

**HAGAMOS SOCIEDAD.
PRAXIS, IMAGINARIOS
E INSTITUYENTES
COMO ALTERNATIVA**

Javier Maisterrena Zubirán

cuadernos  del centro

HAGAMOS SOCIEDAD

PRAXIS, IMAGINARIOS
E INSTITUYENTES
COMO ALTERNATIVA

JAVIER MAISTERRENA ZUBIRÁN

HAGAMOS SOCIEDAD
PRAXIS, IMAGINARIOS
E INSTITUYENTES
COMO ALTERNATIVA

PRÓLOGO DE
RAFAEL MIRANDA



EL COLEGIO
DE SAN LUIS

320.1

M231h

Maisterrena, Javier

Hagamos sociedad. Praxis, imaginarios e instituyentes como alternativa / Javier Maisterrena Zubirán. – 1ª edición. — San Luis Potosí, San Luis Potosí : El Colegio de San Luis, 2015.

172 páginas : ilustraciones; 21 cm.

Incluye bibliografía (páginas 165-169)

ISBN: 978-607-9401-64-1

1.- Autonomía 2.- Desarrollo de la comunidad 3.- Comunidad, Organización de la 4.- Práctica (Filosofía) I.- t. II.- s.

Este libro se publica con el apoyo brindado del FOMIX San Luis Potosí otorgado para el proyecto FMSP-2012-C01194010 “Área social del Proyecto integral multidisciplinario para la mejora productiva, incremento de la competitividad y atención a problemas socioambientales articulados con la utilización de lechuguilla (Agave lechuguilla Torrey) en el Panino Ixtlero de San Luis Potosí”.

Primera edición: 2015

Diseño de cubierta: Luis Rodríguez

© Javier Maisterrena Zubirán

© El Colegio de San Luis

Parque de Macul 155

Fracc. Colinas del Parque

San Luis Potosí, S.L.P. 78299

ISBN: 978-607-9401-64-1

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Prólogo / <i>Rafael Miranda</i>	11
Introducción.	21
Entre la creación y la resaca	35
Lo dado instituido.	39
Sobre el contenido del libro.	55
Aportaciones educativas y epistemológicas	
para la praxis	61
Célestin Freinet (1896-1966)	61
Paulo Freire (1921-1997)	72
Carlos Lenkersdorf (1926-2010)	87
Hugo Zemelman (1931-2013)	107
La praxis y las profesiones imposibles	119
La praxis, las instituciones y lo imaginario	139
El acuerdo, cimiento de lo abierto y lo indeterminado no conclusivo	158
Bibliografía	165

*Isabel,
por la oportunidad de estar siendo*

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo del Fondo Mixto San Luis Potosí otorgado para el “Proyecto integral multidisciplinario para la mejora productiva, incremento de la competitividad y atención a problemas socioambientales articulados con la utilización de lechuguilla (*Agave lechuguilla* Torrey) en el Panino Ixtlero de San Luis Potosí”, coordinado por Claudio Ramírez y con el equipo multidisciplinario de Eugenia Lugo, Felipe Alatraste, Rafael Rostro, José Luis Flores, Emilio González, Agustín Escamilla y Vladimir Alonso. Agradezco al antropólogo Arturo Olmedo por su valioso trabajo de campo y a la gente de la localidad de Santa Rita del Rucio por su apertura. Un agradecimiento a Rafael Miranda, Mónica Gallegos y Roberto Manero por sus opiniones, críticas y observaciones que contribuyeron a mejorar de manera sustantiva este escrito.

San Luis Potosí, 26 de octubre de 2015

PRÓLOGO

Hacer sociedad es algo tan viejo como el hombre, el *anthropos* mismo. Menos viejo y nada universal, por cierto, es el momento en el que ese hacer sociedad se practicó de manera explícita, encontrando el sentido no en la identificación de la propia institución como algo que siempre ha estado ahí y que siempre va a estar ahí, sino como algo que los hombres y las mujeres concretos, pertenecientes a la sociedad considerada, crearon. En otras palabras, mientras que la enorme mayoría de las sociedades históricas identifican la propia institución con la *physis* aristotélica, es decir, con aquello que siempre ha estado ahí, en un momento excepcional de la historia de la humanidad, hay una sociedad que ve en la propia institución al *nomos*, es decir, a la norma. Norma que quienes pertenecen a esa sociedad se han dado para gobernar y para ser gobernados.

Es entonces con la convicción de que la norma es algo que nosotros hemos creado que nace la autonomía no como un modelo sino como germen. Germen en donde auto-nomos, quiere decir *la norma que viene de mí*, opuesto a hetero-nomos, *la norma que proviene del otro*. Dicho proyecto iba a tener desde sus orígenes un carácter trágico en la medida en que si la norma y, por lo tanto, el sentido es el producto de nuestro quehacer, ese sentido, y con él la norma, puede también en un momento dado desaparecer con nosotros. A diferencia de la manera como la enorme mayoría de las sociedades habían ocultado la alteridad radical, mediante el establecimiento de una instancia extrasocial como origen de la

propia institución y la fabricación a imagen y semejanza del tipo antropológico correspondiente, la sociedad autónoma en proyecto, al plantearse como posibilidad que las propias instituciones pudieran cambiar, *porque ya no nos convienen*, iba a abrirse ante la alteridad asumiendo que lo dado no ha sido dado de una vez y para siempre.

Ese ejercicio de la autonomía, no obstante las recuperaciones oportunistas de la retórica que profesa que todos los males vienen de afuera y que la culpa de lo que nos ocurre es de los otros, en la perspectiva de Castoriadis, encuentra su punto nodal en la manera como nosotros nos relacionamos con la institución que está en nuestro origen. Ejercicio que invariablemente, contrario a lo que de palabra profesan las pastorales sociales, es la manera de trabajar por la autonomía. Digamos, entonces, que la autonomía a la que nos estamos refiriendo no puede ser enseñada y que para trabajar por ella es necesario e indispensable querer y *ser autónomo*. Esa coherencia entre lo que se dice y lo que se hace, coherencia ausente en el fenómeno burocrático inspirado del marxismo como su ideología.

En el libro que nos ofrece Javier Maisterrena es precisamente este esfuerzo por relacionarse de manera distinta con la institución propia lo que está presente a lo largo de sus páginas. Partiendo de una experiencia de fracaso de un proyecto, precisamente en el sentido de hacer coincidir el supuesto valor de la autonomía en un grupo de investigadores-interventores con el supuesto —o más bien querido por estos últimos—, valor de la autonomía de una colectividad de lechuguilleros, el autor nos va a hacer transitar por sus tomas de posición respecto a cuatro figuras emblemáticas de esas instituciones

que están en su origen y respecto de las cuales él se va a ir posicionando. Se trata de Freinet, Freire, Lenkersdorf y Zelman, y lo va a hacer desde una lectura prometedora del pensamiento de Cornelius Castoriadis.

La cuestión de la *apropiabilidad*, neologismo que da cuenta del proceso por medio del cual las colectividades en el agro mexicano estarían en grado o menos de apropiarse justamente de los conocimientos generados por la “comunidad científica”, es el punto de partida de la reflexión. Primer gran mérito de este trabajo, a diferencia de lo que ocurre en la gran mayoría de los casos, el fracaso del proyecto va a ser reconocido respecto a sus objetivos principales, no así respecto a la reflexividad que ése inspiró y cuyo resultado es el texto que tenemos delante. Gran mérito porque, de nuevo, en este tipo de situaciones la incoherencia entre lo que se dice y lo que se hace es una regla. Simular el éxito por los medios al alcance, que suelen ser diversos, es la constante que ilustra al infinito, por ejemplo, cómo —sin hacer la mínima alusión al fracaso de la revolución— se pudo enseñar en las universidades de la ex URSS el texto de Lenin *El Estado y la revolución* y al mismo tiempo ejercer un poder estatal totalitario o, para un contexto más familiar, cómo se puede simular hablando de autonomía mientras se profesa y se practica el temor a Dios.

Este gran mérito lo es en particular porque, en la perspectiva del *análisis de la implicación*, representa asumir que el proceso de conocimiento tiene lugar mucho antes del momento que habitualmente se reconoce, es decir, en el momento en el que “el objeto” es representado/creado y, por tanto, cargado de sentido, “contaminado” dirá la ciencia positiva. Un ejerci-

cio para interrogarse respecto a la apropiabilidad, entonces, como “transferencia unidimensional de ciencia y tecnología de la academia a la sociedad” va a ser resignificada por el autor en la posibilidad de que ésta sea un proceso centralmente reflexivo con las localidades en un diálogo creativo con la comunidad científica. El encuentro con las certezas disciplinarias como repetición institucional por parte del equipo y el eterno asistencialismo/clientelismo como cultura de las poblaciones rurales y urbanas en nuestro país van a servir de puntos disparadores —analizadores, diríamos en la jerga institucionalista— para una reflexión respecto a la ausencia de proyecto y la negativa de la sociedad de pensarse como tal, por ejemplo, en la conversión de las asambleas en ejercicios de procedimiento para hacer la lista de los apoyos solicitados al gobierno.

Siendo coherente, precisamente, con el principio según el cual, para trabajar por la autonomía, hay que ser autónomos y por tanto interrogarse respecto a las instituciones que están en el propio origen y que son recurrentes en nuestro contexto continental, el autor se va a posicionar respecto al marxismo, respecto a las lecturas que de éste se han hecho desde las diversas teologías y, finalmente, respecto al papel de la academia en la historia. Segundo gran mérito de este trabajo, en este arrojado texto, el autor va a posicionarse ante el abismo, haciendo de sí mismo en ese acto un *ser de frontera*, para usar la expresión de Freud. Esta condición de bisagra —*porteur*, se dice en francés— no ya entre el inframundo y el mundo de los humanos, sino entre un cuerpo de valores que fueron, durante décadas en un caso y durante siglos en otro, incuestionables —las *leyes de la historia* y la *voluntad divina* de manera

respectiva—, y lo que vendrá cuando dejemos de pensar en la transformación social como algo que no depende de nuestra voluntad y nuestro hacer reflexivo, que piensa y se piensa, la praxis que menciona Maisterrena, sino de fuerzas que nos rebasan, hace que el presente libro venga a llenar un vacío fundamental. Arrojo respecto a lo que se ha ocultado de forma sistemática, en particular en la cultura política de izquierda oficial en nuestro continente, es decir, que los cambios radicales no pueden ser el efecto de los cambios en la materialidad, el desarrollo de las fuerzas productivas —donde la materia es obviamente una idea y, por tanto, los materialistas son idealistas— o el efecto de los designios del más allá.

Asignatura pendiente en el contexto de ese magma de significaciones imaginarias sociales en donde idílicamente se encontraron, por azares del destino, ligados a la degeneración del movimiento obrero en los países capitalistas y por vocaciones mesiánicas arraigadas, el marxismo y la teología. Tercer gran mérito de la obra es haber asumido el encargo de esta asignatura pendiente, pospuesta de modo compulsivo —“repetir para no recordar”, diría Freud— por medios oficiales de izquierda en la academia y fuera de ella.

Contrastante, pero ilustrativo de una reflexión en curso, es ver convivir a pensadores como Freinet, con su laicismo militante, y Lenkersdorf, lindante con la pastoral social. Entusiasta respecto a la figura de Freinet resulta, en particular para quienes nos formamos en esa filosofía práctica y que seguimos la pedagogía institucional y la autogestión pedagógica, la lectura que Maisterrena hace del “aprender a hacer haciendo” y del “tanteo experimental”. Lectura que remite de manera inevitable a la noción de *phronesis*, el *hacer pensante*

y, por supuesto, a la cuestión de la *filia*, el reconocimiento recíproco y la amistad en sentido fuerte.

Desafiantes los pasajes en donde, en los márgenes del comunitarismo identitario, el encuentro con los relativismos del *todo vale*, se hace sustento de la antropología cultural, ese establecimiento de la institución académica ante la cual el autor quiere posicionarse diversamente. Imposible no pensar en las aseveraciones angelistas y un tanto mesiánicas que Lenkersdorf atribuye a los tojolabales en el sentido de los “hombres verdaderos” —véase el *hombre total* en Marx o el *hombre nuevo* en Fanon—, en el silogismo del sujeto que profesa “yo estoy bien, tú no eres yo, por lo tanto tú no estás bien, tus dioses no son verdaderos”, y en el tristemente célebre recurso del nacional-socialismo a la figura de la “tierra madre”, nuclear asimismo, según Lenkersdorf, de la cosmovisión de ese pueblo indio.

La referencia a Lenkersdorf como un ejemplo de teólogo que habría dedicado su vida a pensar e interactuar con un pueblo indio —los ejemplos se repiten— se antoja también prometedora respecto a la asignatura pendiente mencionada arriba, pero en este caso también respecto a la figura del académico como experto y a su funcionalidad respecto a las posturas “decoloniales” inspiradas en la esencialización de lo identitario y de la culpa de los occidentales.

No puedo terminar este comentario sin mencionar el gran mérito que tienen los esquemas que Maisterrena elabora para presentar las propuestas de cada uno de los autores que lo ocupan, con la excepción de Castoriadis. El valor que estos esquemas tienen para clarificar la manera como se articulan los contenidos en cada caso es de proporción y representan un enorme recurso para fines didácticos.

Recurso invaluable al final del escrito, aunque en todo el texto encontramos referencias, lo constituyen el uso que el autor va a hacer de la reflexión de Castoriadis respecto a las *profesiones imposibles*: el psicoanálisis, la educación como formación y la política. Imposibles, parafraseando a Castoriadis, porque trabajan por la autonomía a partir de una autonomía que todavía no existe. Es en este contexto en el que se antoja; el autor nada más lo sugiere entre líneas, pero sobre todo lo asume —es decir, profesa con el ejemplo— en actos al entregarse a la reflexión presente, esa reflexión que Castoriadis se había hecho al contrastar la figura del filósofo ciudadano, Sócrates, frente al filósofo que sueña con la comunidad gobernada por los filósofos, Platón. Un mérito más que remite a la condición de trabajo en curso de este texto y en el que, volviendo a la apropiabilidad, no se puede evitar pensar en la *paideia* como formación por la comunidad política, formación que no involucra la *episteme*, la ciencia, como algunos quisieran, sino a la *doxa*, la opinión. *Paideia* que tiene lugar, según Freinet, pero según también ya los griegos clásicos y el propio Castoriadis, gracias a la *filia* que mencionamos. Es decir, gracias al afecto en sentido fuerte y al reconocimiento recíproco. En este trabajo, Maisterrena, al asumir la relación distinta con la institución propia, la institución que está en su origen, da cuenta de la manera como se autoaltera, y es al hacerlo que *hace sociedad*.

Rafael Miranda

octubre de 2015

San Cristóbal de las Casas

Chiapas, México

El pueblo debe luchar por la ley como por sus murallas.

Heráclito: fragmento 44

[...] 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. Los atenienses no encontraron la democracia entre otras flores salvajes que crecían en el Pnyx, ni los obreros parisinos desenterraron la Comuna sacando los adoquines de los bulevares. Tampoco “descubrieron”, unos y otros, estas instituciones en el cielo de las ideas, después de inspeccionar todas las formas de gobierno que se encuentran en él desde la eternidad expuestas y bien colocadas en sus vitrinas. Inventaron algo que se mostró, es cierto, viable en las circunstancias dadas, pero que también, a partir del momento en que existió, las modificó esencialmente —y que, por otra parte, veinticinco siglos o cien años después, siguió estando “presente” en la historia—.

Cornelius Castoriadis (2008: 139)

INTRODUCCIÓN

Este libro es una propuesta y alternativa que espero contribuya a hacer posible la *apropiabilidad*¹ para crear sociedad. Es resultado de la reflexión sobre lo observado en la participación como área social del “Proyecto integral multidisciplinario para la mejora productiva, incremento de la competitividad y atención a problemas socioambientales articulados con la utilización de lechuguilla (*Agave lechuguilla Torrey*) en el Panino Ixtlero de San Luis Potosí”,² realizado con el aporte de recursos Fomix San Luis Potosí.

La elaboración de una alternativa que contribuya a posibilitar la apropiabilidad, en mi opinión, es necesario que se apoye con fundamentos educativos, epistemológicos, de praxis, imaginarios e instituyentes. En consideración a lo educativo y epistemológico, inicio con los planteamientos que Freinet, Freire, Lenkersdorf y Zemelman han desarrollado sobre esos temas. Al mismo tiempo lo hago como una oportunidad de brindarles ahora el debido reconocimiento a quienes han formado parte de mi trayectoria académica y de vida. No obstante lo anterior, el desarrollo de esos temas no es suficiente dado que, en lo central, lo que posibilita o entorpece la aludida apropiabilidad son las instituciones tanto agrarias y

¹ *Apropiabilidad* es un concepto formulado en la convocatoria del Fondo Mixto del Consejo Mexicano de Ciencia y Tecnología, que alude a la transferencia unidireccional de ciencia y tecnología desde la academia hacia la sociedad.

² Bajo la conducción del MAB Claudio Ramírez.

educativas como científicas. Es por ello que nos apoyaremos en los planteamientos de Castoriadis y desde su perspectiva tomamos en consideración el hecho de que las instituciones —en las que socialmente nos desempeñamos— se autonomizan³ respecto de nosotros y por nosotros mismos, y de este modo nos imponen las normas, o, mejor dicho, nosotros adoptamos las normas establecidas desde el exterior, heterónomas, para su consecución (con menor o mayor agrado) y desde el particular punto de vista de cada uno. Esa situación instituida, en mi opinión, bloqueó, por decirlo de ese modo, la posibilidad potencial de la intervención multidisciplinaria entre los investigadores que participamos y la posible interacción o diálogo con los sujetos sociales del campo. En esta introducción intentaré plantear los obstáculos que, desde mi perspectiva, se presentaron debido a la mencionada autonomización de las instituciones de las cuales formamos parte y somos corresponsables.

En el proyecto mencionado no alcanzamos a lograr los objetivos de apropiabilidad planteados en consideración a la limitación de tiempo restringido a dos años⁴ que resulta insuficiente para el desarrollo de procesos sociales, pero sobre todo por el desafío que implicaba posibilitar la apropiabilidad del conocimiento científico sin las condiciones ni disposicio-

³ La autonomización es un tipo de fetichismo posible mediante el imaginario, en el cual las instituciones adquieren vida propia independiente de los sujetos que las crearon, y de este modo les imponen a sus creadores la dinámica para la reproducción de las mismas instituciones, desconociendo, olvidando o haciendo a un lado el sentido y la pertinencia que dio origen a la existencia de la institución.

⁴ Con una ampliación de seis meses.

nes adecuadas tanto por los académicos como de la gente de la localidad receptora. Lamentablemente, por parte del equipo de investigadores de las diferentes disciplinas no contamos con la fuerza, la cohesión ni la organización suficientes, requeridas para afrontar ese desafío. El texto que el lector tiene en sus manos es —a partir de la experiencia del proyecto y sus resultados— una propuesta de alternativa, a manera de ruta crítica sustentada desde la perspectiva castoridiana que toma el hilo de los autores mencionados y los amplía con una propuesta cimentada en la praxis para considerar en un futuro las condiciones que permitan una mayor y mejor adecuación tanto del conocimiento científico como de los sujetos sociales.

Consideramos a la praxis⁵ con su reflexividad o autorreflexión respecto a y en relación con la alteridad.⁶ Praxis que

⁵ La praxis a la que de aquí en adelante nos referiremos no se reduce a lo material de tipo marxista planteada desde finales del siglo XIX (articulada con el desarrollo de las fuerzas productivas económicas). A semejanza del concepto de praxis mencionado, establece la relación de teoría-reflexión-acción, pero lo hace centrada (o tal vez sea mejor dicho orientada) en la creación imaginaria social de la autonomía como proyecto. En el capítulo “La praxis y las profesiones imposibles” la abordamos a partir de la definición de Castoriadis: “Llamamos praxis a ese hacer en el cual el otro o los otros son considerados como seres autónomos y como agentes esenciales del desarrollo de su propia autonomía. La verdadera política, la verdadera pedagogía, la verdadera medicina pertenecen a la praxis. En la praxis hay un por hacer, pero este por hacer es específico: es precisamente el desarrollo de la autonomía del otro o de los otros” (2013: 120).

⁶ La alteridad no se reduce a la otredad (al otro o a lo otro), aunque la implica; la alteridad es el otro o lo otro en tanto cambio y transformación que tiene por sí mismo y —de modo consciente o inconsciente— la transformación en el sujeto mismo. Sobre la noción de alteridad, véase Miranda

se realiza de manera elucidatoria y deliberativa, como punto de partida para posibilitar la apropiabilidad de múltiples aspectos científicos y culturales. Praxis y apropiabilidad que permitan y posibiliten el autodesarrollo del sujeto para crear sociedad. Sociedad que, a su vez, con sus instituciones, le permita a los individuos estar siendo autónomos y establecer por sí mismos sus propias reglas de comportamiento e interacción social.

Ahora bien, hubo un primigenio y potencial encuentro en aspectos cognitivos y epistemológicos que tuvimos entre los diferentes tipos de sujetos sociales: rural-campesino y académico-urbano. En un inicio pensamos que hubieran podido haber creado condiciones de reconfiguración y adaptación a los nuevos referentes tanto tecnológicos como vitales para los unos y los otros (incluyéndonos a los investigadores como la apropiabilidad recíproca o de espejo). Cada uno de los tipos de sujetos llegamos a ser una alteridad mutua, sea en la localidad o en el establecimiento académico. Ambas alteridades, dado el contexto de expansión de los procesos industriales y digitales globales, se encontraron de manera

(2010), quien a partir de Castoriadis plantea que la emergencia de lo nuevo es pura alteridad. La primera noción de alteridad en Castoriadis es el vacío y la ausencia de sentido, la muerte de sentido y la muerte a secas, la emergencia de lo radicalmente nuevo, la ruptura de la clausura. La alteridad es la radicalidad de lo diferente, aquello que yo no soy. La alteridad es lo opuesto a la identidad. Señala que la noción de alteridad propone una dimensión imaginaria, una dimensión real y una dimensión emergente. La alteridad radical en esas tres dimensiones es la desaparición, la muerte, sea del sujeto o de la institución. Plantea la exigencia de una reflexión permanente sobre la alteridad y sobre la posibilidad de relacionarse de modo nuevo con ella, ejerciendo de este modo la autonomía.

recíproca y potencial trastocados de sus referentes de vida tradicionales y de sus significaciones imaginarias sociales primarias. No obstante, ese encuentro no se llevó a cabo. En todo caso no del modo suficiente ni con la apertura a la alteridad transformadora o instituyente. Cada uno permanecemos en nuestras respectivas trincheras y *modus operandi*.

Pensamos en su momento que esa modificación personal, a raíz del encuentro, de manera no necesariamente consciente pudiera contribuir a invitar a condiciones de apropiabilidad de nuevos y diferentes referentes tecnológicos, sociales, culturales, éticos y normativos que implicaban procesos cognitivos, epistemológicos e imaginarios⁷ que po-

⁷ Respecto al concepto de imaginarios, cabe la aclaración que hace Castoriadis en el prefacio de su libro *La institución imaginaria de la sociedad*: “Lo que, desde 1964, llamé lo imaginario social, término retomado desde entonces y utilizado un poco sin ton ni son, y, más generalmente, lo que llamo lo imaginario no tienen nada que ver con las representaciones que corrientemente circulan bajo este título. En particular, no tienen nada que ver con lo que es presentado como ‘imaginario’ por ciertas corrientes psicoanalíticas lo ‘especular’, que no es evidentemente más que imagen de imagen reflejada; dicho de otra manera, reflejo; dicho también de otra manera, subproducto de la ontología platónica (*eidolon*), incluso si los que hablan de él ignoran su procedencia. Lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el ‘espejo’ mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras de lo imaginario, que es creación *ex nihilo*. Los que hablan del ‘imaginario’, entendiéndolo por ello lo ‘especular’, el reflejo o lo ‘ficticio’, no hacen más que repetir, las más de las veces sin saberlo, la afirmación que les encadenó para siempre a un subsuelo cualquiera de la famosa caverna: es necesario que [este mundo] sea imagen de alguna cosa. Lo imaginario de que hablo no es imagen de. Es creación incesante y esencialmente indeterminada (social, histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente

sibilitaran ver de manera diferente la sociedad de origen y la sociedad otra. Asimismo, pensamos que estos tipos de modificaciones circunstanciales de encuentro con la alteridad, obligadas o decididas, pudieran potencialmente modificar las formas organizativas y normativas propias tradicionales vigentes en uno u otro sujeto. En consideración a que el encuentro no se dio, por la persistencia de lo instituido de las instituciones y su heteronomía en los dos tipos de sujetos, tampoco hubo tal transformación ni apropiabilidad.

La dimensión de las circunstancias para hacer posible la transformación y los procesos mencionados son múltiples, diversos y complejos, y, como afirmaremos más adelante, se relacionan con las profesiones imposibles del psicoanálisis, la educación y la política de la sociedad. El proyecto, tanto en lo social como en lo multidisciplinario, fue un intento de acercamiento, en mi valoración, no suficientemente alcanzado.

El proyecto, como señalamos, inicia con la alteridad del abismo cognitivo y sociohistórico, la desconexión que existe entre la comunidad científica y las poblaciones rurales en el tercer lustro del siglo XXI, donde, en el mejor de los casos, los “científicos” han observado a las poblaciones rurales como “objeto”. Ahí se sitúa el concepto de “apropiabilidad”. En un extremo, el atomismo y el aislamiento de los académicos que indagan cada uno por su cuenta y críticamente con sus respectivos pares las nanotecnología, la bioquímica de las plantas locales de lechuguilla para su más amplio apro-

puede tratarse de ‘alguna cosa’. Lo que llamamos ‘realidad’ y ‘racionalidad’ son obras de ello” (2013: 11). Sobre el concepto *ex nihilo*, véase su desarrollo que abordamos en el capítulo “La praxis, las instituciones y lo imaginario”, y en particular la nota a pie 1 de ese mismo capítulo.

vechamiento; y en el otro extremo, el desconocimiento o un inadecuado conocimiento de la población local de la ciencia y de lo que hacen los científicos, existencialmente centrados en la reproducción del particular e inmersos en la dinámica de las instituciones políticas y económicas dominantes.

En el proyecto participamos investigadores de diferentes instituciones y disciplinas. Lo anterior por sí mismo constituyó un aporte innovador adicional en dos aspectos: en el intento mismo de la realización de una indagación multidisciplinaria y en el que pretendió de modo explícito en su inicio permitir y posibilitar una “alta apropiabilidad, para beneficio de una comunidad o grupo social” de lechuguilleros. Lo anterior implicaba la interrelación creativa entre científicos y localidades productoras para la creación de alternativas de vida para los habitantes del Altiplano mediante la relación productiva con la lechuguilla.⁸ He de insistir en que un proyecto que articula diversas disciplinas implica tiempos, costos y modalidades diferentes de indagación.⁹

Consideramos que el proyecto podía servir de plataforma y apuntalar la perspectiva de futuro referida al establecimien-

⁸ A la postre realizábamos reuniones en respuesta a la convocatoria del responsable técnico del proyecto. La mayoría de las veces fueron para presentar un informe al titular de la SEDARH y ninguna hubo para informar a la localidad. Lamentablemente cada uno de los participantes en el proyecto estuvo concentrado en su área disciplinar de indagación y no hubo seguimiento de los acuerdos iniciales a los que hemos estado aludiendo.

⁹ En las reuniones iniciales consideramos las diferentes perspectivas que se interconectaban para hacer posible el proyecto: el hombre en sociedad, el hombre con la naturaleza-paisaje y el hombre con la ciencia-tecnología vigente. Véase Miranda y Manero (2014: 80).

to de cadenas de producción de ixtle mediante la participación de las comunidades con perspectiva sustentable. Tuvimos claro, y lo explicitamos, que la concreción de estas condiciones requerirían un diálogo permanente y respetuoso entre la comunidad científica y las poblaciones de las localidades. Acotamos que uno de los desafíos del proyecto consistía en contrarrestar la desigualdad y despojo de recursos, tierras, costumbres y conocimientos que han padecido a lo largo de la historia las localidades del Altiplano potosino.

En la región del Altiplano potosino está comprobado históricamente que la diversidad de modos productivos extractivos como los de la agroindustria o la minería ajenas e impuestas, de carácter empresarial y sin la participación de las localidades, provoca la desertificación y el despoblamiento con procesos migratorios que propician la atomización y la polarización social.¹⁰

La estrategia de las familias de la región que ha permitido su persistencia ha sido la pluriactividad. Diversidad de haceres consistente en priorizar las condiciones de autosubsistencia con la garantía de los alimentos básicos que realiza la unidad doméstica. Esto implica el cultivo y la producción de maíz, frijol, productos lácteos (queso y leche), carne asociados a la ganadería, sobre todo caprina, y productos de recolección temporales: limas, tunas, chichilitos, etcétera. Esta pluriactividad es la modalidad eje y dinámica de las localidades del Altiplano potosino. Desde la perspectiva social, consideramos que su ruptura o daño implicaría la desaparición de una cultura milenaria que aún persiste, no necesariamente

¹⁰ Véase Mora (2013).

consciente por los sujetos mismos. Por ello insistimos en la relevancia de su recuperación y autovaloración por parte de los propios sujetos de las comunidades.

El punto de inflexión que visualizamos del proyecto consistía en posibilitar las condiciones de utilización del ixtle a partir de sus condiciones bioquímicas para otro tipo de usos, articulados con el fortalecimiento de las formas organizativas de producción tradicionales e históricas de las familias del Altiplano. Dado que fue iniciativa de los académicos acercarnos a la población, para ello consideramos hacer un proceso centralmente reflexivo con las localidades en un diálogo creativo con la comunidad científica.

Desde el área social hacia la multidisciplina pretendimos crear condiciones de resistencia y persistencia social organizada y colectiva espacial-territorial y territorializada de las localidades del Altiplano potosino en articulación dialógica con el ambiente que posibilitara la sustentabilidad de ambos en relación con el uso de la lechuguilla en armonía con las demás actividades que de por sí históricamente realizan, apoyados en la construcción de cadenas productivas de vida, solidaridad y conocimiento con la lechuguilla. En síntesis, quisimos conformar el diálogo ciencia-localidades rurales en multidisciplina que pudiera construir futuros viables para, por y con las comunidades mismas y con las redes y cadenas con las que pudieran interactuar.

