las instituciones.

Es fácil que las instituciones se coloquen en el lugar del amo¹⁹ (Kojeve, 1947), eso es parte de su cometido, de su estrategia para lograr el control social y más aun el sometimiento irrestricto a sus leyes. Sin embargo, sólo podemos pensar a las instituciones como objetos de estudio, en la medida en que las coloquemos fuera de la completud, la omnipresencia la omnipotencia, lo eterno, lo inalcanzable, lo impercedero, lo infalible e inefable. “Devolviéndole su dimensión humana en el sentido de que son los mismos seres humanos los que las han construido así, aunque después queramos pensar que son monstruos aparte” (Radosh, 2006).²⁰

¹⁸ Comentario personal de la Dra. Radosh (enero de 2006).

¹⁹ Y los trabajadores del lado del esclavo. No puede haber amo sin esclavo, como es claro desde siempre, pero especialmente desde Hegel en su *Fenomenología del espíritu*.

²⁰ Comentario personal de la Dra. Radosh (enero de 2006).

Retomando a Castoriadis (1994), esto implica su concepto de *autonomía*, como capacidad de poner en tela de juicio las propias leyes de la existencia. Es la ruptura de la *heteronomía*. Los límites de toda autonomía individual están dados porque ésta nunca es posible si no coincide con la del conjunto. Implica para la sociedad, poner en tela de juicio las propias instituciones. A nivel del individuo, el psicoanálisis aparece como un camino para arribar a dicho estado, por eso Castoriadis plantea que participa el psicoanálisis del proyecto de autonomía, que es el movimiento histórico de los sujetos por arribar a una autoinstitución lúcida de la sociedad, el sentido último de la autonomía: darse la propia ley. Se trata de una ley como autocreación de la sociedad, que no reconoce fundamentos extrasociales. Los ejemplos habituales que utiliza son los de la Grecia del siglo V antes de Cristo, la Revolución Francesa y los movimientos de emancipación del siglo xx derivados de ésta, hasta este siglo. Implica para la sociedad poner en tela de juicio las propias instituciones, destotemizarlas, quitarles el halo sagrado²¹ que tienen y asumir que son los integrantes de la sociedad quienes dan a esas instituciones el poder que tienen.

Los sujetos –atados a un mito desconocido como tal por ellos– atribuyen un origen extrasocial a las leyes que las gobiernan, como si no fuera obra de los humanos, como si todo fuera un *instituido*, perdiéndose la noción de capacidad *instituyente* del colectivo.²² Ahora bien, para estudiar a las instituciones sociales y en especial a las instituciones públicas, necesitamos volver a retomar el concepto de grupo. Es posible pensar que el trabajo en las instituciones puede hacerse desde lo individual, es cierto, lo grupal, sin embargo, ofrece un camino altamente productivo de sentidos y significantes que di-

²¹ Ya en el apartado III del primer tomo de *La institución imaginaria de la sociedad*, Castoriadis (2003) dedica una serie de reflexiones alrededor de las visiones antiguas sobre el origen “divino” de las instituciones.

²² Una síntesis interesante de algunos conceptos de Castoriadis se puede encontrar en Erreguerena Albaitero, M. J., *Cornelius Castoriadis: sus conceptos*, en el *Anuario de investigación 2001*. Educación y Comunicación, vol. II. UAM-X, 2002.

ficilmente se alcanzarían a leer (con la misma profundidad) desde la perspectiva individual. Podemos acordar que el trabajo desde el plano individual y desde el plano grupal pueden ser estrategias perfectamente articulables, complementarias, en tanto no hay singularidad sin alteridad, pues ambas son resultado del vínculo. El asunto requiere que introduzcamos una larga nota de Kaës:

Para pensar la institución y el grupo en psicoanálisis es necesario ante todo constituirlos como objetos pensables; ponerlos a trabajar en la (contra) transferencia, confrontarlos con las hipótesis y los conceptos fundamentales del psicoanálisis y, condición crítica, inventar su dispositivo de análisis, de investigación y de tratamiento.

Si aceptamos estas premisas, entonces inevitablemente el trabajo de análisis de la institución, del vínculo institucional y de sus correlatos intrapsíquicos sacará a la luz esa parte “escabrosa de la fundación” sobre la cual se han establecido, la sociedad y la cultura; debemos, pues, considerar aquello que, precisamente, no está desexualizado o permanecerá siempre insuficientemente desexualizado en los vínculos intersubjetivos, grupales e institucionales.

El análisis revelaría, por otra parte, las investiduras vitales a que ha apostado cada uno en los grupos y las instituciones, las proyecciones y los depósitos que éstos reciben, frecuentemente sin más trabajo de transformación, con lo cual engendran efectos “squash”, desmultiplicadores, no metabolizables, como otros escudos de Perseo, que reflejan al infinito las proyecciones, las identificaciones y las contra-identificaciones proyectivas entre los miembros de la institución y entre los grupos que la constituyen. El análisis revelaría finalmente lo que Freud ha puesto en evidencia en *Psicología de las masas y análisis del yo*, la parte de sí mismo que cada uno ha debido abandonar, borrar o relegar en el desconocimiento requerido para formar grupo, institución y sociedad, para elegir algunas ideas capitales, o potentes ideales, y dejar libre curso al dominio y al apoyo, estructurantes de éstos (Kaës, 1995, p. 382).

Como vemos, el tema del vínculo necesariamente nos lleva al de la transferencia, a todo aquello que canalizamos y nos canalizan afectivamente los otros como en un juego de energías en vaivén. Los objetos a los que dirigimos nuestra transferencia no son unívocos, por el contrario se desdoblán en todo un espectro material y fantasmal, son del orden de la materia sí, pero también del orden de lo imaginario. Como dice Radosh:

Es fundamental trabajar el concepto de transferencia en tanto que se mueve en toda relación donde interviene eso que se llama amor, eso que se nombra como deseo, y todas las consecuencias que resultan de ello, y esto es posible en los vínculos con el (o la) compañero, los hijos, los maestros, los alumnos, las personas a quienes sirvo, o quienes están a mi servicio (lugares de poder), mis amigos, las instituciones, sus autoridades y sus normas, los grupos y, entonces también por supuesto, con eso que se llama sujeto-objeto de la investigación. (Radosh, 2002, p. 240).

Nos damos cuenta que los procesos de transferencia llegan más allá del esquema propiamente freudiano, es decir, el de la relación dual entre paciente y analista, para situarnos en el escenario de los grupos y más aún en el de las instituciones, Freud (1921) mismo ha dado las pautas para ello en *Psicología de las masas y análisis del yo*, al hablar de los lazos afectivos e inconscientes que se tienden con el líder, hacia los semejantes, hacia la muchedumbre misma. La transferencia se ve así diversificada hacia todo lo demás, porque esa y no otra es su naturaleza, la de vincular a los sujetos con el mundo externo para poder existir.

La transferencia hacia las instituciones desvela la naturaleza del vínculo, la forma en que el sujeto se liga con las instituciones. Así la institución es vivida según la transferencia que se establezca con ella y como sabemos, la transferencia hacia los diferentes objetos no obedece a las leyes de la lógica formal o de la voluntad, sino a las demandas y exigencias de la vida pulsional, es decir del inconsciente. La transferencia surge así a pesar de nuestro deseo consciente y de

la razón, porque ésta es por antonomasia, manifestación de fantasmas originarios y fantasmas singulares,²³ que se resignifican con el apuntalamiento de los *representantes inconscientes* en los diferentes conjuntos instituidos, entre ellos la institución pública.

A propósito de los *objetos transferenciales*, Bejarano²⁴ (en Anzieu, 1978) señala cuatro, *tres objetos internos* al grupo (*el monitor* [transferencia central]; *los otros*, los participantes [transferencia lateral]; *el grupo* como tal [transferencia grupal²⁵]) y un *objeto exterior: el mundo exterior*. Elementos descubiertos en la práctica psicoanalítica en los grupos, que dan cuenta tanto de los cauces de la transferencia hacia distintos objetos, como de la forma en que simultáneamente se instala la resistencia en ellos y hacia ellos.

Radosh (2002) lleva más lejos los planteamientos de Bejarano, desplaza el tinte de las *imagos*²⁶ familiares que es bastante manifiesto en Bejarano (*imago paterna, imago materna, imagos fraternas*, etcétera) y apoyándose en Lacan (pero también en Derrida, Kaës, Guattari, De Brasi y Castoriadis) repiensa cada uno de los cuatro objetos transferenciales, y más aún, llega a vislumbrar un quinto: la institución. Así, *la trasferencia a la institución*, alcanza dimensiones que obligan a pensar, parafraseando a Pontalis (1974),²⁷ “qué, en cada uno, es institución” y a caso pre-

²³ Alrededor de los cuales se organizan los grupos y las instituciones.

²⁴ Véase *Resistencia y transferencia en los grupos*, trabajo incluido en Anzieu, 1978, *El trabajo psicoanalítico en los grupos*.

²⁵ Reconocida más tardíamente, en particular por J. B. Pontalis (1974) en *El pequeño grupo como objeto*, trabajo reeditado en *Después de Freud*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

²⁶ Como es sabido, la noción freudiana de *imago* (1912), es desarrollada por Bion (con el nombre de *supuesto básico*); Anzieu en *El grupo y en inconsciente* (2004), retoma la noción de *imago* y la plantea como uno de *los cinco organizadores psíquicos inconscientes del grupo*, habla por ejemplo, de las semejanzas y diferencias entre la fantasía y la *imago*; especialmente sobre la *imago* dice que es una representación de persona, representación que contribuye a constituir las instancias psíquicas reguladoras del Yo, que son el Superyó, el ideal del Yo y el Yo ideal; de la construcción histórica de la *imago* durante el desarrollo de la especie, del carácter universal de las *imagos*, etcétera.

²⁷ Quien en *El pequeño grupo como objeto* habla de “la naturaleza misma de la re-

guntarnos ¿qué más allá del sistema biológico no es institución en todo ser humano?

Y si la transferencia toma como objeto a la institución, ¿qué es lo que ésta nos hace pensar, sentir, vivir?, todas estas experiencias del vínculo. Parafraseando lo que Radosh (2002) dice respecto al grupo, nosotros respecto a la institución diremos que: soñamos con la institución, le tememos, la odiamos, nos choca, la amamos, tenemos que preservarla de su propia destrucción; o bien, mejor que ya desaparezca; es inútil, no nos sirve para nada; es por culpa de la institución, es gracias a la institución, etcétera.

Al formular la institución como este nuevo objeto transferencial, Radosh textualmente escribe lo siguiente:

A los cuatro objetos transferenciales que propone Bejarano he añadido un quinto, que podemos nombrar la *transferencia a la institución*, en tanto que la dimensión institucional atraviesa todo grupo, sea explícita o implícitamente; en este último caso, se trataría de un grupo que aparentemente no dependería de ninguna institución, como por ejemplo el grupo terapéutico en consultorio privado, y que sin embargo estará enredado en todas las pertenencias institucionales múltiples de cada uno de los miembros del grupo (esto alude al concepto de “transversalidad” que desarrolló Guattari) incluyendo por supuesto al o los coordinadores; podría pensarse que este objeto transferencial, entraría en el cuarto, “el mundo exterior”, sin embargo pensamos pertinente delimitarlo, dadas sus especificidades. (...) La institución en ocasiones –hemos observado– toma el lugar del *otro*, podemos pensar que estos lugares y dimensiones transferenciales en la dimensión imaginaria²⁸ tienen amplios movimientos, vemos en oca-

ción de cada uno con el grupo y de lo que, en cada uno, es grupalidad, en Después de Freud.

²⁸ Radosh hace alusión al concepto de imaginario desarrollado por Castoriadis, incluso unas líneas antes señala que “Será necesario investigar desde la propuesta de Castoriadis, el tipo de significaciones imaginarias que produce cada grupo en particular” agrega que no será lo mismo si el grupo pertenece a una institución o no, al tipo de grupo y a la región territorial donde tenga lugar la experiencia grupal.

siones que otro del grupo, muy bien puede ocupar ese lugar del *otro*, y no necesariamente como “desplazamiento” de la transferencia central. Todo esto para seguir pensando. (...) La transferencia a la institución, por tanto, deberá ser un tema estudiado y trabajado con rigor, no permitiendo la fascinación que promueve, que impide la creatividad, lo instituyente, la autonomía, aceptando nuestras pulsiones destructivas y nuestra irremediable finitud. (Radosh, 2002, pp. 260-263).

Es ahí donde he pretendido retomar ese reto, para seguir pensando a *la institución como objeto transferencial*, tarea fuerte porque requiere un trabajo casi fundacional y altamente *complejo* (en el sentido de Morín), pues la institución no se ofrece jamás como algo disponible y transparente para ser estudiada, pues como también nos recuerda Kaës (citado por Radosh, 2002, p. 261), “el psicoanalista no inventa su campo de acción, como lo hizo Sigmund Freud en la situación de la cura, sino que entra a un campo ya existente, que debe conocer para poder obrar según las modalidades enteramente psicoanalíticas, en una situación que no lo es, endurecido esto porque los “psicoanalistas intervenimos en un campo y en situaciones que no son construidas para un trabajo psicoanalítico, sino al contrario, un trabajo para ocultar los efectos del inconsciente”. La tarea no es fácil, más bien justo por lo contrario, es que atrae, convoca a ser tomada como “sujeto-objeto de investigación”, dado que todo estar en la institución, es al mismo tiempo una lucha contra la institución.

REFERENCIAS

LIBROS

- Anzieu, D., Bejarano, A., Kaës, R., Missenard, A., y Pontalis, J-B. (1978). *El trabajo psicoanalítico en los grupos*. México: Siglo XXI.
- Anzieu, D. (2004). *El grupo y el inconsciente. Lo imaginario grupal*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Austin, J. (2004). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, España: Paidós.
- Bachelard, G. (1986). *La poética del espacio*. México: FCE.
- Baudrillard, J. (2001). *De la seducción*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Castoriadis, C. (1994). *Los dominios del hombre. Encrucijadas del laberinto II*. Barcelona, España: Gedisa.
- Castoriadis, C. (2003). *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y las instituciones*. Vol. 2. Buenos Aires, Argentina: Tusquets.
- Enríquez, E. (1996). El trabajo de la muerte en las instituciones. En R. Kaës, *La institución y las instituciones. Estudios psicoanalíticos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Errenguerena, A. (2002). Cornelius Castoriadis: sus conceptos. En el *Anuario de Investigación 2001*. Educación y Comunicación. Vol. II. México: UAM-X.
- Freud, S. (1991). *Obras Completas*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. *Obras completas*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gadamer, H. (2001). *Verdad y método*. I. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Kaës, R. (1995). *El grupo y el sujeto del grupo. Elementos para una teoría psicoanalítica del grupo*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Kaës, R. (1996). *La institución y las instituciones. Estudios psicoanalíticos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Kaës, R. (2000). *Las teorías psicoanalíticas del grupo*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Kojeve, A. (1947). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires, Argentina: Editorial La Pléyade.
- Laplanche, J. & Pontalis J. (1987). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor.
- Pontalis, J. (1974). El pequeño grupo como objeto. En *Después de Freud*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.

PERIÓDICOS Y REVISTAS

- Mier, R. (2003). Calidades y tiempos del vínculo. Identidad, reflexividad y experiencia en la génesis de la acción social. *Tramas 21. Subjetividad y procesos sociales. El devenir de los grupos.*
- Radosh, S. (2002). La transferencia, ¿cómo juega? n *Tramas 18 y 19. Subjetividad y procesos sociales. Pensar la intervención.*

INSIGNIFICANCIA, SENTIDO E IMAGINACIÓN: GARANTÍA DE NUESTROS GOCES

*Édgar Sandoval*¹

Insignificancia, sentido e imaginación son temas que para Castoriadis, en su actividad política, filosófica y psicoanalítica fueron primordiales. ¿Bajo qué criterios se relacionan estos tres temas? ¿Cómo aparece la imaginación en una sociedad que ha perdido la capacidad de creación? ¿En qué condición se encuentra el sentido, cuando lo que aparece es el absurdo o el vacío? Son algunas de las preguntas que guiarán este escrito. El interés del trabajo es explorar posibles respuestas a estas interrogantes, para ello en la primera parte se abordarán tesis sobre la imaginación en Kant y su posterior impulso a lo imaginario en Castoriadis. En la segunda parte se relacionará la insignificancia con la significación a partir de la autonomía y la imaginación.

IMAGINACIÓN, IMAGEN Y SENTIDO

La imaginación aparece, desde el siglo XVIII, como un ámbito que en lo social se excluye y en su lugar se incluye el deseo. Imagina-

¹ Doctor de Antropología. Docente-Investigador en la Academia Comunicación y Cultura de México de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

ción y deseo, desde este punto de vista, son excluyentes, se alejan de forma definitiva. La imaginación, como actividad creadora y como generadora de pensamientos, como motor de vínculos y de alianzas se aleja también de los sujetos, en su lugar, aparece la fuerza del deseo.

¿Cómo sustituye el deseo a la imaginación? Quizá la sustitución viene de un elemento que hay en ambos temas, se trata de la imagen. Pero, la imagen en una y en otro no es la misma. En la imaginación, la imagen es interior está ligada a las vivencias, experiencias, afectos, nace del cuerpo e interviene el azar, el accidente, así como las semejanzas o bien en casos peculiares las diferencias. El impulso de la imagen es el pensamiento y la acción, por tanto su característica es el movimiento.

La imagen, desde esta perspectiva, aparece de forma múltiple. Hay, quizá, una imagen colectiva, al mismo tiempo singular, por tanto múltiple y diversa. La imagen ha nacido de la experiencia, de la vivencia, del cuerpo, de los afectos, pasiones, instintos, de su roce con el interior, en donde hay una memoria común. Por tanto, la imagen es el resultado del juego de las afecciones y de las memorias, aparece como el resultado del azar y del advenimiento de un anhelo.

El deseo, la imagen es exterior, está relacionada con la percepción y está quizá en dirección al consumo. La imagen se presenta bajo la forma de objetos, de mercancías, las cuales son las mismas. La imagen, en el deseo, está también ceñida a la repetición de formas, a los estereotipos. Por tanto, estas imágenes externas cancelan el pensamiento y la acción. Nos vuelven pasivos. No son el resultado de una batalla interna. Son, por el contrario, el resultado de la moda, de un vaivén que está no en los sujetos, sino en el mercado. En la producción de objetos, de mercancías, que serán exhibidas bajo formas y bajo líneas o signos comunes a todos, unitarios y no múltiples; que no sugieren significaciones espirituales, sino que imponen anhelos materiales, todos ellos también comunes: lujos, éxito, triunfo, logros.

¿Estas ambiciones banales, vacías, efímeras, caducas, son significaciones? Es un exceso llamarlas significaciones. No hay, me parece, tal cosa como significaciones materiales. Una significación, para ser tal, tiene que ser, duradera, sólida, compartida, crear comunión, vínculos, afectos. Esto no lo hace lo material, entre otras cosas, porque lo material es perecedero, efímero e individual, es decir, no es duradero y no es colectivo. La significación es el resultado del vínculo, de la comunión, de la puesta en común de los signos que nacen del interior y que encuentran eco en los otros, con los otros, para con los otros y no para con uno mismo.

Para ello, es necesaria la autonomía de la imagen, es decir, que ésta nazca del impulso de los afectos y no del deseo de los objetos. Esto se hace posible a través del “imaginario”. (Castoriadis, 1985). La relación entre imaginario y autonomía es primordial, en la medida en que en dicha relación se encuentra la fuente y la permanencia de la cultura. Esta tesis la encontramos en Kant. (Kant, 1978).

La imaginación y la autonomía son fundamentales en Kant, no solamente están presentes en el proceso de creación de imágenes, también son creadoras de conocimiento y son la condición del proceso civilizatorio. En Kant imaginación y autonomía son la expresión absoluta de algo que no es heredado o de algo que es derivado o bien de algo que es consecuencia de un proceso natural. Nada de esto es lo que da nacimiento a la civilización. El proceso civilizatorio nace de un imperativo de la imaginación, un imperativo extraño porque las reglas, las normas y las leyes se desprenden de una creación y no de una derivación o causa. Esto hace que el mundo en el que nos encontramos sea una autocreación de los mismos hombres y no de un proceso natural, así el contrato, que da nacimiento a lo social, es producto de la imaginación, es, por tanto, una creación singular del hombre (Kant, 1999).

¿Qué entiende Kant por imaginación? La respuesta es complicada porque para él la imaginación es parte de la síntesis y se inscribe en el orden de la creación del conocimiento, pero también es la facultad creadora al romper las leyes del conocimiento e instaurar

reglas singulares. Sin embargo, el propio Kant sostiene un criterio más importante, que la imaginación hacen posible la vida social, crea formas de vida, establece contratos y saca al hombre del estado de naturaleza en el que se encontraba antes de que esta facultad apareciera asumida por los hombres.

Imaginación y cultura van unidas, sin la primera no existe la segunda y sin la segunda no aparece la primera. La cultura, en un amplio sentido, es la construcción de vínculos sociales y con ello de la vida social, de sus formas y lo más importante de su multiplicidad extraordinaria de formas nuevas.

La autonomía en la imaginación es quizá una imaginación libre, es decir, una imaginación que no está bajo el yugo de la razón y con ello las formas de lo social aparecen como creación constante. Una creación social que no esté en manos de unos pocos, sino en manos de todos, que no radique en un impulso definitivo y total, como en las revoluciones, sino en un modo de significar general. La relación entre la autonomía e imaginación es absolutamente necesaria, como veremos a continuación. Sin esta relación no hay posibilidad de significación.

INSIGNIFICANCIA Y SIGNIFICACIÓN

La significación surge como una actividad constante en cada uno de los sujetos, es tarea fundamental, es principio y motor de la acción, surge como la posibilidad de comunión, de creación de vínculos, alianzas, lazos, fraternidades. La significación, de esta manera, hace posible la vida social y no solamente la vida individual, señala el rumbo cotidiano de cada uno de nosotros y al mismo tiempo señala el rumbo de la humanidad. Pero, la significación, concebida como actividad propia y colectiva, se enfrenta a condiciones políticas y económicas que aniquilan los espacios y los tiempos para significar.

Estas dos condiciones, la política y la económica, que además caminan juntas, son recíprocas, son consecuentes, aniquilan los es-

pacios y los tiempos para significar porque, entre otras cosas, construyen un mundo material y eliminan un mundo espiritual. Los espacios públicos, con los cuales los sujetos entran en contacto, en un encuentro azaroso y enigmático, han sido sustituidos por espacios individuales, cerrados. En estos espacios el sujeto tiene frente a sí cosas, aparatos, muebles, los suficientes para poder estar cómodo consigo mismo, sin que el contacto con los demás sea necesario y que éste, cuando se da, esté mediado a través del teléfono, del correo electrónico, de los mensajes por el celular. En donde el sujeto puede cancelar en cualquier momento su encuentro con los demás y buscar la comodidad en sus aparatos, en su casa, aunque ésta sea cada vez más un espacio reducido, le provee también de satisfacción. Satisfacción falsa quizá, pero que aparece como tal para el sujeto que ha cedido a la condición de la política; transformar los espacios y hacerlos suyos.

Los sujetos han cedido a una condición de la política, han visto en ella, en la política, una instancia externa y con ello han perdido la capacidad de imaginar y pensar una instancia interna de la política. "... la política, –escribe Castoriadis– en el verdadero sentido del término, es el cuestionamiento de la institución efectiva de la sociedad, es la actividad que trata de encarar lúcidamente la institución social como tal" (Castoriadis, 2005, p. 132).

La segunda condición de la política y la economía, habíamos dicho, es el tiempo. En esta condición los sujetos se ciñen a actividades repetitivas, casi todas ellas regidas por la exigencia del tiempo como medida. Una medida para dormir, otra más para despertar, otra para comer, para trabajar, para descansar. Nuevamente se repite el ciclo, otra vez las actividades se ciñen a las medidas, que cada vez son menores. Pero, no solamente está el tiempo bajo la forma de medida, es decir, de control, también interviene el tiempo como criterio de anhelo, deseo, esperanza, es decir, futuro. Esta última forma del tiempo, el futuro, contiene la posibilidad de pensar y sin embargo esta capacidad en el deseo se pierde. Castoriadis se pregunta en relación al pensar: "¿de lo que, en lo que se piensa,

qué proviene del que piensa y qué es lo que proviene de lo pensado?” (Castoriadis, 2005, p. 134).

Los sujetos y lo social, ambos en estrecha relación, abandonan el pensamiento al someterse a la lógica del deseo que compromete el tiempo presente. El futuro se hace cada vez más corto, más rápido, más urgente. El deseo, que rige la vida de los sujetos, se alcanza de forma prematura. No es el producto de un trabajo largo, detenido, pensado; es, por el contrario, el resultado de una serie de elementos burocráticos y de rendimiento, de productividad, los que logran apresurar las cosas.

Estas dos condiciones, la política y la económica, son quizá las responsables de esta insignificancia que se vive con cada vez más frecuencia. Estas condiciones aparecen con la modernidad, en el siglo xvii y xviii, con la razón, como una búsqueda por el orden y el progreso. La razón, me parece, desplaza el lugar que ocupa la imaginación y la vigila a tal punto de usarla en la mayoría de las ocasiones como un criterio que hace posible la síntesis que lleva a la creación de lo universal, pero que no cae en la creación de lo particular. Kant, en su *Antropología pragmática* (Kant, 1991) señala cómo la imaginación debe estar sometida por la razón, de lo contrario la imaginación nos conduce al delirio. Este sometimiento de la imaginación es, desde el siglo xviii hasta el siglo xxi, un ordenador a partir de criterios racionales, todos los órdenes de la vida social estarán regidos por la razón.

No solamente es, como lo han establecido algunos filósofos, la imaginación como síntesis, es también la imaginación como creadora, como apertura, la que está en juego. Kant en su *Antropología* y no en sus *Críticas* explica la imaginación como creadora de formas. Para Kant, como iluminista, la imaginación es la que le permite al hombre crear su ser, para él, como para sus contemporáneos y después también para Castoriadis el hombre carece de ser. El hombre construye su ser, se inventa, crea su ser a través de la imaginación. Sin embargo, la razón para los iluministas es un instrumento que servirá para vigilar a la imaginación. La imaginación al igual que

la libertad conduce al bien y al mal. La razón la vigila, la gobierna, la conduce. Pero, ¿quién vigila a la razón, y quién vigila a los que administran a la razón? En el primer caso, es un tribunal llamado conciencia; en el segundo caso, el vigilante es un tribunal llamado pueblo.

Este segundo vigilante, el pueblo, se encarga de someter a juicio a los administradores, es decir, a los políticos y a los empresarios. Pero la vigilancia, el cuidado, el juicio hacia éstos, por parte del pueblo, cesa cuando el pueblo cae en el letargo, cuando no asume su autonomía o bien cuando su vigilancia cae a la recompensa. El pueblo es corrompido por el individuo, cuando éste se somete al deseo particular y abandona la imaginación social. El individuo asume el poder y cae en el lugar del administrador, se somete a un poder entre partes. Con ello, la democracia, que asume el poder en el pueblo, se convierte en mero evento, en acontecimiento de unos cuantos. La democracia entra en un juego siniestro que es el ofrecer participación de todos, pero participación condicionada, anticipada, planeada. La democracia moderna convierte al pueblo en una red de individuos y con ello desarticula al pueblo como colectividad. Si el sujeto pierde su capacidad de pensar en los otros, con los otros, se aniquila a sí mismo. “El individuo es creación social como forma en general y no se desarrolla por sí solo... El individuo es cada vez y en cada tipo dado de sociedad una fabricación...” (Castoriadis, 2005, pp. 138-139).

Estas dos condiciones externas, la política y la económica, que hemos puesto a manera de hipótesis como las responsables de la insignificancia, tienen una nueva transformación en las revoluciones políticas y económicas de principios del siglo xx, en donde los paradigmas, modelos o programas económicos y políticos, cedieron todos ellos a los mismos deseos, a los mismos anhelos, a las mismas aspiraciones. Luego de distintos enfrentamientos llegaron a la misma aspiración: poseer; la economía hizo posible la posesión, vendió para cada quien lo mismo, quizá con diferentes marcas, con distintos colores, pero en el fondo vendió lo mismo:

un título de propiedad. Propiedad de una casa, de un coche, de un televisor. Así la política gestionó las aspiraciones de los sujetos que solamente veían con ojos de incredulidad quién les iba a ofrecer lo mismo.

En el siglo xx y todavía ahora, en el siglo xxi, vemos la marginación de la diferencia y la asimilación de la igualdad. Este paso de la diferencia a la igualdad no es un simple criterio para distinguir las identidades de los sujetos o de las sociedades, para discernir modelos económicos o bien para separar posiciones políticas. La diferencia es algo más fuerte e importante, algo más elemental, es, me parece, lo que hace posible la significación misma. Sin diferencia, lo señalaba Saussure, no hay significación. La diferencia interviene en un sistema de relaciones, niveles y planos de oposición. Bajo estas relaciones de oposición es como surge el sentido. El sentido de los enunciados, de los actos, de los vínculos, de la comunión. En estas sociedades la diferencia desaparece por una lógica del deseo, que vuelve comunes las aspiraciones y que lleva a los signos en formas de semejanza y no de oposición.

El deseo, por otro lado, ha cedido a estas condiciones políticas y económicas, las cuales lo han convertido no en una entidad espiritual, sino en una condición material. Condiciones materiales que están, además compuestas por la caducidad, por la renovación. No hay forma de conservar los objetos porque su producción, de bajo costo, por un lado, su diseño y características, por otro lado, los hacen inservibles e inútiles. Pero, estas condiciones, por decirlo de alguna manera, de abaratamiento, hacen posible que prácticamente todos podamos tener un coche, una casa, objetos que todos podemos poseer. Al final, el deseo cumplido nos vuelve más miserables, no solamente en términos económicos, también crea pobreza política y quizá lo más lamentable es que crea miseria moral, espiritual. Podemos, por los bajos costos, acceder a prácticamente cualquier objeto, ver cumplidos nuestros deseos en las sociedades modernas, que con sus criterios de producción han hecho posible la satisfacción material. Sin embargo, esta posesión material compro-

mete una posesión no del objeto hacia el sujeto, sino una posesión del sujeto hacia el objeto, es decir, el sujeto se vuelve dependiente de los objetos, y con ello pierde libertad.

Es una pérdida de libertad que aparentemente no es tal y sin embargo no solamente ha perdido el sujeto su libertad, al comprometerse con créditos, con seguridad, con cuidados, con tiempos, con espacios para proteger los objetos, para contenerlos. Al perder libertad, el sujeto, pierde, simultáneamente, autonomía. No es el sujeto quien decide sobre su vida, es un banco, es una oficina de gobierno, es un aparato administrativo, un mecanismo burocrático. Hay pérdida y ganancia en nuestras sociedades modernas. Irónicamente se ganan objetos y se pierden valores, esta relación es casi de forma inmediata, consecuente, simultánea. Cada que se gana un objeto, se pierde un valor. Pero, esta relación de ganancia y pérdida no es individual, es, por el contrario, colectiva.

En el fondo no está la libertad y la autonomía amenazadas en su individualidad, ambas están amenazadas en su colectividad. La autonomía se ha cambiado por un aparato, un coche, una casa, una ciudadanía, un pasaporte, por un pedazo de tierra, por una nacionalidad, por una democracia. La autonomía se ha sometido a las exigencias del mercado y de la política. ¿Qué es la autonomía en estas condiciones? ¿Es un objeto? ¿Es algo que se compra y se vende en un supermercado, en unas elecciones? Es, me parece, un valor que se ha convertido en mercancía. Pero no sólo se mercantilizó la libertad y la autonomía, junto con ellas apareció la amenaza de un elemento más, el cual quizá no es un valor, pero es lo que sostenía a la libertad y la autonomía como un valor, se trata de la significación.

REFLEXIONES FINALES

La insignificancia quizá es el signo de nuestro tiempo, un signo que no carece de sentido, sino que es el sinsentido mismo, es decir, los signos del deseo representan el vacío, la nada, la insatisfacción, la indiferencia, la desolación permanente. Pero todos estos signos, son creados por las condiciones económicas y políticas externas. El mercado y la política crean condiciones de vacío en el ser humano porque lo que ofrecen son objetos desechables, nos conducen a una lógica de la necesidad perpetua, del deseo que no cesa en combinaciones y mecanismos absurdos en donde desechan casi de forma inmediata el último objeto, la última mercancía fabricada por ellos mismos.

Si la imaginación vuelve a ocupar un privilegiado y conduce al ser humano a un creador de formas y no de objetos, de valores y no de bienes sólo materiales, quizá el deseo como signo de los objetos materiales y de las cosas banales pueda perecer y en su lugar la comunión aparezca como algo posible, como una sociedad realizable en sus formas públicas y no realizada en sus objetos o bienes materiales privados. La imaginación hace posible lo no deseado, genera la materia misma del deseo, conduce a los sujetos a estados inéditos, lleva a las sociedades a la realización de los valores.

REFERENCIAS

LIBROS

- Castoriadis, C. (1985). *Las instituciones imaginarias de la sociedad*. Barcelona, España: Tusquets.
- Castoriadis, C. (2005). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, España: Gedisa.
- Kant, I. (1978). *Filosofía de la historia*. México: FCE.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Kant, I. (1999). *En defensa de la Ilustración*. Barcelona, España: Alba Editorial.
- Mier, R. (2007). Momentos y linajes de lo imaginario: hacia una genealogía de lo imaginario. En M. Jiménez. *Encrucijadas de lo imaginario. Autonomía y práctica de la educación*. México: UACM.

PARTE III
LA EDUCACIÓN EN EL LABERINTO DE LO IMAGINARIO

LA INTERVENCIÓN EDUCATIVA Y SUS IMPLICACIONES DE SENTIDO

*María de los Ángeles Moreno Macías*¹

“SOY YO COMO LO ACOMODO”

En el primer libro producido por el seminario *Cultura, educación e imaginario social* se incluye un texto de mi autoría titulado “Intervención e imaginario social”; dentro de éste, en el apartado que se denomina “Intervención y significaciones sociales imaginarias” y una línea debajo de éste, aparece –por un error de edición– la frase “soy yo como lo acomodo” (Moreno, 2007b, p. 251).

El apartado al que me refiero tenía como finalidad original propiciar la reflexión de los lectores en torno de la figura del coordinador de la intervención y las múltiples significaciones imaginarias que le son propias y orientan, de alguna manera, su labor en el proceso de intervención y, por ello, planteaba la importancia de su análisis desde esta perspectiva.

En una lectura atenta, la frase “soy yo como lo acomodo” puede producir extrañeza al no encontrarle mucho sentido en el marco

¹ Docente-Investigadora en la Academia de Psicología de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

de lo que se presenta en el texto citado o, incluso, al parecer un contrasentido; pero también puede propiciar otras lecturas, pues en los textos no existe un significado único y último (Barthes, 2002). Al percatarme de este error y sin la posibilidad de su corrección, pues el libro ya había sido impreso, opté por hacer una reflexión sobre las implicaciones de sentido de la intervención, pero en esta ocasión en relación a la intervención educativa en específico.

LA INTERVENCIÓN

La palabra intervención proviene del latín *interventio* que suele entenderse como “venir entre” y que alude a una forma de mediación que ha adquirido muy distintas acepciones y connotaciones en un amplio rango de atribuciones que van desde la idea de ayuda, de cooperación, de apoyo, hasta aquellas que refieren a la intromisión, el control, la coerción, la intrusión e, incluso, la obstaculización.

Desde esta concepción, la intervención es realizada tanto en el ámbito de lo cotidiano como en el saber especializado. En el, la intervención se identifica con el hecho que produce el efecto de entremeterse –independientemente del valor que se le atribuya– y que en el lenguaje cotidiano denominamos de diferentes maneras, pero todas ellas aluden a ponerse entre, al menos, dos personas u objetos.

En el ámbito del saber especializado, la intervención suele ser concebida como un proceso con características distintivas según el espacio al que corresponda, por ejemplo: la ciencia, la milicia, la medicina, la restauración de bienes, el trabajo social, la sociología, la psicología y por supuesto la educación. Asimismo, la lista de los temas y los problemas ante los cuales se interviene es muy extensa y variada; entre otros tenemos: la salud, la inmigración, el medio ambiente, las adicciones, los desastres, la familia, la seguridad laboral, la educación especial y la orientación educativa.

Al hacer una revisión de diferentes escritos en los que se pone en relación a la intervención y a los procesos sociales, ya sea con un abordaje directo y explícito o no, he encontrado que la mayor parte de sus autores describen su experiencia en términos de los procesos que siguieron para realizar una intervención (independientemente del tema o campo del saber en que se le ubique). Es común que a partir de estas descripciones se expongan reflexiones sobre las condiciones y circunstancias de la intervención, así como de los efectos generados tanto en quienes son los sujetos de la intervención como en quienes la dirigen.

En menor medida, he encontrado trabajos cuyos autores presentan y analizan las bases teóricas y/o metodológicas que dan sustento a la intervención que reportan; en esta misma línea de reflexión hay otros escritos en los que se aborda el tema de la ética en la intervención. Estas tendencias que he referido se encuentran principalmente en el terreno del trabajo social, la psicología social y la educación.

Por otro lado, la sociología se ha ocupado del tema de la intervención del Estado con respecto a la sociedad. En estas revisiones sociológicas (Carballeda, 2002 y Cimadevilla, 2004) he encontrado que sitúan el origen de la intervención en la modernidad y desde ahí hacen reflexiones sobre las relaciones entre el estado y la sociedad, mediadas por la intervención del primero.

El carácter social de la educación nos lleva a retomar brevemente algunas de las concepciones que, desde su emergencia en la modernidad, han marcado el rumbo de la acción de la intervención y de ahí, hacer una derivación que nos lleve a pensar el trabajo educativo cotidiano.

Si pensamos la intervención en la educación –como lo haremos aquí– y tenemos como punto de partida a la modernidad, tendremos mayores posibilidades de analizar aquello que ha quedado invisible de esta práctica: sus implicaciones de sentido.

LA MODERNIDAD

En el siglo xv y xvi con las ideas de Nicolás de Cusa y de Giordano Bruno, respectivamente, se gesta el pensamiento moderno que propiamente da inicio “cuando el hombre deja de verse desde la totalidad del ente que lo abarca, para ver la totalidad del ente desde el hombre” (Villoro, 1992, p. 86). En los siglos posteriores, el pensamiento moderno se fue haciendo cada vez más complejo y tomó diferentes rumbos; uno de ellos llevó a la concepción del pensamiento moderno como una forma de dominio y otro rumbo llevó a la idea del pensamiento moderno como emancipación (Villoro, 1992).

El pensamiento moderno es de *dominio* en tanto convierte al mundo en un objeto que debe ser organizado y estructurado por la razón humana; su sustento es la creencia en la exclusividad de la razón para conocer la verdad, enfatizando el carácter objetivo en el conocimiento de la realidad y desechando aquella subjetividad que no concierne a la razón por considerarse como ajena a lo real.

En esta concepción, el mundo es materia moldeable por la ciencia y la técnica porque el hombre conoce las fuerzas elementales de la *naturaleza* y las pone a su servicio.

En términos de lo *social*, el dominio toma forma en la acción que se ejerce sobre todo aquél que no coincida con las marcas de racionalización establecidas por la sociedad, con el de reordenarle en una vida metódica. Pero para quien no se integra al orden, se instrumentan distintos mecanismos de exclusión, pues “para quien altera impunemente la configuración establecida de las cosas y los valores, sólo un lugar es conveniente: el exilio” (Dauvignaud, 1982, p. 35). De esta manera –en una perspectiva de modernización– la intervención queda signada como portadora de un conjunto de valores que expresan los ideales de transformación y progreso que rigen a la sociedad y adopta como deber, el encargo de integrar a aquellos miembros de la sociedad que se encuentren fuera del orden establecido.

El pensamiento moderno es de *emancipación* en tanto el hombre se coloca al centro del mundo y de su destino; ya no hay una voluntad divina que lo determine. Es el hombre mismo quien se reconoce como sujeto activo con potencia para la construcción de su devenir.

En lugar de representar el lugar dictado por otros, se atrevió a erigirse como autor de su propia obra. Empezó a vencer también sus demonios internos. La razón encontró vías para liberarlo de la esclavitud de las ideas heredadas y de los prejuicios. Al ver en el hombre la fuente de sentido y el engarce de todas las cosas, el pensamiento moderno reivindicó para él la dignidad y la excelencia (Villoro, 1992, p. 92).

En esta perspectiva puede tener lugar una concepción de intervención que parte del reconocimiento de una subjetividad más allá del uso de la razón. Así, tienen lugar diversos rasgos de la subjetividad, entre otros: los sueños, la ilusión, los afectos, los anhelos, las emociones, lo irracional y la imaginación. En esta línea de la intervención lo que está en el horizonte de la misma es la potencia de los sujetos para tomar decisiones y construir su devenir; la preocupación por ajustarse a la norma, el orden establecido aparece como un espectro a analizar para construir otras muchas formas de relación con lo instituido. Sin embargo, no es ésta la concepción predominante.

La mayoría de los procesos de intervención que se realizan en el ámbito de lo social –en individuos, grupos y organizaciones– y que se dan a conocer en textos especializados, tienden a señalar una problemática que rige el propósito, el proceso, el método, la técnica y el sentido de la intervención. Desde esta perspectiva, la del *problema* detectado o diagnosticado, la concepción de intervención que opera es la que aquí hemos ubicado en el pensamiento moderno de *dominio*.

Particularmente en el ámbito de la intervención educativa, ésta suele ser asociada a la atención de “problemas” o “desviaciones”

que requieren de atención específica como la educación especial y la orientación educativa. En la primera, se trabaja con poblaciones que tienen requerimientos especiales para coexistir con seres “normales” que cuentan con un mundo hecho para ellos. En la segunda, la mayor demanda proviene de los casos que requieren atención diferenciada porque no logran “ajustarse” a las determinaciones que dicta la institución educativa. Por ello, la idea de intervención en educación suele identificarse con el trabajo especializado para atender a poblaciones “problema”.

En la línea del pensamiento moderno de *emancipación* no existe la atención a “problemas”, pues no se parte de que el individuo deba ser determinado por un orden instituido y, en ese sentido, el proceso de intervención se guía por las condiciones singulares de los sujetos, la exploración se da en torno a sus relaciones con lo establecido, se realiza un proceso de indagación en el que comparten el espacio tanto quien dirige la intervención como quienes son los sujetos en intervención; este proceso se gesta en una situación que privilegia el diálogo y la búsqueda de la potencia creadora que cada sujeto tiene. Por ello, este tipo de intervención no se desarrolla únicamente para la atención especial, se puede trabajar en esta línea desde cualquier proceso para cualquier persona, incluido el trabajo cotidiano en el aula.

En los caminos del pensamiento moderno, el del *dominio* y el de la *emancipación*, Villoro aventura una hipótesis y, a manera de síntesis nos dice que:

La nueva figura del mundo se desprende de una creencia central: el sentido de todas las cosas, incluido el del hombre mismo, proviene del hombre. Éste es fuente de sentido y no recibe él mismo de fuera su sentido. Los entes no tienen un sentido “objetivo”, independiente de los sujetos, adquieren sentido en relación a éstos. Por eso la labor del hombre es crear un segundo mundo a partir de la naturaleza: sólo en ese mundo las cosas se revisten de sentido (Villoro, 1992, p. 91).

En estos términos, los de la creación de sentido y el hombre como fuente de sentido, el trabajo educativo adquiere una faz diferenciada según la concepción de intervención a la cual se le asocia deliberadamente o en la cual actuamos aun sin que los educadores tengamos conciencia de ello.

LA INTERVENCIÓN EDUCATIVA

Con este apunte sobre la modernidad y la distinción del dominio y la emancipación podemos abordar el tema de la intervención educativa más allá de la atención a las situaciones “problema” que describimos anteriormente. En este apartado nos referiremos a la intervención como un proceso inherente a la educación (Moreno, 2007a) y analizaremos si la podemos ubicar en la perspectiva del *dominio* o en la de la *emancipación*, según lo explicamos antes.