Consideramos, entonces, que la construcción de procesos productivos organizados y territorializados capaces de fortalecer y consolidar el tejido social espacialmente situado con vínculos de vida, solidaridad y conocimiento de las localidades les permitiera ser capaces de resistir y persistir en

diálogo con la ciencia y la tecnología generando beneficios a escala social de forma creciente. Ciertamente fue una proyección del deseo por ser, pero sin las condiciones para su viabilidad. Para ello, formulamos la idea de realizar talleres de reflexión con la gente de la comunidad para propiciar un autoconocimiento de la historia, necesidades y condiciones territoriales asociados con los procesos organizativos y productivos que han realizado para la satisfacción de las propias necesidades de las comunidades. La distancia con lo real y lo posible respecto a lo deseado era significativamente grande en tiempo, condiciones y capacidades. No fuimos capaces de lograrlo con el tiempo destinado para ello ni con la manera como integramos el equipo multidisciplinario, ni con la disponibilidad de la población local. Hemos de aprender de los errores.

Como hemos señalado, el punto de partida consensuado de manera explícita entre los investigadores participantes del proyecto, en un inicio, fue hacerlo con y desde la gente de la región; es decir, desde los lechuguilleros, a quienes de manera explícita y colegiada pretendimos beneficiar con el proyecto. Esta intención será a la que buscaremos alternativa en este texto. Otro ámbito de atención con diferente ritmo de observación fue definido en la relación con el ambiente que determina las condiciones de la posible sustentabilidad o permanencia con una perspectiva etnoagroecológica. Otros fueron los campos científico tecnológicos que participaron en el proyecto, el de la biología, la química y la mecánica para el aprovechamiento de los subproductos del ixtle, y el de mercadotecnia para la realización de los productos que se pudieran generar como mercancías. Todos los estudios fueron abordados desde

la perspectiva conjuntista-identitaria (*ensídica*),¹¹ centralmente tecnológica.¹² Lo conjuntista-identitario son las condiciones de conocimiento vitales que nos permiten distinguir, diferenciar, relacionar, articular y hacer inferencias para conocer lo dado que permita predecir y planificar nuestras acciones establecidas en los distintos niveles de socialización y dentro de una sociedad dada que nos permite sobrevivir y reproducirnos. El conocimiento ensídico es indispensable y necesario, pero no suficiente; nos permite comprender algunas cosas, pero otras no. Su límite está definido por lo dado y está ausente la dimensión creativa del sujeto y de la sociedad. Ahí, en el hacer creativo, es donde Castoriadis pondrá el énfasis. La creación es una condición y especificidad centralmente humana. En ese entendido, lo social requiere incluir asuntos y perspectivas que necesitan ir más allá de lo puramente técnico o ensídico,

¹¹ *Ensídico* es un neologismo formulado en francés, que proviene de la combinación de *ensembliste/identitaire* planteada por Castoriadis (2013).

¹² Lo social tiene que ver con todo y por eso se instituye y por eso hace uso de la lógica matemática conjuntista y de la lógica racional identitaria; esto es el conocimiento propiamente ensídico (neologismo formulado por Castoriadis) técnico para acercarse a la realidad y así poder social e individualmente sobrevivir y reproducirse como tal. De este modo se sitúa la relación del hombre con los recursos (formas de apropiación, uso, Procedo, ejidos, privatización, agua, desertización...) que por supuesto es más compleja. También en las ciencias sociales hemos pretendido hacer el conocimiento emulando el conocimiento ensídico respecto a conocer la política, esto es, la relación entre los hombres (explotación, poder, democracia, Estado, despojo, sometimiento de la ecología cultural a la ecología cultural política...) y la relación de los hombres con el conocimiento (ideología, tradición, ciencia...); no obstante, como mencionaremos más adelante, lo social es de otra naturaleza y requiere ser abordado de manera diferente.

como afirma Castoriadis, y lo plantearemos en los capítulos siguientes.

Un desafío que hicimos explícito al inicio del proyecto consistió en la adecuación a las necesidades y los tiempos de los lechuguilleros junto con el conocimiento tradicional de la naturaleza de que disponen, a los cuales, dijimos, se deben subordinar la teoría, la ciencia y la tecnología. Idea que en su momento fue verbalizada de tal modo que la modalidad de uso de la lechuguilla fuera definida por los mismos habitantes de la localidad, los lechuguilleros, y no por los “científicos” ni por el mercado que ha creado la desigualdad estructural que los ha excluido en el transcurso de la historia. No obstante, la autonomización de las instituciones académicas —de las cuales somos parte— y la heteronomía correspondiente de éstas, incluida la instancia financiadora (algo así como el imaginario social de “el que paga manda”), nos distanciaron de ese planteamiento en el transcurso del proyecto. Ese impedimento no se trata, en mi opinión, de un asunto de voluntades, sino de instituciones que cada uno de los participantes reproducimos. En específico, no fue posible, insisto, debido a la autonomización de las instituciones que tenemos interiorizadas y a las que contribuimos para su existencia repetitiva.

Los tiempos de lo social se definen por condiciones impredecibles y son notablemente más lentos e inciertos que los de las demás disciplinas. Dependen del ritmo de los sujetos de las localidades y de su posible armonía o no, a su vez, con el ritmo de los académicos. Son los mismos sujetos los que identifican el puente que permite o impide la “apropiabilidad” por sí mismos y el diálogo entre los científicos y las localidades, la apertura a la alteridad o su negación.

La praxis con el despliegue del imaginario radical¹³ puede contribuir a identificar y crear imaginarios sociales que se integren al magma¹⁴ de significaciones que posibiliten no sólo la apropiabilidad (que su idea es un tanto vertical y unidireccional), sino el hacer sociedad, entre la gente del campo y los académicos de la ciudad, aunque no reducido a ellos. El descubrimiento de conocer-hacer, mediante la praxis resultado de la reflexión y deliberación lúcida colectiva para transformar la realidad y hacer haciendo en la creación del imaginario social de la autonomía en devenir, puede contribuir a hacer que la sociedad que no es llegue a serlo.

En el acercamiento que establecimos en la localidad a partir del proyecto hubo una apertura y recepción de varios sujetos que compartieron su experiencia y conocimientos,

¹³ El imaginario radical lo desarrollaremos con mayor detalle en el capítulo “La praxis, las instituciones y lo imaginario”. Lo imaginario se separa de lo real y se sustenta en lo simbólico para ser posible. Lo imaginario efectivo presupone la capacidad de ver en una cosa lo que no es. Lo podemos observar en los símbolos religiosos, políticos y las instituciones sociales. No obstante, como afirma Castoriadis, la sociedad y los sujetos no reconocen en el imaginario de las instituciones su propio producto; ahí radica su autonomización. Por otra parte, lo imaginario como imaginación creadora juega un papel para la solución de los problemas por ser capaz de imaginarlos. El imaginario radical es esa emergencia imaginaria de la psique del individuo para crear, inventar cosas que no son, ante los desafíos para hacer arte, solucionar problemas o nuevas sociedades. Véase la nota a pie 7 de esta introducción.

¹⁴ El concepto de magma es una metáfora que emplea Castoriadis para referirse al conjunto de significaciones e imaginarios sociales que de manera inconsciente, compleja, caótica y hasta contradictoria, como un magma, hacen posible la existencia y el desenvolvimiento de la sociedad.

familias con quienes convivimos y recorrimos el ejido y sus áreas, con quienes trabajamos y compartimos varios momentos relevantes de la vida propia personal y del conjunto de la población. Con estas familias fuimos tejiendo una vinculación afectiva. De forma lenta, fuimos configurando mutuamente un proceso de confianza y acercamiento. En los encuentros con ellos fueron compartiendo su tiempo, sus recuerdos, sus experiencias, sus memorias, sus sentimientos que forman parte del tejido social y de sus imaginarios que hacen su existencia. Este encuentro humano fue lo más trascendente que logramos en esta permanencia en la localidad. Acostumbrados a las dádivas del gobierno, asistencialistas, esperaban esa transferencia, pero lamentablemente el encuentro se fracturó y no fue posible continuar de modo permanente.¹⁵ Resultado del proyecto, elaboramos una monografía de la localidad, la cual formó parte de la tesis de licenciatura de Arturo Olmedo, quien realizó el trabajo de campo. A las familias les entregamos una síntesis de esa monografía. La interpretación de esa descripción de lo “dado”, junto con las notas de las reuniones preparatorias entre el grupo de investigación para informar al Fomix y al directivo de la SEDARH, es la base de lo que en esta introducción exponemos. Todo lo cual motivó, asimismo, la formulación de la presente propuesta como invitación al “dándose” de la praxis que abordaremos posteriormente.

¹⁵ Para una perspectiva crítica al asistencialismo, véase Miranda (1999 y 2002).

Entre la creación y la resaca

El cambio hacia la creación del instituyente que implica y se establece y hace posible con el imaginario radical no resulta fácil; es más recurrente el imaginario radical para la repetición de lo instituido. Haciendo una metáfora, es como la salida de un cohete; es en el despegue donde se requiere mayor cantidad de energía, de disciplina, de constancia, de cuidados, de hacer haciendo, de cohesión, de nosotros, de reflexividad, de historicidad y de disponibilidad. Es ahí, en la ruptura con la dinámica inercial de lo instituido, de dominación, de despojo y de engaño, en donde el sujeto, a partir de su psique con el imaginario radical, crea un instituyente que puede ser de ruptura respecto del imaginario social instituido. Esto es, un instituyente que hace frente a la autonomización de las instituciones instituidas, cristalizadas y en permanente repetición que impiden, bloquean y ocultan la posibilidad de tal instituyente. Instituciones dadas que para permanecer heteronorman, esto es, formulan normas desde instancias exógenas a los individuos y colectividades de la sociedad para que esos mismos individuos se sometan a ellas. Leyes que pretenden repetir lo instituido de las instituciones autonomizadas mediante los imaginarios sociales como el de progreso. Normas aceptadas con el aderezo del consumismo conformista del mercado. Normas instituidas heteronormadas y autoevidentes en lo dado de la pseudoconcreción conocida en la que se desenvuelven como si fuera algo “natural” por sí mismo. Normas tendencialmente reforzadas, acompañadas por la dinámica inercial de haceres que de por sí establecen las instituciones mismas para su repetición. La ruptura con lo

rutinario, repetitivo preconcebido y preconocido se ve como un riesgo, pero el mayor riesgo es el riesgo de vivir sin riesgos, que es como existir sin vivir en realidad.

Para instituirnos o crear el instituyente —que formulo de modo personal y explícito desde este espacio—, quiero ser autónomo y que los otros también lo sean, y serlo de manera colectiva; y posibilitarnos como proceso el estar siendo libres, que seamos capaces de inventar instituciones y sociedad que sean transformables por nosotros para que de continuo nos posibiliten estar siendo autónomos. De manera reflexiva, colectiva y *nosotrificada*, necesitamos ir dando paso a paso (que es como en efecto se camina) a acciones de hacer colectivo apoyadas en las significaciones imaginarias sociales de la autonomía como valor positivo, el imaginario radical y la praxis de transformación en momentos y cosas muy concretas y viables.

La institución de la sociedad, del nosotros y de la praxis transformadora requiere de toda la energía y apertura a la alteridad que posibilite ese nosotros generado en la comunidad como motor impulsor, donde a partir del acuerdo, en la diferencia, hacemos posible crear juntos una sociedad y sus instituciones que ayuden a transformar y acompañen la creación de la autonomía en devenir. Lo anterior será posible si nos abrimos a la alteridad del otro y de todos los otros, y de todo el universo, desde la individual corporeidad de cada uno. La acción y el pensar y deliberar y hacer juntos puede transmutar las dificultades en desafíos y oportunidades que logren crear sociedad.

Así, pues, en colectivo podremos conocernos cada vez, en el andar de la praxis, en la propia colocación, en el mo-

vimiento de nuestra subjetividad y nuestros imaginarios, en estar siendo, en el desarrollo de la autonomía como proyecto individual y colectivo. La acumulación en el corazón, como afirmará Freire, puede ser permanentemente expansiva mientras estemos vivos y *nosotrificados*, y lo mismo sucede en la mente y en nuestro imaginario radical que haciendo consciente lo no consciente, y al socializarlo, es posible contribuir en ese devenir de la libertad.

La experiencia de la praxis juntos genera una sinergia que estimula y redimensiona el proceso cognoscitivo vital o experiencial en el hacer deliberativo. La relación entre dominación y conocimiento se relaciona con la manera como decidimos organizarnos para ello. Esta forma incide y define el modo en que escuchamos y colaboramos para transformar nuestra sociedad y sus instituciones. La propuesta es el conocimiento colectivo distribuido, socializado en, con y para la praxis que posibilite el reflexionar, deliberar y hacer lúcidos enfocados a la libertad propia y del otro.

La praxis puede llegar a ser como una borrachera (en tanto estado de conciencia alterado), la cual, con el encuentro y la compartición y deliberación colectiva, posibilita, como viaje a otro mundo distinto del mundo vivido, vislumbrar lo posible, lo potencial, lo que puede ser pero aún no ha sido, que se tiene en y por el imaginario radical. Eso que aunque aún no se vive se quiere vivir y puede llegar a ser. Esa experiencia, como burbuja que puede ser la praxis, anuncia como un amanecer en el cual —si siendo “nosotros” juntos decidimos querer— las cosas pueden ser distintas de como son, se viven y se imaginan en nuestras vidas de todos los días. Pero si no hay hacer colectivo y coordinado a raíz

del acuerdo, puede suceder que después del éxtasis llegue la cruda, la resaca, el despertar en nuestra cama de todos los días, en nuestras rutinas, en nuestro mundo monótono de todos los días iguales a los anteriores, como un círculo vicioso que se repite al infinito de manera caprichosa o, tal vez mejor dicho, persistente, inercial y perpetua en la soledad instituida y autonomizada de los sujetos que somos en lo individual. La experiencia se queda situada, tal vez, en la emoción burbujeante que se quedó en el momento fugaz de la reflexión-deliberación y acuerdo de la praxis no realizada a carta cabal. Regresamos al conocimiento cotidiano donde todos repiten en todos lados que el mundo es así, que no se puede cambiar, que nada más los “expertos” o los “dirigentes” pueden conocerlo y cambiarlo de la forma debida, o que es un derecho exclusivo para algún dios privilegiado. Así fue como vivimos la experiencia del proyecto, ahí nos situamos.

Los pasos sólo puede darlos cada quien, y nadie puede darlos en lugar de otro; pero tampoco podemos realizarlos solos, necesitamos hacerlo en colectivo. Resulta paradójico constatar y confirmar que la solución de nuestros problemas sólo podemos darla nosotros, que a nosotros nos corresponde y no delegarlo de manera comodina o conformista a las autoridades en turno; se trata de encontrar juntos en colectivo soluciones adecuadas para nosotros *nosotrificándonos*, y de este modo crear autonomía como proyecto. El sentido de la praxis es gradualmente estar siendo autónomos y autolimitados haciendo consciente y explícito el imaginario radical con el sentido de la autonomía en devenir.

Lo dado instituido

Si definimos como poder la capacidad de una instancia cualquiera (personal o impersonal) de llevar a alguno (o algunos-unos) a hacer (o no hacer) lo que, a sí mismo, no haría necesariamente (o habría hecho quizá), es evidente que el mayor poder concebible es el de preformar a alguien de suerte que por sí mismo haga lo que se quería que hiciera sin necesidad de dominación (Herrschaft) o de poder explícito para llevarlo a hacer. Resulta evidente que esto crea para el sujeto sometido a esa formación a la vez la apariencia de la espontaneidad más completa, y en realidad estamos ante la heteronomía más total posible. En relación con este poder absoluto, todo poder explícito y toda dominación son deficientes y testimonian una caída irreversible.

Cornelius Castoriadis (1996: 13)

Lo instituido en el ejido

En un ejido del Altiplano potosino de cuyo nombre no quiero acordarme, ni tampoco considero imperioso hacerlo, en tanto puede ser representativo de toda la región, la gente simpatiza políticamente con algún partido (el dominante) que forma parte de lo instituido de la forma de acceso al gobierno explícito y es un engranaje del poder absoluto del epígrafe. Mediante esa simpatía-pertenencia a la institución política, la población recibe apoyos “caritativos” de gobierno. La institución establece las normas de manera autonomizada y la gente las acata. Sirva como ejemplo que las enfermeras de la Unidad de Medicina Rural del IMSS son las encargadas de revisar los requisitos del programa Oportunidades. Algo que sucede de manera expansiva en el México rural.

La dinámica se repite cada año con modificaciones eventuales de nombre para cada sexenio. Parte importante de esa institución lo enlaza con el otorgamiento de dinero y con la institución de ese poderoso caballero. La institución del dinero tiene su simbolismo, sus imaginarios y, por supuesto, sus sanciones como institución. La institución política partidaria representativa, la institución del dinero y la institución empresarial capitalista se articulan con los imaginarios del poder del poder o del poder absoluto (como el ejemplo de amar al Gran Hermano de Orwell en su novela *1984*), del dinero (el del que paga manda) y del progreso¹⁶ de manera magmática, como dirá Castoriadis, junto con muchos otros imaginarios que comparte la gente de la comunidad, como el de su condición campesina y el de la violencia como dominación y control. Con estos imaginarios adoptados, aceptados e incuestionados, la gente, los hombres, las mujeres, los jóvenes y los niños se integran y obedecen las normas respectivas de cada institución en la que participan. Ahí podemos identificar los cambios de actividad de la condición de ejidatario campesino a la subordinación para con los políticos de manera clientelar o para con los patrones, sea como comerciante, migrante asalariado, empleado municipal o hasta sicario de una organización de polleros o de tráfico ilegal. Todas tienen en común la prevalencia del dinero (con independencia de su fuente), distinto respecto al espacio de

¹⁶ Sirva de ejemplo este comentario de una emigrada: “Ella espera seguir estudiando en la universidad, y cuando viene a la localidad ve cosas que la motivan a no ser como los que se quedaron, pues se conforman con lo que tienen y no se esfuerzan por más” (notas de campo 2013, en Olmedo, 2015: 131).

la relativa libertad que brindan las condiciones de autosubsistencia campesina.

En la localidad observamos e interpretamos la presencia de un sinsentido sobre su situación actual, en particular en los jóvenes, asociada con la inmediatez de la existencia y reproducción del particular, posibilitada por el acceso al dinero y al consumo que permite: “Los jóvenes [cholos] [...] no hacen nada, sólo están ahí, sentados viendo quien entra y sale de aquí, buscan pleito, consumen drogas [...], ellos sólo saben de juegos y pleitos”.¹⁷ En el reforzamiento del sinsentido y la inmediatez, conviven y contribuyen, por una parte, la corrupción de distintas formas y fuentes, tanto gubernamentales, políticas y clientelares como privadas patrimonialistas; y, por otra, las reglamentaciones heterónomas en condiciones del miedo percibido bajo el predominio de la amenaza de violencia al arbitrio de los sujetos que la ostentan. Instituciones que adquirieron independencia, autonomizadas, de los sujetos a los que someten en una dinámica inercial que se impone por sí misma para repetirse de forma incuestionable.

Esta heteronomía marcada y establecida con referencia al campo económico —en específico a lo que Marx en un momento denominó la “acumulación originaria” como algo salvaje de despojo, explotación, represión y desprecio—. Ambiente definido por lo que es un tránsito informal e ilegal del mercado de productos y personas asociado, permitido, tolerado, promovido y protegido por las lealtades políticas con presencia en el gobierno. Todo lo anterior, con la cobertura pecuniaria de esos procesos comerciales que son redituables

¹⁷ Notas de campo 2013, en Olmedo (2015: 41).

en dinero en la inmediatez que posibilita la opulencia en unos casos y la pervivencia en otros. Unos como dirigentes y otros como ejecutantes establecen la contradicción y la distinción entre la que se encuentran ambos. Éste es un escenario y contexto en el cual las familias son testigos mudos que reciben algunas migajas, sean del gobierno o de los “empresarios”, que les permiten la satisfacción de sus necesidades más elementales mediante el consumo en las tiendas locales o cuando acuden a las ciudades.

El ambiente de dependencia a las donaciones gubernamentales, la complicidad con políticos y “empresarios”, el clientelismo y sometimiento a ambos que constituye una pirámide de favores y privilegios pendientes del líder clientelar egocentrado crean las condiciones de diferencias marcadas entre las posibilidades e ingresos de sujetos y familias. Lo anterior constituye jerarquías instituidas entre las familias. Privilegios que buscan personalmente y que implican la eliminación del rival que, asimismo, de modo simultáneo intenta alcanzar las mismas prerrogativas. Estas desigualdades se articulan y retroalimentan con el individualismo, la privatización y la atomización social que promueve el sistema capitalista instituido e interiorizado tanto por los jóvenes como por los mayores en sus experiencias migratorias en las ciudades o en Estados Unidos. El único objetivo es obtener dinero. Quizá sea representativa la frase que transmitió un joven sicario entrevistado por Carmen Aristegui en su noticiero: “Mejor vivir como ricos unos pocos años que como pobres toda la vida”.¹⁸

¹⁸ Sirva esta mención como denuncia por su desaparición y la invitación a que vuelva a aparecer en el espacio radiofónico.

Los sujetos atomizados, preocupados sólo por la sobrevivencia del particular en atención a su reproducción biológica, desarrollan una indiferencia para lo que le sucede al otro, actitud evidente ante la insensibilidad de la muerte y el ocultamiento de los asesinatos que comentan ocurrieron, que muestran una sociedad que no se quiere como tal. La desigualdad y la indiferencia son condiciones para inventar imaginariamente enemigos o rivales que amenazan los privilegios propios. Estas condiciones crean conflictos entre familias por las “envidias” y por la cercanía o no con el líder clientelar egocentrado. Se producen entonces divisiones o facciones entre familias, o incluso entre cohortes generacionales pertenecientes (o no) a una misma familia. En todos los rincones de la localidad se incentiva con mayor encono el proceso de atomización, inmediatez y sinsentido aludidos. Ésa es una institución instituida que se repite a sí misma con sus propias normas exógenas sin las condiciones que posibiliten la libre decisión por parte de los sujetos que ahí participan. Incluso el líder clientelar egocentrado está obligado a su repetición so pena de desaparecer como tal.

La reproducción del particular —sobre todo de los jóvenes— la van asociando cada vez más con la voracidad para concentrar privilegios y dinero en propias manos (el imaginario social del poder del poder, del dinero, del progreso en las instituciones del gobierno y de la dinámica capitalista interiorizada en la subjetividad de cada sujeto). Con esa disponibilidad es entendible la existencia del robo y la desconfianza entre ellos mismos, lo que repite las aludidas atomización, inmediatez y sinsentido que a su vez refuerzan esa misma voracidad y esa misma incapacidad de autonomía donde todo

se vale. Un caldo de cultivo para todo lo anterior viene a ser la ignorancia general y generalizada de asuntos ajenos a la reproducción del particular en esas condiciones y la especialización-aprendizaje de las actividades sin ética y con la norma regida sólo por la violencia, que permitan el acceso a aquello (el dinero) que permite vivir y tener privilegios.

La cereza del pastel está puesta en lo que podemos considerar una forma de evasión (que refuerza la negación a la posibilidad de creación de autonomía por ellos mismos) que es el alcoholismo y la drogadicción de los jóvenes. Este embriagamiento retroalimenta y justifica en el imaginario de los jóvenes el sinsentido, la insignificancia, la inmediatez, las desigualdades, la atomización, el individualismo, la indiferencia, el conflicto, el faccionalismo, la violencia y la voracidad que con la ignorancia repite este círculo vicioso de lo instituido heteronormado que oculta y niega su potencialidad creativa de autonomía como proyecto.

[E]l comisario ejidal ya no es tallandero, que no sabe cuáles son los límites de la localidad, pues, aunque conozca del tallado, él vivió muchos años fuera de la localidad. Es flojo, siempre pide prestado y tiene mañas que aprendió afuera; siempre se pone borracho y sus hijos no tienen educación. Para él lo importante es el tener dinero; yo por eso no les presto, porque no pagan (notas de campo 2013, en Olmedo, 2015: 42).

También existe en la localidad la institución como ejido agrario y la asamblea con sus respectivos simbolismos, imaginarios y sanciones. Ahí podemos identificar una cierta

potencialidad de autonomía en la libertad que brinda la condición campesina que muestra el retorno de algunos:

[...] se fue a trabajar a Luisiana en una empresa dedicada a la perforación de pozos. Ahí se mantuvo un año, pero siempre que lo recuerda dice que es un trabajo muy pesado; entraba a las seis de la mañana; cuando encontraban un pozo, tenían que cortar árboles para ponerlos como base para que las máquinas no se hundieran al momento de hacer la excavación. Ese trabajo lo recuerda muy pesado, además de que siempre era en zonas pantanosas y cada día terminaba llegando a su casa a la una de la mañana, y apenas alcanzaba a dormir. Para él fue un momento difícil, aunque ganaba bien; [pero] eso no era vida, por lo que decidió regresar a México (Olmedo, 2015: 42).

Aquí podemos vislumbrar la preferencia por la libertad respecto al dinero. No obstante esa condición de relativa libertad, los ejidatarios se encuentran subordinados a los otros imaginarios tanto del poder del poder como del dinero, del progreso y de la violencia. Entonces, el ejido forma parte de la burocracia de la Procuraduría Agraria y el gobierno municipal a la que se somete y le rinde informes. Como afirma un ejidatario: “La gente conoce muy poco de sus derechos”. En específico, la burocracia agraria, municipal, estatal y federal instituida es la que define sus normas con un limitado y efímero ámbito de libertad en la localidad. Por otro lado, las asambleas resultan ser centralmente peticionistas al gobierno, al líder clientelar o a los “empresarios” para conseguir de nuevo dinero o privilegios con carácter personalizado me-

dante el uso de la colectividad. Ese espacio de reunión que posibilita la reflexión, el debate, la deliberación y la praxis se negó a sí mismo como asamblea para tan sólo coincidir en pedir apoyos y dádivas; negó la alteridad en tanto que a cada participante, por su interés personal y subjetivo, no le importó el otro (y hasta le pudo estorbar) para obtener esas donaciones; negó la praxis porque en ningún momento se planteó la creación de sí mismos por sí mismos, de manera coordinada ni organizada, sino que se circunscribieron a esperar a lo que den el gobierno o los patrones. En consecuencia, negaron su capacidad de creación y transformación y de potencial autonomía. No obstante, es justo en ese espacio de la asamblea “verdadera” donde creemos es posible desarrollar la praxis, como plantearé más adelante.

Lo instituido en la academia

En un ambiente urbano y universitario o de centros de investigación nos situamos los académicos. Cada uno, centrado y concentrado en su especialización tecnológica, sea de máquinas-herramientas, de química, de agronomía, agroecología o de física nanotecnológica, o de estudio social. Cada uno, con sus estudiantes y muchas veces en la soledad de los cubículos interactuando con una pantalla y su teclado para registrar la información. En algunos casos, en laboratorios manejando sustancias y materiales para observar y describir los comportamientos y sus resultados; en otros, realizando trabajo de campo en la región registrando y observando el desempeño de las plantas, el clima y las poblaciones en su manejo y cos-

tumbres para llevarlo al cubículo y guardarlo en la computadora. Unos, los tecnólogos, para registrar como patentes; y otros, para publicar los análisis y las interpretaciones. A raíz de la convocatoria del Fomix para atender demandas del gobierno de la entidad potosina, conducido por el coordinador técnico del proyecto, nos reunimos para participar en la convocatoria que aportó recursos para la indagación relativa a la lechuguilla en cinco áreas: social, agroecológica, industrial, nuevo producto y comercial. El usuario que requería los informes y citaba a las reuniones era el titular de la Secretaría de Desarrollo Agropecuario y Recursos Hidráulicos (SEDARH). Nos reunía en una sala de la secretaría para escuchar los avances que teníamos del proyecto.

Dichos avances de cada área eran separados entre sí. Aunque el tema que nos congregaba era la lechuguilla, resultaba ser algo semejante a la metáfora de los ciegos y el elefante, cada uno veía algo diferente sin conexión ni articulación alguna. No logramos, en mi opinión, armar un todo complejo ni tampoco una alternativa respecto a la problemática que no llegó a ser explicitada. Cada uno tenía planteamientos, búsquedas e intereses diferentes acotados por nuestro ámbito disciplinar. No logramos articularnos como colectivo ni tampoco como asamblea a pesar del interés y rigor de cada uno en la respectiva disciplina, o tal vez debido precisamente a ello. Las reuniones eran para informar a los financiadores —Fomix— o al usuario —la SEDARH—. No hubo un problema común ni tampoco nos articulamos con la gente. Seguimos las directrices del dinero y del gobierno. Quizá pensamos que las soluciones las daría el gobierno y que a él le correspondían. En consecuencia, no hubo entre nosotros

conocimiento compartido hacia un proceso de transformación, no hubo reflexión, no hubo deliberación ni hacer para transformar; en síntesis, no hubo praxis entre nosotros. Pareciera que algo semejante hacíamos, pero en realidad no tenía nada que ver, era tan sólo para cumplir con los procesos burocráticos establecidos por la institución de ciencia, en su versión Fomix, al servicio y en atención al gobierno a partir de un compromiso por recursos (léase dinero). Normas establecidas por la institución y para lo instituido. Nosotros cumplimos y obedecemos. Es evidente que me incluyo, esta reflexión y propuesta es resultado de mi autocrítica a esa situación.

En el área social, hicimos etnografía y trabajo de campo sobre la localidad lechuguillera del Altiplano potosino que mencionamos antes; en el área agroecológica, se indagó sobre el aprovechamiento del sustrato (guishe) de la lechuguilla como alternativa para el uso de químicos con propiedades fungicidas y, de manera conjunta, se estudiaron poblaciones silvestres y su posible aprovechamiento. Por otro lado, se elaboró una tipología de variedades de especies de lechuguilla, sus propiedades, valoraciones, usos y condiciones ecológicas de su ubicación y reproducción; el área industrial se enfocó a la elaboración de una máquina desfibradora con condiciones adecuadas de seguridad y accesibilidad para la gente del campo, así como al aprovechamiento de los distintos tipos de calidad de fibra, la elaboración de un horno de secado relacionado con una empresa de ixtle, el desarrollo potencial de nuevos productos de tipo cosmético con el aprovechamiento de las saponinas de la lechuguilla y la planeación posible de una forma de mercado que pretende y propone relacionar cosechadores y productores de lechuguilla con una empresa establecida.