Primero es importante partir de la concepción de la intervención como un proceso, no como un acto efectual. La intervención es un proceso intencionado, establecido por la institución educativa –a la manera en que Castoriadis concibe a la institución²– orientada por un conjunto de creencias derivadas de lo político y lo axiológico que se articulan con concepciones teóricas, formulaciones metodológicas y recomendaciones prácticas que generalmente toman forma en técnicas, estrategias y medios que se implementan en el aula.

Segundo habrá que decir que la mayor parte de las referencias sobre la intervención educativa son consistentes con el señalamiento que hacía al principio de este texto, en el sentido de hay mucha más descripción empírica que conceptualización sobre el tema. Por esa razón, para el ejercicio que aquí traigo, he tomado un texto de Lenoir *et al.* (2002) que precisamente se propone hacer una clarifi-

² Como “una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario” (Castoriadis, 1983: 227).

cación y reconceptualización de las prácticas de intervención en la formación de docentes. Por supuesto que aquí, por las limitaciones de espacio y por no ser parte del propósito de este trabajo, sólo tomaremos una parte de él.

Para Lenoir *et al* (2002) la forma más simple de concebir la intervención educativa es pensándola como “una relación humana que implica una forma de intrusión en la vida de uno o más seres humanos”; pero tomarla tal cual implica quedarnos en el ámbito del conocimiento cotidiano. Si queremos tener una reflexión amplia sobre la intervención en la educación, requerimos incorporar a su concepción, otros factores de orden sociocultural. Así entonces, se concibe a la intervención educativa como “la conjunción de acciones propositivas, motivadas y legitimadas en distintos niveles –político, cultural, ideológico, etcétera– que tienen lugar en un contexto institucional específico, en donde se propician las condiciones que favorecen el desarrollo de procesos de aprendizaje adecuados”.

Ésta podría ser la idea de intervención educativa de cualquier institución en nuestro país; no obstante, si recuperamos nuestras reflexiones anteriores sobre la modernidad podemos ver que no hay asomo del pensamiento emancipatorio: pues hablamos de un conjunto de acciones legitimadas por distintos niveles de poder: político, cultural, ideológico e institucional (tanto por la educación/institución como por el establecimiento/organización) y hablamos de desarrollo de procesos de aprendizaje adecuados, o sea los “inadecuados” son excluidos, quedan fuera... ¿fuera de qué?

En esta perspectiva, entonces, estamos hablando de lo establecido, lo ordenado por la razón, lo constituido en patrones de pensamiento y de acción; o sea, estamos hablando de lo instituido, de la institución social que tiene como tarea vigilar el sentido, evitar la proliferación de sentidos (Barthes, 2002).

Más adelante en el mismo texto, Lenoir *et al* (2002) explican que la intervención educativa es fundamentalmente un proceso dialéctico en el que tiene lugar un diálogo, una confrontación discursiva de diferentes puntos de vista, un cuestionamiento que implica

a los estudiantes, sus saberes y a los educadores. Esta concepción de intervención educativa presupone una interrogación existencial sobre el sentido dado a la expresión de un otro que responde a la interpretación monolítica de un discurso que se pretende verdadero. Para los autores citados, esta idea de intervención educativa asume que una opinión contraria puede ser portadora de sentido, que la verdad no es directamente mostrada por el discurso sino es resultado de una búsqueda, la síntesis de una confrontación entre tesis opuestas. Es decir, la intervención educativa es una praxis existencial y social que integra dialécticamente el discurso, la acción, la práctica y la reflexión crítica.

Desde el pensamiento moderno, aquí sí podríamos ver un propósito emancipatorio pues el principio que rige a esta concepción de la intervención educativa es el que ya señalaba Villoro (1992): el hombre es el que se da sentido a sí mismo y al mundo. No obstante, si atendemos al planteamiento inicial de reflexionar sobre la intervención educativa y sus implicaciones de sentido, tendremos que pensar en las orientaciones que actualmente predominan en el hacer educativo y, específicamente nos situaremos en el enfoque constructivista en educación.

LA CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTO Y LA EMERGENCIA DE SENTIDO

Es difícil precisar en qué momento se incluye la perspectiva constructivista en el sistema educativo de nuestro país pues, ya desde la incorporación de los planteamientos de Piaget en los programas de educación básica, podríamos estar hablando de constructivismo. No obstante, la identificación del constructivismo como orientación para la práctica educativa se produce hacia finales de los años 80 y principios de los años 90, pues llegan a México las producciones de algunos autores –principalmente españoles– que difunden la perspectiva constructivista, en la que se integran aportaciones de

varias teorías, entre ellas destacan la psicología genética, el enfoque histórico-cultural y la teoría del aprendizaje significativo.

La concepción central del constructivismo es que el aprendiz es un sujeto activo y responsable de su propio aprendizaje que participa de un proceso de socialización en el que construye conocimiento que le es propio, pero que se mantiene en la validez que otorga el campo de conocimiento específico al que corresponda. Esta construcción del conocimiento se inscribe en el proceso de formación del aprendiz y no se confunde con un orden de producción novedosa en un campo disciplinario.

La literatura educativa que prescribe las formulaciones metodológicas y las configuraciones didácticas para llevar a cabo el proceso de construcción del conocimiento es sumamente amplia y variada como para satisfacer cualquier necesidad de orientación práctica que requiera un docente. Desde las bases teóricas de este constructivismo en la educación se configuran diversas formas de intervención educativa que adoptan formas estratégicas validadas por concepciones como la de mediación o andamiaje.

Si pensamos las prescripciones constructivistas como formas de intervención y recuperamos las ideas iniciales de este texto en relación al pensamiento moderno y su intención de dominio y emancipación, discurriríamos que la propuesta constructivista es fundamentalmente del orden emancipatorio.

En un análisis que realiza Anzaldúa sobre la subjetividad y la relación educativa, señala que la educación aún es manifestación heredada de un complejo dispositivo pedagógico pues:

Conserva muchos de los elementos que le dieron origen. En especial se mantiene el objetivo de socialización y modelamiento de los alumnos a través de diversas estrategias de ejercicio de poder que van fabricando las subjetividades acordes a las demandas de la escuela: un sujeto obediente, puntual, limpio, cumplido, que ha adquirido el conocimiento de los contenidos mínimos que se le enseñan (Anzaldúa, 2004, p. 46).

En gran medida los planteamientos constructivistas tienden al cumplimiento de las demandas de la escuela –aunque desde otra interpretación– pues se sigue pretendiendo un *sujeto obediente* porque ahora debe ser activo; *puntual* en el manejo preciso de los conceptos y procedimientos; *cumplido* en tanto se espera que asuma su responsabilidad como aprendiz en la construcción de los *contenidos mínimos* que prescribe el programa. Dicho de otra manera, al estudiante se le mantiene en los límites de lo que debe construir como conocimiento y éste es –primordialmente– el aprendizaje significativo de conceptos y procedimientos. La institución educativa, parece dictarnos que así es el proceso de construcción del conocimiento, pero ¿cuál es su sentido emancipatorio? ¿Acaso lo tiene?

Cierto, ésta no es la única lectura que puede hacerse del constructivismo; sin embargo, es la que predomina en la práctica docente cuando el constructivismo es considerado como un conjunto de prescripciones que incluye herramientas y técnicas de aplicación directa al trabajo en el aula. La práctica docente puede ser diferente cuando hay un profundo conocimiento del fundamento epistemológico del constructivismo en la educación, pues entonces, se le puede ubicar mejor como un enfoque interpretativo-reflexivo que enriquece la comprensión de los procesos que tienen lugar en el aula y que permite ajustar la acción docente a la singularidad de los estudiantes y las circunstancias en las que se desarrolla el proceso educativo, trascendiendo una mirada técnica que es altamente frecuente en los educadores.

Durante años concebí mi práctica docente como constructivista y aunque he aprendido sobre las teorías que la conforman, he analizado las acciones de mis estudiantes, las propias como docente y ya no soy “fiel” a sus prescripciones metodológicas, conservo algunos de los estilos desarrollados en esa época. Ello, lejos de llevarme a la queja sobre el planteamiento central, me ha invitado a analizarle desde otras perspectivas; mismas que, en parte, aparecen en este trabajo.

La labor de construcción de conocimiento, entendida en el marco de la acción pedagógica, tiende a identificarse con el aprendizaje significativo, aunque no es la única perspectiva teórica que lo conforma. En la adquisición de aprendizajes significativos, el lenguaje es fundamental, pues:

Al aumentar la capacidad de manipulación de los conceptos y de las proposiciones por medio de las propiedades representacionales de las palabras y al refinar las comprensiones subverbales que surgen en el aprendizaje significativo basado en la recepción y el descubrimiento, clarifica estos significados y los hace más precisos y transferibles” (Ausubel, 2002, p. 31).

Más que fundamental, Barthes diría que en la significación es ineludible el lenguaje pues todo aquello que en el mundo genera significación involucra al lenguaje de alguna forma u otra. “*Significar* quiere decir que los objetos no transmiten solamente informaciones, sino también sistemas estructurados de signos, es decir, esencialmente sistemas de diferencias, oposiciones y contrastes” (Barthes, 1997, p. 246).

Así entonces, lo aprendido significativamente, es un objeto implicado en un sistema lingüístico y semántico que nos permite distinguirlo en aquellas categorías instituidas como pertinentes en lo educativo y con la finalidad que la institución educativa designe. De esta manera, el manejo adecuado de lo aprendido significativamente -como contenidos declarativos, procedimentales y actitudinales/valorales- puede ser el centro de atención del docente, en tanto son el objeto de la validación que el sistema educativo efectúa a través de la evaluación del aprendizaje. De ahí que, el esfuerzo docente -principalmente en educación básica- se concentre en que sus estudiantes “dominen” los contenidos que el programa educativo indique; dicho de otra forma, que los estudiantes hayan significado aquellos objetos establecidos en un programa de estudios.

Desde esta preocupación del docente, el proceso de construcción del conocimiento puede “concluir” en su expresión evaluativa

aunque el constructivismo explicita que la construcción del conocimiento no es un proceso restringido al acontecer en el aula; no obstante, el docente podría no ver más allá de esta construcción de conocimiento porque su formación pedagógica no ha contemplado otras miradas.

Si recuperamos nuestra experiencia como educadores y hemos observado con atención a nuestros estudiantes, entonces nos habremos dado cuenta que lo que ocurre en ellos es mucho más que la adquisición significativa de los objetos delimitados por los programas. Barthes explica que los:

Objetos que tienen siempre, en principio, una función, una utilidad, un uso, creemos vivirlos como instrumentos puros, cuando en realidad suponen otras cosas, son también otras cosas: suponen sentido; dicho de otra manera, el objeto sirve efectivamente para alguna cosa, pero sirve también para comunicar informaciones; todo esto podríamos resumirlo en una frase diciendo que siempre hay un sentido que desborda el uso del objeto (Barthes, 1997, p. 247).

El término *sentido* es muy general, es poco preciso. Para Barthes (2002, p. 46) “el sentido es la unión de un significante y un significado”, aunque no es posible definir dónde empieza y dónde termina un sentido. Para Deleuze (2005, p. 25), “el sentido es una entidad inexistente, incluso tiene relaciones muy particulares con el sinsentido”, pero también es como “la esfera en la que ya estoy instalado para operar las designaciones posibles e incluso para pensar sus condiciones. El sentido está siempre presupuesto desde el momento en que yo empiezo a hablar; no podría empezar sin este presupuesto” Deleuze (2005, p. 57). El sentido, entonces, es inherente a la acción de conocer el mundo.

No puede ser explicado como cosa ni calculado, programado o medido, porque no se agota en su referencia de significación o en la extensión del concepto, como tampoco puede ser sustituido en uso de un término por

otro sin que el sentido cambie, ya que la misma sustitución es creadora de sentido (Martínez, 2006, p. 79).

¿“SOY YO COMO LO ACOMODO”?

Desde esta concepción de sentido podemos regresar al inicio de este texto con la nota aclaratoria respecto a una línea no incluida en el original, pero que aparece en la impresión del libro, “soy yo como lo acomodo”.

La intervención educativa que cotidianamente realiza el docente, orientado por el enfoque constructivista en educación, puede estar organizada por estrategias y materiales didácticos que propicien la relación entre los estudiantes y el objeto de conocimiento, en un proceso mediado por el lenguaje y otros instrumentos intelectuales.

La tarea del profesor no se limita a la organización del espacio que propicie las interacciones adecuadas, también incluye la observación del proceso de aprendizaje de los estudiantes y su intervención en caso de que se produzcan obstáculos que impidan a éste la construcción de su conocimiento.

En este enfoque constructivista, el docente “acomoda” las condiciones y recursos según las intenciones educativas, los lineamientos del programa, su planeación previa y las contingencias que surgan en el proceso (ajuste de la ayuda pedagógica); sin embargo, dado que los objetos son designados desde un supuesto de sentido a la vez que producen más y diversos sentidos, siempre habrá algo imposible de acomodar, por lo que bien el docente podría preguntarse “¿en realidad, soy yo como lo acomodo?”.

Pensar la intervención educativa como la voluntad de “acomodar” las condiciones y las acciones para lograr un conjunto de efectos específicos y determinados contraviene un planteamiento educativo que se precia de favorecer el desarrollo autónomo de los aprendices. Y tal autonomía no es posible si no concedemos el

reconocimiento de los múltiples sentidos que se pueden construir en relación a los objetos de la educación.

REFERENCIAS

LIBROS

- Ausubel, D. (2002). *Adquisición y retención del conocimiento. Una perspectiva cognitiva*. Barcelona, España: Paidós.
- Barthes, R. (1997). *La aventura semiológica*. Barcelona, España: Paidós.
- Barthes, R. (2002). *Variaciones sobre la escritura*. Barcelona, España: Paidós.
- Carballeda, A. (2002). *La intervención en lo social*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad. Tomo I*. Barcelona, España: Tusquets.
- Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable*. México: FCE.
- Cimadevilla, G. (2004). *Dominios. Crítica a la razón intervencionista, la comunicación y el desarrollo sustentable*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona, España: Paidós.
- Duvignaud, J. (1982). *El juego del juego*. Colombia: FCE.
- Moreno, M. (2007a). Educación como intervención: la identidad y la diferencia. En B. Ramírez, (Coord.). *De identidades y diferencias. Expresiones de lo imaginario en la cultura y la educación* (pp. 225-239). México: UAM.
- Moreno, M. (2007b). Intervención e imaginario social. En M. Jiménez, (Coord.). *Encrucijadas de lo imaginario. Autonomía y práctica de la educación* (pp. 227-254). México: UACM.
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: FCE.

PERIÓDICOS Y REVISTAS

- Anzaldúa, R. (2004). La subjetividad en la relación educativa: una cuestión eludida. *Tramas*, (22) 31-54.
- Martínez, L. M. (2006). Preguntarse sobre el "sentido": trazos de una indefinición necesaria. *Athenea* (10) 77-89 .

FUENTES ELECTRÓNICAS

- Lenoir, Y., Larose, F., Deaudelin, C., Kalubi, J. C. & Raymond. (2002). L'intervention éducative: clarifications conceptuelles et enjeux sociaux. Pour une reconceptualisation des pratiques d'intervention en enseignement et en formation à l'enseignement. *Esprit Critique* 4 (4) Recuperado de <http://critique.ovh.org/0404/article06.html>.
- Liberman, J. (marzo, 1997). Hablando con Cornelius Castoriadis. *Fundación Andreu Nin*. Recuperado de <http://www.fundanin.org/castoriadis3.htm>

EL SENTIDO COMO FUNDAMENTO DE ELECCIÓN Y DECISIÓN DEL DOCENTE EN SU FORMACIÓN

María de Lourdes García Vázquez¹

Este escrito recupera reflexiones de nuestra experiencia profesional en los procesos de formación de maestros en servicio y del trabajo de investigación realizado con docentes de distintos niveles educativos. Tiene el propósito de reconocer algunas tensiones y situaciones paradójales que enfrentan los maestros al realizar su práctica profesional. Y a partir del pensamiento proponer la transgresión del acontecimiento y del sentido para buscar caminos hacia la construcción colectiva de lo instituyente.

En un texto previo (García, 2001) consideramos una diferencia básica entre los docentes que se orientan sólo a la funcionalidad de sus acciones, con una actitud hacia el “ahora mismo”, y aquellos profesores que podían acceder a la *elaboración de su experiencia* (Vygotski, 1988) a partir de: reflexionar, cuestionar su acción, orientarse por una motivación y definir modificaciones desde la recuperación de su historia. Esta diferenciación nos permite reconocer que no todos los docentes realizan un cuestionamiento sobre su acción.

Al aproximarnos a la comprensión de los procesos de formación nos damos cuenta que lo que se pone en juego son los procesos de

¹ Maestra en Pedagogía. Docente-Investigadora de la Universidad Pedagógica Nacional.

resignificación de prácticas y construcción de sentido de la acción docente. Es por ello que nos parece fundamental recuperar algunas aportaciones de Cornelius Castoriadis, especialmente su teoría sobre lo imaginario como significación y sentido, que nos permite pensar en las posibilidades de creación y en la interdependencia de lo social y lo individual.

Es por ello que los conceptos de imaginario social instituido e instituyente, así como la noción de imaginario radical de Cornelius Castoriadis constituyen nociones centrales para el análisis de la formación que aquí nos proponemos. Consideramos también algunas aportaciones que en torno al sentido, su lógica y posibilidades brinda Gilles Deleuze sobre este tema. Este análisis se complementa con nuestra perspectiva y trabajo pedagógico como maestros en servicio, aunado a reflexiones desde una visión psicoanalítica.

DETERMINACIÓN O POSIBILIDAD DE ELECCIÓN DEL SUJETO DOCENTE

Mucho se ha planteado desde las perspectivas estructuralistas (Saussure, 1988; Lacan, 1980) y post estructuralistas (Foucault, 1988) sobre el sujeto (y falta mucho por decir); los debates que se han suscitado a partir de ellas han generado diversos planteamientos, entre los cuales quiero destacar algo que me parece esencial: si bien como sujetos estamos determinados y estructurados, también pensamos, decidimos e imaginamos en función de nuestra particular historia y posibilidades que construimos. Es decir, como señala Castoriadis (1998), podemos escapar a las determinaciones.

Como sujetos se tienen opciones y momentos en la vida en que se puede escoger.² La idea de elección implica el poder no ser sólo para los otros, sino dar cabida a nuestro deseo o bien definir nues-

² Ser sujetos para la muerte como señala Heidegger (1988) o ser habitados por el deseo del *otro* (Lacan, 1980).

tra manera de realizarnos para saber del deseo; llamado por Colín (1998, p. 139) proceso de subjetivación.

El maestro es ante todo, desde nuestra experiencia profesional, un sujeto determinado por las estructuras que lo preexisten (sea el lenguaje, la cultura, las relaciones y dispositivos de poder y control). Pero a su vez tiene la posibilidad de romper con las ataduras de las estructuras y las instituciones con las que se ha vinculado. El profesor es un “sujeto sujetado por su propia historia”; es decir, por su subjetividad que lo lleva a la transferencia (Anzaldúa, 2004), a la repetición, a la frustración.

Por ejemplo, la maestra Luz María nos cuenta que ella se considera una buena maestra, cada día se esfuerza en mejorar y aprender, pero no entiende porqué en su actual grupo de primaria percibe un malestar constante. Una alumna, en particular, le despierta un gran rechazo. La profesora se pregunta, ¿qué pasa conmigo? Su interrogación la expone después de leer un texto sobre la transferencia. (Entrevista marzo, 2007).

Como recupera Colín (1998), historia familiar se entrecruza con historia cultural, social y educativa, lo que construye nuestro mundo interior que es a la vez producto de una intersubjetividad (Anzaldúa y Ramírez, 2005).

La historia, es cierto, nos determina en gran medida, tendemos como sujetos docentes a repetir lo que sentimos y vivimos pero también podemos romper con lo dado y dar posibilidad para un futuro diferente. Desde esta posibilidad, al optar por el cambio, el sujeto docente puede recuperar una “tematización de su vida profesional” (Habermas citado por Yurén, 1995, p. 22), una motivación y una actitud que se oriente por fines éticos y pedagógicos, pero sin dejar de lado la complejidad y la posible contradicción (García, 2001). Es decir, un maestro puede ir más allá de su vida de autoevidencias para cuestionar algún fragmento del mundo de la vida, pasarlo a un primer plano para realizar su problematización.

Por ejemplo, la profesora Isabel empieza enseñando a sus alumnos (a leer y escribir) como aprendió cuando fue alumna. Pero,

al observar los resultados de su acción, se da cuenta que sus estudiantes realmente no aprendieron lo que ella les enseñó. Entonces, se cuestiona lo que hace y busca promover lo que llama procesos autónomos, por medio de los cuales sus alumnos no sólo descifren los textos, sino que adquieran valores indispensables para la vida, tales como: la autonomía, el respeto mutuo, la libertad, etcétera.

Con los ejemplos podemos afirmar que no existe una práctica docente única, somos diferentes sujetos, con historias familiares y culturales que se entrecruzan. Un mismo sujeto docente puede tener actitudes diferentes en su propia práctica. Lo esencial en las diferencias, descansa, en gran parte, en la posibilidad de construir la subjetivación. Este proceso se realiza, en principio, a partir de la aparición de una actividad en la que el sujeto toma contacto con sus deseos y determinaciones para tratar de reflexionar y decidir sobre ellos.

Desarrollar la posibilidad de indagar sobre nuestro deseo y recuperarlo, entender que es una fuerza psíquica profunda que se dirige hacia algo. Afirmar esta voluntad y poner en obra una praxis reflexiva y deliberante (Castoriadis, 1989).

Como señala Castoriadis (2006, p. 313) hace falta una “suerte de voluntad y de bravura psíquica e intelectual” para cuestionarse, para tomar cierta distancia del sujeto respecto a su propia herencia y frente a lo que lo determina y decidir con qué se queda, cómo enfrentar su elección y decisión. Y pese a ello considerar que este examen, esta reflexión no es total, no se puede modificar todo lo que uno piensa o lo que uno hace de golpe, porque es una tarea constante de apertura y de cierre.

De apertura para pensar, entrar en el laberinto, como señala Cornelius Castoriadis (2002, p. 7), “perdersé en galerías que sólo existen en la medida en que las cavamos incansablemente, en girar en círculos en el fondo de un callejón sin salida cuyo acceso se ha cerrado detrás de nuestros pasos, hasta que esta rotación abre, inexplicablemente, fisuras transitables en la pared”. Pensar, adentrarnos en el laberinto implica, como señalamos, ruptura de la clausura y proceso de constante autorreflexión que busca abrir estas fisuras

en lo establecido y definido en nuestros conocimientos previos y percepciones establecidas. Y de forma inexplicable trae consigo un cierre provisorio de este mismo pensar.

REPERCUSIONES SOCIALES Y EDUCATIVAS PARA EL SUJETO DOCENTE

El concepto de intersubjetividad implica no sólo la interrelación entre los sujetos, sino también que el sujeto y el mundo se constituyen mutuamente (Mier, 2004 citado por Anzaldúa, 2007, p. 260). Como explica Lacan no existe dicotomía entre mundo exterior e interior, la subjetividad implica relación con los otros y con el *otro* (representación de la Ley, del orden simbólico).

El sujeto no sólo cumple una función ni un rol social, es en, por y para la sociedad en tanto que no “existe” fuera de ella. De igual manera el sujeto docente no es sólo una persona en cuanto a máscara, es representación social, sólo es en sociedad en donde es posible construir esta opción de apertura aunque son los sujetos los que reiteran la reproducción de lo instituido.

Consideremos que en la sociedad actual, según Franco (2003, p. 91) no es posible hablar de sujeto: “la subjetividad tiende a desvanecerse en el capitalismo actual, el sujeto no tiene lugar, la heteronomía se ha hecho prevaeciente”.

En la sociedad postmoderna se expone la meta del bienestar identificado con un valor económico máximo y nos convertimos en objetos de consumo, creemos que existimos sí podemos comprar siempre algo nuevo.

Consumimos imágenes, anuncios, ideas, objetos siempre suponiendo que vamos a tapar nuestra falta y que la satisfacción de nuestro deseo es posible a partir de obtener ese objeto de consumo.

Ante esta situación de prevalencia de la insignificancia y el consumismo es más fácil atarnos a nuestro conocimiento previo, mantener nuestras certezas y colocarnos en el conformismo. Como lo

señala la profesora Rosa María: “no creo en los cambios ni en una mejor educación” (Entrevista, marzo 2007).

Castoriadis insiste en esta problemática del mundo moderno al considerar que se ha desarrollado un tipo de individuo que está privatizado, que está enfermo dentro de su pequeña miseria personal. Como ejemplo se cuenta con la observación de un profesor que se dedicaba a leer el periódico en su salón de clases y sólo levantaba la vista para regañar y ofender a un alumno mientras los otros copiabán en su cuaderno una página de su libro de lecturas (Registro de observación, 1981).

En el contexto social y educativo mencionado cabe señalar que los docentes también contribuyen a sostener estas lamentables condiciones del mundo actual.

La actividad docente como reproductiva, alienada, proletarizada ha sido analizada por autores como Popkewitz (1990), quien afirma que el profesor sufre cada vez una mayor proletarización, porque en el sistema capitalista actual se observa que los docentes se ven sometidos por tendencias en los cambios de los procesos del trabajo como: la creciente división de la mano de obra, la separación mayor entre los que conciben y ejecutan las tareas, más controles en las fases de producción, descenso en los niveles de capacitación y una tendencia a la implementación de tareas cada vez más rutinarias.

A pesar de estas condiciones algunos docentes logran reflexionar sobre su acción profesional, cuestionan sus creencias y su quehacer cotidiano. Coincidimos con Clandinnin, Conelly (1995) y Schön (1992) en la importancia de recuperar el conocimiento del docente para promover los procesos de reflexión sobre su práctica.

POSIBILIDAD DEL SUJETO DOCENTE A PARTIR DEL PROCESO DE FORMACIÓN

La formación se inicia desde el momento en que el maestro reflexiona sobre su hacer y se ubica en la dirección que quiere darle.

De acuerdo con Anzaldúa (2004) la formación del maestro empieza cuando alguien se asume en el rol del profesor y recupera los elementos conscientes e inconscientes vinculados con su práctica profesional. Para Tlaseca (1997) se puede hablar de formación docente hasta que la acción se realiza y crea sentidos pertinentes a las intenciones y finalidades del maestro. Es decir, cuando la acción es apropiada con lo que el maestro puede ser, pero sobre todo, en lo que quiere y no quiere ser.

Rosas (1999) explica en su investigación que los maestros coinciden en señalar el momento de inicio de su acción docente, como aquel en que empezaron a formarse verdaderamente como maestros. Señala:

Fue en ese momento cuando hicieron una distinción entre los conocimientos que aprendieron en la Normal, calificándolos como teóricos y los que fueron adquiriendo ya en la práctica, a los que no les dan un nombre específico, pero los valoran como los que sí les sirven para su trabajo (Rosas, 1999, p. 117).

Tlaseca explica, desde el desarrollo de su idea principal (formarse en la experiencia que se hace y se significa), que cuando el maestro termina su proceso de “formación” en la Escuela Normal en realidad no sabe, realmente, qué significa serlo. Es por lo anterior que coincidimos con Ferry (1990) al considerar que formarse es reflexionar para sí, hacer un trabajo sobre sí mismo, sobre situaciones, sueños, ideas, acciones, propósitos y actitudes. Implica un proceso de “desestructuración y reestructuración” continuas en donde la teoría y la práctica se articulan. Creemos que la formación docente es un proceso complejo, histórico e individual que conlleva la negación y superación de la experiencia personal para trascenderla hacia una transformación de creencias, saberes, conocimientos, preocupaciones y finalidades.

Anzaldúa señala que esta transformación se realiza sobre representaciones, deseos e imaginarios: “la formación es un proceso de transformación del sujeto a partir de adquirir o modificar capaci-

dades, formas de sentir, de actuar, de imaginar, de comprender, de aprender y de utilizar sus estructuras para desempeñar prácticas sociales determinadas” (Anzaldúa, 2004, pp. 89-90).

La formación “es un ‘proceso de transformación de sí mismo’ en función de resignificar lo que ha sido e imagina ser, dándole un nuevo sentido a sus deseos, fantasías, identificaciones y transferencias” (Anzaldúa, 2004, pp. 89-90).

En otro texto Ramírez y Anzaldúa (2005, p. 38), afirman que en el proceso de formación, el deseo inconsciente “halla expresión en actos, elecciones, proyecciones, prácticas, discursos, en los que se resignifica esa exterioridad; es decir se interpreta, se elabora, se subjetiva y eso es también parte de la formación”.

Si la posibilidad de elección y decisión del sujeto docente ante las determinaciones sociales se construye mediante el proceso de formación, debemos considerar cómo este proceso puede consolidarse en el terreno de lo social; ya que en el proceso de formación es fundamental que surja una reflexión en lo colectivo. Sabemos, como reitera Murga (2007), que es a partir de la acción en colectivo que el sujeto encuentra mayores opciones de transformación.

Con la intervención desde el sujeto en colectivo es posible profundizar en las posibilidades para los procesos de transformación educativa. Lo que conjuntamente significa la apertura para una nueva labor docente del sujeto y de la sociedad en la que se desenvuelve.

LAS SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS SOCIALES: APERTURA Y CIERRE DE LA TRANSFORMACIÓN EDUCATIVA

En el presente trabajo empezamos por analizar al profesor en sus posibles determinaciones y limitaciones. Después propusimos el proceso de formación como posibilidad para el sujeto docente, como transformación de sí mismo y de su acción. Aquí se pone en juego lo imaginario, pues la modificación de lo dado requiere el uso de la imaginación para resignificar, construir o crear algo nue-

vo. Como señala Ferreiro (2007, p. 106) “el análisis de los autores ofrece argumentos para insistir en la necesidad de contemplar la crucial intervención de la imaginación en las funciones intelectuales humanas (el alma no puede pensar sin fantasmas)”.

La imaginación es la fuente del posible engaño, señuelo, ficción y desborde en la locura, pero también y fundamentalmente es el camino para la posibilidad y la creación. La imaginación se refiere a la facultad humana de imaginar y crear ficciones. El poder de ésta para experimentar y conocer el mundo se ha relegado, pero también se ha incorporado en las reflexiones de importantes filósofos (Mier, 2007).

Si bien la imaginación participa en la percepción, al permitir el reconocimiento de los objetos del mundo, también la transgrede por su capacidad de desbordar la sensorialidad.

Castoriadis (1989, p. 137) recupera el término imaginario enunciado por Aristóteles e Immanuel Kant, pero no lo usa en su sentido heredado de ficción, señuelo, engaño, porque lo considera como el despliegue de un espacio y un tiempo propio, es la creación de un mundo para sí en el sujeto.

Este imaginario es llamado radical porque es fuente de creación, recupera la capacidad de la psique para crear un flujo de representaciones, afectos y deseos que no están en lugar de nada y ni son delegadas de nadie (Franco, 2003).

Este flujo indeterminado de deseos, representaciones y afectos forma parte de un *magma*, concepto que alude a algo que es indeterminado, inclasificable. Puede incluir clasificaciones, organizaciones de conjuntos, pero no es posible definirlo ni reconstituirlo por estas clasificaciones. No es caos absolutamente desordenado, pero tampoco se le puede precisar una definición ni una determinación, por ejemplo, es posible pensar en el flujo de sensaciones no ordenadas de un pensamiento. Castoriadis (1986, p. 21) explica que el predominio de lo imaginario va a condicionar la no funcionalidad del aparato psíquico humano en cuanto a la existencia de anhelos incompatibles y contradictorios. Porque en la creación imaginaria no existe funcionalidad ni límites, “se desborda”.

El desborde de la imaginación radical es fuente esencial para el desarrollo de la psique y para la posibilidad de creación, pero lleva al exterminio sin su posibilidad de ordenación y orientación.

Coincidimos con Castoriadis al pensar que “la psique está en el sentido”, para la psique es preciso que todo tenga sentido, y según el modo de tener sentido para ésta. La búsqueda de sentido puede “explicar”, entre otras situaciones, por ejemplo las psicosis, la creación de síntomas y realización de actos fallidos.

Desde “afuera”, se consideraría, está la respuesta a la posibilidad de cambio de la sociedad con un sujeto docente que se forma, pero derivado de nuestro análisis inferimos que es en el mundo interno donde está la búsqueda del sentido de la acción, en la imaginación se construye la posibilidad para la realidad social. Citando a Castoriadis: “Sí la psique busca sentido, la sociedad la hace renunciar (nunca del todo) a lo que para ella es sentido propio, imponiéndole encontrarlo en las significaciones imaginarias sociales (sis)” (1986, p. 45).

Son entonces las significaciones imaginarias sociales las que brindan un sentido a la acción de los maestros en formación. La apertura para una nueva labor docente está dada con la recuperación del imaginario instituido, pero con opción para lo instituyente. El maestro puede elegir y decidir aceptar como absolutas las significaciones sociales instituidas o dar pie a la construcción colectiva de lo instituyente.

En esta idea de lo instituyente, Deleuze (2005b) encuentra que tan sólo el hecho de la repetición implica algo nuevo. Es mejor pensar en un retorno siempre marcado por la diferencia. Tenemos que recuperar, reconocer, dar cabida a la diferencia y no sólo tratar de obturar el pensamiento con categorías y explicaciones que buscan generalizar.

Desde esta perspectiva, Deleuze (2005a) considera en *Repetición y diferencia* al sentido como orientación, dirección, elemento sumamente profundo. Dentro de cada sujeto docente hay un sentido que determina su orientación y comunicación con el resto del

mundo, que le permite involucrase con lo socialmente establecido, para así transgredirlo al dar cabida a la diferencia en el sentido y no obturarlo. Ésta es la posibilidad para una nueva labor docente del sujeto y de la sociedad en la que se desenvuelve.

La posición del sujeto docente frente a su elección y decisión debe transgredir el acontecimiento y el propio sentido a través del pensamiento; para llevar más allá su formación en la construcción colectiva de lo instituyente.

UN CIERRE PROVISIONAL EN NUESTRA APERTURA A LA REFLEXIÓN

Partimos considerando que cada profesor se enfrenta a su sujeción en la cultura, el lenguaje y lo inconsciente. El sujeto docente está determinado, sin embargo tiene una posibilidad de elección, reflexión y decisión que va en relación con su proceso de formación. Un profesor puede realizar por muchos años su acción docente sin formarse, es decir sin transformarse, sin dar apertura a la reflexión de sus conocimientos previos, sus percepciones y creencias. Cuando un profesor logra cuestionar su acción lo hace porque da cabida a otras percepciones y reflexiones. Lograr realizar cambios que convocan el acompañamiento de otros profesores y personas interesadas en la mejora educativa.

Consideramos que este cambio desde lo subjetivo requiere acompañarse de un proceso social. Para profundizar en la transformación educativa proponemos que la posibilidad en lo social se halla en la búsqueda del sentido de la acción, en su debate y cuestionamiento en y desde lo colectivo. Búsqueda que resulta de pensar lo imaginario, integración dual de lo instituido e instituyente. Siendo al transgredir que el docente da cabida a la diferencia en el sentido. Se construye la apertura y cierre como rendija por donde trasmite la posibilidad del cambio en la labor docente. Los siguientes ejemplos, tomados de nuestras investigaciones, nos muestran la

forma en que se presentan estos intersticios de transformación para la labor docente, en el momento en el que el profesor reflexiona sobre su acción y sus implicaciones.

El profesor Lucio es conocido como un profesor que trata de actualizar sus conocimientos y con disposición para la lectura de textos. Después de realizar un video de su práctica docente, lo ve y se confronta con el sentido de su acción. Señala: “no es posible, al dar clase sólo veo a tres alumnos, a los otros diez los ignoro; y, en especial sólo centro mi atención en uno que es mi favorito”. Al analizar él las razones que tiene para centrar su atención en un alumno descubre su dificultad para enfrentar un duelo y descubre que su práctica lo provee de una aparente compensación.

Transcurridos unos meses de su descubrimiento, el profesor de primaria Lucio lo representa de la siguiente forma:

Observo que realicé cambios en mi práctica docente a partir de observaciones hechas por mis propios compañeros, en base a un guión, fue fácil para ellos saber cuáles son los procesos de enseñanza que llevo a cabo en mi práctica docente y los procesos de aprendizaje por parte de los alumnos.

Entre ellos puedo mencionar a los *alumnos invisibles*, que habían sido para mí algunos de ellos, omitía sus puntos de vista, los ignoraba no sólo en sus participaciones, sino que al momento de impartir una clase era obvio el no voltear hacia donde ellos estaban, los equipos estaban integrados de tal forma que uno de ellos era completamente ignorado.

La manera de llamar la atención era muy prepotente, alzando las manos y tronando los dedos. De tal forma que todo el grupo tenía que voltear hacia donde yo estaba.

A partir de estas observaciones pude y he ido cambiando mi práctica, llevo 12 años en el magisterio y aun en la actualidad sigo cambiando mi forma de ser con los alumnos.

Uno de los factores que determinan el cambio de la práctica docente es que otro compañero observe la clase y dé su punto de vista en cuanto a la enseñanza que se está dando, claro que una de las limitantes es el des-

conocimiento de la parte teórica y por dónde o qué aspectos se pueden analizar. No todos los maestros estamos dispuestos a que nos observen y mucho menos a que nos den una crítica de la forma de dar las clases. Es importante que exista un compromiso profesional, sin éste creo que no se avanzaría para ningún lado.

Sería algo así como si la persona alcohólica no acepta que lo es, no va a poder cambiar su forma de actuar (Entrevista a profesores, mayo 2007).

El profesor expresa, por un momento, sus reflexiones acerca del sentido de su acción, percibe cómo su imaginación se ha apoderado de su salón de clases. Poder transgredir este aparente sentido lo lleva a tomar cierta distancia y realizar fuertes cambios que se observan, de forma posterior, en su práctica docente.

Para él no basta con ser “un buen profesor” como lo llaman todos, que se forma y realiza un trabajo que se considera ejemplar. Considerarse un “buen profesor” como posible entramado de sus significaciones imaginarias sociales hace que él perciba un sentido a su propia acción profesional. Pero, al detenerse, reflexiona, se cuestiona y busca una orientación más clara a su acción docente. Ahí está la rendija para la apertura de la transformación de su práctica. No sabemos con certeza qué cambios pudo realizar porque no existe un video de seguimiento sobre su práctica, pero sí podemos asegurar que: en, dentro y por la acción colectiva podemos enfrentar nuestros fantasmas, acompañarnos en un proceso de apertura ante lo posible y de confrontación con lo obturado.

Del mismo modo podemos cuestionarnos en apariencia, sin entrar al laberinto, sentirnos que estamos sujetos, o asumir como totalmente válidas, las significaciones imaginarias sociales instituidas y quedarnos sin recuperar nuestra imaginación.

Reflexionar sobre el sentido de nuestras acciones docentes, más allá de lo que creemos nos determina y más allá de las significaciones sociales instituidas es siempre una posibilidad.

Podemos regresar sin repetir exactamente lo mismo, podemos trabajar en las posibilidades de la acción colectiva para en-

frentar nuestros fantasmas e indagar nuestro deseo para potenciar la búsqueda del sentido y recuperarlo, al entender que es una fuerza psíquica profunda que se dirige hacia algo. Afirmar esta voluntad es poner en obra una praxis reflexiva y deliberante.

Cuestionarnos para tomar cierta distancia respecto a nuestra herencia y frente a lo que nos determina y decidir con qué nos quedamos, cómo enfrentar nuestra elección y decisión. Y considerar que este examen, esta reflexión no es total, no se puede modificar todo lo que uno piensa o lo que uno hace de golpe, porque es un trabajo constante de apertura y de cierre provisional.

REFERENCIAS

LIBROS

- Aguilar, C. (1986). *El trabajo de los maestros, una construcción cotidiana*. Tesis para obtener el grado de maestro en Ciencias en la Especialidad de Educación. México: DIE/CINVESTAV/IPN.
- Anzaldúa, R. (2004). *La docencia frente al espejo: imaginario, transferencia y poder*. México: UAM-X.
- Anzaldúa, R. (2007). Reflexiones en torno a la construcción imaginaria de la identidad. En M. A. Jiménez (Coord.). *Encrucijadas de lo imaginario. Autonomía y práctica de la educación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Anzaldúa, E. & Ramírez (2005). *Subjetividad y relación educativa*. México: UAM-A.
- Carr, W. & Kemis S. (1988). *Teoría crítica de la enseñanza. La investigación-acción en la formación del profesorado*. Barcelona, España: E. Martínez de la Roca.
- Castoriadis, C. (1989 t2). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, España: Tusquets.
- Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Castoriadis, C. (2006). *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates, 1974-1997*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Castoriadis, C. (2002). *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*. Sección de Obras de Filosofía, 2ª. Edición. México: FCE.

- Castoriadis, C. (2000). *Ciudadanos sin brújula*. México: Ediciones Coyoacán.
- Conelly & Clandinin (1995). *Los maestros como planeadores del currículum: narración de experiencias*. Nueva York, Estados Unidos: Teachers' Collage.
- Colín, A. (1998). La historia familiar, la subjetividad y la escuela. En Toledo, Sosa, Aguilar & Colín . *El traspatio escolar*. México: Paidós.
- Contreras, D. (1988). *La autonomía del profesorado*. Madrid, España: Morata.
- Debesse & Mialaret. (1980). *La función docente*. Barcelona, España: Oikos Tau.
- Deleuze, G. (2005b). *Lógica del sentido*. Barcelona, España: Paidós.
- Deleuze, G. (2005a). *Repetición y diferencia*. Barcelona, España: Anagrama.
- Ezpeleta, J. (1986). *La escuela y los maestros: entre el supuesto y la deducción*. México: CINVESTAV-Departamento de Investigaciones educativas-IPN.
- Ferreiro, A. (2007). Topografía de la imaginación: rutas para pensar la educación. En M. A. Jiménez (Coord.). *Encrucijadas de lo imaginario. Autonomía y práctica de la educación*. México: UACM.
- Ferry, G. (1990). La tarea de formarse. En *El trayecto de la formación*. México: Paidós.
- Fierro, Rosas & Fortoul (1999). *Transformando la práctica docente, una propuesta basada en la investigación acción*. México: Paidós.
- Franco, Y. (2003). *Magma, Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía y política*. Buenos Aires, Argentina: Biblos Editorial.
- Freud, S. (1981). Pulsiones y sus destinos, Interpretación de los sueños, Lo inconsciente. En *Obras completas*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. En H. Dreyfus y P. Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.
- García, M. (2001). *La preocupación del maestro: indicador de su proceso de formación profesional (historia de casos)*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Pedagogía. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Gidens, A. (1993). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Grundy, S. (1987). *Producto o praxis del currículum*. España: Morata.
- Heidegger, M. (1988). *El ser y el tiempo*. México, FCE.
- Jackson, P. (1975). *La vida en las aulas*. Madrid, España: Morova.
- Lacan, J. (1980). Subversión de sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Liston & Zeichner (1990). *Formación del profesorado y condiciones sociales de la escolarización*. Madrid, España: Morata.
- Mier, R. (2007). Una topografía de la imaginación. En M..A. Jiménez (Coord.). *Encrucijadas de lo imaginario. Autonomía y práctica de la educación*. México: UACM.
- Murga, M. (2007). Acción colectiva, creación de identidades. En B. Ramírez (Coord.). *De identidades y diferencias. Expresiones de lo imaginario en la cultura y la educación*. México: UAM-A.

- Pérez & Sacristán, J. (2008). *Comprender y transformar la enseñanza*. Madrid, España: Morata.
- Popkewitz S. (1990). *Formación del profesorado*. España: Universidad de Valencia.
- Postic, M. (1982). *La relación educativa*. Madrid, España: Narcea.
- Pullias, Earl & Young. (1974). *El maestro ideal*. México: Ed. Pax.
- Quiroz, R. (1983). *Ideología y maestros en formación*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Ciencias de la Especialidad de Educación. México: CINVESTAV-Departamento de Investigaciones educativas-IPN.
- Rockwell, E. (1987). *Para observar la escuela, caminos y nociones*. Volumen 2 de Informe Final. CINVESTAV-Departamento de Investigaciones educativas-IPN.
- Sacristán, G. (1992). *Comprender y transformar la enseñanza*. Madrid, España: Morata.
- Saussure, F. (1988). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Schön, D. (1992). *La formación de profesionales reflexivos*. España: Paidós.
- Tardif, M. (2002). *Los saberes del docente y su desarrollo profesional*. Madrid, España: Narcea.
- Tlaseca, M. (1997). *Proyecto de investigación y formación docente. Elaboración de propuestas pedagógicas: un conocimiento para la formación profesional autónoma, vía la reflexión de la experiencia docente*. México: UPN.
- Tlaseca, M. (1999). *El saber de los maestros en la formación docente*. México: UPN.
- Villa, A. (Coord.) (1988). *Perspectivas y problemas de la función docente*. Madrid, España: Narcea.
- Vygotski, Lev. (1988). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona, España: Grijalbo.