El conocimiento que obtenemos lo hacemos de manera tan extractiva como lo hacen las compañías mineras, energéticas o las agroindustrias que se instalan en la región. Llegamos, extraemos lo que consideramos útil y nos vamos. No nos diferenciamos mucho de aquellos a quienes criticamos. Somos cómplices de aplastar la posibilidad de emergencia de desarrollo endógeno y de autonomía en las poblaciones de la región. Nos impedimos la posibilidad de ser autónomos y a la vez obstruimos la potencialidad de los otros para que ellos también puedan llegar a serlo.

En ese contexto, los profesores universitarios, a semejanza de los ejidatarios, también estamos conducidos por la reproducción del particular, por nuestra sobrevivencia individual, socialmente impuesta y obligada a cumplir los requerimientos heterónomos por el dinero que nos pagan o nos subsidian para hacer nuestras indagaciones. La socialización está en el sometimiento o, mejor dicho autosometimiento, por dinero y a las autoridades que representan el poder del poder. Hacemos los estudios como si lo demás nos fuera ajeno, pero así es como reproducimos y contribuimos en la repetición de la sociedad heterónoma. Permanece en nosotros una actitud reactiva a lo que se decide y hace desde el poder explícito y en el poder absoluto con la disposición pecuniaria. La solicitud del “dar cuenta” está centrado en el dinero y en el ejercicio del poder. Es un dar cuenta al dinero, de abajo hacia arriba, de los que obedecen a los que mandan, de los ejecutantes a los dirigentes.

Puede parecer paradójico o coincidente, pero los académicos del proyecto compartimos las mismas instituciones que los ejidatarios y sus imaginarios. Es posible que lo hagamos

en otro nivel de información y desempeño, pero con las mismas consecuencias pasivas de repetición de lo instituido. La institución de poder con su imaginario del poder del poder que otorga dinero para la realización de los proyectos y establece las normas desde afuera para ello. Incluso, los informes son a esas instancias que otorgan el presupuesto, en el compartido imaginario de “el que paga manda”, dentro de la polaridad de dirigentes-ejecutantes. Incongruentes con nuestras propias formulaciones iniciales, los ejidatarios, en cambio, aún no saben ni entienden de qué se trata el proyecto del que les avisamos y por el cual fueron observados y entrevistados. También es evidente que los académicos estamos, tal vez, con mayor énfasis con el imaginario del progreso y con la perspectiva propiamente capitalista del dinero que creemos es el que hace posible que las cosas sean. Todo ello, considero, confirma la evidencia de la autonomización de la institución del dinero. La ciencia, como técnica, se circunscribe a la relación operativa, utilitaria, funcional y ensídica de las cosas y la naturaleza meramente pragmática subordinada al dinero y al poder. La ciencia como teoría se separa del hacer humano o, como indicamos, se reduce ser a una técnica operativa sin relación alguna con la praxis ni con la creación de sociedad. También la ciencia como institución se autonomiza y establece su heteronomía para reproducirse con las otras instituciones y los imaginarios sociales correspondientes en el magma de imaginarios en los que nos desenvolvemos. Sumergidos en esa dinámica, no cuestionamos esta situación; de hecho, consideramos que así debe ser; la relación con el capital (calificado de “bueno” o bondadoso o humanista, si es que un tal llegara a existir) es algo deseable, conveniente y asequible. Esto quiere

decir un sometimiento de los individuos académicos con lo dado establecido marcado por la directriz de las instituciones del dinero, del poder instituido y de la institución de la ciencia. Instituciones que, como hemos mencionado, se han autonomizado de la sociedad misma y se imponen a los sujetos de forma heterónoma y reificada con el imaginario social del “progreso” del dinero y del poder con el cual existen y se repiten. Como “científicos” producimos documentos o máquinas que puedan ser utilizados por quién sabe quién, quién sabe cómo y para quién sabe qué. Esas indagaciones, muchas de ellas muy valiosas, resultado de mucho esfuerzo de registro y sistematización, que representan dedicación de años, de décadas incluso, están desarticuladas de la creación de sociedad. Estudios que llegan a ser absorbidos y usados para la repetición expansiva de la sociedad dominante capitalista.

Los académicos repetimos el imaginario del experto, del político que “sí sabe cómo hacerlo”.¹⁹ Incluso, como muchos científicos a partir de Platón (de Comte a Marx se puede observar esta perspectiva), se considera que los sabios o los “científicos” son los que deben dirigir a la sociedad.²⁰ Con ese imaginario, parecido a los ejidatarios, negamos la asamblea y al espacio colegiado de los colegas científicos. Nos negamos a, oponemos a o impedimos la posibilidad de abrirnos a la alteridad del otro, de los otros. Permanecemos aislados unos de otros; restringidos, en el mejor de los casos, a presentar los resultados de lo que hicimos a los pares y a los superiores o dirigentes o financiadores.

¹⁹ Consigna de campaña de Ernesto Zedillo.

²⁰ Véase la idea de progreso en Castoriadis (2004: 173-191).

La creación de la sociedad y su transformación no es de los expertos como nos lo hace creer la institución política, cada vez más desacreditada. No es algo que le dejamos a los demás y que no nos corresponde. Tampoco va a llegar del cielo o por la magnanimidad de un gobernante o por decisiones de Estado. Al no involucrarnos y al evitar equivocarnos, nos negamos la responsabilidad histórica de crear y transformar como ciudadanos iguales la sociedad que compartimos. Eludimos la responsabilidad de inventar sociedad negando la alteridad del otro; en este caso, al campesino analfabeto y al otro investigador para su participación creativa con nosotros para hacer una sociedad en verdad democrática.

En muchas actitudes —en tanto cada uno de nosotros somos representantes de la sociedad en que vivimos— tenemos interiorizada la aspiración de estar jerárquicamente arriba; para decirlo en otros términos, ser los heteronormadores “expertos”, calificados distinguidos y distinguibles del resto de la sociedad y de las instituciones. Tenemos interiorizado el imaginario social instituido del político regio como lo define Platón. Ese sueño puede confundirse o aparecer en ocasiones como sinónimo de la idea de autonomía del hacedor experto, que resulta contradictorio en sí mismo, pues no se puede ser libre en tanto el otro tampoco lo sea. Así como indicamos para el líder clientelar egocentrado que aludimos para la institución política y pecuniaria de los ejidatarios, el cual “está obligado a su repetición so pena de su desaparición como tal”, nosotros, para poder ser libres y autónomos, para transformar la sociedad en otra real y en verdad democrática, necesitamos dejar de ser lo que somos; esto es, “desaparecer como tales”, perder o negar nuestro status y privilegios, y

emparejarnos. Es ahí donde radica parte relevante de nuestra dificultad. Esto significa autoalterarnos, hacernos otros de como somos a nosotros mismos y por nosotros mismos. Tal vez a eso hace referencia la afirmación que hacen Castoriadis y Poirier de que en la aceptación de la muerte está la autonomía, tema que comentaremos más adelante. La posibilidad de autoalterarnos es condición para ser libres de lo instituido y para posibilitar lo instituyente. Esto es, tal transformación propia implica la posibilidad para crear y transformar la sociedad. En mi opinión, la única manera de lograrlo es con el respaldo de la asamblea, de una asamblea verdadera y no de coincidencia o encuentro circunstancial y oportunista. Solamente una asamblea en colectivo, que reflexione y delibere en la praxis con el imaginario radical que es la imaginación autónoma que posibilita la autonomía de nosotros como individuo y como sociedad (que es lo mismo aunque sea otra cosa y simultánea), podremos hacer una sociedad “verdaderamente” democrática que —como se hace evidente— ahora no es, pero que puede llegar a ser en proceso.

Consideramos como una búsqueda que nos planteamos y proponemos con este texto que juntos, de manera colegiada y consensuada en asambleas dialogantes, con la gente de las localidades, podremos acordar y atender un problema identificado en colectivo de la región para intentar darle solución. Este problema intrínsecamente ligado al hacer sociedad motivará la pregunta que nos formularemos en colectivo y conectará nuestras diversas investigaciones. Nuestros dispersos y variados estudios sumados y articulados se integrarán en identificar el problema de conocimiento de la región que busque responder a la pregunta surgida del pro-

blema concreto sin hacer de lado, sin desconocer ni olvidar, la sociedad que de manera libre queremos crear, que sea a su vez libre y nos haga libres en devenir. La respuesta encontrada, resultado de la investigación y reflexión colectiva, deberá ayudar a resolver el problema que dio origen al esfuerzo colectivo y deberá estar acompañada y guiada por la creación de una sociedad en verdad democrática.

Coincidimos en las actividades esenciales del conocimiento ensídico: explorar, describir lo observado, registrar con el mayor rigor y detalle posibles las características y propiedades específicas de la región. Clasificar lo encontrado a partir de la exploración y la descripción. Analizar, ordenar, diferenciar y distinguir los fenómenos, relaciones y hechos de la región. Explicar, relacionar los hallazgos, inferir y hacer conjeturas para interpretar la situación de la región y sus problemas. Es el conocimiento ensídico sobre lo “dado” que es necesario pero no suficiente. El aspecto que cohesiona todo lo anterior, que otorga el sentido para ese conocimiento y que resulta ser la prueba de objetividad, es la acción de la praxis al transformar lo real y la sociedad, lo “dándose” de la autonomía en devenir. La transformación viene a ser la identificación de hacia dónde se encamina la región lechuguillera ante la cual, quienes de modo consciente, deliberado y explícito así lo decidamos, tenemos una responsabilidad histórica compartida con los sujetos que la conforman. Hacernos nosotros con los otros ciudadanos, de tal modo que el error de uno es el error de “nosotros” todos, aunque en lo particular sea uno el que lo realice, y como colectivo debemos abordar y buscar una solución también colectiva, es parte de la creación del nosotros y de crear la libertad en el otro, y

de autoalterarnos en la praxis con base en el imaginario radical inspirado en las significaciones imaginarias sociales que sustentan como valor la autonomía.

Crear sociedad sólo podemos hacerlo en el encuentro con el otro. Ese impacto y la apertura provocado por la otredad resulta ser el aspecto más significativo y relevante dentro del proceso de creación de sociedad. Por eso, no podemos ser libres si el otro no es también libre, nos encontramos mutuamente implicados y con la sociedad de la cual formamos parte. Ahora bien, este esfuerzo de elucidación y deliberación debe ser un proceso significativo y vital para el sujeto, articulado en y con la praxis para la transformación de la realidad en un permanente devenir de una sociedad en verdad democrática y de estar siendo autónoma.

Sobre el contenido del libro

Elijo el título y el contenido como algo vital y —en congruencia con el título— quiero contribuir en hacer sociedad con este libro. Dialogaré con los autores mencionados, que desde su preocupación por la educación, la epistemología o la política²¹ han buscado la transformación de la sociedad.

²¹ La educación, la epistemología y la política ha sido un interés compartido por todos los autores con los que dialogaremos en este libro. Con mayor énfasis me refiero a las “tres profesiones imposibles” que abordaré en el capítulo que alude a ese enunciado: la cura, la educación y la política que son praxis. La profesión imposible de la cura, referida al psicoanálisis, está implícita en los autores, pero no de manera directa. En el capítulo “La praxis, las instituciones y lo imaginario”, me acerco a esa profesión impo-

Desde la perspectiva de Castoriadis, haré evidente lo relevante de realizar dicha transformación, pero explícito hacia la libertad o la autonomía, y consideraré los imaginarios radical y social, así como el instituyente para poder hacerlo. Al respecto, Castoriadis considera la principal condición institucional (y por lo tanto de la sociedad) la existencia de la significación imaginaria específica de la “autonomía” surgida en concretas sociedades históricas.

La crisis del cosmos capitalista requiere significaciones que reemplacen, o por lo menos desplacen, a la razón instrumental. Y el proyecto de autonomía está ahí, ya ha sido creado; podemos valernos de él. Aunque no se trate de un programa político (la idea misma de autonomía es contradictoria con una “receta” cerrada), es un camino abierto a la deliberación y a la creación colectiva. Y es porque la autonomía tiene con la creación una relación que no tienen las demás significaciones: está precisamente para liberar la creatividad, para movilizar las energías de invención, para disponer el ánimo colectivo hacia la novedad, más que una opción política entre otras (como podría ser, por ejemplo, el “socialismo del siglo XXI”); el proyecto de autonomía es entonces un impulso orientado a la creación (Cristiano 2009: 106-107).

A pesar de las limitaciones humanas tanto en lo subjetivo como en lo social, o tal vez precisamente debido a ellas,

sible; en específico, al planteamiento de la psique y el imaginario radical a partir de Castoriadis.

los seres humanos hemos buscado en repetidas ocasiones la libertad como el sentido de nuestra vida y de nuestro hacer, y para ello hemos intentado establecer lo que Freud (2011: 3361) denomina las tres “profesiones imposibles”: curar, educar y la política; en palabras de Castoriadis: la verdadera medicina, la verdadera educación y la verdadera política que, afirma, son praxis. Intentaremos un acercamiento a estas profesiones y estableceremos un diálogo con los cuatro autores: Freinet, Freire, Lenkersdorf y Zemelman. Sus planteamientos los relacionaremos con la idea de la praxis creativa de autonomía como proyecto que nos comparte Castoriadis. El sentido de este escrito es para que tanto individuos como sociedad contribuyamos a que todos y cada uno hagamos sociedad por nosotros mismos, sin que nadie nos diga lo que tenemos que hacer. Esto es, que seamos libres cada uno y en colectivo, reconociendo que esa libertad sólo es posible con un orden, con un cosmos y sus normas formuladas por nosotros mismos. Autorregulaciones que implican en consecuencia que nos autolimitemos y autonormemos para de manera deliberativa y reflexiva hacer lo que individual y colectivamente, en acuerdo y con justicia, decidamos hacer en praxis para crear la sociedad en autonomía como proyecto.

Estamos y queremos existir en una tradición de crítica radical, lo que también implica responsabilidad (no podemos echar la culpa a Dios Todopoderoso, etcétera) y autolimitación (no podemos invocar ninguna norma extrahistórica para reglar nuestras acciones; que, no obstante, deben ser reglamentadas) (Castoriadis, 2008: 77-78).

Nos acercaremos a las profesiones imposibles: cura,²² educación y política, y a su praxis conjunta, articulada y compleja en donde se crea y se da la cohesión de las tres profesiones. El proceso argumentativo que presentaremos iniciará por la praxis en los cuatro educadores y epistemólogos, y concluirá con la praxis sustentada en el instituyente de la sociedad que pone en duda y transforma lo instituido de las instituciones creadas por los sujetos, con la autonomía como proyecto para contribuir en hacer posible la misma autonomía en devenir.

La obra que el lector tiene en sus manos consta de tres capítulos: el primero, denominado “Aportaciones educativas y epistemológicas para la praxis”, es un antecedente o complemento desde una perspectiva educativa y epistemológica y política de los autores Freinet, Freire, Lenkersdorf y Zemelman que abordan distintos matices, el trabajo y el aprender a hacer haciendo, la reflexividad, el nosotros, la colocación y la política como conocimiento con la perspectiva de futuro, las cuales todas y cada una tienen implicaciones para la praxis. Por ello, consideramos que sus perspectivas contribuyen a reafirmar y enriquecer el planteamiento que hacemos de la praxis desde la mirada castoridiana. El segundo capítulo, “La praxis y las profesiones imposibles”, hace un planteamiento de las profesiones imposibles que son praxis como algo distinto de las técnicas. El tercer capítulo, “La praxis, las instituciones y lo imaginario”, es un énfasis en la relevancia creativa que tiene la praxis para la sociedad que se encuentra relacionada de forma estrecha con los imaginarios radical y social de las instituciones. Imaginario que es condición para

²² Referida al psicoanálisis.

la transformación de las instituciones mismas. El apartado “El acuerdo, cimienta de lo abierto y lo indeterminado no conclusivo” es un intento que busca la apertura de lo indeterminado y evita un cierre que de por sí nunca será, apoyado en la relevancia e implicaciones de los acuerdos colectivos de las asambleas como espacio privilegiado para crear sociedad que deviene autónoma y democrática como régimen.

APORTACIONES EDUCATIVAS Y EPISTEMOLÓGICAS PARA LA PRAXIS

A continuación abordaremos de manera sintética y un tanto esquemática a cuatro autores que, en mi opinión, han mostrado interés tanto por la autonomía como por la praxis y, en particular, por las profesiones imposibles de la educación y la política: Freinet, Freire, Lenkersdorf y Zemelman.¹ Coinciden en sus deseos de buscar crear una nueva sociedad, aunque no necesariamente de la misma manera; cada uno se nutre de los planteamientos y desafíos de su momento histórico social. Después retomaremos algunos de sus respectivos planteamientos desde la perspectiva de praxis que hemos adoptado.

*Célestin Freinet (1896-1966)*²

Freinet planteó una educación por el trabajo con la idea de que en el trabajo se constituye y posibilita la libertad. Lo que propone lo denomina “técnicas de vida”, según su alumno Louis Legrand. En su concepción, el estudio del medio sólo

¹ Como es obvio, estos cuatro autores no agotan a todos aquellos que abordan la praxis y estas profesiones. Esa limitación no les resta relevancia a los autores mencionados y la realización de esa tarea enciclopédica rebasaría con mucho las pretensiones de este cuaderno.

² Nació el 15 de octubre de 1896. Durante su infancia fue pastor en los Alpes de Provenza, Francia. Central en su vida fue el contacto con la naturaleza, con la tierra y con la gente de origen campesino. En 1920 consiguió

tiene pleno sentido cuando se intenta obrar sobre él y transformarlo. La modalidad para realizar dicha transformación del medio consiste en hacerlo en colectivo. Específicamente es en la forma organizativa colectiva de la asamblea donde se plantea lo propiamente político de la esfera privado/público situada en su dimensión histórico-social. Las “técnicas de vida” se basan en una confianza agradecida a la naturaleza y son independientes respecto a todo lo formal, obligado y artificial que resulta ser precisamente lo social instituido en su condición autonomizada y heterónoma. Al parecer, Freinet se sustenta en una sabiduría campesina, en contacto con la naturaleza, que valora la virtud del trabajo bien hecho, se acoge al afecto e intimidad de las pequeñas comunidades y busca la libertad con rectitud.³ Freinet plantea que se parta de observaciones concretas efectuadas en el medio vivo. La observación tiene como fin la necesidad de comprender y actuar, que es precisamente la dimensión de la praxis y la organización planificada, enfocadas predominantemente al trabajo, que es como considera que se consigue la libertad. Sobre la idea de trabajo, me parece que hay una coincidencia con Castoriadis:

el puesto de profesor adjunto. Funda una cooperativa de trabajadores, introdujo la imprenta en la escuela e inició un movimiento de ámbito nacional de la Nueva Educación. Freinet impulsó la idea de una escuela libre experimental. En 1934, con los comunistas, construye una escuela en Vence con alumnos internos de grupos sociales desfavorecidos. Al empezar la Segunda Guerra Mundial, por comunista es internado en un campo de concentración. En 1953 fue expulsado del Partido Comunista. Falleció en Vence en 1966. La Guerra Civil Española permitió que muchos maestros exiliados expandieran la pedagogía de Freinet en México y otros países de América Latina (Legrand, 1999).

³ Lo que para Castoriadis viene siendo autolimitación.

Deseo que mi trabajo tenga sentido, que pueda probar para qué sirve y la manera en que está hecho, que me permita prodigarme en él realmente y hacer uso de mis facultades tanto como enriquecerme y desarrollarme. Y digo que es posible con otra sociedad. Que se me dejara decidir con todos los demás lo que tengo que hacer y, con mis compañeros de trabajo, cómo hacerlo (Castoriadis, 2013: 146).

La enseñanza científica, afirma Freinet, debe enraizarse en la actividad técnica. A su juicio, estos estudios tienen por principal objetivo el conocimiento de la aventura humana, las penalidades de los hombres y su progreso hacia una humanidad mejor y libre que rompa con las aludidas ataduras artificiales. Su propuesta consiste en aprender a hacer haciendo, incluso para lo organizativo del aprendizaje de hacer la misma democracia en el aula. Estipula, como base psicológica de su propuesta educativa, la idea de “tanteo experimental”, considera que los aprendizajes se efectúan a partir de las propias experiencias, de la manipulación de la realidad que pueden realizar los niños, de la expresión de sus vivencias, de la organización de un contexto (de un ambiente) en el que los alumnos puedan formular y expresar sus experiencias. Buscó constituir otro poder pedagógico, desarrollado y normado por los mismos participantes del proceso, aspecto que podríamos denominar autónomo y alterno al poder absoluto; aprendizaje cimentado en lo colectivo de la escuela cooperativa. Del mismo modo que en el aula, el poder de decisión colectiva se sustenta en lo posible deliberado por los propios alumnos; ese mismo ejercicio es lo que constituye la

base del aprendizaje de una “verdadera democracia” haciéndose a sí misma. Freinet creía que la pedagogía sustentada en el trabajo libre, liberador y colectivo era el medio para transformar la humanidad, un medio de regeneración social y de superación del capitalismo explotador y belicista. Lo esencial de sus técnicas del “tanteo experimental” debía proceder del propio alumno.⁴ Para que esta indagación sea eficaz, tiene que ser espontánea y movida por la necesidad interior del que busca tanteando, probando, volviendo sobre la prueba infructuosa para rectificarla. Sólo así, considera, el niño y el adulto aprenden de verdad. Pareciera que, sin nombrarlo, hacía referencia al imaginario radical de los sujetos, enfocado de modo predominante a su dimensión ensídica con el respaldo en la asamblea y la democracia como régimen interno, esto es, aprender a hacer praxis haciendo praxis. El proceso de elaboración del pensamiento científico, considera, debe construirse mediante rectificaciones sucesivas de intuiciones espontáneas confrontadas y enriquecidas de manera colectiva. La experimentación y la discusión son los vectores de todo progreso del conocimiento sobre el ambiente. La didáctica científica requiere necesariamente el asombro. El “tanteo experimental” de Freinet es la forma intuitiva más lograda de una concepción derivada de la práctica,⁵ aquí es donde consideramos que entra lo imaginario radical y la praxis. Las técnicas de Freinet constituyen un abanico de actividades que

⁴ Referida a la metáfora “no se puede obligar a beber a un caballo que no tiene sed”, la autonomía tampoco puede ser enseñada.

⁵ Según Legrand, “la civilización técnica ha suprimido ese marco vital [para la reproducción]. La pantalla de televisión convierte en espectáculo el contacto con la naturaleza y con el prójimo” (1999: 12).

estimulan el tanteo experimental, la libre expresión infantil, la cooperación y la investigación del entorno pensadas sobre la base funcional de la comunicación, la asamblea y el acuerdo.

Establece un procedimiento para hacer suya la palabra con el texto libre que se expone al colectivo. El estudiante deja fluir sus propias ideas, sin tema ni tiempo prefijados, compartidos y retroalimentados y dialogados en colectivo con todo el grupo. El ejercicio de la palabra era reforzado y motivado con su impresión y reproducción en una revista. Ese proceso, en mi opinión, crea condiciones que posibilitan la emergencia de la imaginación radical de la psique en la institución del lenguaje, el cual, a su vez, en ese devenir dialogante, va instituyéndose con libertad en ejercicio y en proceso.

La asamblea y los acuerdos establecen y definen los planes de trabajo colectivos. Son las decisiones de grupo las que indican la planificación general del curso, con un empleo del tiempo normado por el propio grupo. Podemos afirmar que la propuesta consiste en aprender a hacer autonomía ejerciendo autonomía. En lo individual cada uno se autoestablecía en “planes de trabajo” personales que devenían en contratos personales de trabajo a manera de autolimitación.

Adicionaba a esas dinámicas las conferencias —realizadas por los mismos estudiantes— que animaban el debate, la discusión y las críticas a la realidad para su estudio posterior. Las indagaciones las apoyaban con la biblioteca de trabajo, en la cual clasificaban el material de acuerdo con la dinámica y las necesidades de consulta, con acceso libre y responsable.

La asamblea de clase era el espacio y tiempo destinados a plantear problemas y buscar medios para su resolución, para planificar y posibilitar la realización de proyectos. Los

estudiantes planifican y revisan su trabajo libre y liberador de la heteronomía social dominante. Parece que era el espacio para aprender a hacer praxis haciendo praxis.

La propuesta de Freinet consiste en: 1) dar la palabra al alumno, partir de él, de sus ideas, pensamientos e imaginarios creativos, de sus capacidades de comunicación y de cooperación; 2) ofrecer un ambiente favorable para el descubrimiento continuado, la actitud investigadora, la curiosidad apoyada en “clases-paseos” de observación del medio natural y humano, base de la reflexión primero oral y después escrita; 3) el respeto por las propias realizaciones y las de los demás, con expresión libre e intercambio, con contraste de ideas en un instituyente y autonomía que ellos mismos conforman sustentado en las asambleas, y 4) talleres dedicados al trabajo manual.⁶

En la actividad y mediante su experimentación de la convivialidad, desarrollan el respeto y la apertura a la alteridad tanto del ser humano como de la naturaleza. Con el hacer haciendo profundizan los progresos del conocimiento. Asimismo, en y mediante la cooperación, crean un instituyente autónomo en continuo devenir que se opone a la heteronomía de la civilización de la competencia, del rendimiento y de la explotación desenfrenada de la naturaleza y de los demás.

⁶ Siete talleres con actividades específicas dedicados al trabajo manual (forja y carpintería), a las actividades domésticas, las actividades “comerciales” de la cooperativa, la documentación, la experimentación, la reproducción (impresión, mecanografía, etcétera) y la creación artística. Estos talleres interiores se completan mediante el huerto escolar y los corrales de cría de animales.

Freinet atribuye al trabajo, las asambleas y la comunicación (socialización del acceso a lo escrito) el desarrollo de la capacidad social y autoformativa. El aprendizaje del cálculo (ensídico, dirá Castoriadis) será un instrumento de acción sobre las cosas,⁷ las cuales le dan vida y sentido, útil para resolver problemas prácticos y para obtener recursos necesarios para hacer las cosas, articulado con la cooperativa escolar y hacer funcionar los talleres de la escuela. La cooperativa es lugar de reflexión, de elaboración de proyectos, de adopción de decisiones, de contabilidad y de estimación de posibilidades. La escuela es instrumento de una formación cívica de la praxis y la democracia por la acción y la palabra en donde la asamblea es el lugar de la reflexión, deliberación y toma de decisiones para las acciones y la solución de problemas que les impiden o bloquean sus condiciones de libertad en devenir.

Considera que el texto es ante todo el producto de una voluntad de comunicación; por ello, leer es buscar el sentido de lo que se lee. Leer es ir a buscar el texto que se necesita para recrearse o actuar. Propone la “lectura-trabajo” frente a la lectura “hachís”, la cual desconecta de lo real y nos sumerge en lo ideológico. Freinet indica la necesidad de facilitar los conocimientos que hacen falta en los momentos adecuados. El alumno conserva su autonomía y la lección responde a necesidades comprobadas del proceso de aprendizaje de cada quien. A similares conceptos vitales, prácticos, concretos y de cooperativismo ha de obedecer la enseñanza de la historia, la geografía y el arte.

⁷ Para medir los campos, pesar los productos, calcular el precio de costo, los intereses.

La evaluación, necesaria constantemente, se basa en técnicas de autoevaluación en forma de parrillas que deben rellenarse cada vez que se adquieren nuevas competencias. El programa clásico de las asignaturas impuestas de cálculo, ortografía y gramática se presenta en forma de competencias más sutiles en las que el alumno se autoevalúa sobre el proceso de constituirse libre. De ahí, el establecimiento y empleo en este proceso de “ficheros autocorrectores” que los alumnos utilizan de forma espontánea.

Freinet plantea la relación entre educación, asamblea, juego y trabajo de todos en colectivo. La asamblea es el lugar de la socialización y la reflexión deliberativa, considera al trabajo como esencia de lo humano que posibilita la libertad. A trabajar se aprende trabajando. Se conoce haciendo, es el actuar creativo y responsable para satisfacer necesidades o solucionar problemas que posibiliten la libertad. Propone trabajar como juego y jugar como trabajo; un trabajo lúdico y creativo de aprendizaje.

El juego infantil es una forma de aprender a trabajar y a relacionarse con otros. Tiene un fin progresivo, se adquiere autonomía, produce autosatisfacción, aprobación y apropiación del entorno.

Aunque parezca obvio, el trabajo es una actividad de aprendizaje y de conocimiento. El aprendizaje y el trabajo son gratificantes.⁸ Se aprende haciendo. Se satisfacen necesi-

⁸ El juego (podríamos decir enajenado o separado de la vida) se requiere cuando el gasto de energía sobró después del trabajo y cuando el trabajo es impuesto-alienado, subordinado y no libre ni liberador. Desde nuestro punto de vista, la explotación como expropiación del trabajo concreto lo convierte en carga y ya no en disfrute. En ese mismo contexto consideramos

dades, se solucionan problemas y se hace posible la libertad en proceso. El trabajo (es lúdico) implica y está asociado con el conocimiento > aprender > placer del juego. Trabajo es la voluntad de poder, entendido como capacidad o como voluntad de vida que estimula la autoestima y la autonomía.

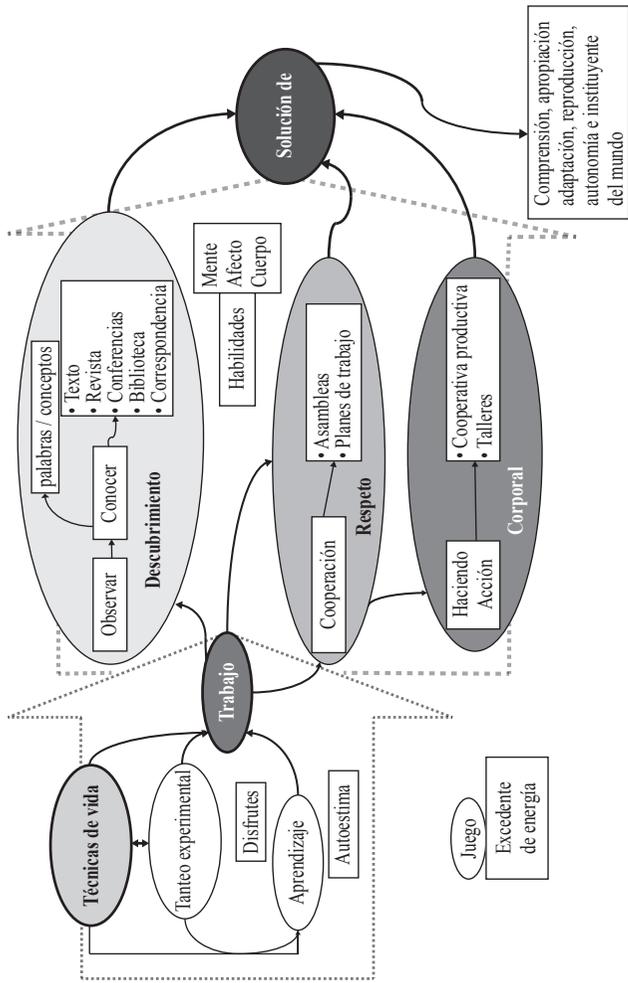
Un trabajo es también la imprenta, que consiste en maniobrar con las letras y es un medio de comunicación entre sí en donde se hace público lo que se piensa. En el trabajo se desarrollan distintas habilidades y cada uno va desarrollando la que tiene mejores aptitudes en colaboración colectiva. El trabajo y el aprendizaje articulan en su hacer el conocimiento, lo corporal y lo afectivo. El juego-trabajo permite la comprensión, apropiación, adaptación, reproducción, autonomía e instituyente del mundo.