PERIÓDICOS Y REVISTAS

- Mercado, R. (1991). Saberes docentes en el trabajo cotidiano de los maestros. *Revista Infancia y Aprendizaje* 55.
- Yurén, M. (1995). Eticidad y educación en la obra de J. Habermas. *Revista Pedagogía*.

EDUCACIÓN Y NUEVAS TECNOLOGÍAS DE LA COMUNICACIÓN

Daniel H. Cabrera¹

Muchas son las maneras de definir la educación y sus desafíos. Quisiera aquí, a modo de introducción, plantear tres retos que desde la teoría *castoriadiana* de lo imaginario aparecen como insoslayables.

El primero: *la educación y la realidad*. La educación, según “se dice”, tiene entre sus prioridades el tomar como inicio de su acción “la realidad” y como objetivo adaptar a los educandos a la realidad social (como “buenos ciudadanos”). Suele entenderse como realidad, “lo dado”, “lo que aparece”, “lo que está puesto ante el sujeto” y el ejemplo que se utiliza, inspirado en los manuales de filosofía, son las “cosas”, “los objetos”. Aquí comienza el primer olvido de lo que está hecho “lo dado” de la práctica educativa: la realidad es una institución humana, una invención de los seres humanos en sociedad. El suelo y el referente de la práctica educativa está hecho de instituciones sociales que adiestran la mirada, los sentidos y la mente; moldea los cuerpos y adaptan al animal más disfuncionalizado de su entorno, el ser humano.

El olvido de la realidad como *lo dado por la sociedad* y centrado en el *mundo natural* conduce a tomar lo “real” como un “referente”

¹ Docente-Investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana.

de “lo normal” y “de lo que debe ser”. Así *una* realidad modelada según “la naturaleza” y “los objetos” se convierte en una teoría moral de acuerdo con lo cual, las acciones humanas “buenas” deben tomar como patrón y medida un estado de cosas definido con independencia de los sujetos que comparten el proceso educativo.

La educación conlleva una *lucha contra la naturalización y el olvido*. Naturalización en dos sentidos: en cuanto que el modelo de realidad es la naturaleza y los objetos y, sobre todo, en cuanto, que las cosas se toman como naturales (“siempre fueron así”). Frente a ello es necesario recordar que “lo dado” es una invención humana, una institución social que puede ser ubicada geográfica e históricamente. Educar implica luchar contra la naturalización de la acción humana, contra el congelamiento de las definiciones de lo que se toma como realidad y los diagnósticos “realistas” que pone como modelo pedagógico la adaptación de los sujetos a las “realidades” predefinidas de manera heterónoma por otros.

La educación comienza con una definición *con-junta* y creativa de lo que se puede llamar, desde ese momento, realidad. Con ésta comienza la vida propiamente humana, una vida enmarcada por las definiciones que inspirarán la acción social, sus desafíos, sus posibilidades, sus fortalezas y sus debilidades.

Esto no significa que la educación sea la formación de seres solipsistas que de manera psicótica pudieran delimitar a su antojo un estado de cosas. Significa que la realidad tal como la encontramos en la experiencia cotidiana fue inventada por sujetos sociales y que, como consecuencia, la educación debe ser considerada como el esfuerzo conjunto, constante y permanente por mantener abierta las definiciones de realidad, en particular, las que tienen que ver con la condición política de los seres humanos.

En segundo lugar, *educación y reflexión*. La educación es, también, una lucha contra la repetición de la acción humana. La primera consecuencia de la consideración de la realidad social como invención constituye la posibilidad de escapar de la *repetición* de las definiciones y de las respuestas a las que necesariamente condena la educación “realista”.

El sujeto humano se caracteriza por la capacidad de actividad deliberada, lo que supone reflexividad y voluntad. La es posibilidad de que la propia actividad del sujeto devenga objeto, la explicitación de sí mismo como objeto por posición. Es decir, implica la capacidad del sujeto para escindirse y oponerse internamente a sí mismo. Por otra parte, el sujeto puede reflexionar porque la imaginación es desbocada, de otra forma, se limitaría a calcular, a sacar “consecuencias” de unas premisas. Lo mismo sucede con la voluntad, ya que “hay que poder imaginar algo distinto a lo que está para poder querer; y hay que querer algo distinto a lo que está, para liberar la imaginación” (Castoriadis 1998, p. 141).

Sólo hay creación cuando surge lo nuevo, lo inesperado, lo que no se deriva de manera necesaria de una realidad –pasada– considerada como causa de otra realidad –futura–. Romper con las cadenas causales de la necesidad significa quebrar con las conductas que repiten bajo nuevos mantos las mismas acciones. En este sentido, el peso de la tradición se percibe más en las “renovaciones” y “reformas” que en el curso “normal” de las instituciones.

La lucha por salir de la repetición comienza con la reflexión, entendida como el esfuerzo por quebrar la clausura de sentido en la que necesariamente estamos siempre capturados como sujetos. Una clausura que proviene de nuestra historia personal y de la institución que nos humanizó. Así la reflexión se entiende como deliberación.

La crítica de las verdades establecidas camina junto con la posición de nuevos horizontes y nuevos marcos y nuevos modelos de lo pensable creados por la imaginación radical y sujetas al control de la reflexión. La verdad es el movimiento mismo que tiende a abrir brechas en esa clausura en la que el pensamiento siempre tiende a encerrarse de nuevo. La verdad del pensamiento es el movimiento mismo de romper clausuras y establecer otras nuevas. La educación supone una vuelta del sujeto sobre sí y sobre las condiciones de su funcionamiento. Superar la repetición, permitir la salida del sujeto del marco dentro del que fijaba de manera permanente su propia organización y abrirlo a una verdadera historia de la que pueda ser coautor.

Eso exige del educador la capacidad de movilizar sus propios marcos, escuchar algo distinto y pensar algo nuevo que, por medio de la interpretación, le permita al estudiante encontrarse para entender que, aunque siempre haya estado en ese lugar, no está obligado a quedarse.

En tercer lugar, *educación y autonomía*. La autonomía tiene una doble referencia al individuo y a la sociedad. La autonomía del sujeto humano es lo contrario de la pura adaptación a un estado de cosas.

La autonomía del individuo consiste... en que establece otra relación entre la instancia reflexiva y las demás instancias psíquicas, así como entre su presente y la historia, mediante la cual él se hace tal como es, permítele escapar de la servidumbre de la repetición, de volver sobre sí mismo, de las razones de su pensamiento y de los motivos de sus actos, guiado por la intención de la verdad y la elucidación de su deseo (Castoriadis, 1997, p. 84).

La medida de la autonomía de un individuo se cuenta por su capacidad de instaurar una relación diferente entre su inconsciente, su pasado, las condiciones en las que vive y él mismo, en tanto instancia reflexiva y deliberante. Pero la posibilidad del sujeto depende de la posibilidad de la comunidad, de la política.

La política es proyecto de autonomía en tanto actividad colectiva reflexionada y lúcida tendiendo a la institución global de la sociedad como tal. Por ello, la política es proyecto de autonomía individual y social.

La educación, como la política, es actividad lúcida y deliberante que tiene por objeto la institución explícita del sujeto. De ahí que la educación y la política tengan ambas como objetivo: “crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad.”(Castoriadis, 1997, p. 90).

De esto deriva el “imperativo práctico” de la educación y de la política: “deviene autónomo... y contribuye en todo lo que puedas

al devenir autónomo de los demás” (Castoriadis, 1998b, p. 78). Por ello, educación y política (y también psicoanálisis) son profesiones imposibles.

Como consecuencia de lo dicho hasta aquí, considero que pensar la educación en relación con la filosofía de lo imaginario de Cornelius Castoriadis implica una reconsideración radical de la práctica pedagógica en sus definiciones de realidad, en su acción esencialmente reflexiva y en sus objetivos de autonomía. Sobre esta base interpretaré la relación de la educación con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

EDUCACIÓN Y NUEVAS TECNOLOGÍAS

En nuestros días cuando se escucha hablar de una “buena educación” podemos decir que se están refiriendo a una institución escolar con inglés y computación. Los proyectos educativos oficiales –de los estados, nacionales e internacionales– no escatiman en pagar equipos informáticos para cualquier proyecto. Se objeta pagar muchos de los rubros contemplados, pero cuando se trata de “equipamiento tecnológico y/o informático” no hay duda, porque como dicen los administradores, “hay que pedirlos, porque se los darán”.

La “opinión de la gente” coincide con el “saber de los administradores científicos”: las nuevas tecnologías son necesarias, e incluso, indispensables. Esto lo he analizado a detalle en otro lugar (Cabrera, 2006a, pp. 151-223), sin embargo, quisiera aquí pensar la cuestión que puede resumirse en la pregunta: ¿qué está al servicio de qué? Es decir, ¿las nuevas tecnologías están en el camino de la educación o la educación está en el camino de las nuevas tecnologías? Se trata de reflexionar acerca de las relaciones entre nuevas tecnologías de la información y la comunicación y la educación, que a riesgo de ser simplista, podrían agruparse en tres perspectivas (Cabrera, 2007):

1. El uso pedagógico de las nuevas tecnologías.
2. La enseñanza de las nuevas tecnologías.

3. Las transformaciones de la educación y la institución de una sociedad tecnológica.

En relación a la primera cuestión es necesario reconocer que las nuevas tecnologías juegan un importante papel para facilitar la enseñanza, hacerla más divertida, participativa, etcétera. En este caso se suscitan preguntas como: ¿qué aparatos usar?, ¿cómo usarlos?, ¿con quiénes?, ¿con qué contenidos?

Las reflexiones en este sentido se ocupan de los procesos de introducción de técnicas, los resultados del determinado, etcétera. En todo caso suele considerarse que los aparatos deben ayudar a responder mejor a los objetivos planteados por el propio sistema educativo.

En la segunda perspectiva la educación se ocupa de preparar a los individuos para que trabajen de la mejor manera al aprovechar al máximo las tecnologías en los diferentes ámbitos de la vida social, por ejemplo, el cine, la televisión, el diseño (gráfico, multimedia, industrial, etcétera) y un larga lista de actividades profesionales que directa o indirectamente se relacionan con procesos mediados tecnológicamente. ¿Cómo hacer un diseño, un multimedia, un texto, etcétera, con tal o cual programa informático? ¿Cómo utilizar determinados aparatos? En este sentido es la educación la que debe responder a los objetivos planteados por la realidad laboral, económica y social transformada por las tecnologías.

En ambos casos las tecnologías cambian a la educación, pero al hacerlo, no sólo producen cambios en ésta, sino también en la sociedad. El sistema educativo no sólo tiene que enseñar las nuevas tecnologías, no sólo debe enseñar materias a través de éstas, sino que debe ir más allá de su enseñanza y de la enseñanza a través de ellas. Porque en ambas perspectivas la educación se pone en el camino de las nuevas tecnologías, son ellas las que indican no sólo rumbos –qué se puede hacer, y cuál es la manera de hacerse con esas posibilidades– sino, lo que es preocupante, impone destinos, objetivos y fines a alcanzar.

Aquí me interesa destacar que lo que se haga con ellas o lo que suceda a través de las tecnologías, en la educación constituye en sí mismo una respuesta del sistema educativo para adaptarse a la sociedad y hacer de sus alumnos individuos mejor preparados para la producción económica y cultural. Lo anterior supone una confusión entre el curso de la acción humana y sus fines donde la libertad se reduce a la capacidad de adaptación a una “situación” o “realidad” definida previamente. La libertad se convierte, entonces, en la capacidad de elegir los mejores medios para conseguir los fines propuestos antes de toda posibilidad de cuestionamiento.

No me referiré al uso pedagógico de las nuevas tecnologías ni a su enseñanza, aunque se trata de dos áreas fundamentales en la reflexión y la práctica educativa. No responderé a cómo tiene que cambiar la enseñanza para acoger las nuevas tecnologías, sino aceptar el reto de pensar la sociedad tecnológica que se instituye a través de la educación y de las posibilidades de ejercer la libertad y la creatividad. Ésta es la tercera perspectiva de análisis: pensar las nuevas tecnologías y las prácticas educativas como parte de procesos de institución de la sociedad contemporánea como sociedad de la información.

Se trata de una pregunta filosófica y política de la que dependen las evaluaciones de las prácticas educativas y que implica reflexionar para no confundir el curso de la acción con sus fines y objetivos; ni el rumbo con el destino. La mayoría de los enfoques de educación y nuevas tecnologías pueden agruparse en las dos primeras perspectivas. En ellas la educación se cruza en el camino de las nuevas tecnologías, se trata de hacer pensable otro rumbo en el que sean las nuevas tecnologías las que se ubiquen en el camino de la educación.

EXPERIENCIAS EDUCATIVAS Y SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

La pregunta no sólo se refiere a la educación como una práctica pedagógica, sino que es más general: ¿cómo valorar ética y política-

mente las nuevas tecnologías de la información y la comunicación? Las posibilidades y valoraciones positivas inundan el discurso público de los libros de moda, los periódicos, los comentarios políticos y económicos. Sin embargo, en esos mismos discursos los riesgos se esconden o arrinconan como imposturas descabelladas o inviables, como consecuencias no probadas, como frenos innecesarios al progreso, etcétera. Estos discursos aprovechan el tirón que les da los efectos “positivos” inmediatos (como sencillez en las operaciones, eficacia en los resultados, prioridad de lo entretenido, etcétera) frente a lo no probado de sus efectos negativos en la experiencia diaria. Dicho de otra manera, como nada malo es seguro y los efectos positivos son inmediatos hay que utilizarlas. El imperativo se convierte en algo obvio que todo hombre de acción que quiera el progreso (empresario, profesional, político) comprende rápido.

No obstante, las cosas no son tan así porque a pesar de todo hay una amplia literatura sobre los riesgos y amenazas que tienen las más diversas formas: desde el tratado filosófico hasta la literatura o el cine. Podemos agrupar esas amenazas potenciales de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en tres tipos (Rheingold 2004, pp. 211-227):

-Amenazas a la libertad: la ubicuidad de las cámaras y de los diversos dispositivos aumenta la capacidad de control de los ciudadanos por parte del mercado y del estado. El Panóptico de Foucault y el *Gran Hermano* de Orwell parecen concretarse en la sociedad actual.

-Amenazas para la calidad de vida: no está claro que la vida en la sociedad de la información sea más saludable cuando socava la cordura y el civismo. Las exigencias del trabajo penetran en la oficina, en las casas y en todo lugar que se habite. La interacción con los dispositivos electrónicos ocupa cada vez mayor cantidad de tiempo respecto de la interacción humana. Los dispositivos móviles aumentan la ansiedad de estar en contacto. La percepción del espacio y del tiempo también está cambiando. Se podría continuar detallando transformaciones que afectan directamente la calidad de la vida humana.

-Amenazas para la dignidad humana: cada vez que el ser humano aumenta la interacción con las máquinas se maquina él mismo. El hombre corre el riesgo de deshumanizarse cada vez que adapta su cuerpo, sus sentidos y su manera de pensar al mundo tecnológico.

¿Qué actitud tomar frente al fenómeno de las nuevas tecnologías?, no sólo en el terreno de la educación, sino también en otros como el uso que les dan grupos políticos críticos, como los movimientos antiglobalización y altermundistas o antes el zapatismo, las manifestaciones ciudadanas del 13 de marzo de 2004 en Madrid. Estamos así ante una situación en la que no es posible ni la celebración eufórica de nuevas posibilidades, ni la condena simplista, ni tampoco el “puro” uso instrumental. La valoración de las nuevas tecnologías nos enfrenta a una situación compleja en la que es imposible aceptar la acción ciega que el propio artefacto parece proponer cuando se le considera como un medio sin un fin predeterminado.

LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS COMO REALIDAD COTIDIANA

Las tecnologías son una realidad inmediata cuya presencia es total: en el tiempo libre (*otium*) y en el trabajo (*nec-otium*). La experiencia, la economía, el poder y la cultura han sido transformadas íntimamente por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (Castells, 1996). La producción cultural, en particular, no puede separarse de los procesos y productos de las neotecnologías. “Es demasiado evidente que los confines entre ‘vivir la cultura’ y ‘vivir la técnica’ se han vuelto cada vez menos reconocibles” (Maldonado, 2002, p. 282).

Hoy hasta la contracultura es favorable al uso de la técnica, y, en este sentido, se hace necesario pensar los cambios obligados en los modos de entender la técnica introducidos por la presencia de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Lo primero consiste en acercarse a esa realidad inmediata y total. El análisis de los hogares donde vive la gente arroja una realidad bastante más

contradictoria de la que la teoría puede, en ocasiones, soportar. Es difícil encontrar un hogar en América Latina que no tenga, un televisor y una radio digital, de donde se podría deducir que proyectos como los de Negroponte de fabricar y distribuir una computadora de 100 dólares para cada habitante del Tercer Mundo no parecen tan descabellados (<http://laptop.media.mit.edu>).

El análisis de los objetos tecnológicos como bienes de consumo conduce a constatar que son ya muchos aparatos técnicos los que han superado o se acercan mucho al 80 por ciento de penetración en la sociedad. Ya hace un buen tiempo que son un indicador de nivel socioeconómico y, en muchos casos, podrían ser considerados bienes de primera necesidad.

Las nuevas tecnologías constituyen una realidad inmediata tanto por su presencia física como por sus efectos en la vida cotidiana. Aun cuando no se disponga de aparatos electrónicos su presencia se experimenta en la vida cotidiana a través de las administraciones públicas, los productos culturales (películas, publicidad, juguetes, ropa, etcétera), los comercios (tarjetas de débito, crédito, etcétera), y mucho más. Todos los ámbitos de la vida cotidiana de un habitante urbano testifican la presencia de los artefactos neotecnológicos.

La experiencia de su omnipresencia está mediada por el conjunto de creencias y esperanzas formuladas por el marketing (en un sentido muy general del término) de los productos tecnológicos. De esta manera, lo cotidiano está mediatizado por historias, imágenes, comentarios, símbolos, que constituyen las fantasías, creencias y expectativas dentro de las cuales tiene lugar esa experiencia. De ello deriva que los sentidos y significados vehiculizados por el uso y apropiación de los aparatos supera con creces la supuesta experiencia directa de los usuarios y consumidores de los artefactos.

En otras palabras, la experiencia de las tecnologías en la realidad cotidiana se desarrolla dentro del sistema social del cual estas son inseparables; por lo que, sostener la omnipresencia de las tecnologías de la información y la comunicación es, una constatación empírica y una afirmación del modo de ser de la sociedad actual.

Resumamos lo dicho hasta aquí: en primer lugar, es difícil determinar la actitud que se debe tomar ante la adopción e introducción de los aparatos y servicios neotecnológicos, sobre todo cuando, por ejemplo, las experiencias educativas y la manifestación política se muestran reveladoras de efectos positivos y creativos. Lo que sin duda surge como una necesidad es superar la vieja antinomia entre optimistas y pesimistas que esconde más de lo que brinda. En segundo lugar, hay que destacar que la presencia de las tecnologías es total: lo abarca casi todo. Esta presencia está dada por los aparatos, pero, sobre todo, por una serie de discursos que le dan sentido a sus usos y llevan a pensar en la sociedad de la que son su testimonio. Desde la perspectiva de este análisis lo que hay que entender es el sistema sociotecnológico del que participa.

LAS TECNOLOGÍAS: INSTRUMENTOS NEUTROS Y FACTOR DETERMINANTE

Lo que se pueda decir de las nuevas tecnologías tiene su antecedente inmediato y obligado en las reflexiones sobre la técnica moderna. Desde sus primeras interpretaciones está claro que cualquier lectura del fenómeno técnico implica una comprensión de su significación social y cultural. Para los pensadores de la técnica (Marx, 1995; Mumford, 1998; Heidegger, 1984; Ortega y Gasset, 1997 y Ellul, 1960) es absurdo proponer la pura instrumentalidad como característica principal de los aparatos técnicos. Como sostiene Mumford la técnica hace referencia al “complejo tecnológico y social” o “máquina social” (Mumford, 1998, pp. 128-129), donde se dan las condiciones para la creación de aparatos que moldean unos tipos de hombres y sociedades específicas en cada época. Las significaciones que la técnica pueda tener sólo pueden ser entendidas en el contexto del complejo social o “todo social”.

Ciertamente las técnicas pueden nacer de la invención solitaria, grupal o en una gran empresa. Muchos de los discursos biográfi-

cos sitúan ese “nacimiento” refiriéndose a un mítico garaje donde Bill Gates y muchos otros inventores y empresarios dieron origen a sus tecnologías. Ellos, como muchos grupos musicales contemporáneos, hacen de la “cueva originaria” el espacio propio de la genialidad y de la invención. Más allá de la hagiografía mercadotécnica ninguna de las tecnologías puede ser producida ni circular, ni ser apropiada y usada, sino es por su “invención social”.

La contracara del discurso “del solitario genio en su cueva originaria” es la presentación publicitaria de las tecnologías como “respuesta a las necesidades”. Los aparatos tecnológicos se presentan a través de discursos legitimadores (de los tecnócratas y agentes de marketing), de tal manera que aparecen como “determinados” por unas “necesidades” sociales o individuales preexistentes.

Este pensamiento invoca la neutralidad de los aparatos respecto a los fines de su utilización; una supuesta neutralidad que desde el sentido común se considera como un “dato de la realidad” de los propios aparatos. Ésta es la misma neutralidad a la que se refieren múltiples propuestas políticas y sociales para justificar su existencia. Así se gesta el “sentido común” que hace de las tecnologías un instrumento neutro del hacer humano, que dependiendo de los fines de sus usuarios deviene en un elemento bueno o malo.

Las tecnologías se presentan, entonces, por un lado, útiles y necesarias (solucionan problemas preexistentes) y, por otro lado, son instrumentos neutros. Pero, sobre todo, se las promociona como factor esencial del progreso y avance que conduce al futuro. Para decirlo de otra manera: las tecnologías son, a la vez, instrumentos neutros y factor determinante de progreso. Esta contradicción es una de las claves fundamentales para su comprensión como fenómeno social.

Las tecnologías en tanto fenómeno social muestran su falta de objetivo de utilización (“el bien o el mal”) en medio de su fin político (lo referido a la *polis*): la transformación del mundo social y cultural. Sobre este tema debemos referirnos a la “escuela crítica” o “escuela de Frankfurt”.

LAS TECNOLOGÍAS: IDEOLOGÍA Y DOMINACIÓN SOCIAL

La tecnología transforma el mundo, la realidad, y por ello se le ha pensado desde la dominación social concibiéndola como ideología. Para Herbert Marcuse, la técnica no es sólo “fuerza productiva” sino, sobre todo, “ideología”. Lo nuevo de la tecnología es su función legitimadora de un orden social particular: “la razón tecnológica se ha hecho razón política” (Marcuse, 1999, p. 27). Con ello “las relaciones de producción existentes se presentan como la forma de organización técnicamente necesaria de una sociedad racionalizada” (Habermas, 1989, p. 56). En palabras del propio Marcuse: “hoy, la dominación se perpetúa y se difunde no sólo por medio de la tecnología sino como tecnología, y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura” (Marcuse, 1999, p. 186).

En el análisis de Marcuse el progreso técnico es un sistema de dominación y coordinación que hace que la sociedad contemporánea sea capaz de contener y aquietar el cambio social creando formas de vida que parecen reconciliar las fuerzas que se oponen al sistema (movimientos antiglobalización entre los más nuevos) y derrotar o refutar toda protesta en nombre de las posibilidades de liberarse del esfuerzo y mejorar el nivel de vida.

De esta manera, las formas predominantes del control social son tecnológicas. Hasta el espacio privado ha sido invadido por la realidad tecnológica: la gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su pasión y su felicidad en su automóvil, en sus aparatos informáticos, musicales y de video, en sus equipos para la cocina. Para Herbert Marcuse (1999, p. 39) lo que ha cambiado es “el mecanismo que une el individuo a su sociedad” porque “el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido”.

Adorno y Horkheimer, antes que Marcuse, habían sostenido que “la racionalidad técnica es [...] la racionalidad del dominio mismo” (Horkheimer, Adorno, 1998, p. 166). La técnica constitu-

ye la esencia del saber como dominio sobre los objetos naturales. En la “razón instrumental” se muestra claramente el afán del hombre de dominar la naturaleza: “lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres”.

Jürgen Habermas analiza la situación de la tecnología en relación con la sociedad contemporánea desde otra perspectiva. Sostiene que en la lucha por asegurarse los medios para la existencia material los hombres dependen del acuerdo comunicativo previo. Para él la comunicación humana es un requisito tan fundamental como la apropiación de la naturaleza. Por ello distingue entre “trabajo” (que implica una racionalidad medios-fines) e “interacción” con su propia racionalidad llamada “comunicativa” (Habermas, 1989, pp. 53-112). Esta distinción implica que en la sociedad hay dos tipos de racionalidad diferentes y hasta contradictorias.

En el mundo moderno la racionalidad comunicativa se ve enfrentada a la llamada racionalidad de fines-medios con lo cual las anteriores formas de legitimación resultan insuficientes. Frente a las antiguas ideologías que justificaban un orden social moderno, surgen las “críticas a las ideologías” como una justificación pretendidamente científica del orden social contemporáneo.

Habermas considera que esta situación debe ser contextualizada en dos tendencias de los países capitalistas: la del “incremento de la actividad intervencionista del Estado”, para asegurar el equilibrio así como la estabilidad del sistema; y la de la “creciente interdependencia de investigación, ciencia y técnica, que convierte a las ciencias en la primera fuerza productiva” (Habermas, 1989, p. 81).

En la nueva sociedad surgida de esta situación, el crecimiento de las fuerzas productivas ya no representa necesariamente un potencial de consecuencias emancipatorias, dado que la primera fuerza productiva es el progreso científico-técnico que “se convierte él mismo en fundamento de legitimación. [Pero] esta nueva forma de legitimación ha perdido la vieja forma de ideología” (Habermas, 1989, p. 96) convirtiendo en fetiche a la ciencia y despolitizando a la sociedad.

La tecnología constituye el elemento clave en la interpretación de la sociedad contemporánea. Por un lado, se la presenta como un instrumento neutro y, a la vez, como factor determinante de innovación y evolución social. Con ello se deja claro que su presencia constituye un agente muy poderoso que todo lo transforma. Por lo tanto, (1) no se puede ser indiferente frente a ella, y (2) su uso obliga a reflexionar sobre lo que se genera. Desde otra perspectiva –Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas– la tecnología aparece como ideología, es decir, como un modo supuestamente no político (“supuestamente”, por ello, ideológico) de legitimar el orden social actual.

En otras palabras, la tecnología es un fenómeno específicamente moderno y contemporáneo que difiere, en su sentido y función social, de toda otra técnica anterior. En cuanto a su sentido, porque la técnica moderna es, ante todo, una técnica inscrita en la racionalidad de dominio y control que convierte a la naturaleza y al hombre en útiles para su funcionamiento. En cuanto a su función social la tecnología se convierte en una pieza clave de la dominación social en las sociedades modernas. Según ella el pensar técnico (aplicado a la política, a la economía, a la vida profesional, etcétera) constituye un modo no ideológico del pensar.

CONSUMO DE LOS INDIVIDUOS, EL SENTIDO DE LA SOCIEDAD

Cuando se miran y leen los discursos publicitarios, periodísticos, políticos y muchos de los educativos, las nuevas tecnologías aparecen como una promesa cumplida y un advenimiento glorioso. Frases como “el futuro ya está aquí”; “las nuevas tecnologías (internet, un modelo nuevo de PC, ya llegan” conducen a pensar que al consumidor sólo le cabe la fe y la confianza. La mayoría de los proyectos políticos educativos están llenos de este tipo de fe por lo que proponen como una de sus primeras medidas comprar apar-

tos y servicios para que “todos tengan” y para que “todos puedan acceder”. Ni amenaza, ni riesgo sino aceptación ciega.

Como consecuencia y complemento de esta actitud las nuevas tecnologías se adaptan al usuario haciendo fácil y asequible los productos tecnológicos y sus usos. El diseño de los productos y servicios es un buen testimonio de ello: las formas y colores utilizados, las interfaces gráficas, la posibilidad de personalización, etcétera, todo está preparado para que la sensación de simplicidad de uso se encuentre con la experiencia de efectividad de los resultados.

De todas las consecuencias, la principal es la posibilidad de libertad de movimiento estando conectados a las redes (Cabrera, 2006b). La primera potencia, el primer poder, que las tecnologías dan al usuario es la continua movilidad y la conexión permanente. Las nuevas tecnologías tienen un doble rostro que se realiza en el usuario: permiten el ejercicio de la libertad humana y dan poder a quien las utiliza. Prometen –a través de los discursos publicitarios– y cumplen: se puede hablar por teléfono desde cualquier lugar, sin utilizar las manos, enviando fotos, filmando, etcétera, se puede conectar la computadora e intercambiar información sobre cualquier tema en cualquier parte del mundo, se puede conversar mirando al interlocutor... “Las posibilidades son infinitas”, realizables, sobre todo, reales. Ellas realizan lo que el usuario quiere y el usuario quiere lo que pueden solucionar las tecnologías.

Si se tiene una computadora para escribir, se quiere escuchar música, ver fotos, conectarse a internet, “descargar” películas... Entonces se necesita un modelo mejor, pantalla más grande, más potencia, más bonito... y altavoces, un micrófono, una impresora, un escáner. Un aparato tecnológico es la puerta abierta al sistema técnico total al que remite, esto es, al conjunto de habilidades manuales, visuales, auditivas, a una modalidad del lenguaje y el vocabulario, a nuevos modos de trabajar, pensar e imaginar y a nuevas relaciones sociales, con la naturaleza, con el tiempo y el espacio.

Se podría expresar parafraseando a Julio Cortázar (2006) en “Preámbulo a las instrucciones para dar cuerda al reloj”:

Piensa en esto: cuando te regalan un teléfono celular no te dan sólo un aparato sino un nuevo pedazo frágil y precario de ti mismo, algo que es tuyo pero no es tu cuerpo. Te regalan la necesidad de conectar su batería periódicamente, la obligación de recargarla para que siga siendo un teléfono móvil, te regalan la obsesión por estar con cobertura, de tener saldo, la ansiedad de estar disponible y atento a sus sonidos y vibraciones. Te regalan el miedo a perderlo, de que te lo roben, de que se caiga al suelo y se rompa. Te regalan su modelo, con colores, con cámara fotográfica y de filmación, una banda o dos o tres; te regalan la tendencia a compararlo con los demás móviles, con los nuevos, los de los otros y los que pronto llegarán al mercado. Te regalan la necesidad de sus complementos, carcasas, fundas, teclados, conectividades a otros aparatos... No te regalan un celular, tú eres el regalado, a ti te ofrecen para el cumpleaños del celular.

De allí que Howard Rheingold advierta que “lo que nos preocupa no es sólo cómo utilizamos la tecnología, sino también el tipo de personas en que nos convertimos cuando la utilizamos” (Rheingold, 2004, p. 210).

Entre la facilidad de sus usos, por un lado, y la “posibilidad” de la omnipotencia, por el otro, se juega el sistema social que sostiene a las nuevas tecnologías. Por ello hay que tomarse en serio algunos de los principios y estrategias del marketing. El marketing en la actual sociedad constituye un conjunto de estrategias de creación y colonización de la imaginación individual y colectiva, como en la sociedad medieval lo fue la propaganda política y religiosa. Y en este sentido, las nuevas tecnologías son el contenido de una promesa, un advenimiento y un destino. Cuando la dimensión de las palabras confunden unos hechos (aparatos) con otros de mayor trascendencia (sistema social y técnico) pasando los atributos de uno a otro, se tiene la base de una creencia irrefutable, se está ante la magia.

En la encrucijada entre el presente de la acción del aparato técnico y el futuro anunciado por los discursos hace falta la presencia de un beneficiario agradecido y un esperanzado creyente. Cuando la eficacia inmediata de los aparatos neotecnológicos aparece “in-

cuestionable”, la espera en las promesas entraña una esperanza garantizada. Espera y esperanza se confunden en torno a los aparatos técnicos y la espera del aparato prometido posibilita la esperanza en la tecnosociedad que lo genera. Si lo que se promete es el aparato, lo que se genera es la tecnología como hecho social total. El discurso se refiere al artefacto; sus sentidos, a la sociedad.

El funcionamiento imaginario de las nuevas tecnologías no podría ser comprendido adecuadamente sin esta consideración. Entre la eficacia experimentada y la promesa anunciada se desarrollan significaciones imaginarias sociales, relacionadas con nuevas tecnologías como reglas de funcionamiento y condiciones de posibilidad. Así, se pone en juego dos niveles de significaciones imaginarias: la eficacia experimentada personalmente (nivel de los individuos) y las promesas anunciadas socialmente (nivel de la sociedad). En este segundo punto podría recomenzar una educación que utilice nuevas tecnologías.

SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN, SOCIEDAD DE RIESGO

La centralidad de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en la actualidad le da nombre a la sociedad que por ello se denomina “de la información”. Ésta tiene una historia (Castells, 1996; Mattelart, 2002) que puede ser contada de muchas formas pero que comienza con la investigación científica aplicada y las tecnologías marcadas por la experiencia de la Guerra Mundial. Los caminos que llegaron a concretarse en chips, computadoras, internet, etcétera fueron bosquejados en el contexto posbélico cuando las industrias se acomodaron a la Guerra fría transformadas por la emergente economía de mercado.

Este proceso es conocido en filosofía de la ciencia como “la revolución tecnocientífica” (Echeverría, 2003). Su comienzo, básicamente en EU, coincide con la Segunda Guerra Mundial y se suele

denominar “Gran Ciencia” o “Megalociencia” (Wiener, 1995, pp. 109-144). Sus rasgos distintivos, según Javier Echeverría, son: la financiación gubernamental, la integración entre científicos y tecnólogos, el “contrato social de la ciencia”, la macrociencia industrializada y militarizada, la política científica, el trabajo en grandes equipos (Echeverría, 2003, pp. 24-36).

Después de esta etapa inicial, aproximadamente de 1940 a 1965, prosigue un estancamiento entre 1966 y 1976 cuando “los efectos de la crisis de la megaciencia militarizada fueron muy reales en EU” por la irrupción de nuevos sistemas de valores sociales, ecológicos y jurídicos (Echeverría, 2003, p. 88).

Finalmente, en las últimas décadas surgió la tecnociencia, impulsada por algunas grandes empresas y centrada en el desarrollo de las nuevas tecnologías. Entre sus características se destacan: el debilitamiento progresivo de la frontera entre la ciencia y la tecnología, la primacía de la financiación privada, el establecimiento de investigación en redes, la militarización parcial, el nuevo contrato social orientado a la innovación tecnológica y la pluralidad de agentes tecnocientíficos. En este contexto, en la disciplina sociológica toma cuerpo la noción de riesgo, relacionado con las nuevas tecnologías.

El riesgo es una consecuencia de la imprevisibilidad de la acción humana. Cuando se toma una decisión o se hace algo, el riesgo aparece como uno de sus aspectos. Como afirma Luhmann:

Los riesgos conciernen a daños posibles, pero aún no establecidos, más bien improbables, que resultan de una decisión, en otra palabras, que pueden ser producidos por ella, y que no se producirían en caso de tomar otra decisión. Así pues, sólo se habla de riesgos cuando y si se atribuyen consecuencias a las decisiones (Luhmann, 1987, p. 133).

El riesgo es una anticipación de daños y peligros posibles. En su base está la “contingencia”, es decir, todo lo que no es ni necesario ni imposible (Luhmann, 1987, p. 87-91). La contingencia posibilita

que en la vida social se produzca una multiplicación de opciones sin fin y por lo tanto una expansión correlativa de los riesgos (Beriain, 2000, p. 83).

La actual sociedad ha propagado el riesgo como ninguna otra porque como ninguna de las precedentes, ha multiplicado las opciones. Por lo anterior, Ulrich Beck la denomina sociedad del riesgo y la caracteriza “esencialmente por una carencia: la imposibilidad de prever externamente las situaciones de peligro” (Beck, 1986, p. 237).

El paradigma de “sociedad del riesgo” se basa en la respuesta a la siguiente pregunta:

¿Cómo se pueden evitar, minimizar, dramatizar, canalizar los riesgos y peligros que se han producido sistemáticamente en el proceso avanzado de modernización y limitarlos y repartirlos allí donde hayan visto la luz del mundo en la figura de “efectos secundarios latentes” de tal modo que ni obstaculicen el proceso de modernización ni sobrepasen los límites de lo “soportable” (ecológica, médica, psicológica, socialmente)? (Luhmann, 1987, p. 26).

El riesgo alude así a las consecuencias del desarrollo técnico y económico donde “[...] la ciencia se ha convertido en (con)causa, instrumento de definición y fuente de solución de riesgos. El desarrollo científico y técnico se hace contradictorio por el intercambio de riesgos, por él mismo coproducidos y codefinidos, y su crítica pública y social” (Luhmann, 1987, p. 23).

La sociedad del riesgo es una época, a la vez, dependiente y crítica, de la ciencia y la técnica; por ello paradójicamente las fuentes del peligro no están en la ignorancia sino en el saber. Un saber y una conciencia de que la ciencia y la tecnología tienen y tendrán consecuencias que ni se conocen ni se nombran. El progreso tecnológico ha sido aceptado como algo normal, como algo que está ahí enfrente y que podemos disfrutar. A ese saber le es consustancial una ignorancia acerca de sus posibles efectos no previstos ni deseados.

El potencial de transformación y, por lo tanto, de causar daños del desarrollo técnico lo convierte en un ámbito político pero, por otra parte, las decisiones se toman urgidas por las innovaciones y las nuevas posibilidades tecnológicas. A semejanza de la afirmación popular “el espectáculo debe continuar”, las decisiones se fundamentan en la necesidad, imperiosa y no probada, del avance. Ulrich Beck lo explica muy claramente.

Se dan sin voz y de forma anónima. [...] El desconocimiento de las consecuencias y la ausencia de responsabilidad forman parte del programa de desarrollo de la ciencia. [...] Lo que no vemos ni queremos siempre cambia el mundo clara y amenazadoramente. Los políticos han de soportar que se les diga hacia dónde conduce una vía que no es consciente ni planificada, y se lo dicen precisamente quienes tampoco lo saben y cuyos intereses corresponden también a lo que es alcanzable. Se ven obligados, ante los electores, a dirigir el viaje hacia el lugar desconocido con el gesto aprendido de la confianza en el progreso, como si fuera su propio mérito, pero asimismo utilizando un único argumento, a saber, que precisamente ya de entrada no existe ninguna otra alternativa. El carácter forzoso y la ausencia de decisión del “progreso” técnico no se cuestiona, lo cual completa su (no) legitimación democrática (Beck, 198, p. 241).

El hacer y las decisiones en la sociedad del riesgo se basan en la irracionalidad como racionalidad: aceptación de unos fines sin que nadie los haya propuesto (el progreso tecnológico), la acción realizada sin previsión de riesgos, las acciones que tienen consecuencias para toda una sociedad son tomadas por un pequeño grupo de gente con intereses comerciales, entre otros.

Dentro de este diagnóstico, las nuevas tecnologías deben ser interpretadas como riesgo –consideradas desde su pertenencia al sistema económico productivo– y como el rostro optimista de una sociedad mejor –vista desde las estrategias de mercado y consumo. Así, el funcionamiento social de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación no podría ser comprendido sin conside-

rar la relación entre una eficacia experimentada individualmente y una promesa anunciada socialmente. La particular manera de existencia de las nuevas tecnologías actuales está viabilizada por el juego de dos niveles de significaciones imaginarias: la eficacia experimentada personalmente y las promesas anunciadas socialmente.

En segundo lugar, se considera que la sociedad que ha permitido la creación de las nuevas tecnologías se llama con toda justicia “sociedad del riesgo” por la expansión sin escala de las oportunidades y contingencia; y por la “delegación” al voraz mercado de las grandes cuestiones políticas planteadas por el sistema sociotecnológico. Como afirma Beck “lo que no vemos ni queremos siempre cambia el mundo clara y amenazadoramente” pero, la creencia en “el progreso tecnológico” permanece incuestionable como el único argumento de este viaje obligatorio a un territorio desconocido.

EL RUMBO NO ES EL DESTINO

Comenzamos este escrito presentando la necesidad de replantear la práctica educativa desde una reconsideración de su relación con la realidad, la reflexión y la autonomía. A partir de ello apostamos a aceptar el reto de pensar la sociedad tecnológica que se instituye en y a través de la educación. Es decir, de pensar las nuevas tecnologías y las prácticas educativas como parte de procesos de institución de la sociedad contemporánea como sociedad de la información. Hasta aquí hemos realizado un recorrido que abre un espacio multidisciplinar para pensar estos problemas en medio de las prácticas educativas. Considero que una educación que utilice nuevas tecnologías y que enseñe a usarlas debe tener presente estos problemas como una cuestión ineludible.

En otras palabras, en la educación todo sentido instrumental de la tecnologías (uso de los aparatos y servicios por parte de los individuos) debe ser interpretado en el contexto del sistema sociotécnico (sociedad del riesgo). Las tecnologías vividas por los

usuarios son tratadas de manera muy simplista e ingenua como si se tratara de una duplicidad instrumental; sin embargo, las nuevas tecnologías distan mucho de asemejarse a un cuchillo que puede servir para matar o para comer dependiendo de su uso. Lo que se defiende aquí es que las nuevas tecnologías constituyen un fenómeno técnico, social y cultural complejo. Por eso, tal vez la categoría adecuada para su interpretación sea la de riesgo propuesta por Ulrich Beck y comentada anteriormente o también la de ambivalencia propuesta por Zygmunt Bauman en su interpretación de la modernidad (Bauman, 2005). Para este último, la ambivalencia es la posibilidad de referir un objeto o suceso a más de una categoría: “es un fracaso de la función denotativa (separadora) que el lenguaje debiera desempeñar. El síntoma principal es el malestar profundo que sentimos al no ser capaces de interpretar correctamente alguna situación ni de elegir entre acciones alternativas” (Bauman, 2005, p. 19).

La ambivalencia (Bauman) y el riesgo (Beck) parecen ser categorías adecuadas para pensar las nuevas tecnologías desde la compleja realidad tecnológica. Se sabe que no se sabe: “la repercusión cognitiva y social de las tecnologías generalizadas es, en gran parte, desconocida, el potencial de los efectos secundarios negativos parece elevado y la posibilidad de conductas emergentes inesperadas es casi segura” (Rheingold, 2004, p. 231).

Cuando, en la enseñanza o en la manifestación contestataria, usan las nuevas tecnologías de la información y la comunicación como recursos no se debe olvidar que la acción educativa y la acción política tienen como objetivo común la autonomía de los individuos para la instauración de la autonomía de la sociedad. En estas acciones el principio práctico postulado por Castoriadis es: “deviene autónomo y contribuye en todo lo que puedas al devenir autónomo de los demás”; donde autonomía implica la posibilidad de establecer relaciones diferentes entre el presente y el pasado para escapar de la servidumbre de las repeticiones. Dicho de otra manera, la autonomía busca instaurar relaciones diferentes entre el pasa-

do, las condiciones en que se vive y el propio sujeto. La educación que tiene como objetivo la autonomía fomenta la actitud reflexiva y deliberante ya que, como citábamos, “hay que poder imaginar algo distinto a lo que está para poder querer, y hay que querer algo distinto a lo que está para liberar la imaginación”.