El esquema 1 señala la propuesta de Freinet en su primer momento, donde articula, en lo que define como técnicas de vida, por una parte, el tanteo experimental como ejercicio de aprendizaje de conocimiento significativo y el trabajo como eje de aprender a hacer haciendo en un trabajo libre y liberador autonormado por los mismos estudiantes. El juego, como indicamos en la nota 8 del presente capítulo, está separado de este tipo de ejercicio del trabajo. Este proceso y dinámica se aplica en tres instituyentes. El instituyente específico del conocimiento y del lenguaje, que consiste en la apropiación de la palabra, los conceptos y su relación ensídica con el conocimiento de la realidad física ambiental que posibilita la reproducción liberadora de vida de los sujetos

que se presenta la separación del juego opuesta al trabajo como intento de subsanar la sensación de despojo.

en lo individual y lo colectivo. El segundo instituyente, podríamos decir, es el de la democracia y de la praxis en la asamblea que se cimienta en la apertura a la alteridad, en el respeto al otro, en la cooperación —esto es, el trabajo colectivo y organizado—, y en la planificación acordada y autonormada por la misma asamblea comunitaria. El tercer instituyente es el de la corporalidad con el ejercicio físico de la transformación de la naturaleza. En los tres instituyentes, sustenta Freinet el planteamiento de aprender a hacer haciendo. En esta dinámica que propone Freinet, articula tres habilidades: la mente (conocimiento-lenguaje), el afecto (asamblea y alteridad) y el cuerpo (actividad física del trabajo), que en conjunto contribuyen en hacer una institución de cura, de educación y de política libre que posibilita la libertad en la solución de problemas para el devenir autónomo.

El aporte de Freinet es el concepto de trabajo, un trabajo-praxis sustentado en la deliberación y decisión en asamblea, con el cual se constituye en la base para la apropiación del mundo. Con ese trabajo-praxis se aprende, se colabora, se lee y se escribe para solucionar problemas para poder ir siendo libre. El aprendizaje es estimulante y fortalece la autoestima, y permite el conocimiento que hace libre y autónomo al individuo y al colectivo. Está vinculado de forma indisoluble con la acción colaborativa y horizontal, con el hacer y con el transformar la realidad para hacerla a su modo, autónoma. Un sustento es el conocimiento adquirido a partir de la propia necesidad de conocer para hacer, solucionar problemas o necesidades, y transformar desde la propia capacidad de los sujetos en colectivo aprendiendo a hacer democracia y autonomía, ejercitándolas en asambleas.



Esquema 1. Célestin Freinet: educación por el trabajo. Elaboración propia.

La propuesta de Freinet se relaciona con el proceso humano de conocimiento-aprendizaje a partir de las técnicas de vida, la observación, la conceptualización, la escritura, la reflexión colectiva, la planeación, la cooperación en la acción para la solución de problemas y la creación de libertad en proceso.

*Paulo Freire (1921-1997)*⁹

Desde la perspectiva de Freire, la base fundamental de un proceso de educación liberadora consiste en tomar la conscientización como esfuerzo dialéctico de comprensión entre la subjetividad y la objetividad, entre conciencia y mundo. No hay mundo sin hombre, decía, no hay mundo que no sea mundo de conciencia. Las cosas no pueden existir fuera de

⁹ Freire marca una época para la educación en América Latina en la segunda mitad del siglo XX y es una referencia obligada para todos los que nos interesamos por el pensamiento crítico y la autonomía. En la década del sesenta, Freire coincidió con movimientos muy importantes que fueron referentes para su experiencia educativa: la revolución cubana, el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968. Freire reconocía su creencia cristiano católica. Nace en Recife, Brasil, el 19 de septiembre de 1921. Estudió filosofía en la Universidad de Pernambuco e inició su labor como profesor de historia y filosofía de la educación en la Universidad de Recife. En 1947 inició experiencias en alfabetización de adultos, que durante los años sesenta trataría de llevar a la práctica en el nordeste de Brasil. Freire empezó a adoptar un método no ortodoxo coincidente con la teología de la liberación. En 1962 tuvo la primera oportunidad de aplicar de manera significativa sus teorías, cuando se les enseñó a leer y escribir a 300 trabajadores de plantíos de caña de azúcar en tan sólo 45 días.

las praxis humanas, no pueden existir fuera de la acción y de la reflexión de los hombres. Praxis que actúa sobre el mundo que prohíbe que los hombres sean. Enfrentar esa prohibición que ata y que es lo dado instituido es donde, en su opinión, radica el carácter liberador. Podemos afirmar que, sin decirlo, buscaba la autonomía que rompiera esas ataduras establecidas por la heteronomía dominante capitalista explotadora. Freire recurre a la concientización porque sabe que es necesario transformar la realidad, y sabe que sólo se transforma la realidad en la praxis histórica.

La conciencia aparece ya como reflexiva, capaz de volverse sobre sí misma y percibe percibiendo: es entonces que

En esa época, leer y escribir era un requisito para votar en las elecciones presidenciales brasileñas. En 1964 un golpe de estado militar puso fin al proyecto: Freire fue encarcelado como traidor durante setenta días. Tras un breve exilio en Bolivia, Freire trabajó en Chile durante cinco años. En la década del setenta Freire se fue a Ginebra, en el Consejo Mundial de las Iglesias. Fue profesor de la Universidad de Ginebra, ahí se sintió libre. Promovió una educación humanista que integrara al individuo en su realidad nacional. En 1980, año que Freire regresó a Brasil, decidió afiliarse y fundar el Partido de los Trabajadores (PT); posteriormente fue secretario de Educación en São Paulo. Planteó una pedagogía del oprimido, quien “deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres en proceso de permanente liberación” ligada a postulados de ruptura y de transformación total de la sociedad, intento que encontró la oposición de ciertos sectores sociales. Freire afirmaba: “Decir que los hombres son personas y como personas son libres, y no hacer nada para lograr concretamente que esta afirmación sea objetiva, es una farsa”. Muere de un infarto a los 75 años en São Paulo el 2 de mayo de 1997 (“Paulo Freire”, en *Wikipedia*, disponible en https://es.wikipedia.org/wiki/Paulo_Freire [consultado el 12 de octubre de 2013]).

la conciencia puede dar un salto sobre el estado anterior. Conciencia que lo distingue del animal que conoce lo que pasa, pero no conoce que conoce. En el momento en que la conciencia reflexiva se instaura en el proceso de la hominización, el hombre hace algo más: no sólo conoce, sino sabe que conoce. Es un despegue permanente, constante, hacia la realidad en que se constituye, reflexionando sobre la propia constitución, que hace capaz al hombre de conocer y reconocer el conocimiento existente, al mismo tiempo que es capaz de conocer lo no conocido todavía.

La capacidad activa de la conciencia que hace conocer y reconocer el conocimiento que existe hoy es la misma que hizo posible que el conocimiento que existe hoy pudiera ser instaurado superando el conocimiento que antes había. Esto hace que el conocimiento sea un proceso y no un hecho. El conocimiento es un proceso permanente que demanda la acción y la reflexión de los hombres sobre todo el mundo; es un proceso ininterrumpido, que no se detiene; y es por esto que un conocimiento nuevo no es otra cosa que el conocimiento que nació de otro que se hizo viejo, pero que fue nuevo también. Todo conocimiento nuevo nace con el testamento de aquel que supera, pero al mismo tiempo, como dice Castoriadis, no le debe nada en atención a que se sustenta en el imaginario radical de creación *ex nihilo* y no reflejo.

La concientización no es un proceso ni brasileño ni latinoamericano; es un proceso humano que se instaura cuando la conciencia se hace reflexiva. Se tiene una conciencia reflexiva que toma conciencia de algo precisamente porque toda conciencia es de algo o no es conciencia: “toma de conciencia de algo”.

En opinión de Freire, se vuelve necesario, pues, que superemos nuestro conocimiento del mundo, que es ingenuo, espontáneo, alienado y alienante, y tener ahora al mundo como objeto de nuestra mente epistemológica, de búsqueda crítica, para develarlo en su razón de ser.¹⁰ Así, afirma, supero mi doxa de la realidad con los logos de la misma. La concientización es entonces, en primer lugar, un acto de conocimiento sobre cómo conocemos, implica un develamiento de la realidad con el cual yo voy adentrándome poco a poco en la esencia misma de los hechos que tengo frente a mí como objetos cognoscibles, para develar la razón de ser de estos hechos. Podemos decir que, en el planteamiento de Freire, la conciencia en tanto reflexividad se constituye en el sustento del conocimiento y de la educación que va haciendo libre al sujeto que llega a ser capaz de mirar la misma realidad con una mirada nueva y actuar en ella. En este planteamiento se conjugan las tres profesiones imposibles —la cura, la educación y la política— en el devenir de la libertad.

No hay una prelogicidad ni una logicidad, y por tanto no hay una diferencia de esencia, indica Freire, sino una diferencia de grado en el proceso de evolución de la conciencia y de la libertad. La solución debe venir de adentro hacia fuera, desde los sujetos mismos. Con esa opinión, resalta la relevancia que le otorga a la apertura a la alteridad desde la conciencia reflexiva que postula.

¹⁰ Es posible que este planteamiento, un tanto mesiánico, lo haya elaborado en el marco del marxismo como teoría seudorreligiosa, articulada con la teología de la liberación del momento y el concepto de hombre nuevo ligado a la figura emblemática del *Che* Guevara como sus referentes histórico sociales.

Para precisar su planteamiento, Freire apunta que no se debe mitificar la concientización, la ilusión de que es posible transformar a los hombres sin transformar el mundo. No es posible humanizar y liberar a los hombres dejando, sin embargo, intocable, virgen, la realidad social que prohíbe que los hombres sean. Quienes así actúan, considera, trasmutan entonces el proceso de concientización en una mistificación amorosa o en un amor mistificado, en un amor distorsionado, en una expresión falsa de amor. Asimismo, toma distancia de una supuesta “conciencia crítica” que contradiciéndose a sí misma pueda terminar por destrozar un universo cultural unificado. Dicha actitud resulta heterónoma, vertical y colonizadora. La rebelión pasional es no dialogante; en realidad, afirma y reemplaza los comunicados dominantes por otros que pretenden llegar a serlo.

El proceso de concientización implica un acto lógico de conocimiento y no de mera transferencia de conocimiento. Es un acto automotivado, como señalaba Freinet, de búsqueda de conocimiento por el sujeto mismo y para sí. En segundo lugar, la concientización no puede basarse en una conciencia aislada del mundo, sino que hay una dialectización conciencia-mundo. Sólo mediante la praxis es que se da el proceso de la transformación. La coincidencia profunda entre los autores consiste en que —sin mencionarlo de este modo— la sociedad y sus instituciones son creación de los sujetos en el instituyente. Desde el momento en que decimos que el proceso de concientización implica la práctica de transformación de la realidad, tal proceso plantea una opción. Si ésta es la manutención del estatus de la realidad en que estoy, evidentemente no realizo un proceso de concientización.

Pero si mi opción es de transformación, descubro ya que, en primer lugar, en el plano histórico y ontológico, el hombre no es un ser para adaptación sino para transformación. Esto es, la concientización implica la ruptura con lo instituido en el instituyente que es la transformación. Freire considera que los hombres deben ser sujetos de la historia y no objetos, y que este sistema social tiene que ser distinto.

Está convencido de que ante un sistema social que domina, domestica, explota y que no contribuye a hacernos libres; si no lo transformamos, la concientización no puede llegar a ser. Interpela por ello la inercia de la afirmación “deja como está para ver cómo queda”; y, por el contrario, considera que la concientización tiene que ser una labor permanente de clarificación. Como parte de la elaboración de su propuesta, Freire hace un diagnóstico de la educación instituida, a la que denomina “bancaria”, la cual es la que pretende dejar las cosas como están y que se cristalicen. Ese tipo de educación bancaria es la que va a plantear como problema. Los que mandan, opina, mitifican la realidad de la conciencia. Al mitificar la conciencia de la realidad se obstaculiza el proceso de transformación de la realidad. El desvelamiento del mundo, considera, hace mal a los propietarios del mundo. Por esto es necesario prohibir pensar, ironiza, y de este modo cuestiona la institución de la educación escolarizada que denomina bancaria, la define como adaptación de los hombres al no pensar para posibilitar su repetición permanente.

El esquema 2 muestra su planteamiento sobre la educación bancaria, el cual desarrollamos a partir precisamente de la prohibición del pensar. La educación bancaria trabaja *sobre* el alumno no *con* el alumno, es cerrada y “sin pueblo”

porque no quieren que piense ni mucho menos que actúe por su propia iniciativa, por lo que el escolar resulta quedarse dependiente y “mudo”. Es mudo porque se le niega al aprendiz el derecho a la palabra y porque los que mandan no escuchan. En ese sometimiento se propicia que el escolar aprenda la necesidad de autoridad desde la figura del maestro en el aula, que se retroalimenta repetidamente con la prohibición a pensar.

El sistema de la educación bancaria es pasiva y receptiva, memorística y repetitiva, es como un banco al que se le deposita información, de ahí su nombre; es colonizada y colonizadora por los propietarios que mandan y dirigen; tiene un carácter paternalista vertical y antidemocrático que se encarga de la domesticación de los alumnos; enseña a obedecer y a ser individualista con una perspectiva ascendente de estatus y recursos que busca privilegios obtenidos por el sometimiento o imitación al opresor basados en la explotación y el dominio del otro. La educación bancaria, según Freire, permanece como instrumento de domesticación en donde se plantea la ilusión de la expectativa ascendente de los de abajo que quieren transformar no *la* realidad sino *su* realidad,¹¹ para cambiar de estatus dentro de la estructura dominante de privilegios ascendentes. La educación y la masificación sirven para crear y formar privilegios y escalonamiento por estamentos.

En los individuos pasivos, colonizados, domesticados y dependientes existe la necesidad del representante, del di-

¹¹ Éste es un planteamiento de Guillermo Bonfil (1991) que, en mi opinión, puede ser adecuado a los planteamientos de Freire.

rigente, del poderoso. El individualismo se refuerza con la competencia entre unos y otros. Ese pique y comparación por aparecer como el mejor los confronta entre sí y los divide. Rivalidad que está regida por la obediencia al que manda, juzga y premia. En esta dinámica educativa se desarticula y se desconecta la relación entre los estudiantes de manera recíproca. Consiste en el ajustamiento del alumno al obedecer, el acomodamiento sin crítica ni compromiso, es el proceso para hacerse parte del sistema y para acomodarse para obtener privilegios con el que dirige. En este proceso sistémico lo que se refuerza, se reproduce y se reconstituye es la autoridad y la dominación con su contraparte, la obediencia y la subordinación, en sus expresiones verticales de opresores-oprimidos y dirigentes-ejecutantes. En el momento actual de la reforma educativa en México, como institución instituida, es el equivalente del proceso sistémico de educación bancaria, pero ahora con la sofisticación de las *tablets* y la obediencia en idioma inglés.

La educación bancaria se opone a la endógena, participativa, en la cual el pueblo se dirige hacia la solución de problemas, a transformar la opresión y la desigualdad, y a la creación de una sociedad liberadora. La búsqueda de Freire es de libertad opuesta a la dominación del otro. Pretende superar con la conciencia la contradicción entre opresores-oprimidos y dirigentes-ejecutantes. En algunas de sus intuiciones hace el planteamiento de liberarse del otro que está en mí y me domina, muy parecido al imaginario radical y a la “cura” de las profesiones imposibles. Se apoya en el referente marxista de la lucha de clases que le sirve para la comprensión del mismo mundo y su praxis para transformarlo.

La propuesta educativa de Freire es un proceso que define como humanista de liberación¹² y tiene que ser fundamentalmente una operación de desvelamiento del mundo. Podemos afirmar, sin desvirtuar la afirmación de Freire, que si es proceso de liberación requiere que sea con el sentido hacia sí misma, del para sí, de tal modo que genere libertad como proceso. La liberación, afirma, se opone a matar, borrar la fuerza creadora, recreadora y captadora de la conciencia que crea libertad. Esta afirmación refuerza lo dicho antes sobre la apertura a la alteridad de Freire, y por otro lado —articulándolo con Castoriadis— que requiere del imaginario radical para posibilitar tanto el desvelamiento como la clarificación y la creación transformadoras posibles.

La concientización es, en sí, siguiendo con Freire, un proceso utópico. La utopía entendida como un por hacer para transformar lo dado instituido. La utopía es la palabra verdadera, el lenguaje como herramienta instituyente, es la dialectización entre el acto de denuncia del mundo que deshumaniza y el anuncio del mundo que humaniza. A un tiempo, a semejanza de Freinet, postula el instituyente del lenguaje que se crea y se recrea con la apropiación de la palabra. De acuerdo con Freire, la perspectiva de futuro posible y viable le permite al sujeto hacer la crítica al presente. Aquí podemos encontrar una significativa coincidencia entre Freire y Zemelman, ambos atentos tanto por el conocimiento como por la transformación de la realidad hacia una idea de futuro por crear en su dimensión epistemológica. Nada más los dominados pueden ser utópicos, en opinión de Freire, porque sólo ellos tienen futuro, que

¹² Recordemos sus referentes históricos sociales de Marx, teología de la liberación y guevarismo.

es llegar a dejar de ser dominados, llegar a ser personas en liberación.¹³ Dicha utopía, como la concibe, es la denuncia de la estructura dominadora y es el anuncio de la estructura que humaniza. El centro de esta idea de utopía de Freire consiste en que lo que no es sea y llegue a ser. En el argumento de Freire, la concientización tiene que ser utópica, la concientización que no se engarza de forma utópica o histórica deja de ser. Al respecto, afirma: “Yo no concientizo a nadie. Nos concientizamos o no nos concientizamos, pero si ustedes pretenden concientizarse, tienen que ser utópicos” (Freire, 1973: 9). Expongo en este momento un punto de debate sobre esta idea que plantea Freire; en mi opinión, podríamos traducirla: “Pero si ustedes pretenden concientizarse, tienen que dejar salir su imaginario radical” creador de lo que no es pero puede serlo.

Como señalamos en el esquema sobre la educación liberadora que ilustramos a continuación, Freire plantea un equilibrio entre educador y educando: nadie se concientiza solo ni nadie concientiza, habremos de hacerlo en conjunto como deja entrever la cita previa. Desde nuestro punto de vista, Freire subraya el concepto de reflexividad articulado al de conciencia para, en lo subjetivo, autodescifrase, y, en lo social, interpretar de manera crítica el mundo. La práctica de la libertad debe incluir el esfuerzo personal de descifrarse a sí mismo y a los demás, de identificar las estructuras de dominación interiorizadas, lo instituido. Esa práctica de la libertad implica que es necesario interpretar críticamente el mundo y al mismo tiempo transformar las estructuras sociales consideradas opresoras.

La concientización es la crítica del mundo histórico-cultural en que viven y asumen las responsabilidades y emprenden las

¹³ La utopía en Freire es el por hacer inmediato y viable.

acciones necesarias para transformarlo. No es un acto transi-
tivo de imposición, sino un acto reflexivo y libre por el cual
las personas se hacen conscientes dentro de un proceso de
interacción humana esclarecedora que los va haciendo libres
a su vez.

Freire indica que es una disponibilidad atenta y delicada,
y para ejemplificarlo plantea la dialéctica entre paciencia e
impaciencia. En la entrevista del Cidoc, afirmó:

Es necesario ser *impacientemente paciente* y es neces-
ario ser *pacientemente impaciente*. Una persona desterra-
da que no sepa aprender esta lección puede considerarse
como realmente perdida. Si se rompe esta relación, si se
tiende a ser sólo paciente, la paciencia se transforma en
anestesia que lo transforma en visionario. Si, por el con-
trario, se tiende a ser sólo impaciente, existe el peligro
de caer en el activismo, el voluntarismo y el desastre. El
único camino es el que conduce a “una armonía de los
contrarios” (Gadotti, 1989: 63).

El planteamiento lo enuncia para permanecer alerta en lo
que Freire denomina praxis, que es la reflexividad relaciona-
da con el hacer. Esa praxis es lo que posibilita la transforma-
ción liberadora del sujeto (autodescifrase) y de todo tipo de
opresión, injusticia o exclusión (interpretar de manera crítica
el mundo). Pone énfasis en la palabra y la actitud escuchante
para lograr una acción transformadora en el ejercicio de la pra-
xis. La atención educador-educando es primero escucharnos,
con registro y escritura colectiva. En la propuesta de Freire,
la palabra es diálogo para que solucione problemas y para la

creación de sociedad liberadora. El intercambio entre diferentes genera soluciones y abre perspectivas de futuro; por ello, Freire propone colocarse en el diálogo, escuchando > preguntando > conociendo. La pregunta posibilita la ruptura para con lo pensado-sabido. El cambio de mentalidad implica desarrollo, reflexividad y conciencia con y para la praxis. Requiere contemplar en colectivo las estructuras del sistema, donde la teoría articulada a la práctica debe servir para la solución de problemas y el cambio de sistema social que posibilite la libertad contra la dependencia, el sometimiento y la explotación.

El planteamiento de Freire se opone a la sociedad dominante, busca desmitificar y develar la realidad que oculta la palabra del dominador en una labor de clarificación. Freire contrapone la sociedad por construir frente a la sociedad dominante.

Una de las grandes labores de la educación liberadora de Freire es invitar a las masas a hacerse utópicas, esto es, denunciantes y creadoras de sociedad. La denuncia tiene que apoyarse en la praxis transformadora dentro de la historia humana. Fuera de esto, es admitir el idealismo nuevo, es caer en las falsas ilusiones que él mismo criticó. Los utópicos, afirma, tienen que amar; todo acto de denuncia y todo acto de anuncio es un acto de amor; Freire encuentra que toda destrucción de algo tiene que ser construcción de algo, que no hay construcción sin destrucción. Pero cuando se destruye amorosamente es para construir con amor.¹⁴ Considera que si la concientiza-

¹⁴ Lo que puedo entender en otros términos es que se refiere a la creación del imaginario radical autolimitado y abierto a la alteridad, y a contribuir en hacer posible la libertad del otro.

ción no está acompañada de esta búsqueda fuerte, constante, permanente de conocer la realidad tal como se está dando, para transformarla en otra realidad liberadora, la concientización es un bla-bla-bla inoperante. El otro, el oprimido, tiene que hablar y no sólo escuchar. Plantea centrarse en el oprimido y caminar parejos siempre y cuando lo quieran por sí mismos. El amor,¹⁵ dice Freire, es la transformación definitiva; se enseña a amar amando. Para ser, necesitamos que los otros sean. Nos oponemos a caminar solos es distinto a caminar como iguales. El asunto es caminar juntos en la diferencia y en el respeto a la pluralidad.

El derecho primordial del hombre es decir su palabra. El observar dónde está tu palabra en ciertos lugares de la matriz genera nuevas palabras. Esta idea de Freire es, en mi opinión, el instituyente del lenguaje en el imaginario radical del sujeto. La palabra y la acción son praxis que se hace historia.

La concientización como manifestación utópica, o como instrumento de esta utopía de Freire, tiene que ser un quehacer, y un quehacer que implica una opción ideológica de nuestra parte desde el comienzo hasta el fin. Freire, en una entrevista afirma, que “aquellos que realmente aman, aquellos que tienen la valentía de correr el riesgo, pueden concientizarse” (Freire, 1973: 10). La concientización y la praxis que es el autodinamismo emergente son un entrecruzamiento de lo dominante y lo liberador mediante el conocer las estructuras y la dinámica de la sociedad dominante-opresora para oponerse de forma crítica a su tendencia y crear una sociedad diferente, liberadora.

¹⁵ Se refiere al amor al otro en la perspectiva de la teología de la liberación de su momento histórico social.

Freire¹⁶ considera a la educación como arte, ciencia y política donde se produce una nueva codificación creativa, explícitamente crítica y encaminada a la acción en la que los ex analfabetos rechazan su papel de simples “objetos”, y al “emerger” como autores conscientes de su propia cultura e historia se convierten en “sujetos” de su propio destino.

La propuesta de Freire consiste en educar-conocer para transformar, transformar para educar-conocer, que consiste en el proceso permanente de creación de libertad como estar siendo. Escribir, construir, crear la sociedad centrado en el otro desposeído como referente que interpela. Plantea que la responsabilidad de la cosa pública sea asumida con responsabilidad por todos los sujetos, esto es, la democracia como régimen.

*Carlos Lenkersdorf (1926-2010)*¹⁷

... algunos aprendieron de su cultura [tojolabal] con el único fin de poder destruirla mejor, hasta las raíces. Nadie quiso aprender de ellos para ver el mundo desde otra

¹⁶ Las afirmaciones de Freire las tomamos de la entrevista con Freire (1973: 1-10) y su libro (2004).

¹⁷ No resulta exagerado afirmar que el momento actual en México no se puede comprender sin la presencia y aparición de los zapatistas a partir de 1994. La afirmación se puede extrapolar para toda América Latina. Unos de los principales escuchas de las comunidades indígenas en las cuales emergió dicho movimiento fue la pareja Gudrun-Lenkersdorf. En el verano de 1972 los esposos Gudrun (historiadora) y Carlos Lenkersdorf (filósofo lingüista) acudieron a los Altos de Chiapas por invitación expresa del obispo Samuel Ruiz para conocer el trabajo que realizaban los pueblos

perspectiva. Prevalece hasta hoy la idea de “civilizarlos”, hacerlos competitivos, modernizarlos, igualarlos a la cultura dominante, integrarlos a la misma.

Ana Esther Ceceña (1999)

A partir de su experiencia con los tojolabales, Lenkersdorf considera el “nosotros” como un nivelador porque ahí no sobresale el líder a quien solemos asignar la toma de decisiones, dado que ésta depende del “nosotros” comunitario. Sobre el mensaje que envía la cultura tojolabal a partir del “nosotros”, comenta, interpretando lo que ellos quieren decir:

Si nos quieren entender de verdad, si quieren captar la cultura nuestra, decimos la nuestra y no la mía ni de otro compañero u otra compañera, sino la nuestra, tendrán que aprender el “nosotros”. Es un distintivo de nuestra

indígenas comprendidos en su diócesis. Éste sería su primer contacto con una realidad a la que se entregaron y fueron adoptados. Trabajaron junto con los tojolabales durante más de treinta años. Al inicio, Carlos Lenkersdorf comentaba que aunque no entendía ni una sola expresión, escuchaba de manera constante y con repetitiva insistencia *lalalatik, lalalatik, lalalatik*, con la voz ascendente en la última sílaba. Se preguntaba sobre el significado del *-tik, -tik, -tik*, que quiere decir “nosotros”, distintivo de la lengua tzeltal y de todo el pueblo. Nuestro autor concluye: “El nosotros predomina no sólo en el hablar, sino también en la vida, en el actuar, en la manera de ser del pueblo” (Ceceña, 1999). Lenkersdorf es autor de *Los hombres verdaderos*, y de *B'omak'umal tojol ab'al-kastiya. Diccionario tojolabal-español*, primer y único diccionario tojolabal español que ha sido escrito después de quinientos años de convivencia de esas dos lenguas en Chiapas. Poco antes de morir, invita a “Aprender a escuchar” en su libro así titulado. Las fuentes en que nos basamos y se presentarán en el apartado son Ceceña (1999) y Lenkersdorf (2005 y 2008).

cultura, de nuestra identidad, de nuestro modo de ser (Ceceña, 1999).

El bienestar comunitario es la garantía del bienestar de cada uno. Si uno sufre, todos sufren. De ahí, el interés primordial de mantener el equilibrio social del conjunto. Las otras comunidades y la naturaleza tienen sus respectivos nosotros con los cuales se dialoga.

Plantea entonces esta condición para crear una sociedad diferente; considera que se puede y se necesita crear un “nosotros” colectivo, reflexivo y deliberante hacia y con la praxis. En el aprendizaje de la lengua tojolabal, el instructor de la pareja Lenkersdorf consideraba muy importante que debían aprender el “bien hablado”, que es la forma de hablar de manera respetuosa con los demás. Es decir, afirma Lenkersdorf, tenían que aprender a respetar el modo de ser de los tojolabales, respetar su cultura y su herencia cultural. En la enseñanza, alude entonces al primer tema:

“Saludos dentro de la misma colonia” con un ejemplo hipotético: Dos hombres se encuentran en el camino. El uno pregunta al otro: ¿Cómo está nuestra milpa? El maestro enfatizó que no se pregunta por tu milpa, sino por nuestra milpa (Ceceña, 1999).

Ninguno de los que trabajan la milpa considera que sea propiedad suya, sobre la cual tendría el carácter de patrón, de superior sobre la tierra. Es decir, nadie la puede vender ni comprar. Los milperos representan un aspecto del nosotros al trabajar a la Madre Tierra. La comunidad local es un aspecto

del mismo; otro es nuestra Madre Tierra, que nos hace trabajarla y así convierte a sus trabajadores en parte del nosotros, servidores de ella. Es este aspecto que señala e incluye la extensión del nosotros que abarca toda la tierra. La tierra estaba antes, merece respeto y no puede ser vendida.¹⁸

En la entrevista, Lenkersdorf alude al caso de un robo de ganado por dos miembros de la comunidad a otra localidad. Una comisión de la comunidad de origen pide disculpas por el delito de los malhechores, paga la multa y los trae de regreso a su comunidad y los presenta ante la asamblea ejidal. Las autoridades les platican y les hacen ver su responsabilidad por haberse dañado no sólo a sí mismos, sino a toda la comunidad de la que forman parte y que, por ello, acepta y reconoce su responsabilidad. Los ladrones se han hecho deudores del colectivo, al que tienen que restituir. Generaron un desequilibrio. La falta de equilibrio requiere su restablecimiento. Aquí entra en acción el apagar dicho desorden, en el apagar participan tanto la comunidad como los delincuentes. Las autoridades no son los jueces. El desequilibrio social producido tiene más peso que el robo material sufrido. Hay un orden conocido, reconocido y respetado por los tojolabales que debe mantenerse, pues de lo contrario se rompe el equilibrio y todos nosotros, toda la comunidad se ve afectada por algo que hizo alguno de nosotros (Ceceña, 1999).

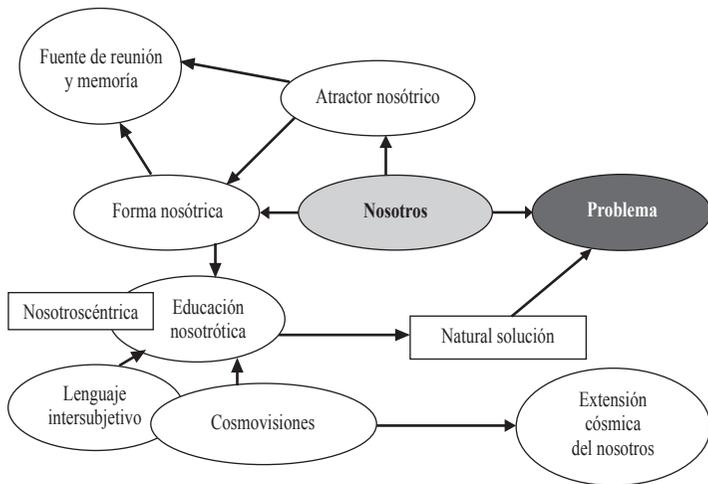
Lenkersdorf subraya que, para los tojolabales, el “nosotros” es para actuar juntos en la solución de problemas y para

¹⁸ Puede ser, en mi opinión, que aquí resida una especie de metanorma, pero afirmarlo está fuera de nuestro tema y requeriría una indagación que rebasaría con mucho este texto.

poder ser libres. Existe una relación en la cual el problema incentiva al nosotros y congrega a la asamblea para su solución. Por otro lado, subraya que “el nosotros es como un imán”, es “un atractor nosótrico” que es fuente de reunión y de memoria e inteligencia colectiva. El nosotros de los tojolabales establece “una forma nosótrica” que se fundamenta en una “educación nosotroscéntrica” (sociocéntrica) respaldada en el lenguaje tojolabal intersubjetivo.¹⁹ En esa educación tojolabal, la igualdad se da desde niños y la responsabilidad del nosotros se adquiere desde la infancia. La educación nosotroscéntrica consiste en la colaboración mutua para la solución de problemas; cada uno desarrolla las capacidades de actuar en su propia etapa de edad para colaborar como parte del nosotros y, al hacerlo libremente, se hacen libres. La educación tojolabal es un paso natural (lógico), dice Lenkersdorf, de atención colectiva a necesidades-problemas donde todos pasan a ser al mismo tiempo educadores-educandos entre generaciones y grupos de edad. Esta dinámica se apoya en cosmovisiones (y cosmoaudiciones) que motivan los comportamientos hasta llegar a la extensión cósmica del nosotros con la naturaleza.

Toda esta educación nosótrica se opone a la educación dominante que tiene una forma social individualista sustentada en la competencia, que genera un antinosotros, que ve al otro como adversario, como una amenaza que pelea por jerarquías, distinciones y privilegios buscados en lo individual por cada uno en esta sociedad dominante.

¹⁹ El lenguaje intersubjetivo se funda en la relación sujeto-sujeto e implica la ausencia de la relación sujeto-objeto, como se verá más adelante.



Esquema 4. Carlos Lenkersdorf: educación nosótrica. Elaboración propia.

El libro de los hombres verdaderos, aunque no es de lingüística, mantiene una relevante perspectiva lingüística sustentada en la formación del autor. Ahí, Lenkersdorf subraya que mediante la lengua nombramos la realidad, según la percibimos y nos relacionamos de manera diferente con la realidad a partir de la lengua. La lengua tojolabal la define como intersubjetiva. La intersubjetividad implica que todos somos sujetos, no hay objetos. Todas las cosas son sujetos, aunque de diferentes clases. Lengua como institución y significaciones imaginarias sociales que conforman, ciertamente, un magma de significaciones que rebasan las posibilidades de un desarrollo en el texto y por el autor.

Desde los tojolabales formula una crítica a la sociedad dominante que tiende a concebir y explicar la realidad por las élites de poder y no tiene confianza en las bases. Esa actitud

de los dominantes produce y se sustenta en la ignorancia que hace imposible y se opone a la sobrevivencia de los otros y las otras culturas. Según el autor, la cultura dominante atenta contra culturas humanas distintas. Lenkersdorf afirma que hay que combatir la ignorancia que prevalece en la sociedad dominante-occidental.²⁰ Critica que los libros de intelectuales son sólo para intelectuales y para dominar. Los conocimientos reconocidos son sólo aquellos que vienen de la sociedad dominante y de sus elites académicas. Sin embargo, considera que la falta de respeto a las otras culturas y grupos por la sociedad dominante es muestra de ignorancia, aunque no sólo ignorancia. La cultura dominante es una cultura de poder que no tolera la pluralidad, la existencia de otras culturas. Establece una dicotomía entre vencedores-triunfadores y oprimidos-sojuzgados. El individualismo de esta sociedad destruye la comunidad vía la competitividad del mercado-dinero.

Según Lenkersdorf, en lo dominante todos se han convertido en objetos del sujeto *dinero* que es el que manda, que representa al sujeto actor en cuyas manos está la decisión del actuar. Desde la perspectiva dominante, la tierra es propiedad y mercancía, y no la madre que nos antecede, cuida y da sustento, concepción muy distinta respecto al de las comunidades indígenas.

Sobre los tojolabales, dice que buscan la transformación nacional e internacional: “Todo para todos, nada para nosotros”. El verdadero tojol es cuando la persona cumple con su

²⁰ Es posible que, por su historia de origen alemán, soldado de la Segunda Guerra Mundial, y como pastor evangélico, se relacione con una mirada mesiánica referida a la cultura occidental como diabólica. Algo parecido a lo que sucede con Freire.

vocación de ser hombre, como reto o desafío. No se nace verdadero, se hace verdadero hombre, es un proceso en devenir durante toda la vida basado en el proceso de hermanarnos, abrirnos hacia los otros en bien de todos, de nosotrificarnos.

Para los tojolabales, en una oración los dos son actores, no hay objeto sino *intersubjetividad*, el otro también me impacta, me escucha. La comunicación es intersubjetiva o no es comunicación. Es relación entre sujetos en igualdad horizontal, participativa y complementaria bidireccional. La acción es en doble sentido tanto de decir como de escuchar. El otro sujeto participa del acontecimiento de manera vivencial. Todos tenemos corazón y vida, todos somos iguales, no hay subordinación de mandados/mandones. Todos nos necesitamos los unos a los otros para que los acontecimientos se hagan realidad. Cada uno desempeña un papel que le corresponde. A solas, nadie puede hacer nada. Todos necesitamos de todos para lograr consenso comunitario. Todos somos responsables los unos de los otros. El consenso explica la importancia del nosotros y es condición para que la comunidad se haga realidad (mandar obedeciendo), la meta es el consenso con la voz de cada uno. Todos debemos respetarnos de forma mutua si no queremos destruir la comunidad de todos y el acontecer del mundo nuestro. Todos formamos una comunidad cósmica de consenso.

El nombrar las cosas en los tojolabales se articula en la relación con ellas, “dar nombre” a “las cosas” del mundo se refiere también a las relaciones que los hablantes establecen entre las cosas que “nombran”. No podemos conocer nada a no ser que el sujeto por conocer se nos apropie en el acto conocedor nuestro. Cooperación entre concedores y conoci-

dos (ambos sujetos). Lo anterior implica la apertura de dejarse impactar por lo conocido, un contagio mutuo, presente y activo. Requiere reconocimiento mutuo y el cuestionamiento de la propia cultura. En ese encuentro con la alteridad, se plantean que tienen que buscar con quiénes se comprometerán y para qué vivirán.

La intersubjetividad toca el meollo de la sobrevivencia. Todas las cosas tienen corazón y tienen vida. Hay que visitarlas, platicarles. Todos formamos una gran comunidad política y, por tanto, atravesada por el conflicto que se resuelve en el diálogo. Somos compañeros entre compañeros, iguales entre iguales. Respecto a la capacidad transformadora de la naturaleza, los tojolabales afirman que transformar sin conservar produce destrucción.

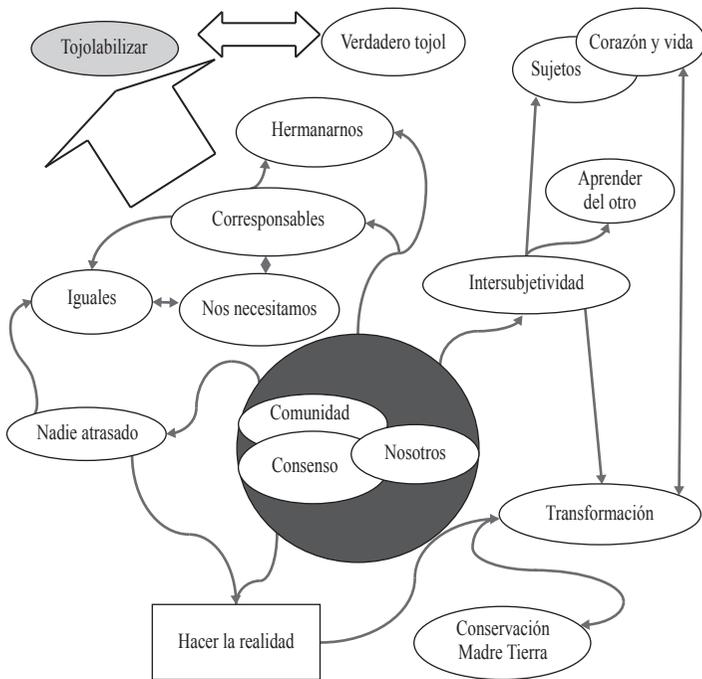
Según los tojolabales, la libertad es individual o no hay libertad. La libertad será de los comprometidos con la comunidad. La libertad no se logra en oposición a o aislamiento de los otros, sino en colaboración con ellos. La comunidad nos hace libres para los demás y de nosotros mismos.

Los tojolabales parten del hecho de que siempre “estamos parejos”. Consideran que el pensamiento reside en el corazón, en la capacidad de relacionarse los unos con los otros con dignidad y respeto para vivir en comunidad. La Madre Tierra es fuente de vida; Madre Tierra que debemos respetar.

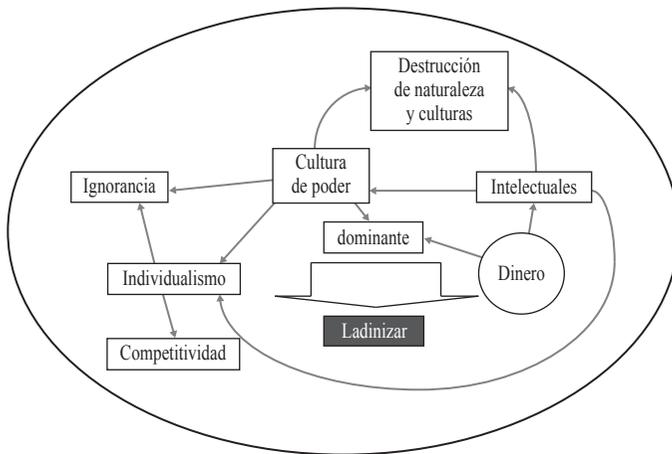
La cultura tojolabal es intersubjetiva con la transformación de la naturaleza, la cual se realiza mediante acciones bidireccionales porque en ellas participan los hombres agenciales y, de manera vivencial, los demás sujetos (naturaleza) con corazón. Por ello, la cultura también nos muestra cómo nos interrelacionamos los hombres con los demás cogestores

de la transformación. En la mirada tojolabal, la realidad está interrelacionada de modo íntimo.

Consideran que hay que ir haciendo las cosas “despacio, despacito”, y que la ausencia de verdad es falta de comunidad. Mantener la oleada y no dejar a nadie atrasado en la faena, caminar juntos, parejos, libres y liberándose en colectivo.



Esquema 5. Carlos Lenkersdorf: los hombres verdaderos. Elaboración propia.



Esquema 6. Carlos Lenkersdorf: la sociedad dominante. Elaboración propia.

Refiriéndose al pueblo tojolabal, Lenkersdorf considera que hay dos procesos de cambios culturales: ladinizar (perder lo comunitario y adoptar códigos de la cultura dominante) y tojolabilizar (hacerse comunitario independizarse de la cultura dominante).

En su último libro antes de su paso al abismo, *Aprender a escuchar*, Lenkersdorf afirma que hablar y escuchar se complementan. Al escuchar somos receptores, no actores. Se recibe para poder dar, no para acumular. El recibir nos transforma sin que lo esperásemos. El recibir es el otro, son los otros que vienen de fuera y nos sacan del centro donde nuestro *yo* prefiere estar para mandar, dirigir y estar arriba. Al sacarnos del centro, se integra nuestro *yo* en el *nosotros*. El escuchar puede ser la transformación de nuestra vida en medio de un contexto de sordos. El escuchar libera. El autor

considera que si el ver no se complementa con el escuchar, percibimos a medias. Hace falta una cosmoaudición, afirma; no es suficiente la cosmovisión.

El nosotros explica la organización sociopolítica del pueblo y su cultura. El escuchar conduce al diálogo por el cual se emparejan los dialogantes. Emparejamiento que corresponde a la democracia participativa como régimen donde todos son escuchadores.

El escuchar y ser escuchados exige condiciones políticas que excluyen la particularidad de una sociedad estratificada entre los de arriba y los de abajo. Donde ésta existe, el escuchar encuentra obstáculos.

En el contexto tojolabal, los que están solos están desarraigados. Viven como abandonados. Pero nosotros, en la sociedad dominante, vivimos sin darnos cuenta de nuestra situación. Para los tojolabales, si estamos solos, nuestro corazón está triste y no contento.²¹ El poder (absoluto) es el que impide escuchar, el no querer escuchar se da en sociedades divididas en clases sociales. Ejemplos de rechazo a escuchar se dan entre los que mandan y son mandados; entre conquistadores y conquistados; entre dirigentes y ejecutantes.

Los tojolabales parten de la realidad del nosotros. Es el distintivo del concepto del *nosotros* lo que modifica el es-

²¹ Es posible que, a pesar de todo, lo colectivo no es suficiente para evitar las instituciones de repetición distintas y posiblemente —aunque no de forma necesaria— opuestas a las de la autonomía. Por eso, el planteamiento explícito por querer la autonomía como proyecto es fundamental. Es decir, la felicidad entendida como “corazón contento” puede ser un obstáculo para la autonomía, para la apertura a la alteridad y su desenlace trágico.

cuchar y sus implicaciones. El escuchar en serio exige, ante todo, que nos acerquemos a la persona o personas que queremos escuchar y que nos escuchen. Así, el *nosotros* se hace realidad tangible. Las palabras escuchadas son de importancia vital para nosotros porque nos conducen al acuerdo que nos une y nos hace hermanarnos. En términos de Castoriadis, es autoalteración ante la apertura a la alteridad.

Si sabemos escuchar y acercarnos a nuestros enemigos, éstos ya no son enemigos nuestros. Escuchar requiere que nos igualemos con el enemigo. Al escucharlo ya no será nuestro enemigo porque, al escucharlo, nos hemos emparejado como hermanos que dialogamos.

Si escuchamos, ya no afirmamos y tampoco podemos afirmar que ya sabemos lo que les hace falta a los otros. Tampoco podemos sostener que ya no tienen que hablarnos porque, supuestamente, ya sabemos lo que nos toca escuchar de ellos. La actitud que pretende que ya sabemos lo que nos dirían es una manera de no querer escuchar. No importa de quien se trata, la pretensión de ya saber lo que quieren decirnos significa el endurecimiento de nuestro corazón que no quiere escuchar, no quiere acercarse al otro y fijarse en sus palabras. El no querer escuchar equivale al rechazo del *nosotros*.

Escuchar nos abre el corazón y también el de los otros. Ellos tienen la misma importancia que nosotros cuando los escuchamos. El escuchar es uno de los pilares del diálogo. Nos acercamos al otro al escucharlo, y así nos entendemos. Por eso, el otro no es nada más el que nos habla, sino que es a la vez participante necesario del diálogo que nos hace reconocer la dignidad de cada uno de los dialogantes.

El escuchar es la puerta al diálogo que, a su vez, es fundamento de la convivencia, porque al dialogar nos emparejan las palabras escuchadas. Cada uno de los dialogantes está en el mismo nivel social. Ninguno de los que se escuchan y se hablan es superior al otro. Esta advertencia, de hecho, es mutua en el sentido de respetarse los unos a los otros como iguales. El diálogo es el mejor remedio contra el odio y la guerra. El diálogo no se puede si los dialogantes no se escuchan de manera mutua, el diálogo exige que nos emparejemos con los otros.

Hay dos voces que percibe el escuchador: una es la de su corazón y la otra es el diálogo interior, monólogo que no descansa, aísla y obstaculiza el escuchar tanto al corazón como a los demás. Dice Lenkersdorf que necesitamos acallar el diálogo interior. El silenciador se exige, porque si no nos callamos, no podemos fijarnos en los otros o el otro que nos hable.

Invita a la escucha de su corazón, es decir, hay una voz interior que percibe el escuchador y no es que se escucha a sí mismo. El corazón nos quiere despertar como miembros del *nosotros* cósmico y decirnos que formamos una humanidad. El corazón a veces nos sacude y nos despierta, es uno de los aspectos más delicados de nuestra humanidad. A la vez, es un bastón en el cual nos podemos apoyar para encaminarnos hacia lo humano. La voz del corazón es, a menudo, la voz del *nosotros* y viceversa. No es fácil escuchar a nuestro corazón y escucharlo como voz de otro porque puede ser que lo confundamos con el diálogo interior. El escuchar nos libera para percibir las voces del corazón y de los otros.

La liberación no es individualismo, la escucha nos libera del dominio del *yo* para entrar en el mundo del *nosotros* en el cual todo vive; prevalece tanto el diálogo como el emparejamiento.²² El escuchar es desmontar al otro como enemigo. La aproximación nos cambia, nos permite averiguar quiénes somos nosotros y nos libera de mentiras.

Lenkersdorf sugiere ir desarmados al diálogo y encuentro con el otro porque así manifestamos que queremos escuchar con sinceridad y no enfrentar al otro. Desarmados no buscamos enfrentamiento sino complementariedad.

Con base en su experiencia con los tojolabales, Lenkersdorf afirma que las leyes²³ no son justas ni son humanas. Distinto al discurso dominante, considera que al saber escuchar nos hacemos transgresores de la ley.

El *tojol-abal*, lengua del recto escuchar, es considerado un compromiso por sus hablantes. Cumplen con su vocación sólo cuando saben escuchar; es un desafío, no un asunto biológico de la raza, de la sangre, del nacimiento o del idioma. Una persona puede tojolabalizarse o destojolabalizarse al no cumplir con su vocación.

En el diálogo tojolabal se necesita la palabra del escuchador. *Yo dije, tú escuchaste* no solamente subraya el escuchar, sino que se espera que el escuchador *responda*. Hablar-escuchar es una relación diádica de los que se complementan y esperan complementación para lograr el consenso. No hay la idea de la acción individual. El *nosotros* se constituye por

²² Sobre este tema, Castoriadis abundará que el individuo es un fragmento de la sociedad. No puede haber libertad individual sin sociedad libre, ni sociedad libre sin individuos libres.

²³ En términos de Castoriadis, son las leyes heterónomas.

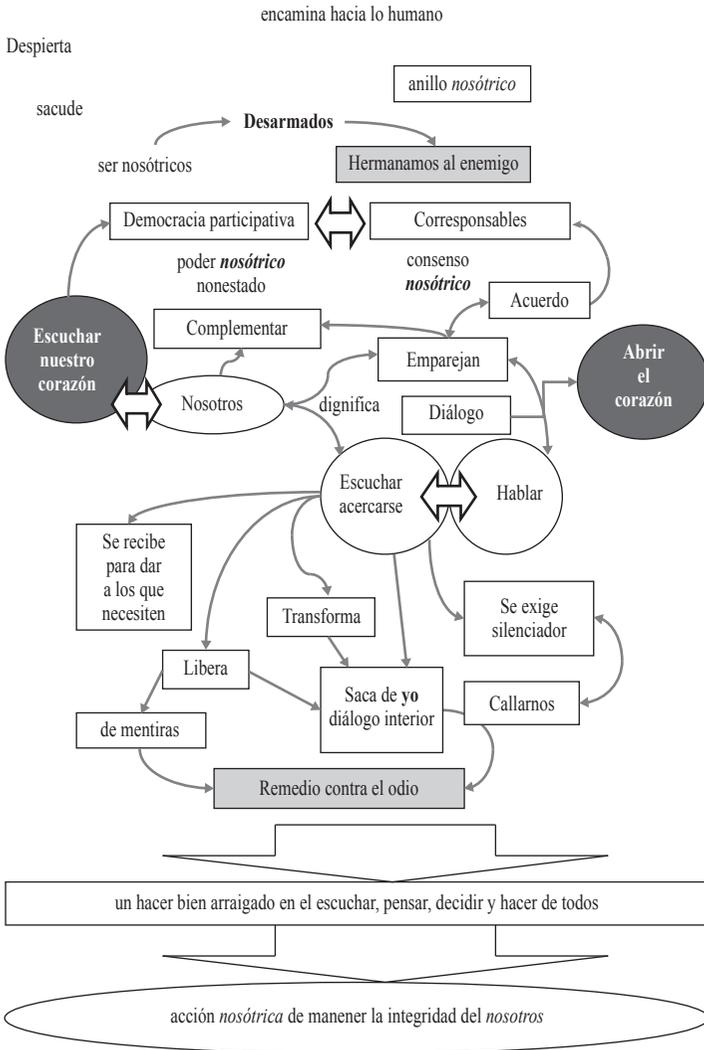
el escuchar, y así ambos hacen posible un hacer bien arraigado en el pensar, el decidir y hacer de todos. Los que escuchan se emparejan y conforman un poder *nosótrico* basado en un consenso *nosótrico*. La voz individual forma parte de los consensos. El *nosotros* se caracteriza por la particularidad de siempre defender los intereses de todos los componentes del *nosotros*, que siempre busca el emparejarse. El *nosotros* representa la corresponsabilidad por escuchar lo que dice el corazón de cada uno.

Logrado el consenso, *estamos emparejados, estamos en paz, no hay pleito porque estamos de acuerdo*. La democracia verdadera dentro del comportamiento nosótrico: escucha, piensa (pensar de todos), [empareja-acuerdo] decide, actúa entre *los emparejados* dirigido al hacer de todos, el cual no es un hacer individual.

El *nosotros* tiene el poder de decidir por consensos, dice Lenkersdorf, es la *institución decisoria* dentro del *nonestado* donde predomina la convivencia, la complementariedad, y no la competitividad.

Recibir las palabras es un regalo que no es mérito de quien lo da; tampoco lo recibe como propietario, sino como oportunidad para pasarlas a quienes las necesiten, y así el escuchar abre una cadena de escuchadores.

El *yo* está integrado en el *nosotros* que se compone de los *yos* cuyos compromisos constituyen el *nosotros*. La acción *nosótrica* se dirige a mantener la integridad del *nosotros* y se esfuerza en restituir a todos en la comunidad *nosótrica*. La *nosotrificación* es el camino de los vivientes, de la educación, de la justicia, de la comunidad, de la verdadera democracia, del escuchar y de la libertad como devenir.



Esquema 7. Calos Lenkersdorf: el arte de escuchar. Elaboración propia.

Parte del principio de que todos nos complementamos y mantenemos la estructura cósmica de anillo *nosótrico* que es la *nosotrificación* de los educandos. El nosotros hermana a todos los miembros del nosotros. El primer punto será aprender a escuchar y transformarnos a ser *nosótricos* porque al escuchar sembramos el *nosotros* entre escuchadores e interlocutores. Hay que desaprender el énfasis en el *yo* individualista y competitivo. Necesitamos aprender a decir que juntos *somos totalmente nosotros (así nos emparejamos)*.

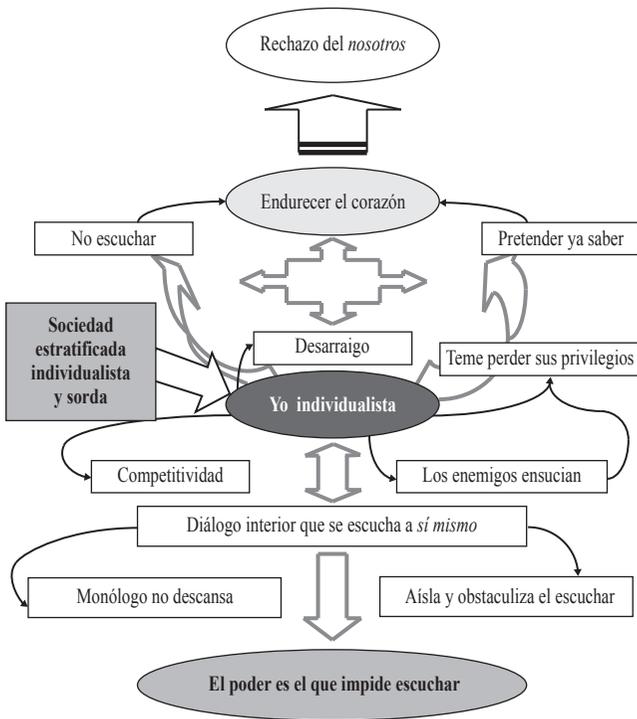
El enemigo está en el interior de cada uno, en nuestra clase de sociedad, individualista y sorda. Confirmando sus planteamientos anteriores, Lenkersdorf nos señala realidades contrapuestas, la de la sociedad dominante y la del nosotros tojolabales.

El concepto del “nosotros”, considero, se integra de manera central en el planteamiento de la praxis, de tal modo que podemos aseverar que no puede haber transformación sin el nosotros, sin nosotrificación, sin poder nosótrico, sin consenso nosótrico y sin educación nosótrica, y tampoco sin libertad y autonomías nosótricas en proyecto abiertas a la alteridad. La diferencia que tenemos con los tojolabales es que nosotros no contamos con una educación nosótrica; la tenemos que crear, andando y a nuestro modo. Tampoco hablamos una lengua intersubjetiva, tenemos una lengua objetiva, dominante que, considera Lenkersdorf, necesitamos ir transformando; requerimos apropiarnos de nuestra lengua, nosotrificarla y quitarle que sea un medio más de nuestra dominación, hacer un instituyente de nuestra palabra, como inferimos de los planteamientos de Freinet y de Freire. La lengua y cómo la hablamos establece conexiones mentales.

Tenemos interiorizado un desempeño individualista, nuestras carreras son de competencia y rivalidad académica y profesional; por ello, estamos habituados a confrontar enemigos que los vemos o los inventamos en todos los espacios donde actuamos. Cada uno de nosotros, incluidos los tojolabales, estamos inmersos en ese monólogo incansable de diálogo interior que no escucha y que pretende eliminar la alteridad. Vivimos en una lucha por conservar nuestros privilegios, el poder absoluto y el dinero que endurecen nuestros corazones, y de forma subjetiva rechazamos al nosotros; nos da miedo, pensamos que perdemos algo fundamental de nuestra mismidad. Nos negamos, pues, nosotros mismos la posibilidad de estar siendo libres, y nos negamos la posibilidad instituyente de crear nuestras propias instituciones a nuestro modo que posibiliten hacernos libres.

La experiencia tojolabal nos invita a dar el brinco de una esfera (individualista) a la otra (nosótrica). Nos invita a construir una contrahegemonía nosótrica frente a la hegemonía de la sociedad dominante, estratificada, individualista y sorda. Nos invita a hacer sociedad por nosotros mismos sin que nadie nos diga lo que tenemos que hacer. Requiere que nos “tojolalicemos” o que nos hagamos “hombres verdaderos”, escuchantes y nosótricos abiertos a la alteridad, queriendo de modo explícito la autonomía propia, del otro y de la sociedad con las significaciones imaginarias sociales que tienen como valor positivo la autonomía. Que nos liberemos de nuestro yo, de nuestro *diálogo interior* de mentiras, del odio, sometido al dominio del dinero con el poder y el prestigio, que son sus aliados. Requiere que escuchemos a nuestro corazón y el de los otros, que nos emparejemos. Que construyamos un

atractor nosótrico con una forma y educación nosótrica para resolver problemas con un uso nosótrico de la ciencia y en la praxis para estar haciéndonos libres de manera reflexiva, deliberada y explícita. Que nos escuchemos, pensemos juntos, acordemos y nos emparejemos para decidir en consenso para que hagamos-actuemos todos juntos para que se mantenga la integridad del nosotros abiertos a la alteridad, y que así en praxis construyamos mundos libres posibles en devenir.



Esquema 8. Calos Lenkersdorf: la oposición a escuchar. Elaboración propia.

*Hugo Zemelman (1931-2013)*²⁴

Cercano a las ideas de Freire, Hugo Zemelman se centra en lo potencial, lo que puede ser y no ha sido. Para visualizar lo potencial, se requiere estar colocados, esto es, saber dónde estamos y hacia dónde nos dirigimos. La potencialidad no puede ser ajena o, mejor dicho, está continua y constantemente articulada a la idea y perspectiva de futuro de los sujetos. Desde ahí, desde el futuro y la utopía, entendida como por-hacer,²⁵ Zemelman planteó la crítica a las teorías “científicas”, al hacer humano, la ciencia en general, y fue su referente para pensar y cuestionar lo real. Por ello, insistió e invitó a asomarse a lo desconocido, a la frontera de lo pensado-sabido, a no quedarse en lo “dado”. Propuso colocarse críticamente frente a eso “dado” con la perspectiva de transformar la realidad; y en el “dándose” de ese hacer transformador, constituirse como sujeto histórico hacedor de horizontes.