Cualquier uso de las tecnologías por parte de la educación y la acción política supone una pregunta anterior y decisiva: ¿por qué y para qué usarlas? Como dijimos, la respuesta comienza cuando reflexionamos sobre las relaciones entre el aparato en uso y el sistema sociotécnico al que pertenece. Esas relaciones tienen coherencias y causalidades, pero también contingencias y ambivalencias. Educar en las nuevas tecnologías es tomar distancia, separar los aparatos del sistema del que son parte y volverlos a insertar en nuevos objetivos y fines. Todo esto como un intento de sacarlos del cauce del poder que destina a la sociedad destinando el uso del aparato. Discusiones como el software libre o la brecha digital, por ejemplo, no son secundarias a condición de ubicarlas en el marco de un proyecto de autonomía. Pensar en esta posibilidad constituye una condición necesaria para el uso de las tecnologías en actividades políticas o educativas. De lo contrario se confunde el rumbo con el destino y se está dispuesto a vivir el derrotero como una derrota.

Las nociones de ambivalencias, contingencia y riesgo utilizadas por la sociología destacan algunas de las características con las que se piensa la sociedad actual. Las nuevas tecnologías son “hijas” de la sociedad donde ni la mayor concentración de poder –estatal o económico– puede prever todas las consecuencias de sus decisiones y acciones. Esta falta de previsión constituye la esencia de la acción humana porque “el hecho de que el hombre sea capaz de una acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable” (Arendt, 1996, p. 202). Desde la tragedia griega, por lo menos, se reflexiona sobre la lucha contra un destino desconocido que, sin embargo, se cree conocer. Esa lucha contra el destino lleva a su inexorable cumplimiento. En la acción se conoce el oráculo cumpliéndolo. Antes de la acción, el

oráculo es ambiguo e incierto. No sabemos lo que no sabemos pero debemos actuar. Sólo entonces se revela lo que no sabíamos. Debemos actuar pero no de cualquier manera sino responsablemente porque la reflexión y la deliberación constituyen un momento primero de la acción. La acción responsable es la que viene después de una elucidación lo más lúcida posible y la educación es eso: elucidación y posibilidad.

REFERENCIAS

LIBROS

- Arendt, H. (1996). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós.
- Bauman, Z. (2005). *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona, España: Anthropos.
- Beck, U. (1986). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, España: Paidós.
- Beriain, J. (2000). *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Barcelona, España: Anthropos.
- Cabrera, D. (2006a). *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Cabrera, D. (2007) No sabemos lo que no sabemos pero debemos actuar. En Triquell, X. y Vidal, E. (Comp.). *¿Recursos virtuales para problemas reales? Experiencias y reflexiones en torno a la incorporación de las tecnologías de la información y la comunicación en los procesos de enseñanza aprendizaje*. Argentina: Editorial Brujas.
- Castells, M. (1996). *La era de la información*, (3 tomos). Madrid, España: Alianza.
- Castoriadis, C. (1997). *El mundo fragmentado*. Montevideo, Uruguay: Colección Caronte Ensayos.
- Castoriadis, C. (1998a). *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (1998b). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Encrucijadas del Laberinto V. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- Echeverría, J. (2003). *La revolución tecnocientífica*. Madrid, España: FCE.
- Ellul, J. (1960). *El siglo xx y la técnica. Análisis de las conquistas y peligros de la técnica de nuestro tiempo*. Barcelona, España: Labor.
- Heidegger, M. (1984). La pregunta por la técnica. En Heidegger, M. *Ciencia y Téc-*

nica, Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.

Habermas, J. (1989). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, España: Tecnos.

Horkheimer, M. & Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Valladolid, España: Trotta.

Luhmann, N. (1987). *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Barcelona, España: Paidós.

Maldonado, T. (Comp.) (2002). *Técnica y cultura. El debate alemán entre Bismarck y Weimar*. Buenos Aires, Argentina: Infinito.

Mattelart, A. (2002). *Historia de la sociedad de la información*. Barcelona, España: Paidós.

Marcuse, H. (1999). *El hombre unidimensional*. Barcelona, España: Ariel.

Marx, K. (1995). *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid, España: Alianza.

Mumford, L. (1998). *Técnica y civilización*. Madrid, España: Alianza.

Ortega y Gasset, J. (1997). *Meditación de la técnica*. Madrid, España: Santillana.

Rheingold, H. (2004). *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social*. Barcelona, España: Gedisa.

Wiener, N. (1995). *Inventar. Sobre la gestión y cultivo de las ideas*. Barcelona, España: Tusquets.

PERIÓDICOS Y REVISTAS

Cabrera, D. (2006b). Movimiento y conexión. *Política y Sociedad*. Revista Cuatrimestral de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid 43 (2) 91-105.

FUENTES ELECTRÓNICAS

Cortázar, J. Preámbulo a las instrucciones para dar cuerda al reloj. En *Historia de cronopios y famas*. Recuperado de www.juliocortazar.com.ar.

LA INSIGNIFICANCIA Y EL NIÑO

Nery Cuevas Ocampo¹

*Cuál será el sentido que le darán a su vida las futuras
colectividades es algo que no podemos decir nosotros en su
lugar. Pero, al menos, sé lo que yo querría que fuera ese sentido.
Sería la creación de seres humanos que amen la sabiduría, que
amen la belleza y que amen el bien común*

Cornelius Castoriadis

En este artículo se pretende reflexionar acerca del planteamiento de Cornelius Castoriadis sobre el que llamó *avance de la insignificancia*, aludiendo a la carencia de significaciones que den cuenta de los cambios sociales que vivimos. Aquí abordo los cambios en relación a los vínculos, cómo se expresan en los espacios infantiles y en la subjetividad infantil.

Castoriadis nos alerta acerca de la tendencia a la masificación y al conformismo, una tendencia a no interrogar ni realizar indagatorias. Le preocupa indicar que los sujetos están viviendo enmarcados en el hoy sin proyecto a futuro, sin utopías. El riesgo de la insignificancia no es menor, los ciudadanos tienden

¹ Maestra en Desarrollo Educativo. Docente-Investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.

a una cierta pasividad y a un desencanto, a una desesperanza. Nos encontramos con un Castoriadis que en sus últimos textos se muestra profundamente decepcionado. De alguna manera nos sorprende después de leer sus escritos previos que son ciertamente convocadores al cambio, a la elucidación en los que refiere al sujeto poseedor de una imaginación radical un sujeto creador, generador, que es capaz de darse su propia ley a través de un proyecto autónomo.

En este planteamiento nos habla de la crisis de la crisis, ya no estamos en situación de *Krisis* como punto de quiebre productivo, donde concurre el sentido, el desastre o límite y la oportunidad, esta crisis de la llamada posmodernidad no marca para él el inicio sino el derrumbe.

¿Qué implicaría para los sujetos esta crisis de la crisis? En principio, podemos suponer que los individuos se sienten desorientados y de manera paradójica, probablemente no estemos solamente ante el proceso de falta de significaciones sino de exceso de significaciones que, sin embargo, no hacen sentido. Estamos ante sentidos y sinsentidos, ante la ausencia de significaciones imaginarias sociales que *den cuenta* de los cambios de las instituciones, como la familia, la parentalidad, la filiación, la pareja, el linaje, entre otras cosas. A pesar de ello sí hay una transformación permanente en las prácticas y así coexisten los sentidos y sinsentidos y nos encontramos con lo que Pierre Bourdieu llamó *categorías realizadas*, en lo cotidiano se crean de *facto* modos de hacer familia o hacer pareja.

La familia, institución fundante, es el fruto cambiante de la creación de los diferentes actores que la componen e instituyen. Hay un marcado aumento de parejas en convivencia libre, una fragilización del vínculo matrimonial, incremento de familiar monoparentales y específicamente de *madresolterismo*, así como la alternancia de parejas y el surgimiento de familias ensambladas. Podría decirse que las familias actuales, debido a la situación económica de nuestro país, así como otros factores tienden a tener estilos de vida marcados por el individualismo o el retorno al narcisismo, como diría Lipovetsky. Las exigencias individuales se reafirman y crean nue-

vas formas de “hacer familia”. Lejos de volverse un desorden estas normas se redefinen y se multiplican.² Los niños viven entonces, trayectorias familiares cada vez más complejas y flexibles, hay inestabilidad en cuanto al lugar de residencia pero lo más importante, hay inestabilidad en cuanto a filiación, el lugar en la familia.

Tanto para los especialistas en el tema como para los mismos integrantes de la familia se vive una creación de sentidos y por ende de sinsentidos, porque lo instituyente se hace haciendo y coexiste lo que era, lo que es y lo que será. Necesariamente estamos atravesados por la temporalidad en varios órdenes.

Estas familias que son siendo estarían, según Castoriadis, en una situación precaria porque en ese hacer y resolver en el día a día sus actividades llegan a carecer de significado, excepto la de ganar dinero, si es posible. Como fenómeno colateral se da en grandes ciudades el aislamiento, se dedica más tiempo a mirar la televisión y ser atrapados por el mundo de la imagen que nos presenta configuraciones de emociones despojadas de sentidos y se desvanece el sentido de los sucesos de vida mismos. La pantalla ofrece estas configuraciones y modos de vida que penetran en lo cotidiano, ante la ausencia de sentido encontramos en ella un organizador que tiene la bondad de no demandarnos elaboración, no hay acto creativo sino réplica.

Esto es sumamente desestructurante de los espacios y tiempos de vínculo, se sustituye el diálogo por el silencio pasivo del espectador. Convoca expresiones emocionales superficiales y con frecuencia disminuye los momentos de interacción familiar, el infante se encuentra falto de la mirada del otro que dé soporte a su proyecto identificadorio, recordemos que el sujeto se constituye en buena medida si encuentra apoyo en sus instituciones, que deben transmitir significaciones imaginarias sociales que le dan un sentido a la vida social.

² También podríamos recuperar la voz de Ulrich Beck, acerca de este nuevo individualismo al que llama “individualismo institucionalizado”.

El capitalismo al poner el acento en la posesión y producción de riqueza sitúa al sujeto en el hacer y no en el crear, las significaciones imaginarias del capitalismo llevan a un vaciamiento de significaciones del vínculo. Juan Manuel Vera expresa su inquietud sobre la situación actual en la que ya nadie sabe cuál es su función en la sociedad, el sentido de ésta y de cómo participar en la misma. Lo anterior se relaciona con la reflexión de Castoriadis sobre una sociedad a la deriva, sin un proyecto común, sin un *nosotros*.

Más allá de la puesta en cuestión de la pertenencia social, la integración comunitaria, el efecto medular de este vacío de significaciones pertinentes es del orden de lo ontológico. Esta posibilidad de un nosotros en un proyecto común afecta la subjetividad misma.

La tendencia es a ignorar o devaluar las emociones y deseos inconscientes, a la capacidad de los sujetos para crear. La limitación de este discurso es que dificulta la comprensión de la diversidad y complejidad del sujeto. Ante la inautenticidad del lugar de ese supuesto sujeto hay una vuelta al narcisismo, un giro sobre sí mismo y su cuerpo como única constante.

Los sentidos de vínculo han transitado hacia lo útil, de manera pragmática el otro es relevante para mí en términos de muy corta duración. Paralelamente nos hemos convertido en nómadas frecuentemente en el cambio, signados por la inestabilidad en las relaciones, de trabajos, afectivas, de lugar de residencia y si es posible de aspecto físico.

La falta de referentes estables nos inclina a no cuestionarnos, no hacemos tareas de elucidación, se ha vuelto más cómodo el aceptar el discurso de la clausura, hay un no-pensamiento, como señaló Cornelius Castoriadis. Las familias en su "hacer familia" aparentemente interrogan pero sin destino, no hay una demanda clara, pudiera suponerse que no hay creación de sentidos. Lo que emerge es el síntoma, configuración de sentidos que dice lo no dicho y que marca una alerta, que interrumpe las trayectorias sin rumbo. El síntoma nos habla de ese sujeto en crisis y cada vez hay un mayor número de casos de depresión, anorexia, sensación de

vacío, hastío o bien ansiedad incontrolable. Los cuadros usualmente se referían a adultos ahora incluyen a muchos niños, que posiblemente no eran detectados porque no se contemplaba como plausible pero lo más probable es que estemos asistiendo a los efectos del avance de la insignificancia en la infancia. Es razonable suponer que si los adultos en su función de padres se sienten desorientados y con sensación de vacío, viven con sus hijos y para sus hijos este derrumbe social.

Para defenderse del sinsentido que la sociedad produce, según Castoriadis, han surgido dos nuevos seres denominados *zappingántropus* y *reflejántropus*. Describe al *zappingántropus* como un ser que va saltando de experiencia en experiencia, de lazo en lazo. Esta actividad le permite defenderse del sinsentido que la sociedad produce. El otro es el *reflejántropus*, que son los sujetos que defienden una pretendida individualidad conquistada, que no es tal, ya que todos consumen los mismos objetos, adquieren las mismas costumbres. Lo paradójico es que operan como formas de dominio social.

Existe una abrumadora cantidad de información que rebasa por mucho lo que podemos manejar. Si bien de acuerdo con Édgar Morín nos es absolutamente necesario estar bien informados, esto no significa que sirva para conocer bien.

Lo importante no es sólo la información, es el sistema mental o el sistema ideológico que acoge, reúne, rehúsa, sitúa la información y le proporciona sentido, es la institución de la sociedad lo que determina aquello que es *real* y aquello que no lo es, lo que tiene sentido y lo que carece de sentido.

A pesar de esta perspectiva caracterizada por la pérdida de significaciones imaginarias sociales, que sean generadoras de sentidos, no podríamos pensar que el sujeto está inerme o sin recursos, aquí es que adquiere más fuerza la propuesta de Castoriadis sobre lo imaginario como elemento fundante del sujeto y la sociedad, la posibilidad de la imaginación radical, de la potencia creadora del sujeto quien actúa como participante activo en la institución. Nuestra relación con lo social no es una relación de dependencia,

sino más bien una relación de *inherencia*. Es por ello que subraya la idea de autonomía. Es la condición para la generación de lo social instituyente, transformador, revolucionario, elucidante, para atreverse más allá de lo posible con un espíritu de autodeterminación. Así, “la *autoinstitución* de la sociedad es la creación de un mundo humano y la creación del individuo en quien está masivamente incorporada la institución de la sociedad”. (Castoriadis, 1983, p. 287).

Sabemos que nos lanza su propuesta como una llamada de atención a la ausencia de directrices, de brújula en lo social; el avance de la insignificancia demanda la acción social, la búsqueda de la autonomía orientada hacia la participación social en los problemas comunes. Y por supuesto, la anhelada democracia no puede implementarse de un día para otro, se requiere de la educación temprana en la acción y el compromiso de lograr un saber sobre lo que pensamos, un pensar sobre lo que hacemos.

EL ESPACIO DEL NIÑO

Desde su nacimiento, el sujeto queda inmerso en un campo histórico-social y es colocado simultáneamente bajo la influencia del imaginario colectivo instituyente, de la sociedad instituida y de la historia de la que dicha institución es su cumplimiento provisional.

La sociedad no puede dejar de producir, en primer lugar, individuos sociales conformes a ella y que la producen a su vez. Se admite comúnmente que no se pueden satisfacer todos los deseos de los niños: tienen demasiados. Por lo tanto sus deseos deben ser reglamentados y restringidos los espacios de placer. Hay un enorme miedo del deseo infantil. Los adultos toman distancia de este niño como sujeto y empiezan a operar hacia la masificación, la uniformidad.

La sociedad moderna ha ido modelando y destruyendo el espacio en que los niños pueden descubrir su esquema corporal, observar, imaginar, conocer los riesgos y los placeres. El poder discrecional con el que los adultos restringen la civilización de los

pequeños es un racismo del adulto inconsciente ejercido contra la raza-niño.

Lo sorprendente de esta época, que asegura contra todos los riesgos, es que los niños y jóvenes son más vulnerables por falta de experiencia significativa adquirida día a día. Se evita que sufran dolor o miedo cuando educar a un niño es informarlo por adelantado de lo que su experiencia probará. De esta manera sabe que no debe hacer tal cosa no porque se lo hayan prohibido sino porque sería imprudente, por la naturaleza de las cosas.

Es importante tener por sí mismo esta experiencia y por otro tener palabras sobre esta experiencia. A los niños sólo les llega el discurso catastrofista por diversos medios, se anuncia el fin del mundo, la guerra, hambrunas entre otros, que engendran un miedo sordo y no permiten detectar los riesgos reales.

Los medios de comunicación moderna tranquilizan las conciencias de los padres con la ilusión de que los niños tienen más suerte que antes, son más libres, más autónomos y a fin de cuentas les llevan a ejercer una parentalidad fluctuante, una educación liberal que es un híbrido de conciencia paterna ilustrada y pautas de crianza de poder absoluto. El discurso de la modernidad sobre el desarrollo infantil lleva implícito que el niño responda armónica y adecuadamente a estadios, pautas y subestadios preestablecidos, los cuales a su vez dependen de cada clasificación y tipología que el discurso imperante de la modernidad considere más lógico, adecuado y equilibrado para una respectiva edad cronológica. Esta lógica ha llevado en muchas ocasiones a suprimir paradójicamente al sujeto-niño.

Hay un imaginario social del niño modélico que guarda una gran distancia con el niño real. El cuerpo y la posición del menor recibirán durante toda la infancia los embates de este imaginario a partir del cual absorberá la confusión e imparable fluidez de los discursos sin referentes de significación.

¿Qué función cumple la infancia en la época actual? ¿Qué efectos provoca el avance de la insignificancia en el sujeto-niño? Aparentemente la organización social moderna y posmoderna ha

incorporado patrones propios de la economía de mercado para constituir prototipos de las relaciones sociales y la eficiencia como medida del desempeño: la sociedad deviene en una gran empresa, el discurso administrativo penetra en todos los ámbitos, los padres interiorizan la búsqueda de la eficiencia y en torno a ella organizan su palabra y reducen su vida afectiva.

Para los padres existe una abrumadora cantidad de información que rebasa lo que pueden manejar. Continuamente viven presiones acerca de las demandas de la parentalidad, de la educación correcta, del desarrollo escolar exitoso y más. Por una parte se les desautoriza por considerar que las decisiones relevantes en cuanto a los niños corresponden a los especialistas como psicólogos, pediatras, maestros y por otra parte se les exige un eficiente desempeño parental.

Esa supuesta eficiencia es parte de las instituciones que serían las que determinarían aquello que es *real* y aquello que no lo es, lo que tiene sentido y lo que carece de sentido. En este momento no es tan clara la situación.

Es así que hay un aislamiento cotidiano entre adultos y niños, que representa la mutua separación y el desconocimiento entre unos y otros. Los niños-hijos no alcanzan lo que los padres esperan de ellos y los adultos padres no se dan cuenta del deseo de los pequeños. Así es como de la culpa se pasa a la producción de vacío como modo de controlar la psique de los individuos.

La identificación recíproca está en crisis o permanece inestable, frágil o indiferente. “Es claro que el problema de la comprensión se ha vuelto crucial para los humanos, la incomprensión de sí mismo es una fuente muy importante de la incomprensión de los demás”. (Morín, 2000, p. 99).

LOS SENTIDOS DE LA IDENTIDAD

Sabemos que durante la infancia hay una continua búsqueda del ideal de la identidad, hoy la construcción de ésta es problemática.

Es una búsqueda utópica que responde a la ancestral pregunta de ¿quién soy? Y se desea encontrar un algo estable y claro que nos define, esta búsqueda no se realiza en solitario, puesto que se requiere el reconocimiento social de la misma y surge en el diálogo con los otros. Taylor dice al referirse a las fuentes de la identidad moderna:

El que yo descubra mi identidad no significa que la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello el desarrollo de un *ideal* de identidad, que se genera internamente, atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás.

Es a través del otro que el individuo ingresa en el mundo simbólico para quedar inserto en un proceso que lo nombra y permite que se nombre a sí mismo, que lo hace hablar y expresarse, que lo identifica, permitiéndole también que se identifique a sí mismo, es decir lo interpela. Se convierte en sujeto si es sujetado, no contra su voluntad sino en la formación de su voluntad, mediante un proceso cuyo desarrollo sigue leyes propias. Cada sujeto es una entidad original, irreplicable, pero su singularidad solo puede manifestarse desde el fondo de una pertenencia que lo vincule no sólo a otros sujetos sino también respecto al proceso global que lo constituye al normalizarlo.

Los educadores de hoy en día no saben qué transmitir, ya que no desean transmitir la cultura tradicional, que por lo menos es una base absoluta y se pretende tecnificar, instrumentalizar la educación, ahondando la crisis de las significaciones de nuestra sociedad. Recordemos que Aristóteles decía que el hombre es un animal que desea *saber*, sin embargo en la actualidad parece más pertinente decir que el hombre desea *crear*. Para Cornelius Castoriadis (1983, p. 96) es a través de una *paideia* que promueva la autonomía, posible individual y socialmente cambiar ese pensamiento instituido en nosotros socialmente, por medio de

una “praxis histórica que transforme el mundo transformándose ella misma, que se deje educar educando, que prepare lo nuevo rehusando predeterminarlo, pues sabe que los hombres hacen su propia historia”.

La posibilidad de la autonomía de la mente individual está inscrita en el principio de su conocimiento, de sus ideas, de su creencia y tanto en el nivel de su conocimiento ordinario cotidiano como en el nivel del pensamiento filosófico o científico.

En la ruta hacia la autonomía a los niños habría que enseñarles una auténtica anatomía de la sociedad contemporánea, cómo es, cómo funciona. Esto es justo lo que no existe en la proyección social. La educación debería estar más orientada hacia la cosa común. No se necesitan grandes discursos sino discursos verdaderos.

Se trataría también de criar a las nuevas generaciones en un espíritu de desarrollo de sus capacidades, de respeto a los demás, de respeto a la naturaleza. Conocimiento es libertad. Hacia la integración social que se construye desde la práctica participativa en la realidad social como expresión del imaginario social creador.

La educación finalmente es un acto político. Los niños viven una supuesta liberación que no tiene límites, el imaginario de nuestra época es el imaginario de la expansión ilimitada. Esto es en cierta medida un avance; sin embargo para que sea una sociedad realmente libre, una sociedad autónoma, debe aprender a autolimitarse de manera individual y colectiva. Los niños autónomos comprenderán que la libertad es una actividad que al mismo tiempo se autolimita, es decir, sabe que puede hacerlo todo pero que no *debe* hacerlo todo.