La educación fue una trinchera que identificó para impulsar el pensar en el ser humano de hoy. Esa educación que

²⁴ Hugo Zemelman Merino nació en Chile, en 1931. Estudió Sociología Rural y Derecho. Fue director de Sociología en la Universidad de Chile de 1967 a 1970. Fue representante del gobierno de la Unidad Popular. Según nos llegó a comentar, fue asesor de educación del presidente Salvador Allende. Después del golpe militar del 73, llega como asilado a México. Su preocupación por los asuntos educativos data desde los años iniciales de su carrera, pero sobre todo a partir de 1973, cuando obtiene una beca de la Unesco para escribir un texto sobre metodología para alumnos de estudios superiores. Sus publicaciones abarcan problemas agrarios, movimientos sociales, asuntos de los regímenes militares chilenos, cultura política, el Estado y, sobre todo, metodología y epistemología.

²⁵ A semejanza de Freire.

planteó tuvo mucha coincidencia con los planteamientos de Freire. Sus formulaciones las hizo desde el ámbito cognitivo, cognoscitivo y epistemológico. Abrevó de los referentes de Marx, sin dejar de lado a Gramsci ni a Luxemburgo. Cuestionó la ciencia paradigmática y el desarrollo perverso de dominación y sometimiento que ha establecido a partir de las formulaciones teóricas. El centro de sus ideas era el planteamiento del ser humano en tanto sujeto hacedor de historia, esto es, la historicidad del sujeto con la acción y la praxis transformadora de la realidad.

Zemelman no está de acuerdo con la teoría determinante que deriva en un pensamiento “cerrado” o cristalizado, ni con el uso que se le da para justificar el *statu quo*. Ese modelo de ciencia lo cuestiona con el referente de los planteamientos de Marx y con la perspectiva de futuro. En el enfoque epistemológico crítico que formula, recupera la crítica que hace el marxismo al sistema dominante y le añade esa perspectiva de futuro utópico (al estilo Freire), y desde ahí cuestiona a la ciencia dominante y establecida. Invita a los científicos a abrirse a lo posible, lo incierto, y a articular conocimiento y futuro como aspectos de la construcción social y a subordinar la teoría a la realidad y a los sujetos que la transforman. Zemelman también coincide con Freire cuando articula conocimiento y práctica en praxis relacionados con el problema de la viabilidad histórica. De forma adicional, propone —mediante la realización un acto deliberado de conciencia— trascender los constructos teóricos y a no quedar aprisionado en ellos. Lo entiendo como la liberación de las propias cristalizaciones de la teoría. Es una ruptura de toda teoría a partir de la realidad y la realidad en transformación con el hacer de los sujetos.

El transformar la realidad es una forma privilegiada y específica de conocimiento que denomina *político*. Considera una responsabilidad ética el conocer para hacer de la historia el espacio de gestación de proyectos de conciencia gnoseológica a conciencia política. Este hacer es lo que nosotros denominamos praxis con el sentido de la libertad propia y del otro y de los otros en sociedad como proyecto.

Convoca a considerar el presente histórico como potencialidad, esa potencialidad del futuro que está en el presente, y es el modo para construir la historia, haciéndola, viviéndola. En ese proceso, el conocimiento que el sujeto adquiere sentido en la medida en que se articula con la política que es la praxis del hacer transformador. Lo político, como hacer, lo considera una forma de razonamiento capaz de activar la realidad; la política, entonces, viene constituyéndose en el elemento constructor de la historia.

Plantea como central del proceso de conocimiento la transformación de lo real histórico con la acción del sujeto; esto es, su movimiento, su devenir. En concordancia, enfoca su atención epistemológica en la determinación del punto inclusivo denso del objeto (que es lo que hace posible su potencial transformación) subordinando a ello el conocimiento teórico para que adquiera sentido y viabilidad o potencialidad de transformación mediante el conocimiento político.

Entonces, la práctica que potencia la transformación social e histórica la considera la esencia del conocimiento. Asimismo, lo potencial de la realidad alude a la aplicación de esa práctica cognitiva política posible que se vincula con la captación de la realidad de un modo dialéctico en la relación sujeto-realidad.

El identificar y explicitar de manera nítida cómo y desde dónde se lee, mira y percibe y, sobre todo, el para qué se realiza ese conocimiento sobre la realidad es la piedra angular para ese conocimiento político.²⁶ Es el punto de apoyo que en la acción hace posible su adecuado logro de viabilidad. Esa colocación invita y requiere congruencia en la manera como se acerca a esa misma realidad. Si ese conocimiento está conducido y articulado con la praxis de la historicidad, los resultados que se obtienen del conocimiento no se reducen a ser teóricos, sino que se hacen históricos, y es ahí donde el conocimiento adquiere sentido y genera un tipo nuevo de conocimiento gnoseológico.

La lectura que propone Zemelman para la praxis es hacerla con y desde la perspectiva de futuro posible de hacerse con el conocimiento alcanzado y con la acción coordinada de los sujetos que hacen historia. La praxis se apoya en la reconstrucción articulada de la realidad como forma no parametral que sirve de punto de referencia cognitiva para la decisión de la acción, elemento inclusivo que define la transformación de lo real, y eso se constituye en conocimiento histórico-político.²⁷ Parafraseando a Freinet, es el conocimiento que se hace haciendo; y, parafraseando a Freire, es el conocimiento reflexivo que conoce que conoce en la transformación liberadora.

²⁶ Zemelman subraya de forma reiterada que sus planteamientos no son de la dimensión psicológica. En esa perspectiva, sus aportes epistemológicos se circunscriben a lo que hemos denominado ensídico, aunque con una dimensión y perspectiva políticas.

²⁷ No perdamos de vista que el debate de Zemelman es con la ciencia instituida y desde ahí pretende el rompimiento con un carácter central y explícitamente político.

Tanto la historia y el presente como lo acaecido —esto es, “lo dado”— pertenecen al ámbito sobre el cual se realiza el recorte que se analiza, reflexiona e interpreta de manera categorial como fundamento para la realización de la praxis. La praxis, así entendida, establece la direccionalidad de la historia, que a su vez es la construcción objetivamente posible de los actores sociales. El ámbito de la praxis constructora de historia consiste en asumir la objetividad real a partir de la reconstrucción articulada en función de una dirección con perspectiva de futuro viable que subordina las exigencias teóricas a la aprehensión del presente para su transformación. La objetividad, entonces, es la consistencia entre la transformación alcanzada y la deseada a partir de la praxis efectuada, algo como el “tanteo experimental” al que aludía Freinet.

Zemelman propone rebasar la supuesta certeza de las verdades o “leyes” científicas —convertidas en prisión o lastre—, y subordinarlas a lo inédito e indeterminado de la historicidad del sujeto en la praxis.

Así, afirma, tenemos la dinámica de la determinabilidad de lo indeterminado y la indeterminabilidad de lo determinado. Juego de palabras que plantea Zemelman para enunciar el movimiento y el devenir histórico nunca acabado por los sujetos en su historicidad y su praxis. Dinámica hecha posible mediante la praxis de los sujetos con el conocimiento de la reconstrucción articulada y el hacer histórico. Esto es, en la coyuntura del hacer la praxis determinamos lo indeterminado y abrimos a lo incierto lo que antes estaba determinado.

La praxis con la reflexividad como forma de razonamiento contribuye a la autoconciencia del sujeto cognoscente en su acción transformadora, en donde actuando conoce y se

conoce. Ésa es la función de la crítica y la reflexividad que posibilitan al sujeto trascenderse a sí mismo.

Con nuestra praxis, afirma, articulamos conocimiento e historia, hacemos posible la necesidad de acabamiento o completud (nunca realizada a plenitud, sino en permanente devenir) de lo indeterminado de lo real, con base en nuestras propias potencialidades, con el deseo y disponibilidad de hacerlo a partir de referentes éticos y valóricos.

En contraparte, la transformación con nuestra praxis de las supuestas “estructuras acabadas” en “estructuras potenciales” advierte la necesidad de identificar “las posibilidades de sentido” en la realidad, lo que exige establecer “la acción en el momento en que se piensa la realidad”. Ello requiere la identificación de los “dinamismos estructuradores de la realidad”,²⁸ incluidas las prácticas sociales, y a reconocer la realidad como creación histórico-social.

Aquí Zemelman invita a situarnos en la racionalidad sociohistórica para apropiarnos de “un continente de realidad no completamente aprehendido”. Ese proceso del conocimiento-hacer transformador en tanto praxis y autoconciencia del sujeto se desarrollan en conjunto siempre en un permanente devenir.

La visión articulada de lo real descansa en la praxis del sujeto con la cual se pueden reconstruir las relaciones micro-macro en su dimensión social y temporal. Esto implica que es el sujeto mismo quien posibilita la *articulación* y significación de los datos empíricos observados a partir de los cuales

²⁸ En este punto observamos de nuevo la coincidencia con Freire y con los planteamientos estructurales del marxismo.

se sitúa entre “el límite de lo dado y lo que es posible de darse” en y desde una colocación preestablecida.

La articulación de un todo que es un modo de recortar la realidad y establecer la reconstrucción articulada que centralmente es lo que sustenta la praxis, que a su vez suscita emergentes articulaciones potenciales que son guiadas por la visión de futuro o utopía que plantea Zemelman. A partir de ahí, Zemelman cuestiona los límites teóricos cerrados que encarcelan y cristalizan la realidad como algo inamovible. El todo no alude a un todo real, sino a una exigencia de totalizar lo fragmentario; no implica, entonces, el movimiento como realidad ya construida, sino como una construcción que se aprehende en tanto constituyéndose. De ahí que la lógica de construcción del objeto devenga en la lógica de la articulación de lo indeterminado en lo determinado.

La conciencia histórica es un desafío del sujeto para comprometerse con su realidad, darle sentido al conocimiento en la construcción de la historia y así transformar el conocimiento en *conciencia*. Es un proceso tanto subjetivo como social anidado en la subjetividad del sujeto,²⁹ en cuanto que con su praxis de hacer reflexivo ha ido y continúa ampliando sus horizontes de apropiación a lo largo de la historia, en un permanente estar conociendo y haciendo.

De manera reiterada, Zemelman mencionará en sus textos que el individuo debe ir más allá de su condición de producto

²⁹ La frase de Zemelman sobre lo “social anidado en la subjetividad del sujeto” intenta señalar un matiz en su concepción que separa lo individual de lo social. Ciertamente, Castoriadis no hace tal diferencia e incluso afirma que el individuo y lo social son lo mismo, es lo social individualizado o el individuo socializado.

social, dejar de ser mera circunstancia, necesita conquistar su libertad junto con su conciencia histórica al transformar sus condicionamientos históricos con una subjetividad hacedora reflexionando-se, pensando-se, creando-se, haciendo futuro por sí mismo, y así constituirse en producente.

El sujeto rompe con la *determinidad* mediante el *colocarse* en el momento histórico social potencialmente transformable al reflexionar, pensar y el hacer, esto es, praxis. Por eso es que, dice, “la realidad se construye” por alguna opción valórica con la que se le asigna una orientación. En contrasentido al de las teorías dominantes, la praxis no reduce lo posible a lo dado, sino que abre lo dado a lo posible. Apertura que representa la conjugación entre la objetividad transformadora de lo real que se concreta en momentos sucesivos y en un proyecto que se manifiesta en y es praxis. “Haceres” resultados de la reflexión realizados en el presente que es donde el sujeto se coloca y despliega su capacidad de crear realidades que antes no existían. Zemelman se refiere a ello al considerar una doble condición del sujeto en la realidad: “Por una parte, ser un producto histórico-cultural; y, por otra, ser una potencialidad en tanto producente de realidades” (1997b: 45). La conciencia en la praxis es un hacer reflexivo sobre sí mismo y sobre sus horizontes de acciones posibles que transforma al hombre histórico en sujeto. La praxis modifica al individuo de ser mero producto a ser producente. El sujeto en el hacer reflexivo de su praxis se hace consciente y creador de realidad como producente para definir las condiciones de desarrollo. Así, es capaz de reaccionar y transformar las relaciones *micro-macrosociales* y *micro-macrotemporales* en las que se existe y se reproduce. En y mediante la pra-

xis observa los dinamismos sociales con el papel moldeador que cumplen las prácticas sociales; y en esas prácticas, si son de verdad efectivas, comprueba en los resultados la objetividad de su hacer cuando coinciden con el sentido proyectado por la visión de futuro predefinida ante la praxis. Afirma Zemelman que si bien la historia se despliega en las grandes escalas de tiempo, se construye en cambio en las escalas del tiempo breve o coyuntural. Las praxis articuladoras de los sujetos establecen lo observable de la realidad en atención al hacer y al futuro viable.

En opinión de Zemelman, el mundo está constituido por dos sectores básicos de la génesis de necesidades: la memoria (tradicción, inercia) y las visiones de futuro, la utopía de algo. Asimismo, plantea que la visión de futuro es una referencia a un ámbito de realidad de vida posible, la cual tiene una discontinuidad respecto de la realidad cotidiana. Esta ruptura es posible con la praxis que establece la historicidad. El sujeto crea y transforma su historicidad en existencia, así como la de su existencia en historicidad. Es el movimiento establecido y dinámico del sujeto con su praxis.

La función gnoseológica de la utopía que plantea Zemelman consiste en dejarse inundar por lo desconocido para no quedar atrapados por lo nombrado.³⁰ Lo que implica entender a la verdad como lo necesario por hacerse en el momento en que se hace parte de la conciencia. De este modo, la necesidad, la experiencia y la visión de futuro, o utopía, conforman mecanismos de articulación entre los planos micro y macro-

³⁰ Diferente y, pienso, opuesta a las utopías cerradas y cristalizadas de los utopistas, que más bien parecen antiutopías.

sociales en tanto representan diferentes modos de apertura de la situación más particular del sujeto: la necesidad lo es de una situación dada de presente; la experiencia lo es desde el recuerdo de un pasado; y la utopía, desde una articulación presente-futuro. Esto es, de una situación de producto, una de causa y una de potencialidad, respectivamente. En este sentido, la necesidad conjuga pasado y futuro, es la bisagra de la apertura hacia el pasado y el futuro que depende de cómo el pasado y el futuro están en el presente: esto es, de la experiencia de presente que es función de la relación pasado-futuro.

La praxis nunca se restringe a un objeto particular dado, según Zemelman, sino que alude de manera directa o mediata a un contexto articulado de relaciones. La idea de praxis, para Zemelman, se relaciona con la construcción y se corresponde con la exigencia de proyecto. Por ello propone que el análisis requiere superar el plano de lo *intersubjetivo* para situarlo en el de la dimensión política que implica la construcción de opciones viables, la cual imprime una dirección a los procesos. El proyecto es la conciencia de construcción de futuro y la determinación de las prácticas requeridas para su logro. En mi opinión, deja abierto e indefinido el proceso hacia un futuro por hacer con referentes valóricos que, considero, se logran complementar con la definición de praxis que hace Castoriadis, la cual comentamos en la introducción³¹ y desarrollaremos a continuación.

Esto es, Zemelman propone pasar la subjetividad del plano puramente intersubjetivo (o interactivo) a otro cualitati-

³¹ Véase la nota 5, en la Introducción.

vamente diferente que llama político, asociado con la praxis hacia la transformación de lo real.

Zemelman cuestiona la idea de progreso reducido a lo meramente tecnológico, y plantea otra perspectiva:

El progreso es simplemente una manifestación de una inconformidad con lo dado que implica una búsqueda de determinados recorridos, recorridos que obedecen a una especie de expansión del universo de pertenencia, expansión que hace de la especie humana un constructor que se reencuentra potenciado en su espacio creado (1998: 14).

Propone pasar así de lo dado observado de la realidad a lo dándose a partir de la acción de los sujetos en ese mismo espacio político de la praxis que brinda direccionalidad a la realidad orientada por la posibilidad de futuro en la historicidad. En eso consiste el hacer historia por los sujetos mismos que dan sentido a la historia y a la realidad en su hacer de transformación en ese dándose sobre lo dado. Ese hacer en esa praxis conforma la conciencia histórica como capacidad constructiva de los sujetos en (y sobre) su realidad, lo que les impele a colocarse ante la realidad para afrontar la dominación, las desigualdades y opresiones con una voluntad ética a partir de valores con los cuales hacen historia con las alternativas posibles de realizar en la coyuntura de su hacer.

LA PRAXIS Y LAS PROFESIONES IMPOSIBLES

Estamos entonces frente a una condición trágica de la praxis, que de todos modos no tiene por qué resultar paralizante: es la condición humana misma en su dimensión política.

Javier Cristiano (2009: 128-129)

En los autores que hemos abordado prevalece la atención tanto a la educación como a la dimensión política: sea en el aprender a hacer haciendo con su organización para el trabajo colectivo y libre, sea en su reflexividad para una educación liberadora que libera de la relación oprimidos-opresores, sea con la educación nosótrica para la conformación del “nosotros” en la sociedad y del hombre verdadero, sea la educación desde la colocación y la historicidad con la perspectiva de futuro. Podemos afirmar que los autores coincidieron en buscar la transformación de la sociedad, aunque no todos la formularon de modo explícito hacia una sociedad libre y liberadora. Si bien encontramos repetidamente en Freire esa preocupación por la libertad, estuvo restringida de continuo a la ruptura de la relación con el opresor. Castoriadis, que a continuación formará parte sustantiva de las ideas que desarrollaremos, hace central en sus planteamientos un tema ausente en los autores: el del imaginario como imaginación no refleja, y asimismo hace explícita la relevancia histórico-social de la libertad y la autonomía como proyecto, válida por sí misma y para sí. Podemos inferir que, en opinión de

Castoriadis, es la libertad la que da sentido al quehacer de la praxis y de las “profesiones imposibles”. En esta perspectiva, consideramos que, para que la libertad y la creación de la autonomía como proyecto sean, es necesario e indispensable que a nuestro modo y proceso vivamos, desarrollemos, realicemos y aprendamos las tres “profesiones imposibles”. “Profesiones imposibles” que utilizan métodos y medios autónomos para crear autonomía.

Las “profesiones imposibles” crean condiciones para hacernos libres por nosotros mismos. Es justo en atención a lo anterior que son “imposibles” en tanto que son tarea de cada quien, es decir, que cada “profesionista” como sujeto, por-ser autónomo, requiere realizarla para-sí y por sí mismo (antes que para el *alter*) y que no se pueden transmitir de modo unidireccional al otro si al otro no le interesa o éste no quiere hacerlo por sí mismo. Esto es, corresponde a cada quien ser gestor de su propia libertad psíquica, educativa y política; pero, además, de forma simultánea y paradójica, no podemos hacerlas nosotros solos, sino que necesitamos al *alter* para hacer posible el ejercicio mismo de la libertad en todos sus planos. De tal modo que estamos articulados el yo con el *alter* y la sociedad en una interdependencia mutua para ser libres. Esta idea es coincidente con lo que afirma Freire: “Nadie libera a nadie, nadie se libera solo; o nos liberamos juntos o nadie nos libera” (1970: 13).¹ Esto es, sólo de forma colectiva podemos aprender y desarrollar la libertad propia

¹ Esta consigna la aplica Freire para otros aspectos de la praxis, como la conciencia: “Yo no concientizo a nadie o nos concientizamos juntos o no nos concientizamos”, referido a las condiciones de opresión tanto educativas como políticas.

y con el otro y crear una sociedad libre en un permanente devenir nunca realizado a plenitud. Es el hombre verdadero o “tojol”, como lo alude Lenkersdorf. Las “profesiones imposibles” constituyen el desarrollo fragmentario y provisional del conocimiento y del hacer que crean condiciones para posibilitar el proceso inacabado de estar siendo libres, como lo subraya Castoriadis:

Llamamos praxis a ese hacer en el cual el otro o los otros son considerados como seres autónomos y como agentes esenciales del desarrollo de su propia autonomía. La verdadera política, la verdadera pedagogía, la verdadera medicina pertenecen a la praxis. En la praxis hay un por hacer, pero este por hacer es específico: es precisamente el desarrollo de la autonomía del otro o de los otros (Castoriadis, 2013: 120).

En muchas ocasiones las acciones de quienes queremos transformar la sociedad —y en específico en el ámbito académico— se reducen a la denuncia sobre la explotación, la opresión, la represión, el despojo y el desprecio; las cuales, aunque son necesarias e importantes, no son suficientes en tanto omiten o soslayan la organización en lo individual y lo social para la creación de la sociedad autónoma. Por lo anterior, en este texto no abordaremos de forma deliberada ni central la denuncia, e intentaremos contribuir en algo en lo elucidatorio y abierto del proceso organizativo desde la perspectiva castoridiana. Nos centraremos en ello en tanto que el mundo histórico social es el mundo del *hacer* humano siempre relacionado con el saber que está por elucidar. Este conocimiento para lo so-

cial, lo histórico y lo subjetivo requiere flexibilidad, intuición, incertidumbre y apertura que se relacionan con el hacer, con la imaginación y la creación posible propia y del otro.

Todo sujeto y toda sociedad crean o pueden crear, sin duda; pero es en específico la creación de libertad explícita, consciente y deliberada la que se articula con la autonomía en devenir. La autonomía es la capacidad del sujeto y de la sociedad de autoalterarse, autocrearse y autolimitarse libres por sí mismos, de transformarse a sí mismos y por sí mismos, y a su vez de crear las condiciones para estar siendo libres como devenir. La libertad y la autonomía son sistemas imaginarios sociales creados en el transcurso de la historia, existentes en la actualidad (de forma real y potencial) en la sociedad en que vivimos. Emergieron en momentos históricos-sociales revolucionarios en los que unos sujetos los hicieron posibles, y ahora también nosotros, como sujetos potencialmente libres con la praxis, como la define Castoriadis, estamos en condiciones de hacerlo, en tanto de forma explícita, consciente y deliberada decidamos ser libres y ser creación por nosotros mismos transformándonos y autoalterándonos para estar siendo autónomos como proyecto en una sociedad asimismo creada autónoma en devenir. Dentro del mencionado requerimiento de la alteridad real² para ser libres y au-

² Respecto a la segunda concepción de alteridad de Castoriadis, Miranda afirma que dicha concepción se basa en el reconocimiento de la centralidad de la dimensión imaginaria e institucional respecto al hecho humano (2010: 21). La alteridad imaginaria es la que rige los procesos inconscientes, mientras que la alteridad real es la forma mundana que esos procesos adquieren, y la alteridad emergente hace del ser y la historia instancias cuya condición por excelencia es la alteración-creación.

tónomos, necesitamos abrirnos a la alteridad del otro como otro (y a la propia alteridad al transformarnos por nosotros mismos) para hacer posible la libertad propia de manera articulada con la del otro, autolimitándonos y autonormándonos en coherencia, congruencia y consistencia con el proyecto de autonomía y de la sociedad, que a su vez, con nuestro hacer, se va haciendo autónoma y nos posibilita seguir siendo autónomos. No se llega a ser autónomo de una sola manera, no hay una forma exclusiva de llegar a serlo ni se puede llegar a la autonomía como el logro de algo absoluto. Considero importante afirmar que este proyecto de estar siendo es abierto, indeterminado, y por ello incierto e impredecible tanto en lo individual como en lo social.

Para crear, es decir, para lograr que lo que no es sea, necesitamos “hacer”; para “hacer”, necesitamos deliberar y actuar con posibilidades de error y acierto creativo congruente y consistente con la libertad propia y la alteridad que hacen una sociedad y sujetos libres; y para hacer todo eso, necesitamos querer ser libres por nosotros mismos, de manera explícita. Esto es, que la posibilidad de existencia de una sociedad autónoma y autoinstituyente está en el dándose de la praxis del hacer personal y colectivo de todos y de cada uno que la conforman (conformamos) y en la cual son (y somos) socializados para la reproducción de sí (nosotros) mismos. Ese “hacer” incierto (“tanteo experimental” de Freinet) nos implica toda nuestra corporeidad hacia el desarrollo de la conciencia, hacia lo no conocido, hacia lo no consciente, hacia la frontera de lo no pensado, sabido que es ahí donde puede emerger la autonomía. Se trata de un hacer instituyente el cual crea instituciones que nos posibilitan organizarnos al

modo como decidamos hacerlo de formas específicas, efímeras y únicas. Estas instituciones creadas (indeterminación de lo determinado y determinación de lo indeterminado) nos permitan estar siendo autónomos y asimismo libres y responsables en conciencia de nosotros mismos, autolimitándonos. Instituciones creadas por nosotros mismos que sustenten y propicien la libertad propia y del otro, y la de ese otro que puedo ser yo al autoalterarme, en donde soy pero no soy el mismo sin dejar de serlo, en una infinidad de posibilidades de ser. Pero serlo (esa alteridad) por mí mismo, libremente y autolimitándome, autonormándome en el proceso creativo y que permita, posibilite y potencie (en mí, en el otro, en nosotros y en la sociedad) la creación de instituciones que permitan y potencien esa misma libertad, a su vez articulada de manera libre, consciente y responsable. Encuentro de hacer y crear libertad junto con los otros en condiciones en que podemos decir nuestra palabra como ciudadanos, con el mismo derecho (y obligación) de todos los corresponsables de esta sociedad, formando parte de y ejerciendo esas profesiones imposibles. Este modo de hacer sociedad se opone a cuando lo hacemos o lo decimos como expertos que están por encima del resto (e incluso de la sociedad), actitud que Castoriadis critica cuando alude comparativamente a la “relación entre el pensador y la comunidad política, tal como los ejemplifica en la oposición radical entre Sócrates, el filósofo de la ciudad, y Platón, el filósofo que se pretende por encima de la ciudad” (Castoriadis, 2008: 79).³

³ Una posible interpretación: en el francés original, el término *ciudad* se entiende por comunidad política, que no altera el sentido de la cita.

Es evidente que hay una antinomia que no tiene solución teórica. Solamente la *phronésis*, la cordura, puede permitir su superación. El intelectual debe considerarse ciudadano como los otros, sentirse portavoz, con derecho, de la universalidad y de la objetividad. La condición para poder mantenerse en ese espacio es que reconozca los *límites* de lo que su supuesta objetividad y universalidad le permiten; debe aceptar, y no a desgano, que lo que trata de hacer entender todavía es una *doxa*, una opinión, no una *episteme*, una ciencia. Sobre todo es necesario reconocer que la historia es el dominio en el que se despliega la creatividad de todos, hombres y mujeres, sabios y analfabetos, de una humanidad en la que él mismo no es más que un átomo (Castoriadis, 2008: 84).

El ejercicio que podemos hacer como parte que somos de la sociedad para practicar las profesiones imposibles que son praxis, que necesitan apoyarse en la elucidación e imaginación creativa para acercarse a comprender y desentrañar los procesos de sentido que componen la psique y lo social (hacia su misma condición de estar siendo libres) que a su vez elucidan, imaginan y crean, y al hacerlo hacen indisolublemente praxis hacia esa autonomía en devenir metafóricamente de una cierta forma helicoidal aunque no lineal y siempre impredecible e inédita, no es una técnica y es de otro carácter diferente a lo conjuntista identitario (ensídico)⁴ y, por tanto, distinta de lo propiamente “cien-

⁴ Respecto a lo ensídico de la relación entre la lógica matemática y la lógica racional para comprender y relacionarnos como sociedad con lo real,

tífico”. Praxis que, en cambio, es creación y no repetición, incierta y no segura, constante y no de una vez y para siempre. Praxis que no se reduce a lo “dado”, sino que implica, adquiere existencia y se dinamiza con lo “dándose” y con el imaginario radical.⁵

Esa creación de sociedad y de mí mismo como otro haciéndose, alterándose, y del otro a su modo haciendo lo propio asimismo en su subjetividad, es insondable e impredecible, es abierta a la creación de ese imaginario radical que emerge de la psique de cada uno de nosotros, que depende de lo que cada quien imagine y haga.

El problema consiste en reducir lo real a esa única dimensión “natural”, desconociendo así la especificidad de los tres estratos “superiores” del ser: el ser psíquico, el ser histórico-social y el ser sujeto. Lejos reductible a una simple combinatoria lógica, el orden del sentido no se puede aprehender si no es por medio de un pensamiento caracterizado por la imaginación radical, pues el ser del hombre es un *magma de significaciones imaginarias* (Poirier, 2006: 83).

Acaso, con ciertos límites y en un arcoíris variopinto por cada sujeto, este imaginario radical mayormente contribuye a la repetición de las instituciones y normas de la sociedad don-

que corresponde a lo epistemológico del conocimiento en general y de la ciencia en particular, véanse notas a pie 11 y 12 de la introducción. Espero abordarlo con mayor detenimientos en otro texto, en el futuro.

⁵ En un capítulo posterior abordaremos los planteamientos de Castoriadis sobre el (y los) imaginario(s).

de somos y estamos. Normas que recibimos como “dadas” y ajenas, que pretenden sernos impuestas por las instituciones (religiosas, científicas, políticas o económicas), que en mayor o menor medida se han autonomizado y adquirido vida e iniciativa propia. Normas heterónomas que en nuestra individualidad y subjetividad las tenemos interiorizadas, las acatamos (con mayor o menor gusto o disgusto), aunque no nos vemos ni nos asumimos como corresponsables ni coautores de ellas. Esto es, que nos relacionamos con ellas y les otorgamos mayor o menor autonomización de esas instituciones porque la mayoría de las veces no participamos en su formulación ni están los espacios donde podamos hacerlo de manera instituyente. Para crear sociedad, no se trata de repetir lo “dado”, sino de autonormarnos; inventar, crear y transformar nuestras propias reglas o límites que hagan posible la autonomía como proyecto. Abrir grietas instituyentes en lo instituido.

El orden relativo en el que hemos sido socializados no agota lo que es; el mundo no se determina ni organiza en su totalidad, y en cambio constituye una fuente inagotable de creaciones posibles. En nuestro entorno nos podemos preguntar: ¿qué es lo no conocido?, ¿qué es lo no consciente?, ¿qué es lo no instituido? No sabemos, es abierto a lo impredecible de lo que está más allá de lo pensado-sabido. Más allá de ahí es lo no racional precisamente porque aún no ha sido racionalizado. Es ahí donde está la creación de lo posible de ser, de la sociedad autónoma nueva, a partir de y con el hacer de los sujetos. Es justo en esa apertura indeterminada, en ese espacio de lo no determinado, en aquello que está fuera de lo ensídico, ante la cual se establece y define nuestra praxis, en donde, como una flor del desierto, aparece la autonomía,

la libertad creadora y a su vez creadora de libertad. Es precisamente ahí, en esta coyuntura, lugar emergente que sólo mediante la praxis conocemos. Ese conocimiento político de la praxis haciendo y transformando es el que hace posible y se constituye en ese conocimiento específico que menciona Zemelman, en y con el cual podemos hacer que lo que aún no es, sea. Es ahí el espacio de creación, de autoalteración individual y social. Pero no se trata de cualquier creación, sino de la creación de autonomía en particular y específica como proyecto, como devenir, como estar siendo. “No estamos aquí para decir lo que es, sino para hacer ser lo que no es” (Castoriadis, 2013: 264). En específico, porque el mundo —y, más en particular, el mundo histórico social— es producto del hacer humano creador. La praxis crea un mundo nuevo que desafía siempre a la teoría.