EL NIÑO ANTE LA INSIGNIFICANCIA

Los niños viven bajo el signo del poder adulto, cuya necesidad se deriva de la amenaza continua hacia el sentido instaurado, la imposibilidad de lograr que la psique humana sea totalmente

socializada y un aspecto fundamental como el impulso hacia el porvenir propio de las sociedades que es contrario a una codificación o mecanización. Estos “menores” tenderán a poner en cuestión lo instituido y tratarán de tocar las fronteras de la legitimidad, de diversas formas interrogan las normas y se resisten a la modelación, desarrollando tácticas de sobrevivencia ante la estrategia de control de los demás. En cada niño presenciamos la aparente *muerte del sujeto* al servicio de la llamada infancia, sin embargo es un subterfugio que protege su subjetividad y a través de los ámbitos simbólicos como el juego, cuento, travesura, se deslizan en un constante *fort-da*, a la manera de un prestidigitador el infante se exhibe, el niño se oculta.

Ante la tendencia a una relación inauténtica con el adulto, en la cual el niño no es visto en su individualidad sino en la categoría de lo infantil, este sujeto-niño hace suya la posibilidad creadora a través del imaginario radical, envía señales que no son leídas por los adultos, demandan la mirada y buscan transformar. Pensemos en la imaginación como la fuente de toda creación; “...aquello que permite escapar del determinismo y el racionalismo captando lo que en el hombre hay de poético, tanto en el plano individual como en el colectivo” (Castoriadis, 1997, p. 8).

Aparece la resistencia con diversos rostros. La resistencia como respuesta de los sujetos al ejercicio del poder sobre sus cuerpos, sus afectos y afecciones, sobre sus actos y acciones, no es el reverso de las relaciones de poder, no es tampoco el hueco o el vacío que éstas podrían dejar, es parte constitutiva de las mismas. Se encuentran unidos indisolublemente, convertido uno en el gemelo de la otra, implicados en una estructura no dialéctica, donde la contradicción se resuelve con un tercer término, en una estructura trágica, entendida ésta en los términos de la tragedia en tanto género literario, estructura en que el ejercicio y la rebeldía de la libertad interactúan en una relación que es al mismo tiempo de provocación recíproca y de lucha, no tanto una relación de oposición, frente a frente, que paraliza a ambos lados, en una tensión permanente. El malestar de la infancia irrumpe en lo real interrumpiendo el circuito represen-

tacional, amenazante e intempestivo, marca el borde en el que el goce se desliga, cuestiona la legalidad del universo infantil. De ahí la angustia. Al construir un síntoma el niño está marcado por la angustia y el temor de la imposibilidad de inscribir simbólicamente lo que le sucede. Es a partir de la imposibilidad de transcripción y por lo tanto de representación que un síntoma puede aparecer como representante de lo imposible.

La infancia manifiesta lo imposible a través de las dificultades escolares y corporales que en definitiva obstaculizan e impiden la puesta en escena del *como si* y el *fuera de sí*. Es en el fuera de sí que el niño podrá jugar con las experiencias incomprensibles de la vida actual y representarlas narrativamente.

Durante el momento del *como si* el niño se des-identifica de sí para mirarse en otros espejos que le preocupan. Pierde el saber que lo sostenía recuperándose en otro saber al identificarse en ese momento con otro que no es él.

Una vía de deslizamiento de la subjetividad, como opción lúdica de resistencia es la travesura. En el acto de la travesura es necesario captar su dimensión encarnada como peripecia simbólica. Dimensión que adquiere carácter espacial entre dos sujetos y que se duplica en el sentido que también emerge entre dos representaciones. Es decir el acto infantil es un texto en potencia y puede ser comprendido tan sólo dentro del contexto dialógico de su tiempo. En el discurso infantil del jugar-decir se vuelve primordial la presencia del otro, se convoca así, la presencia del deseo del otro.

La travesura no tiene un destinatario cualquiera, es un mensaje y pone la relación con esa persona en cuestión. Si no hay relación no hay sentido. Recordemos que lo "...esencial aquí es que para la psique, el mundo externo es el mundo social, que la psique existe en y a través del sentido, y que el mundo social le permite crearse un sentido a partir de la significación social" (Castoriadis, 1983, p. 203). Es decir, la actuación de las travesuras no es azarosa, se generan en el imaginario social como tareas de la imaginación radical, creación que por supuesto es ajena a la idea de indeterminación

integral y absoluta, Castoriadis señala que la creación no significa que cualquier cosa ocurra en cualquier parte, en cualquier momento ni de cualquier manera. A pesar de que la sociedad tiene su propia indeterminación y también la tiene cada sociedad en particular. La indeterminación implica que no está nunca tan total y exclusivamente determinado como para impedir el surgimiento de nuevas determinaciones. Es decir el propio modo de lo indeterminado *no es pura y simplemente indeterminado*. La travesura como tal es un crisol de tiempos-espacios de la subjetividad infantil, tiene el valor configuracional de ser el *instante* como ese acto creativo que reúne presente pasado, presente y futuro en un cuarta temporalidad, donde asoma el imaginario social y *hace ser* al individuo.

No creo que la infancia tienda a desaparecer como nos alertan estudios históricos y sociológicos acerca del niño. Por el contrario sostengo que se afirma y confirma como infancia, aunque de algún modo alienada en mayor o menor medida por su adhesión al ideal adulto del consumo y a la arbitraria tecnología de nuestra época y por otro lado el mundo de la imagen que se enuncia a sí misma.

Crear en la infancia como acontecimiento fundamental del *suje-to* es exponerse y dejarse atravesar por ella. En este sentido, los nuevos mundos de cada niño nos ofrecen insospechados enigmas que respiran, pero, por suerte, ningún héroe ni impostor podrá jamás asfixiarlos develándolos.

Cuando los adultos sean capaces de realmente ver y dialogar con los infantes como sujetos, de otorgarles un lugar, es decir a la manera de Françoise Dolto darles la *palabra* a los niños, lo imaginario incitará a lo real a un nuevo modo de ser, promoviendo la dislocación de la realidad socialmente instituida para construir nuevas realidades. (Ledrut, 1987, p. 42).

REFERENCIAS

LIBROS

- Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*. Barcelona, España: Tusquets.
- Castoriadis, C. (2002). *La insignificancia y la imaginación. Diálogos*. Madrid, España: Trotta.
- Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Cerutti, M. (1989). El mito de la omnisciencia y el ojo del observador. En Waslawick y Krieg. *El ojo del observador*. México: Gedisa.
- De Certeau, M. (1990). *La invención de lo cotidiano, arte de hacer*. México: UIA.
- Gadamer, G. (1975). *Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*. Salamanca, España: Sígueme.
- Ledrut, R. (1987). *Société réelle et société imaginaire*. París, Francia: Cahiers Internationaux de Sociologie 82.
- Levin, E. (1995). *Infancia en escena*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Levin, E. (2006). *¿Hacia una infancia virtual? La imagen corporal sin cuerpo*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Morín, E. (2000). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Barcelona, España: Kairos.
- Rochefort, C. (1976). *Los niños primero*. Barcelona, España: Anagrama.
- Rodulfo, R. (1988). *El niño y el significativo. Un estudio sobre las funciones del jugar en la constitución temprana*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Taylor, C. (1990). *Sources of the self. The making of the modern identity*. Cambridge: University Press.

AUTORES

Raúl Enrique Anzaldúa Arce

reanzal@yahoo.com.mx

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Docente-Investigador de la Universidad Pedagógica Nacional. Docente del Doctorado en Educación. Miembro del cuerpo Académico “Constitución del Sujeto y Formación. Miembro fundador del Seminario Interinstitucional Cultura, Educación e Imaginario Social. Autor del libro *La docencia frente al espejo. Imaginario, transferencia y poder* (2004), México, UAM-X (Premio en el Primer Concurso para la publicación de las dos mejores Tesis de Posgrado de la Div. de CSH 2003, en la modalidad de Tesis Doctoral). Co-coordinador de los libros *Subjetividad y relación educativa* (2001; 2005 2da. ed.; 2007, 1era. reimpresión), *Formación y tendencias educativas* (2002; 2003 2da. edición; 2005, 2da. reimpresión). Publicaciones recientes: “Lo imaginario: tensiones de una noción en Ciencias Sociales” en Eva Da Porta y Daniel Saur (Coords.) *Giros Teóricos en las Ciencias Sociales y Humanas*, (2008) Córdoba, Argentina, Ed. Comunicarte; “Pensar el sujeto a partir de Castoriadis” en Daniel H. Cabrera (Coord.) *Fragments del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* (2008), Buenos Aires, Argentina, Ed. Biblos-Universidad Veracruzana.

Daniel H. Cabrera*danhcab@yahoo.es*

Doctor en Comunicación y Máster en Filosofía (España), licenciado en Comunicación Social y en Filosofía, Magister en Sociosemiótica (Argentina). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (México). Docente-Investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, México. Ha sido Docente-Investigador en la Universidad Siglo XXI, en la Universidad de Navarra, España y en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Es autor del libro *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*, (2006), Ed. Biblos, Buenos Aires. Coordinador del libro *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*, (2008) Ed. Biblos, Buenos Aires.

Nery Esperanza Cuevas Ocampo*nerycuevas@yahoo.com.mx*

Maestra en Desarrollo Educativo, UPN; Licenciada en Psicología, UNAM. Docente-Investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. Responsable del proyecto de investigación “Los cambios de poder en la familia”. Coordinadora del Seminario Interinstitucional Cultura, Educación e Imaginario Social. Línea de investigación: La familia como convocatoria a los sentidos y Las tareas de legitimación en Psicología. Ha publicado los capítulos “Significando emociones” y “Evaluación modular, a través de mapas conceptuales” (1999) en el *Anuario de Investigación* (2001) del departamento de Educación, cultura y comunicación. Su publicación más reciente es “Imaginación en juego” en Beatriz Ramírez (Coord.). *De identidades y diferencias. Expresiones de lo imaginario en la cultura y la educación* (2007), México, UAM-A.

Yago Franco

yagofranco@gmail.com

Es psicoanalista, escritor de textos psicoanalíticos y ensayos. Dicta seminarios y conferencias en instituciones psicoanalíticas de la Ciudad de Buenos Aires y otras ciudades de Argentina. Es miembro titular del Colegio de Psicoanalistas, Fundador e integrante de MAGMA, grupo inspirado en la obra de Cornelius Castoriadis. Dirige *www.magma-net.com.ar*, dedicado a la obra de dicho autor. Ha publicado artículos en revistas reconocidas como *Topía*, *Página 12* y *Zona Erógena*, sobre temas que tienen que ver con sus líneas de investigación: el avance de la insignificancia, subjetividad y clínica psicoanalítica, la exploración psicoanalítica de nuestra sociedad, el Cine y el psicoanálisis, como modo de exploración de la sociedad y la subjetividad contemporáneas. Ha publicado el libro: *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía y política* (2003), Buenos Aires, Ed. Biblos; es Co-coordinador del libro: *Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis* (2007), Buenos Aires, Ed. Biblos. Su publicación más reciente: “Una subjetividad sin descanso” en *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*, (2008), Buenos Aires, Ed. Biblos.

María de Lourdes García Vázquez

mlurd2003@hotmail.com

Maestra en Pedagogía, UNAM, candidata a Maestra en Teoría Psicoanalítica, Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos. Licenciada en Pedagogía, UNAM. Docente-Investigadora de la Universidad Pedagógica Nacional. Responsable de la Licenciatura en Pedagogía. Integrante del Cuerpo Académico “Constitución del Sujeto y Formación”. Miembro del Seminario Interinstitucional: Cultura, Educación e Imaginario Social. Ha escrito varios capítulos de libros colectivos: “Experiencia formativa de un encuentro con el

saber del maestro” en Martha Tlaseca (Coord.) *El saber de los maestros en la formación docente* (2001), 2da. Ed. México, UPN; “Pensar la autonomía en los procesos de formación docente: una construcción desde un acercamiento al pensamiento de Cornelius Castoriadis”. En Murga, M. (Coord.). *Navegaciones, andanzas y reflexiones sobre lo imaginario*. (en prensa); “Dificultades y movimiento percibido por los docentes en servicio sobre su proceso formativo”, en Héctor Fernández y Ubaldo Pérez (Coords.). (2007) *Memorias XI Jornadas Pedagógicas de Otoño, tomo II*, México, UPN. Ha publicado diversos artículos: “Formación permanente de profesores a partir de la construcción de sentido, la convivencia y la orientación hacia la autonomía”, en *Memorias del XIV Congreso Nacional y III Iberoamericano de Pedagogía*, Universidad de Zaragoza, España, 2008; “Algunas creencias que dificultan el proceso de formación permanente”. En *Memorias del IX Congreso Nacional de Investigación Educativa*, COMIE, 2007.

Emmánuel Lizcano

elizcano@poli.uned.es

Doctor en Filosofía, Licenciado en Matemáticas. Docente-Investigador en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED-Madrid, España) en la Facultad de Ciencias Políticas, Departamento de Sociología. Ha escrito diversos artículos en revistas con reconocimiento internacional como: *Archipiélago*, *Nómadas*, *Revista Internacional de Sociología* y *Claves de la Razón Práctica*, donde ha abordado temas derivados de las siguientes líneas de investigación: Sociología de la Ciencia y las Matemáticas, Metáfora y sociedad, Saberes populares y Ciencia, Técnica y Sociedad. Es autor de los libros: *Imaginario colectivo y creación matemática* (1993) Barcelona, Ed. Gedisa y *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones* (2006) Ed. Bajo Cero-Traficante de Sueños, Madrid, España. También ha publicado el capítulo

“La metáfora como analizador social” en el libro de Luis Castro, Miguel Ángel Castro y Julián Morales *Metodologías de las Ciencias Sociales. Una introducción crítica* (2005), Madrid, Ed. Tecnos.

Raymundo Mier Garza

rmier@prodigy.net.mx

Es lingüista por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México), Doctor en Filosofía por la Universidad de Londres (Inglaterra). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (México). Docente-Investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México), donde es profesor del Doctorado en Ciencias Sociales, también es docente de Teoría Antropológica y Filosofía del Lenguaje en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es miembro del Consejo Consultivo del Instituto de Semiótica de la ASEM&COMGLOBAL. Ha publicado los siguientes libros: *Radiofonías: Hacia una semiótica itinerante* (1987) México, UAM-X; *El desierto de los espejos. Juventud y televisión en México* (1987), México, UAM-X; *Introducción al análisis de textos* (1990), México, Ed. Trillas y *Freud y el secreto. Silencio, alegoría y estética en psicoanálisis* (en proceso de edición), México, Ed. Siglo XXI. Ha escrito artículos para numerosas revistas reconocidas (nacionales e internacionales) como: *Pensamiento de los Confines* (FCE-Buenos Aires), *Metapolítica*, *Tramas* (UAM-X), *Cuicuilco* (ENHA); también ha colaborado en diversas obras colectivas, entre las que destacan: “Complejidad: bosquejos para una antropología de la inestabilidad” en Rafael Pérez-Taylor *Antropología y complejidad*, (2002), Barcelona, Ed. Gedisa; “Momentos y linajes de lo imaginario: Hacia una genealogía de lo imaginario” en *Encrucijadas de lo imaginario* (2007), “Figuraciones inaprensibles. Benjamín y Freud, las catástrofes de la mirada”, en *Semántica de las imágenes* (2007), México, Ed. Siglo XXI.

María de los Ángeles Moreno Macías

angelesmormac@yahoo.com.mx

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Maestra en Psicología Social de Grupos e Instituciones, UAM X. Licenciada en Psicología, UNAM. Docente-Investigadora en la Academia de Psicología de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Miembro fundador del Seminario Interinstitucional Cultura, Educación e Imaginario Social, del cual ha sido coordinadora. Es consultora educativa en el Instituto Nacional de Antropología e Historia y en el Instituto de investigaciones Históricas Dr. José María Luis Mora. Líneas de investigación: Intervención psicosocial y producción de significaciones, Procesos subjetivos y atención a la salud y Enseñanza y aprendizaje desde una perspectiva cognitiva y psicosocial. Ha publicado textos especializados sobre educación e imaginario social en diferentes revistas como *Tramas*, *Ide@s CONCYTEG* (Consejo de Ciencia y Tecnología de Guanajuato). También ha escrito capítulos de libros colectivos, los más recientes son: “Ideas para un análisis de la intervención en Psicología Social en el marco de la teoría de la significación de Pierce” en *Semiótica, lógica y conocimiento* (2006), México, UACM; “Intervención e imaginario social” en *Encrucijadas de lo imaginario* (2007), México, UACM; “Educación como intervención: La identidad y la diferencia” en *De identidades y diferencias* (2007), México, UAM-A.

María Luisa Murga Meler

mlmurgameler@prodigy.net.mx

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Maestra en Psicología Social de Grupos e Instituciones, UAM-X. Licenciada en Psicología, UNAM. Docente-Investigadora de la Universidad Pedagógica Nacional, en el Cuerpo

Académico Constitución del Sujeto y Formación. Profesora en la Escuela Nacional de Trabajo Social, UNAM. *Miembro del Sistema Nacional de Investigadores*. Integrante y fundadora del Seminario Interinstitucional Cultura, Educación e Imaginario Social, del cual ha sido coordinadora. Líneas de investigación: Acción colectiva y movimientos sociales, Instituciones y procesos subjetivos, Familia, educación y juventud. Es autora del libro: *Figuras de la catástrofe: la construcción discursiva de un acontecimiento ecológico* (2005), México, UNAM. Coordinadora del libro *Navegaciones, andanzas y reflexiones sobre lo imaginario. De la historia a las relaciones pedagógicas* (Escuela Nacional de Trabajo Social, UNAM, en prensa). Además ha publicado artículos en revistas como *Tramas, Ide@s* y *Revista Mexicana de Trabajo Social*; ha escrito capítulos en libros colectivos: “Saber y poder, la racionalización de la sustentabilidad en la gestión de los recursos naturales” en *Administración y poder* (2005; 2006, 1era. Reimpresión); “La institución de lo social, lo imaginario y el imperativo pedagógico: la paradoja de la educación”, en *Encrucijadas de lo imaginario* (2007), México, UACM; “Acción colectiva, creación de identidades. Puntualizaciones conceptuales acerca de una dinámica de figuraciones”, en *De identidades y diferencias* (2007), México, UAM-A. “Sujetos y proyecto en la cultura. Interrogar la educación”, en Manuel Martínez (Coord.). *Sujetos e instituciones. Más allá de la escuela* (2009), Zacatecas, UAZ. Miembro del SIN.

Luis Pérez Álvarez

alvatab@prodigy.net.mx

Doctor en Ciencias Sociales. Área Psicología Social de Grupos e Instituciones por la UAM-x. Maestro en Psicología Clínica (Psicoanálisis e Interdisciplina), UNAM. Licenciado en Psicología, UAEM (Morelos). Docente-Investigador de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Morelos. Coordinador del Seminario Interinstitucional Cultura, Educación e Imaginario Social (2010).

Líneas de investigación Psicoanálisis, Epistemología, Procesos Grupales e Institucionales. Ha publicado artículos en revistas especializadas de Psicología y Psicoanálisis. Su publicación más reciente es el capítulo “Del pasaje, al acto, a la inimputabilidad (enfermedad mental, psicoanálisis y evaluación)”, en Bertha Blum y Emily Ito (Coords.). *Más allá del diván* (2008), México, UNAM.

Beatriz Ramírez Grajeda

brgbetty@yahoo.com.mx

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, especialidad en Psicología Social de Grupos e Instituciones. Maestra en Teoría Psicoanalítica por el Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos. Licenciada en Psicología Social. UAM-I. Docente-Investigadora del Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, en la maestría en Psicología Social y en el Doctorado en Ciencias Sociales. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Responsable del Programa de Investigación: Psicoanálisis y Formación Profesional. Miembro fundador del Seminario Interinstitucional Cultura, Educación e Imaginario Social, del cual ha sido coordinadora. Líneas de Investigación: Psicoanálisis y Formación Profesional, Formación y subjetividad, Intervención psicosocial en educación, Trabajo grupal en instituciones y Analítica del discurso administrativo. Autora del libro: *La servidumbre del amo. Paradojas del administrador*, México, (2009) UAM-A. Coordinadora y coautora de los libros: *De identidades y Diferencias. Expresiones de lo imaginario en la cultura y la educación* (2007) UAM-A, *Subjetividad y Relación Educativa* (2005) UAM-A, *Formación y Tendencias Educativas* (2002) UAM-A, *Administración y Sustentabilidad* (2001) UAM-A y *Ética y administración* (2000) UAM-A. Colaboradora en los libros: Marco Antonio Jiménez (Coord.). (2007) *Encrucijadas de lo imaginario. Autonomía y práctica de*

la educación, México, UACM; “La formación. Entre el ciberespacio la alteridad y los tiempos subjetivos” en Manuel Martínez (Coord.). *Sujetos e instituciones. Más allá de la escuela* (2009), Zacatecas, UAZ. Ha participado con diversos artículos en las revistas *Reflexión Educativa*, *Tramas*, *Ide@as*, *Gestión y Estrategia*.

Édgar Sandoval

edgar75_sandoval@yahoo.com.mx

Doctor en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Maestro en Comunicación y Política por la UAM-X. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Docente-Investigador en la Academia Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Acreedor de reconocimientos académicos y miembro de Asociaciones Científicas Nacionales e Internacionales. Es uno de los especialistas sobre la teoría Semiótica de Charles Sanders Peirce, más reconocido en nuestro país. Actualmente Coordina el Programa de Investigación de Semiótica y Epistemología en Comunicación. Ha colaborado con diversos artículos en revistas (como: *Global Media Journal*) y ha participado en una gran cantidad de congresos internacionales donde ha presentado y publicado diversos trabajos de investigación. Coordinó el libro: *Semiótica, lógica y conocimiento* (2006), México, UACM.

Esta edición electrónica de *Imaginario social: creación de sentido* estuvo a cargo de la Subdirección de Fomento Editorial, de la Dirección de Difusión y Extensión Universitaria, de la Universidad Pedagógica Nacional y se terminó de editar en octubre de 2012.