El sentido de la praxis y de las profesiones imposibles consiste en la creación de autonomía mediante autonomía. Esa praxis resulta ser un instituyente a partir de la imaginación radical autolimitada (en coherencia, congruencia y consistencia con la autonomía por-hacer), acorde y potenciando la libertad del otro y la libertad social. Todas estas autonomías indispensables para que ellos-nosotros seamos y sigamos siendo capaces de hacer instituyentes y crear instituciones y conducirlas y transformarlas de tal modo que nos permitan y posibiliten a todos (yo-otro-sociedad) seguir siendo libres y autónomos como proyecto, estar siendo como devenir. A su vez, esta creación es reflexiva, elucidatoria, imaginativa y deliberativa en colectivo y en sociedad, en y con la praxis, las cuales son a un tiempo individual y subjetiva en cada quien, las cuales no tienen garantía de nada en tanto que podemos

equivocarnos. A su vez, como condición de proyecto que se sustenta en la autonomía consciente, reflexiva y deliberada, podemos nosotros mismos rehacerlas y corregirlas.

En el otro polo —aunque en algún momento también fue creación—, el mundo instituido, cristalizado y dado, por su parte, está articulado con la autonegación de todos a concebirse a sí mismos como creadores de la misma institución y a ocultar o negar el imaginario radical creativo de cada uno. Brinda seguridad y certidumbre a partir de la confirmación de lo repetitivo. Certidumbre que en lo individual y lo colectivo nos autoconvencemos de que está bien, que es lo correcto. Desconocimiento u ocultamiento de creación propia que permite y propicia de modo pasivo que prevalezca lo instituido como repetición de las instituciones autonomizadas de los seres humanos que las crearon. Repetición instituida en la que prevalece la inercia y su trayectoria ajena y opuesta al hacer autónomo de los individuos. Institución instituida aceptable en el confort consumista y apático, en una vida sin vivirla. Sociedad heterónoma compuesta por individuos que de manera pasiva o activa, y con indiferencia o convicción, toleran o defienden que sus instituciones, con sus respectivas leyes autonomizadas, hagan desaparecer el mundo y todo lo que hay en él, de modo consciente o inconsciente, porque dicha sociedad (dada, instituida, cristalizada y moribunda) no puede hacer otra cosa, como parásito que es, en su perpetua repetición hasta que deje de existir el objeto de su extracción.⁶

⁶ La metáfora que cita Castoriadis resulta ilustrativa: “Empujando a las otras especies a la extinción, la humanidad está serruchando enérgicamente la rama sobre la que está asentada” (2008: 54).

La opción se plantea entre una sociedad heterónoma que se enajena de sus propias creaciones y una sociedad autónoma que crea sus instituciones y se reserva el derecho de transformarlas (Poirier, 2006: 58).

La praxis exige hacerse en colectivo, situados en limitaciones dadas por la complejidad de lo real y por la praxis misma en tanto que al hacer y transformar se crean nuevo conocimiento vivencial y nuevas realidades. Es por ello que el conocimiento es fragmentario y provisional. Ese conocimiento adquirido en el proceso mismo del hacer praxis puede ser reflexionado mediante la elucidación, y de este modo resultar útil de nuevo para la continuidad del proceso de la praxis; para ello requiere más bien ser algo abierto a los nuevos aspectos, realidad e imaginarios indeterminados e indeterminables que se les aparezcan a los sujetos en su actuar reflexivo y a la realidad que está más allá de lo pensado-sabido.

Cada uno somos responsables de nuestra propia autonomía, que es un proceso inacabado que se hace posible (potencia) o, mejor dicho, se inicia con la autonomía del otro para que lo que no es llegue a ser: es decir, unos sujetos devienen libres en una sociedad libre como proyecto. Todo ello al desarrollar y ejercer la “verdadera” pedagogía unos y otros —que consiste en que cada uno aprendamos nuestro propio proceso y ejercicio de ser libres—; la “verdadera” política, que viene a ser “otra” política en la cual, situados en el “nosotros” abierto a la alteridad, ante los desafíos, llegamos a acuerdos para decidir el modo específico de ejercer el poder instituyente que se constituya parte de y con el imaginario social que valora como positiva la autonomía y el magma hacia la creación en devenir; y la “verdadera” cura, que es que cada

uno seamos libremente creadores de instituciones que posibiliten la autonomía individual y social capaces de desarrollar nuestras potencialidades creativas del imaginario radical de nuestra psique para el bien común y la sociedad autónoma como proyecto. Esa situación que anunciamos es abierta e incierta, y depende de las situaciones tomadas en colectivo y en lo individual de lo que cada uno hará; es impredecible e indeterminada. Es una libertad nunca segura, nunca plena que para existir requiere seguir buscándola en un transitar con posibles errores. Por ello, la necesidad de elucidación y deliberación reflexiva en colectivo con el “nosotros” abierto a la alteridad que seamos capaces de crear desde nuestra colocación en nuestra coyuntura propia.

Para el desarrollo y ejercicio de esas profesiones que son praxis, reiteramos la relevancia de que cada uno (en lo individual y en lo colectivo) manifieste explícitamente querer ser autónomo. Decisión que implica libremente transitar en el proceso de hacer o crear autonomía (personal y social) como proceso, como proyecto, siempre en devenir. Pero, como hemos señalado, requerimos no hacerlo sólo en la soledad, sino en colectivo, en el encuentro con la alteridad en el “nosotros” y de manera reflexiva. Una autonomía siempre abierta, impredecible, no determinada ni cerrada, articulada con la autonomía del otro de la cual y con la cual la autonomía propia no depende, sino inicia de manera creativa y permanente.

La pregunta que nos hacemos es ¿cómo le vamos a hacer ahora, desde este momento, para ser autónomos? Y ¿qué necesitamos pensar para ello?, ¿qué necesitamos hacer para ello? Insistimos en que, para ello, necesitamos praxis (entendida en su por-hacer del desarrollo de la autonomía del otro y

con el otro para crear la autonomía social que de modo cíclico posibilite las libertades individuales) de hacer, reflexionar y pensar en colectivo hacia el futuro de la libertad en devenir.

La autonomía es una creación continua, abierta y sin fin. Para su realización creativa, la praxis no se reduce a ser una técnica, se compone por dos momentos de un proceso: el desarrollo y el ejercicio de la autonomía. Esto es, la praxis crea autonomía con autonomía en desarrollo y ejercicio. En la praxis, nuestras decisiones concretas no apuntan a significaciones cerradas, sino a lo abierto de estar siendo y creando la autonomía como proyecto.

Como afirma Castoriadis, consideramos que la praxis se apoya en un saber que es siempre fragmentario (por no haber teoría exhaustiva) y provisional (porque la praxis misma hace surgir constantemente un nuevo saber y nuevas realidades). La teoría “verdadera” (y no de prescripciones muertas)⁷ emerge de modo constante de la actividad misma. “Elucidación y transformación de lo real progresan, en la praxis, en un condicionamiento recíproco” (Castoriadis, 2013: 122). Para la praxis, la instancia última no es la elucidación, sino la transformación de lo dado desde y hacia la autonomía en desarrollo y ejercicio como creación permanente en devenir.

El mundo no se determina ni organiza en su totalidad, pero contiene en sí posibilidades de ser organizable intrínsecamente (aunque nunca en su totalidad) y constituye una fuente inagotable de creaciones posibles en esa misma indeterminación y apertura. Es en el caos donde se hace po-

⁷ Que podemos considerar referido a toda la teoría sobre lo “dado” opuesto a lo “dándose” de esta teoría-praxis viva.

sible la creación a partir de las figuraciones. La humanidad se sitúa en la prolongación de ese caos: emerge en cuanto psique y como sociedad debe encararlos. Caos o abismo que individual y socialmente presentamos/ocultamos mediante los conocimientos ensídicos y mediante la religión. Comenta Castoriadis que por medio del arte llegamos a mostrar el abismo, sin ocultar nada; éste da forma y sentido a lo que no lo tiene. El reconocimiento del caos como abismo indeterminado del ser nos hace libres para la creación en este mundo. El abismo de aceptar la mortalidad es condición misma de la libertad, como lo afirman Castoriadis y Poirier.

Hay una relación entre la creación artística y la creación política democrática que cuestiona la heteronomía de las leyes instituidas y procura generar significaciones nuevas. En los dos casos, el reconocimiento lúcido de la índole caótica del ser nos libera de toda esperanza de vida después de la muerte y nos hace libres para la creación en este mundo, pues aceptar la mortalidad es la condición misma de la libertad. “Ningún ser, individuo o sociedad puede ser autónomo si no ha aceptado su mortalidad. Una democracia verdadera —que no lo sea sólo en los procedimientos—, una sociedad que reflexiona sobre sí misma y se autoinstituye, que puede siempre poner en entredicho sus instituciones y sus significaciones, vive precisamente la dura prueba de la mortalidad virtual de toda significación instituida. Sólo a partir de allí puede crear y, dado el caso, levantar ‘monumentos imperecederos’; imperecederos en cuanto demostración para todos los hombres por venir de que es posible crear

significaciones al borde mismo del abismo” (Poirier, 2006: 87).⁸

La limitación que existe del conocimiento como fragmentario y provisional se constituye en condición que posibilita la acción consciente y deliberada de la praxis conducida a la transformación de lo real y a la creación de autonomía como proyecto. Esta indeterminación de la realidad misma hace posible la autonomía. En este sentido, la praxis se hace a sí misma haciéndose con la autonomía. Hacer autonomía es praxis que hace autonomía, haciéndose y posibilitándose de manera mutua y recíproca.

El objeto de la praxis es la creación permanente de las nuevas formas de ejercer y desarrollar autonomía como proyecto y, en consecuencia, romper y transformar las formas instituidas heterónomas dadas vigentes, caducas o moribundas. En ese hacer es donde como sujetos mismos somos transformados a partir de esta experiencia; por ello, el imperativo de vivir esta oportunidad de elucidación y deliberación de manera lúcida y libre para liberarnos de nuestras propias ataduras, además de asumir el ser transformado por ella, en la que *hacemos* pero que también nos *hace* a nosotros en una modificación y transformación continua en la relación de un sujeto y otro que en el devenir no pueden ser definidos de manera definitiva (Castoriadis, 2013: 123). Por ello, necesitamos estar permanentemente atentos a cualquier tipo de cristalización ajena a la decisión de nosotros y de nuestras propias nor-

⁸ La cita que hace Poirier es de Castoriadis: “El ascenso de la insignificancia”, en su versión en francés.

mas subordinadas a posibilitar hacernos libres unos y otros, y estar haciéndonos así en continuo devenir. “El mundo *es* y, al mismo tiempo, no podría ser *así* si los seres vivientes no dispusieran desde el comienzo de una facultad para crearlo tal cual: la imaginación radical” (Poirier, 2006: 91).

La cuestión no es ya la verdad de la sociedad tal como es, sino la “verdad” de lo que está por hacer, en donde cada uno privilegia algunos aspectos que siempre serán discutibles, y al hacerlo en colectivo servirán para la praxis creativa de lo nuevo, del instituyente de la creación de sociedad autónoma como proceso, como dándose, como devenir y estar siendo juntos autonomizándonos y ejerciéndonos autónomos. Los haceres discutibles nunca serán permanentemente ciertos ni seguros, sino que serán un abanico de posibilidades no exentas de error. Para ser libre, se requiere querer ser libre de manera libre, consciente y explícita; esto es, tener como eje la decisión libre y lúcida de hacer lo que se decida hacer por sí mismo, autolimitándose para ser libres unos y otros en colectivo.

Como afirma Castoriadis sobre la praxis, es un hacer lúcido que modifica la imagen de la situación por venir en la medida que adelanta, “que no confunde intensión y realidad, deseable y probable, que no se pierde en conjeturas y especulaciones sobre aspectos de futuro que no afectan a lo que está por hacerse ahora o sobre los que nada puede hacerse” (2013: 141), que sabe a dónde va y a dónde quiere ir con esa imagen de futuro de crear autonomía como proyecto sin alienarse, sino asumiendo y conociendo su momento y praxis, aunque sea situado de modo fragmentario y parcial; o, mejor dicho, colocado en la frontera de lo pensado sabido. La actividad de

la praxis, en tanto creación de autonomía, dirigida a un sujeto o colectivo, requiere que sea *para sí* y que produzca algo nuevo en su modo de organización y en lo que se organiza para potenciar la autonomía como proyecto.

Para la praxis (esto es, la verdadera cura, la verdadera educación y la verdadera política), la relación con la totalidad es abierta, no considera llegar a poseer la totalidad, aunque la requiere y la pretende, pero la acepta como no acabada, nunca plena y permanentemente abierta; ello, como señala Castoriadis, porque la praxis es parte de la totalidad misma en el hacer creador de autonomía y necesita tomarse en cuenta a sí misma. La praxis requiere una relación transformada de manera permanente con el objeto de la sociedad y los sujetos deviniendo en autonomía. No se trata de congelar la realidad en una teoría, sino de abrirla a lo dándose con los sujetos y la sociedad que crean autonomía como proyecto. Para la praxis, lo constituido está cristalizado (dado) en el momento en que ha sido constituido. Lo instituido repetitivo es una forma de cristalización que pretende ser inamovible. El objeto de la praxis es algo vivo, actuante, con tendencias que produce y se organiza de manera autopoietica y enfocada hacia el “para sí” y se reconoce en los actos que existen por sí mismos con autoproducción y autorganización por, para y hacia la autonomía como proyecto. La praxis es y se relaciona con la política democrática. “Pero ambas, política democrática y filosofía, *praxis* y pensamiento, pueden ayudarnos a limitar o, mejor aún, a transformar la parte enorme de contingencia que determina nuestra vida a través de la libre acción” (Castoriadis, 1995: 31). La praxis contiene un cosmos de significaciones imaginarias, instituidas e instituyentes, y una trama de relaciones complejas con la psique.

Los tres estratos superiores del ser que mencionamos con Poirier como ser psíquico, ser histórico-social y ser sujeto se articulan de forma estrecha con las profesiones imposibles y con su condición de praxis. Un estrato se relaciona con la cura, el otro con la socialización educativa y el otro con la creación de sociedad como política verdadera y democrática. En la dimensión individual y subjetiva está el imaginario radical que crea para existir como psique. Dicho imaginario radical interactúa, dialoga con él, constituye y forma parte del imaginario social en el proceso de socialización en donde la alteridad constituye el centro de la constitución como sociedad y en particular como sociedad creada que está siendo autónoma. No obstante, al mismo tiempo ese proceso rompe, dialoga o contrasta con la sociedad o la alteridad que deja de ser autónoma, que se niega a serlo o que puede negarse. En este ir y venir no todo es ni permanentemente creación de autonomía ni la estabilidad de la inercia heterónoma instituida repetitiva y cristalizada. La colocación está en la elección libre de querer ser libre y autónomo, antes mencionada, tanto en lo individual como en lo colectivo del “nosotros” por crear. Es en ese espacio donde radica el proceso de transformación y ruptura con lo instituido de manera individual, colectiva y única de estar siendo autónomos cada uno a su modo, momento y posibilidad. Libertad que consiste en apropiarse y conducir ese proceso por sí mismos que se dirige a quién sabe dónde pero de manera autodefinida y autolimitada, como desarrollo y ejercicio de las propias normas para hacer posible lo que no es: estar siendo libres con la alteridad de manera colectiva y nosotrificada.

¿Cómo se forma y se conforma, o se deforma, ese colectivo que interpela, socializa y articula nuestras individualidades? ¿Cómo tiene que ver o estorba y se opone a ese devenir de libertad individual y colectiva? ¿Cómo ese monstruo egocéntrico, que somos cada uno, se opone e interpone o posibilita la libertad del otro y a la libertad social?

La autonomía es deseo, deseo que es —o llega a ser— creación que sólo es posible con imaginación, imaginación creadora o radical para llegar a ser autónomos como proyecto. Esto enlaza deseo, creación, imaginación radical y autonomía, que a la vez se hacen y son praxis. Para seguir en el embrollo articulado con la praxis, retomamos a Poirier: “Así, la autonomía debe entenderse en el sentido freudiano como facultad de engendrar un proceso reflexivo” (2006: 59).

La reflexividad crea conciencia mediante la vuelta sobre sí misma, y así permite volver sobre lo dicho (palabra) y sobre lo hecho (acción), y posibilita al individuo apropiarse de su no consciente, lo que se relaciona de manera potencial con la autocreación y autoinstitución explícita que viene a ser el sustento del proyecto de autonomía de un modo lúcido y autónomo en acto. La lucidez es reflexividad que es conciencia, y es apropiación y autoinstitución permanente en el estar creando autonomía en proceso.

Entonces, la autonomía no sólo crea autonomía con autonomía, sino también, al mismo tiempo, es la facultad de engendrar un pensamiento reflexivo que posibilita la misma creación de autonomía. Entonces, se autodinizan y autopotencian autonomía y pensamiento reflexivo en el sentido de su praxis, que a su vez son profesiones imposibles: praxis, deseo, creación, imaginación radical y autonomía como devenir.

LA PRAXIS, LAS INSTITUCIONES Y LO IMAGINARIO

En efecto, tal era para Freud el objetivo de la terapia psicoanalítica, cuya meta consistía en “reforzar el yo, hacerlo más independiente del superyó, ensanchar su campo visual y extender su organización de modo tal que pudiera adueñarse de nuevas zonas del ello. Donde ello era, yo debo devenir”.

Nicolás Poirier (2006: 59)

En el individuo está presente la psique y la sociedad, conviven la institución y la subversión de la institución. El actor es a la vez fragmento ambulante de la institución y fuerza potencialmente renovadora y aun subversiva (psique y praxis). A lo que hay que agregar que lo imaginario y la imaginación anidan también en el actor y hacen de él un fenómeno sólo parcialmente accesible, conceptualmente, en términos de logos, lógica, razón y argumentación.

Javier Cristiano (2009: 149)

La autonomía, entonces, como desarrollamos en el capítulo anterior, es un hacer permanente en continua reflexividad que se hace dueño del discurso del otro que está en su interior y lo hace propio, hace el suyo propio (de manera *ex nihilo*),¹ en

¹ Citando el prefacio de la *Institución imaginaria de la sociedad*, de Castoriadis, Poirier detalla: “Evidentemente, lo anterior no significa que la historia se haga o se cree a partir de nada (*cum nihilo*), lo que implicaría atribuir al pasado un modo de ser casi nulo, sino que es una creación inmotivada (*ex nihilo*), postulación primera de significaciones a partir de las cuales las sociedades pueden crear su mundo y organizarlo en cuanto rea-

permanente creación, con permanente imaginación radical en un movimiento de autonomía en ejercicio y en proceso.

En la psique del individuo aparece el imaginario radical que abre la historia a la no-causalidad. Ello se relaciona con la capacidad del sujeto y la sociedad que tiene de crear objetos e instituciones con nuevas reglas sociales de manera imprevisible, con nuevos comportamientos que no pueden ser deducidos ni deducibles de la situación precedente. Al respecto, afirma Castoriadis:

Cuando digo que la historia es creación *ex nihilo* esto significa en modo alguno que ella es creación *in nihilo* ni *cum nihilo*. La forma nueva emerge, hace fuego con la madera que encuentra, la ruptura está en el sentido nuevo que ella confiere a lo que hereda o utiliza (2000: 78).

La psique, sin duda, es “receptividad de las impresiones”, capacidad de ser afectado por; pero también es (y sobre todo, pues sin ello esta receptividad de las impresiones no daría nada) emergencia de la representación en tanto modo de ser irreductible y único, y organización de algo en y por su figuración, su “puesta en imagen”. 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

lidad histórico-social singular. Por consiguiente, ese imaginario no es una imagen de algo, no es el imaginario como reflejo de un *eidós* ya dado, sino ‘una creación incesante y esencialmente *indeterminada* (social, histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, sólo a partir de las cuales puede ser cuestión de algo’ (2006: 62).

que hace surgir ya una “primera” representación a partir de una nada de representación, es decir, a partir de nada (Castoriadis, 2013: 444).

Esta imaginación radical, según Castoriadis, posibilita el conocimiento y su relación con el mundo tanto para la psique como para lo social. No es una cuestión voluntaria, sino inconsciente; por eso, la propuesta en todos los planos —individual y social— de hacerlo consciente en libertad y orden, es decir, en la autonomía que está siendo. En ese proceso de hacerlo consciente, individuo y sociedad se van haciendo libres y responsables de la emergencia de sus propias imaginaciones radicales que se van socializando y haciendo instituyentes; y, al hacerlo, van formando parte de los conocimientos que generan y la relación con el mundo, el tiempo y con sus propias normas.

¿Esas profesiones imposibles y esa praxis “verdadera” transformadora y creadora de libertad cómo y dónde es que se hacen efectivas? Según Castoriadis, se hacen en el acto de hacer instituciones que posibiliten el desarrollo y devenir de la autonomía social e individual (que son la misma cosa); esto es, en el instituyente que implica el trastrocamiento o la ruptura de la institución dada e instituida tal y como social y subjetivamente la tenemos interiorizada. Entonces, para esta praxis y para la realización de las profesiones imposibles, así como para la coincidencia y el deslinde o acotación con los autores que hemos abordado, que, dicho sea de paso, no abordan las instituciones de forma explícita ni específica. Ciertamente, los autores abordados mencionan la asamblea, el hacer, el trabajo, la conciencia, la reflexividad, la epis-

temología crítica, cognoscitiva y política, y una liberación que busca separarse de la opresión. Esto es, una libertad respecto a lo dominante, pero inmersa en el mismo sistema. Es posible que al estar inmersas en las instituciones instituidas, aunque no queriéndolo, las denuncias o alternativas parciales coadyuvan para la reproducción autopoiética (un tanto modificada) de la misma sociedad dominante. Caso diferente es el planteado por Lenkersdorf, quien toma como referente a una otra sociedad nosótrica tojolabal. Ciertamente, podemos considerar que presuponen la institución, aunque no la abordan como tal, y coincidimos con Castoriadis en que ahí se desenvuelve el dinamismo creativo del sujeto y de la sociedad que son capaces de autoalterarse o transformarse por sí mismos mediante el establecimiento de las instituciones que inventan para tal efecto planteándose explícitamente su deseo de ser autónomos como proyecto. Las instituciones llegan a ser tales con las normas que establecen; normas e instituciones emergen a un mismo tiempo.

En el devenir de la creación de las instituciones mediante el instituyente, las instituciones, una vez establecidas, dadas, instituidas, se van autonomizando o tienen el potencial de autonomizarse para llegar a constituirse en una cristalización que puede obstruir u ocultar el devenir de autonomía individual y social por tiempo indeterminado hasta que los sujetos de la sociedad las transforman con el objetivo explícito por la libertad con el imaginario social de la autonomía como valor positivo.

En ese proceso de autonomización pareciera, en la percepción y en la imaginación, que instituciones y normas adquieren vida propia y de manera autopoiética se reproducen y

se repiten, y para ello constituyen “leyes” heterónomas para los mismos sujetos que las crearon. En ese proceso de duración indefinida, la sociedad aparece como sus instituciones, y las instituciones como si fueran la sociedad. Así las instituciones van autonomizándose de la sociedad, olvidándose de (y siendo olvidadas por y en ocasiones imponiendo las normas desde fuera de) los individuos y grupos que la componen y las crearon.

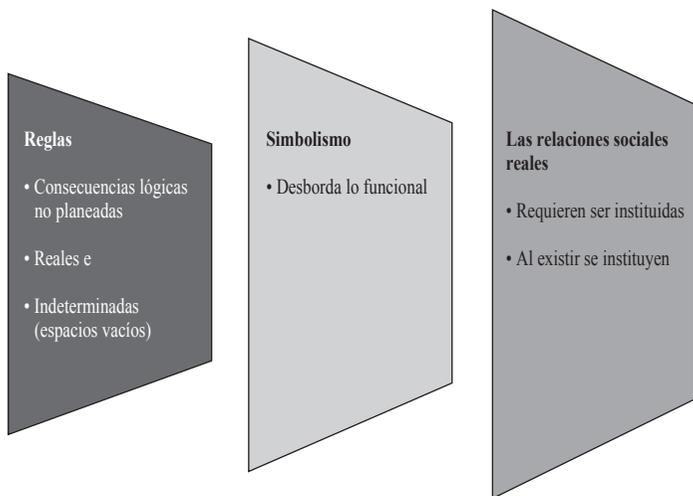
En un inicio las instituciones llegan a ser creadas en la sociedad para contribuir a satisfacer las necesidades reales, que son sociales e imaginarias por la misma sociedad que las instituye. Sin embargo, la sociedad no se restringe ni a la funcionalidad para con las necesidades ni a la manera de hacer institución, sino que es capaz de inventar nuevos modos de satisfacer las necesidades e incluso de inventar nuevas necesidades. Pero la mediación que establecen el individuo y la sociedad para relacionarse tanto con el mundo como para interactuar con el otro requiere indispensablemente de lo simbólico, que no es ni neutro, ni adecuado ni racional, sino que tiene sus ámbitos de imprecisión social y perceptiva abiertos e impredecibles. Simbolismo que se apoya para su expresión en la naturaleza o en la historia. No obstante, su significante supera tanto una vinculación rígida como un significado preciso, esto es, no son ni cerrados ni transparentes. Los significados navegan en una permanente indeterminación subjetiva y social.

Las reglas (normas o “leyes”), como parte constitutiva de la institución que coadyuvan en la funcionalidad de la relación con lo real y la satisfacción de las necesidades, son también simbólicas. En ese sentido, la comprensión de la lógica normativa no es posible mediante una interpretación

funcional o racional, y dicha racionalidad del sistema institucional es indiferente a su funcionalidad específica, pero tiene consecuencias reales para los individuos de dicha institución. Ahí radica su potencialidad de autonomizarse de los sujetos que las crearon al permanecer cristalizadas. En el esquema 9 sintetizamos lo que plantea Castoriadis.

El uso de lo simbólico en una dinámica dominante o heterónoma, al autonomizarse la institución, puede someter o subordinar a los sujetos que forman parte de ese entramado simbólico. No obstante, al mismo tiempo existe la potencialidad de que esas normas instituidas, ciertamente, en su inercia, puedan ser de tal modo que el sujeto se deje dominar por ellas. No obstante, no puede impedir tampoco que pueda tener un uso lúcido, reflexionado, sobre ese simbolismo y esas normas instituidas. Esto último se apoya con la posibilidad de que lo simbólico no está o no necesariamente lo está, o puede dejar de estar autonomizado y puede ser transformado a la adecuación con el contenido por los sujetos mediante la reflexividad y la lucidez. Es el instituyente en la praxis que hace posible dicha transformación. Nada en el simbolismo impone dominación, y el simbolismo está por sí mismo autonomizado de las instituciones y de la vida social. En este sentido, los sujetos y la sociedad pueden conquistar el simbolismo de manera progresiva para crear una sociedad autónoma con un nuevo simbolismo sin que esté atado a las anteriores instituciones instituidas. Esa transformación, como hemos mencionado, puede hacerla de manera *ex nihilo*.²

² Al respecto, véase la nota 1 del presente capítulo, donde se aborda la creación *ex nihilo*.



Esquema 9. Cornelius Castoriadis: reglas, simbolismos y relaciones sociales. Elaboración propia.

Según Castoriadis, la posibilidad de conquista del simbolismo consiste en que dentro de lo simbólico hay un componente esencial: el imaginario.³ Lo imaginario se separa de lo real y debe utilizar lo simbólico para existir. Las “imágenes” son representantes de otra cosa, pero tienen una función simbólica que presupone la capacidad imaginaria. Lo imaginario efectivo presupone la capacidad de ver en una cosa lo que no es, de verla otra de lo que es. Esto es, lo imaginario utiliza lo simbólico y lo simbólico utiliza lo imaginario para su recíproca existencia y posibilidad. El simbolismo supone la capacidad de poner entre dos términos un vínculo perma-

³ Castoriadis subraya y reitera acerca del ocultamiento histórico de lo imaginario como creación que está asociado a la psique y a su imaginario radical como constante de la filosofía heredada de la repetición de lo instituido.

nente de manera que uno “represente” al otro. La relación simbólica supone la función imaginaria y su dominio por la función racional. El imaginario es parte del orden y de la cohesión social, y los incentiva a ambos. Lo imaginario es un factor autonomizado de la vida social y comporta, casi siempre, un componente “racional-real” tejido con el imaginario efectivo. Implica unas consecuencias propias que van más allá de la reproducción material; o, como dice Castoriadis, las “figuras” poseen a su vez un sentido indivisible que se sitúa a otro nivel que el de cualquier determinación funcional. Las instituciones, siguiendo con Castoriadis, tienen su *f fuente* en lo imaginario social al entrecruzarse con lo simbólico. Imaginario que motiva o induce las condiciones a los individuos para encontrarse, reunirse identificarse, cohesionarse; podemos considerar, para hacer ese “nosotros” abierto a la alteridad. En lo económico-funcional y lo propiamente conjuntista-identitario ensídico para la reproducción biológica del particular y de la sociedad en relación utilitaria con la naturaleza, lo imaginario sirve también para sobrevivir. En una prevalece su dimensión política y en la otra la dimensión propiamente económica.



Esquema 10. Cornelius Castoriadis: la sociedad autónoma y su simbolismo. Elaboración propia.

Lo imaginario es fundamental para lo simbólico y para la reproducción, pero va más allá de su función y es capaz

de autonomizarse de ellas. Es por ello que ahí se encuentra el potencial de la autonomía. Valga la redundancia casi como trabalenguas: en el contexto de la creación de la sociedad autónoma en proyecto, la autonomización del imaginario respecto de las instituciones autonomizadas, a su vez, de los sujetos que las crearon, posibilita y potencia la autonomía de los sujetos respecto a esas mismas instituciones autonomizadas. Es ese vacío en el que puede(n) incidir el(los) sujeto(s) al permitir la emergencia de esos imaginarios radicales autonomizados con el instituyente ante las instituciones instituidas.

La institución es una red simbólica, sancionada de forma social mediante sus propias normas establecidas que le son inherentes. La alienación es la autonomización y el predominio del momento imaginario en la institución, que implica la autonomización y el predominio de la institución relativamente a la sociedad. Ello quiere decir que la sociedad dada vive sus relaciones con sus instituciones a la manera de lo imaginario. Si lo imaginario se inhibe o subordina a la institución instituida, permite repetir la institución y que ésta se autonomice de los sujetos que la crearon. No obstante, no puede hacer desaparecer lo imaginario que radica, aunque sea de modo potencial, en los sujetos, so pena de dejar de existir.

No obstante, Castoriadis insistirá en que la sociedad y los sujetos no reconocen en el imaginario de las instituciones su propio producto, lo cual es señal de su autonomización. Castoriadis afirma que lo imaginario está asimismo en la raíz de la alienación y de la creación en la historia. Ambas, la creación y la alienación, presuponen la capacidad de darse lo que no es. Alienación es darle vida propia a una institución que no la tiene por sí misma, sino que es una cristalización que ocul-

ta o niega el potencial instituyente del imaginario. Creación es constitución de lo nuevo: nuevas instituciones y nuevas maneras de vivir, es una constitución activa. Así fue como se inventó la democracia como régimen e hizo posible, de manera recurrente, su automodificación creadora.

Asimismo, lo imaginario juega un papel para la solución de los problemas por ser capaz de imaginarlos. Castoriadis entrecomilla problemas “reales” en consideración a que

éstos no se constituyen como aquellos problemas más que en función de un imaginario central de la época o de la sociedad consideradas [que los imagina como tales]; como tal, no es ni cierto, ni falso, ni verificable ni falsificable con referencia a unos “verdaderos” problemas y a su “verdadera” solución (Castoriadis, 2013: 216).

Tanto las necesidades como los problemas e incompleta-
tudes individuales y colectivas son los que en el imaginario radical y social constituyen ese querer, esa necesidad, ese hacer que se dio cada vez otro objeto, y con ello otra auto-
percepción y concepción de sí mismo. El conjunto de necesi-
dades salen del sujeto mismo porque él las inventa (no en lo arbitrario), las hace haciendo y haciéndose.

Las instituciones forman una red simbólica que da sentido a la existencia sustentada en lo imaginario, con lo cual consiguen autonomizarse y, entonces, no quedan reducidas al simbolismo.⁴

⁴ Como indica Castoriadis, la característica más profunda del fenómeno simbólico es su relativa indeterminación, indicada por la sobredetermi-

Las significaciones imaginarias sociales no existen más que de manera derivada y oblicua, no denotan nada y connotan poco más o menos todo; llegan por este hecho a considerar que sus significantes se significan ellos mismos, y a atribuir un papel y una eficacia infinitamente superiores a los que poseen ciertamente (Castoriadis, 2013: 231).

El imaginario social es el sentido del sistema de sistemas a manera de magma institucional de la sociedad: “La elección y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada época histórica, su manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia” (Castoriadis, 2013: 234).

Relacionando lo que venimos retomando de Castoriadis con la posición de Freire y Zemelman, consideramos que la historicidad sólo es posible en la imaginación creadora. Viene siendo lo imaginario radical en el hacer histórico. Ese hacer indeterminado que aparece cuando se da algo distinto a lo que simplemente es. Este imaginario radical y social son el sustento de la creación del “nosotros” abierto a la alteridad que retomamos de Lenkersdorf.⁵ Por ello, el sentido auténti-

nación de los símbolos y la sobresimbolización del sentido. Eliminar el sentido implica eliminar al hombre (2013: 223).

⁵ El “nosotros” tiene una relación relevante y potencial con la identidad que puede tener un carácter excluyente. Es por ello que Castoriadis considera que la permanencia en la identidad es la muerte. Véase, en el apartado de *Carlos Lenkersdorf* del capítulo “Aportaciones educativas y epistemológicas para la praxis”, la nota a pie 21 sobre el “nosotros” relacionado con “el corazón contento” como posible obstáculo para la autonomía como proyecto. Para la creación instituyente del “nosotros”,

co de una sociedad está en su vida y su actividad efectivas, y en el modo con sus normas con las que las realiza, lo que vienen siendo sus instituciones.

Lo imaginario radical es creación y es impredecible e indeterminado. Este imaginario llegó a constituir la transformación de los hombres en “objetos” o el predominio y autonomización de la tecnología y de la ciencia como instituciones; por lo mismo, posibilita el autocuestionamiento de la sociedad, la autorrelativización de la sociedad, el distanciamiento y la crítica (en los hechos y en los actos) de lo instituido, es la primera emergencia de la autonomía, la primera grieta de lo imaginario instituido.

Este imaginario radical como actividad creadora posibilita la existencia de la sociedad; que el mundo no sea un caos, sino una diversidad ordenada capaz de distinguir y diferenciar entre lo verdadero y lo no verdadero, lo obligado, lo permitido y lo prohibido. Esto es, el imaginario radical, en tanto creación lúcida, resulta central para la praxis, como lo alude Castoriadis:

veamos a Castoriadis: “Este imaginario de la nación se muestra, sin embargo, más sólido que todas las realidades” (2013: 239); y en otro escrito afirma: “La institución para cada colectividad de un ‘nosotros’ sociohistórico, de una identidad colectiva en su oposición aparentemente invencible hasta aquí con el ‘nosotros’ de los demás, la diferencia de la ley que regula nuestras relaciones (por criticable que sea), y de la no-ley que prácticamente reina nuestras relaciones sobre el ‘exterior’” (2000: 135). Es decir, el otro-nosotros o el no-nosotros excluido, en el cual radica su potencial negación a la alteridad y la cristalización repetitiva de la identidad en lo instituido, ante el cual es necesario estar precavidos. Por ello insistimos en el “nosotros” con apertura a la alteridad.

Cuando se ve en él parte de nuestro intento de interpretar el mundo para transformarlo, estableciendo explícitamente la unidad articulada entre elucidación y actividad, entre teoría y práctica, para dar su plena realidad a nuestra vida en tanto que hacer autónomo, a saber, actividad creadora lúcida. Ya que, entonces, el punto último de conjunción de estos dos proyectos —comprender y transformar— no puede encontrarse cada vez sino en el presente vivo de la historia, que no sería presente histórico si no se superase hacia un porvenir que está por hacer por nosotros (Castoriadis, 2013: 264).

La sociedad y su ser mismo como identidad se instituyen como modo y tipo de coexistencia específica y propia, y su desenvolvimiento y posibles y permitidos cambios, instituidos como reglas y normas de sí mismos. “La institución es siempre, también, institución de la norma” (2013: 328). “La sociedad, y cada sociedad, es ‘ante todo’ institución de una temporalidad implícita; es, ‘ante todo’, autoalteración y modo específico de esta autoalteración” (2013: 329).

Lo que Castoriadis nos comparte es que la sociedad y las instituciones de identidad y temporales se instituyen a sí mismas, por sí mismas y para sí mismas, y son posibles como creación mediante el imaginario radical como creación, y también logran autonomizarse de los sujetos que las crearon mediante ese mismo imaginario radical. Según Castoriadis, en esa autonomización, por ella y para ella, para su permanencia y continuidad, la sociedad oculta la parte creativa de sí misma y por los sujetos; “todo ocurre como si la sociedad no pudiera reconocerse como haciéndose a sí misma, como

institución de sí misma, como autoinstitución” (2013: 340), y lo hace rechazando y negando su posible autoalteración para permanecer inmutable con normas asimismo inmodificables por ser divinas, históricas o constitucionales preestablecidas, que constituyen su ser institución. Esto es, la forma como nos organizamos y decidimos para relacionarnos, existir y decidir, lo cual viene siendo el ocultamiento, la oposición y la negación misma de la praxis “verdadera”, tal como la hemos venido definiendo.

Y esto viene a ser lo mismo que decir que interpretamos todas aquellas cosas como expresión de la alienación de la sociedad, como manifestaciones de su heteronomía (*heteros*, el otro, que aquí es persona, *outis*), de su manera de instituirse como implicación de la negativa a ver que *ella* se instituye (Castoriadis, 2013: 347).

Y sin embargo, como dijo Galileo, se mueve... Y, sobre todo, puede moverse o hacerse instituyente con, en y mediante la praxis y el imaginario radical con que está posibilitada la creación de sociedad. La institución histórico-social es un magma de significaciones imaginarias sociales.⁶

Hemos de insistir en la posibilidad y desafío que tenemos como sujetos y sociedad de autocrearnos como sujetos y sociedad autónomos en devenir como no determinados. Capaces de crear sus propias instituciones y al imaginario social de la autonomía y la democracia en proyecto, con la posibilidad del imaginario radical que, como indicamos, constituye,

⁶ Véase Castoriadis (2013: 375-386).

es y posibilita la praxis, y es posible a su vez con y en la praxis. Esto se relaciona con el hecho de que la “realidad” se instituye de forma social no sólo en tanto realidad en general, sino en tanto tal realidad, realidad de esta sociedad particular (Castoriadis, 2013: 414).

Fabricarse y decirse son obra de lo imaginario-radical como sociedad instituyente. Pero ni una cosa ni la otra pueden hacerse sin referencia a la significación, sin dar existencia a un magma de significaciones imaginarias sociales. Pues la sociedad no puede instituirse sin instituirse como “algo”; y ese “algo” es necesariamente ya significación imaginaria (y *apex* del magma de significaciones imaginarias), pues no puede ser ninguna otra cosa (Castoriadis, 2013: 423).

El individuo y la psique forman parte de lo histórico-social y están amalgamadas en el sujeto y en la sociedad como imaginario radical y como imaginario social. En la sociedad, lo imaginario va articulado con la incompletud que es el devenir nunca completo de la autonomía individual y colectiva.⁷

El individuo social, tal como lo fabrica la sociedad, es inconcebible “sin inconsciente”; la institución de la sociedad, que es también, e indiscutiblemente, institución del individuo social, es imposición a la psique de una

⁷ Para abordar la psique con mayor profundidad, léase el capítulo vi, “La institución histórico-social: el individuo y la cosa”, en Castoriadis (2013: 429-528).

organización que le es esencialmente heterogénea, pero que, a su vez, se apoya en el ser de la psique (y aquí también el término de apoyo adquiere un contenido distinto) y debe, inexorablemente, “tomarla en cuenta” (Castoriadis, 2013: 466).

El proceso de la institución social del individuo, es decir, de la socialización de la psique, es de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro; desde la psique en cuya trayectoria se altera y se abre al mundo histórico-social mediante su propio trabajo y su propia creatividad; y desde lo social como la imposición de un modo de ser que la sociedad, por mediación del otro (o los otros), realiza sobre la psique, y de este modo se crea el individuo social.

Aquí, como en todas partes, y como lo será siempre, el gran enigma consiste en la emergencia de la separación, separación que desembocará en la instauración distinta y solidaria para el individuo de un mundo privado y de un mundo público o común. Lo que sabemos y podemos decir es que la separación existe en la medida en que es creada e instituida por la sociedad (Castoriadis, 2013: 471).

A partir de y con relación y apertura para con el otro es que el individuo se constituye por sí y para sí mismo como individuo social con el referente de su propia psique e imaginario radical, y con el de la sociedad y el entramado de imaginarios sociales que mediante el lenguaje hace suyos en esta ruptura del sí mismo. Por eso, y en ello, la alteridad y la apertura a la alteridad propia y del otro como autónomas,

sea de sí mismo o del otro, y de la sociedad en y con sus imaginarios, constituye la plataforma del instituyente. Para posibilitar el instituyente se requiere la asamblea.

En mi opinión, el espacio y lugar central para la alteridad de lo instituido y la creación del instituyente es en la asamblea constituida en una democracia como régimen. Dicho imaginario radical, socializado y consensuado en asamblea, potencialmente resulta ser que se integra con la creación del imaginario social de la misma autonomía como valor positivo, haciendo y haciéndose en la praxis de los sujetos que hacen y deciden de manera lúcida, reflexiva y explícita el hacerla en dicha praxis colectiva e individual a manera de instituyente.

Únicamente la institución de la sociedad, que procede del imaginario social, puede limitar la imaginación radical de la psique y dar existencia para ésta a una realidad al dar existencia a una sociedad. Únicamente la institución de la sociedad puede sacar a la psique de su locura monádica originaria, y de lo que muy bien podría ser —y a veces lo es efectivamente— su continuación “espontánea”, una locura a dos, a tres o a muchos. Y esto implica la fabricación “hereditaria” de individuos como individuos sociales, lo cual quiere decir también de individuos que pueden y desean continuar la fabricación de individuos sociales (Castoriadis, 2013: 483).

En la asamblea y en la praxis con sus profesiones imposibles nos podemos crear las condiciones para la escucha y apertura del otro, para crear el “nosotros” abierto a la al-

teridad; y así, en esa creación inventada, crear la sociedad autónoma como proyecto, y a nosotros autónomos y el otro y yo mismo autónomos en devenir por nosotros mismos. La relevancia imprescindible de la creación del “nosotros”, con la apertura a la alteridad propia y del otro, y del imaginario radical propio y del alter, es condición para la autoalteración individual y social hacia la autonomía en devenir.

No podemos pensar una percepción individual esencialmente independiente de la institución social del individuo, de la cosa, del mundo. E, inversamente, no podemos pensar esta institución, en su hecho de ser, su modo de ser y lo que es en cada momento, si no es como creación del imaginario social, imposible de deducir o de construir a partir de la supuesta percepción canónica de un mundo y de cosas eternas para un hombre eterno. La única apertura al mundo que conocemos es la que se da a un individuo histórico-social que se abre a tal institución del mundo y se relaciona con tales cosas. La psique contiene, indudablemente, la potencialidad de su apertura al mundo; pero esta apertura sólo se actualiza mediante la ruptura que le impone su constitución en individuo histórico-social (Castoriadis, 2013: 521).

En la familia, el parentesco, el barrio, la localidad y en las instituciones aprendemos, vivimos y reproducimos las actitudes y disponibilidades que socializados nos han transmitido y hemos adoptado. No obstante, puede no haber ese “nosotros” abierto a la alteridad. Esto es, que puede haber compasión y solidaridad pero en la distancia, hasta con nega-

ción a la alteridad, incluso en la familia, fuera de esa implicación comprometida y corresponsable del “nosotros”, por eso es trágico el proyecto de autonomía. De este modo, nos quedamos atrapados en nuestros roles instituidos y nos negamos a ir más allá de ellos; por decirlo de algún modo: cumplimos... en la casa, en el barrio y en el trabajo, y lo hacemos por el sometimiento al dinero o al poder en cualesquiera de sus formas y manifestaciones.

El aprender hacer haciendo, la reflexividad, el “nosotros” abierto a la alteridad, la colocación con perspectiva de futuro, la decisión explícita por la libertad, el imaginario radical y el instituyente en la praxis pueden contribuir a romper esa cristalización de lo instituido en todos los ámbitos mediante la capacidad y disponibilidad de hacer propio lo que es del otro de manera corresponsable. Ese “nosotros” que es apertura a la alteridad con la praxis puede contribuir a ser capaz de romper lo instituido atomizado de la individualidad dominante. El “nosotros” cerrado en sí mismo, sin la apertura a la alteridad y sin la praxis verdadera no puede ser hombre verdadero ni ser autónomo, y la praxis sin ese “nosotros” abierto a la alteridad no puede ser verdadera praxis, quedaría cristalizada y se haría repetitiva. Sería una seudopraxis para una sociedad o institución de repetición que oculta de nuevo la creación de sociedad por los sujetos y niega con ello su sentido hacia la autonomía como proyecto en permanente interrogación, resignificación y creación. Ambas —“nosotros y praxis verdaderas”— son creaciones que se hacen haciendo y reflexionándose en continua colocación en la frontera de la conformación misma del futuro de estar siendo libres en una sociedad que deviene autónoma. Ese “nosotros”, para-

dóxicamente, para poder ser y hacerse en verdad “nosotros”, requiere la apertura a la alteridad; apertura a ese otro que es el otro en su psique distinta y tal vez distante a la propia. La creación de ese colectivo la consideramos semejante a lo que sucede con la autonomía: “el nosotros” ciertamente tampoco nunca llegará a ser total, absoluto o pleno (de lo contrario se cerraría en sí mismo), permanentemente será en devenir con la apertura a esa alteridad constante de las nuevas psiques por venir, de las que están siendo y de las que ya fueron. El ensamble, la articulación y la armonía entre el “nosotros” y la apertura a la alteridad se pueden hacer en la praxis que, como indica Castoriadis, no es una técnica, sino una creación haciendo en devenir la autonomía individual y social como proyecto. Podemos mirar, pensar, imaginar y crear más allá de la institución histórico-social donde somos, en la cual, “aun debiéndole casi todo, no le debería casi nada” (2013: 525) por la posibilidad de creación *ex nihilo* del imaginario radical, y con ello podemos contribuir a crear y transformar las significaciones imaginarias sociales y la sociedad misma haciéndose a sí misma con la praxis de nosotros abiertos a la alteridad.

*El acuerdo, cimienta de lo abierto
y lo indeterminado no conclusivo*

La condición reflexiva, lúcida, deliberante con la decisión explícita por la autonomía como proyecto implica que en colectivo, es decir, en asamblea reflexiva, lúcida y deliberativa para la praxis, tengamos la información distribuida en sociedad; esto es, que no haya control de información por unos

pocos y que la decisión sea tomada por toda la asamblea de los involucrados.

La heteronomía establecida, sea por la burocracia, por la religión, por el reconocimiento “científico” de la academia heterónoma, incide en los sujetos de forma inconsciente en función de su confort, certidumbre y seguridad. El individuo reproduce el sistema que lo oprime, y se le somete a su heteronomía, y así niega y se niega su autonomía y su potencial instituyente como posibilidad por sí mismo. Contribuye, entonces, a la sociedad de repetición y multiplica al infinito la negación a su potencialidad como creador instituyente de una sociedad que puede llegar a devenir autónoma. En función de sus privilegios, su miedo o su confort, suma su disponibilidad individual en contra y en oposición a la potencial sociedad autónoma emergente, y a cambio repite la sociedad dada cristalizada y heterónoma —aunque pueda no gustarle a plenitud— que le determina (y permite) su estatus, seguridades, privilegios y actividades conocidas e inerciales de manera exógena y burocrática. Rechaza todo lo que visualiza como amenaza; por ello niega, denigra o elimina la alteridad a la sociedad heterónoma de su contingencia particular de pertenencia, y asimismo niega y se opone a su propia autoalteridad posible, niega la potencialidad que tiene de autoalterarse para poder repetirse, lo cual le brinda seguridad, certidumbre, prestigio y confort sea cual sea en su imaginario radical de ver algo distinto de lo que es.

Si queremos ser libres, debemos hacer nuestro *nomos*. Si queremos ser libres, nadie debe decirnos lo que debemos pensar. Si queremos ser libres, debemos estar abiertos a autoalterarnos como otro, haciéndonos.

La ruptura con la sociedad desigual y heterónoma dada, instituida —recibida en nuestra contingencia de nacimiento— sólo puede establecerse mediante el acuerdo con el otro, abierto, reconociendo y relacionándose con el otro como alteridad siendo libre y haciéndonos autónomos.

El acuerdo posibilita, crea, requiere y exige la conciencia reflexiva, lúcida, explícita y creativa de la propia organización con el “nosotros” abierto a la alteridad situado en la asamblea. El encuentro del colectivo es el espacio potencial de emergencia del “nosotros” abierto a la alteridad y del hombre verdadero también libre y autónomo en permanente devenir como proceso y como proyecto. El acuerdo constituye las propias normas, esto es, se autonorma, y es sólo mediante el acuerdo colectivo entre alteridades que se autoalteran que pueden ser a su vez modificadas por sí mismos. El imaginario social instituyente se realiza a raíz del acuerdo y éste, el acuerdo, posibilita la emergencia del imaginario social instituyente que, como hemos estado insistiendo, para la praxis es explícitamente hacia la autonomía como proyecto con el imaginario social de la autonomía como valor positivo. En el acuerdo se hace el “nosotros” abierto a la alteridad, el encuentro del colectivo; y en el “nosotros”, se hace el acuerdo. Ambos se hacen de modo mutuo en devenir. No obstante, es un estar siendo que no es irreversible, sino que requiere tanto la conciencia reflexiva como el hacerlo de manera explícita en y con la praxis verdadera. El acuerdo es una forma de socializar la psique de manera autónoma entre los sujetos que establecen dicho acuerdo. El acuerdo hace posible la ruptura con el pasado-dado y la emergencia del hacer-haciendo autonomía en devenir. El acuerdo es actividad colectiva, reflexionada y

deliberante para crear y constituir lo propio y autónomo de los sujetos, sin más límite que lo que acuerden en sus propias y autónomas autolimitaciones en sus circunstancias, contingencias y momentos, con posibilidad de equivocarse.

El acuerdo en la asamblea hace posible lo que parecía imposible, hace ser lo que no era. La asamblea puede hacer posible un ambiente en el acuerdo para la emergencia de la parte creativa del imaginario radical de la psique, y llevarlo a cabo. En el debate reflexivo, lúcido y deliberativo en la asamblea sobre la creación posible que se explicita en ese momento histórico social, los individuos van tejiendo (metafóricamente) las significaciones imaginarias sociales del imaginario instituyente de esa creación que, como colectivo anónimo, en la praxis del nosotros abierto a la alteridad hará posible. Es ese hacer del colectivo anónimo que integrará las significaciones imaginarias sociales al magma de imaginarios sociales. El acuerdo implica y presupone el compromiso completo corporeizado y vivencial de la apertura a las alteridades y a las autoalteraciones de los individuos que establecen dicho acuerdo de crear autonomía como proyecto en el hacer. Ese compromiso implica todo el ser, el ser es creación, incorpora a todo el sujeto, toda su corporeidad.

En el acuerdo está el dándose del hacer creativo de futuro posible que deviene autónomo; es estar siendo y haciendo autonomía como proyecto. En el acuerdo está la historicidad de los sujetos que crean sociedad y que la van creando de una específica manera, siendo autónoma. En el acuerdo dejamos el “yo” (o mejor dicho, nos autoalteramos en el otro yo) para ser el “nosotros” consciente, reflexivo y deliberativo abierto de continuo a la alteridad y a la creación de autonomía como

proyecto con el imaginario social de la autonomía como valor positivo. Resulta ser una membrana muy fina y plenamente subjetiva que depende de cada sujeto que se involucra e incorpora de manera comprometida en el acuerdo. Cada uno lo hace en su especificidad y subjetividad del proceso propio y colectivo que se articula. El acuerdo requiere en la base la explicitación de la alteridad propia y su deseo por la autonomía como proyecto propio y colectivo. El acuerdo establece la corresponsabilidad de las acciones o los haceres autónomos decididos por todos y cada uno en la praxis.

Es praxis de nosotros con los otros con cuya libertad inicia la propia. Aquí, intrínsecamente vinculado con la praxis aparece la apertura con la alteridad. La apertura con la alteridad que nos incita a resituarnos, a autoalterarnos (los otros y nosotros de forma recíproca) haciendo, reflexionando y deliberando juntos. El prerrequisito de esta cadena de autoalteraciones es el hacer reflexivo y deliberativo en la praxis en el encuentro con el otro, planteando de manera consciente querer ser libres y querer crear una comunidad-sociedad libre y autónoma en devenir.

En estos distintos puntos de encuentro necesitamos hacernos corresponsables del proceso de crear autonomía como proyecto en el cual todos y cada uno vayamos siendo autónomos, autoalterados, autonomizándonos y autoalterándonos cada uno a su modo y ritmo, y a su vez en colectivo. Ese pequeño y posible grupo de gentes que nos encontremos, ¿podremos crear una microinstitución en asamblea que ya circula y fluye en el magma de significaciones a partir de la emergencia del movimiento zapatista y desde la democracia griega, y quizá maya, como el “mandar obedeciendo”? ¿Podemos hacerla,

de tal modo que esta microinstitución contribuya de manera consciente, reflexiva y deliberada a hacernos libres a cada uno y a todos? Sólo sabremos la respuesta si lo intentamos al traspasar las fronteras de lo pensado-sabido, si salimos más allá de los límites ensídicos y pasamos a la praxis con base en este conocimiento limitado, fragmentado y provisional con el que disponemos para hacer y vivenciar la praxis. Esta asamblea, con su praxis, es punto de partida, no de llegada. La apertura a las otras alteridades existentes o por hacerse regionales, nacionales e internacionales estará relacionada con el proceso específico tanto de los sujetos como de la asamblea situada en un proceso permanentemente abierto. A manera no conclusiva, citamos lo que considera Castoriadis:

No necesitamos a algunos “sabios”. Necesitamos que la mayor cantidad posible adquiera y ejerza la cordura, lo que a su vez requiere una transformación radical de la sociedad como sociedad política, instaurando no solamente la participación formal, sino la pasión de todos para los asuntos comunes. Ahora bien, lo que menos produce la cultura actual es seres humanos sensatos.

—¿Qué quiere entonces?, ¿cambiar a la humanidad?

—No, algo mucho más modesto: que la humanidad se cambie a sí misma, como ya lo hizo dos o tres veces (2008: 72).

BIBLIOGRAFÍA

BONFIL, Guillermo

(1991) *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza Editorial.

CASTORIADIS, Cornelius

(1995) “La democracia como procedimiento y como régimen”. *Vuelta*. Núm. 227. Octubre. Pp. 23-32. (Traducción de Aurelia Álvarez Urbajtel. Puesto en línea por la revista *Letras libres*. Este texto recoge la intervención de Castoriadis en el encuentro internacional “La estrategia democrática”, Roma, febrero de 1994, cuyas ponencias fueron recogidas en el libro *La strategia democratica nella società che cambia*, Roma, Ed. Datanews, 1995).

(1996) “Poder, política y autonomía”. *Ensayo y error. Revista de pensamiento crítico contemporáneo*. Año 1. Núm. 1. Noviembre. Pp. 6-21.

(2000) *Ciudadanos sin brújula*. México: Ediciones Coyoacán.

(2004) *Sobre el político de Platón*. Madrid: Editorial Trotta.

(2008) *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.

(2013) *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.

CECEÑA, Ana Esther

(1999). “El mundo del nosotros. Entrevista a Carlos Lenkersdorf”. *Revista Chiapas*. Disponible en <http://www.ezln.org/revistachiapas> (consultado el 26 de septiembre de 2014).

CRISTIANO, Javier

(2009) *Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la teoría sociológica*. Villa María: Eduvim.

FREINET, Célestin

(2006) *La educación por el trabajo*. México: Fondo de Cultura Económica.

FREIRE, Paulo

(1970) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

(1973) “Desmitificación de la concientización”. Transcripción de la entrevista con Freire realizada en el CIDOC, Cuernavaca, Morelos. Pp. 1-10.

(2002) *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.

FREUD, Sigmund

(2011) *Obras completas*. México: Siglo XXI.

GADOTTI, Moacir

(1989) *Convite à Leitura de Paulo Freire*. São Paulo: Editora Scipione.

LEGRAND, Louis

(1999) “Célestin Freinet (1896-1966)”. *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*

da. París: Unesco. Disponible en <http://www.ibe.unesco.org/International/Publications/Thinkers/ThinkersPdf/freinets.pdf> (consultado el 2 de octubre de 2013).

LENKERSDORF, Carlos.

(2005) *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.

(2006). *Aprender a escuchar. Enseñanzas mayatojolabales*. México: Plaza y Valdés.

MIRANDA, Rafael

(1999) *El análisis del mandato humanitario para la asistencia de “las poblaciones” desarraigadas. Ensayo sobre migración y autonomía social*. Tesis para optar por el grado de maestro en Psicología Social de Grupos e Instituciones. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades. 1999.

(2002) “El mandato humanitario para los otros, una intervención posible”. *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*. Núms. 18-19. “La Intervención”. Junio-diciembre. Pp. 171-190. Disponible en http://148.206.107.15/biblioteca_digital/estadistica.php?id_host=5&tipo=ARTICULO&id=1111&archivo=6-87-1111dkt.pdf&titulo=El%2 (consultado el 26 de septiembre de 2015).

(2010) *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis. “Ahí” en donde el yo es el ello debe también surgir*. Tesis para optar por el grado de

doctor en Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía. Disponible en <http://eprints.ucm.es/11034/1/T32189.pdf>; <http://eprints.ucm.es/11034/>, <http://nomadant.wordpress.com/biblioteca/textos/alteridad-castoriadis/> (consultada el 1o. de mayo de 2015).

MIRANDA, R. y R. Manero.

(2014) “De la intervención socioanalítica a la obra institucional por la autonomía”. En *Tarántula. Institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama latinoamericana, entre academia y política*. De: R. Miranda, D. Camacho y J. Alonso (coords.). México: CIESAS. Pp. 65-94.

MORA, Isabel (coord.)

(2013) *Los caminos de la trashumancia. Territorio, persistencia y representaciones de la ganadería pastoril en el Altiplano potosino*. San Luis Potosí: Colegio de San Luis.

OLMEDO, Arturo

(2015) *Cuando se olvidan las plantas: el caso de los tallanderos de “Sta. Rita” del Rucio, Guadalcázar*. Tesis de licenciatura en Antropología Social. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

POIRIER Nicolás

(2006) *Castoriadis. El imaginario radical*. Buenos Aires: Nueva Visión.

WIKIPEDIA

(2013) “Paulo Freire”, disponible en https://es.wikipedia.org/wiki/Paulo_Freire (consultado el 12 de octubre de 2013).

ZEMELMAN, Hugo

(1992) *Horizontes de la razón*. Barcelona: Anthropos. [Dos volúmenes.]

(1997a) *Conocimiento y sujetos sociales*. México: El Colegio de México.

(1997b) *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. México: El Colegio de México.

(1998) *Sujeto, existencia y potencia*. Barcelona: Anthropos / CRIM / UNAM.

Hagamos sociedad. Praxis, imaginarios e instituyentes como alternativa de Javier Maisterrena Zubirán se terminó de imprimir el 28 de diciembre de 2015 en los talleres de Offset Rebosán, S.A. de C.V. La composición tipográfica se realizó en Logos Editores, tel. 5516.3575. La edición estuvo al cuidado del Departamento de Publicaciones de El Colegio de San Luis y el autor. El tiraje consta de 250 ejemplares.

