

Sujeto, autonomía y formación

*Raúl Enrique Anzaldúa Arce**

*Beatriz Ramírez Grajeda***

¿Cómo cambiar la vida, cómo lograr la comunidad de los hombres libres, cómo crear una Nueva Tierra si, en el fondo, seguimos pensando del mismo modo, es decir, *si todavía no pensamos?*

JORDI TERRE

Resumen

En este espacio nos proponemos reflexionar sobre la noción de autonomía y sus implicaciones en la formación. Para ello es necesario reconocer los conceptos de “autonomía” y “sujeto”, apoyados en las nociones de Cornelius Castoriadis, para luego abordar la noción de “formación” y, por último, analizar las paradojas en la formación universitaria marcando las posibilidades de un actuar autónomo que implica, por cierto, una posición ética.

Palabras clave: autonomía, formación.

Abstract

In this space we will reflect on the notion of autonomy and their implications for training. It is necessary to recognize the concepts of autonomy and subject, supported by notions of Cornelius Castoriadis, to then address the notion of training and finally to analyze paradoxes in university education by checking the possibilities of an autonomous act, involving an ethical position.

Key words: autonomy, training.

* Profesor-investigador en la Universidad Pedagógica Nacional. Doctor en ciencias sociales por la UAM-Xochimilco. Integrante del seminario interinstitucional “Cultura, educación e imaginario social” [reanzal@yahoo.com.mx].

** Profesora-investigadora en el Departamento de Educación y Comunicación de la UAM-Xochimilco. Doctora en ciencias sociales por la misma Universidad. Integrante del seminario interinstitucional “Cultura, educación e imaginario social” [bgrajeda@correo.xoc.uam.mx].

El sujeto y lo imaginario

En la base de la idea de *autonomía* en Cornelius Castoriadis está la concepción de que el sujeto y la sociedad crean un mundo *para sí* y esta creación implica también la posibilidad de transformarse a *sí mismos*.

Esta tesis se contrapone al pensamiento occidental que sostiene que la creación no es creación humana, por el contrario, el hombre y su sociedad son creación “supra humana”. Para Occidente todo *ser* es un ser determinado y esta determinación es absoluta y supra humana. Al respecto, Castoriadis señala:

El *ser* es caos o abismo o lo sin fondo. Es caos de estratificación no regular: esto quiere decir que implica “organizaciones” parciales, cada vez específicas de los diversos estratos que descubrimos (descubrimos/construimos, descubrimos/creamos) en el ser (1998a:64).

Frente a este *caos* surge la creación de formas, figuras que constituyen un *cosmos*, un orden que da sentido al caos que, a su vez, crea nuevas determinaciones (Castoriadis, 1998a:10); ya que nada está completamente determinado de una vez y para siempre. La creación es justamente la posibilidad de escapar a la determinación absoluta y crear nuevas determinaciones que también serán provisorias:

Lo que cada vez (en cada “momento”) *es*, no está plenamente determinado, es decir no lo está hasta el punto de excluir el surgimiento de *otras* determinaciones (Castoriadis, 1998a:10).

En lo imaginario se crean estas figuras, formas y significaciones con las que el sujeto y la sociedad instituyen un mundo *para sí*, un mundo *ensídico*, donde lo que se entiende por “mundo” es una elaboración propia de cada sociedad, donde encuentra sentido lo que *es*, lo que *hace* y su *existencia* misma.

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

lo imaginario es designado como *imaginación radical*. Mientras que en el dominio *histórico social* se lo nombra como *imaginario social*.

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

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

Ese mundo *para sí* es lo que da identidad y cohesión, es por ello que se convierte en una especie de “esfera pseudo-cerrada”, un “sistema” que tiende a la clausura, que sin embargo no cesa de transformarse y de “abrirse” a nuevas significaciones, por efecto de su devenir histórico.

Toda sociedad se da como historia, como devenir temporal en el que se autoaltera y se autotransforma, pero no es sucesión de acontecimientos que obedecen a un esquema de causalidad o finalidad lógica y racional (llámese desarrollo, progreso o dialéctica). La historia no es secuencia determinada, es creación, emergencia de alteridad radical, incesante autotransformación, creación de nuevas formas de ser que no obedecen a un esquema de determinidad.

La sociedad crea su mundo a través de instituciones. La institución se conforma por sistemas simbólicos¹ que establecen la regulación normativa, funciones y formas de pensar, representar, ser y actuar, que regulan las relaciones y las prácticas sociales.

La sociedad crea y mantiene sus instituciones a través de un magma de significaciones imaginarias que son creadoras de objetos, discursos y prácticas.

El sujeto para Castoriadis se constituye en el entramado de estos dos dominios, que en su devenir, son un flujo incesante de imaginación

¹ “Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir fuera de un simbólico [...] y constituyen cada una su red simbólica” (Castoriadis, 1983:I:201).

radical y río abierto de significaciones imaginarias sociales. Cabe señalar que en este embate de significaciones instituyentes, el sujeto tiene la posibilidad de que cuestione lo que *es*, lo que *ha sido*, para posar una mirada reflexiva y autónoma, hacia lo que *podría ser*.

La autonomía: implicaciones y problemáticas psicosociales

La autonomía implica darse su propia ley, cuestionar reflexivamente las significaciones creadas por la psique y/o instituidas por la sociedad. La autonomía puede alcanzarse tanto para el sujeto individual como para la sociedad. Sin embargo, esta posibilidad cursa por consideraciones particulares tanto para el sujeto como para el colectivo, por sus características y los procesos que conlleva cada uno, veamos algunas de estas consideraciones.

En el sujeto la autonomía implica, entre otras cosas, cuestionar reflexivamente sus propias determinaciones subjetivas (Castoriadis, 1983:1), otorgándoles un nuevo sentido. Esto no quiere decir que el *yo* domine al *ello*, como muchos han interpretado a partir de la famosa fórmula de Freud: *Wo Es war, soll Ich Werden* (donde era ello, yo debo/debe advenir) (Freud, en Castoriadis, 1992a:22). No se trata de fortalecer el *yo* a expensas del *ello* y de esta manera someter sus deseos. Castoriadis, señala lo siguiente: tengo que tomar el lugar del *Ello* —lo cual no puede significar ni la supresión de las pulsiones, ni la eliminación o la reabsorción del inconsciente. Se trata de tomar su lugar en tanto que *instancia de decisión* (2007:161-162).

El *yo* ha de reconocer el deseo del *ello* y asumirlo reflexivamente, para actuar en consecuencia. Esto implica decidir sobre lo que ha de hacer superando la triste figura del siervo de tres amos: el *ello*, el *superyó* y la realidad.

En este sentido es que Castoriadis (2007:166) propone completar la máxima freudiana, diciendo: “donde yo soy, *ello* debe emerger [también]”. Esto significa que “el deseo y las pulsiones también son *yo*” (2007:166) y el sujeto reconoce esto reflexivamente y lo asume como parte de su autonomía.

La autonomía del individuo consiste en el hecho de que otra relación se establece entre la instancia reflexiva y las otras instancias psíquicas, así como entre su presente y la historia, mediante la cual se hizo tal como es, permitiéndole escapar a la servidumbre de la repetición, volverse sobre sí mismo y sobre las razones de sus pensamientos y los motivos de sus actos, guiado por la mira de lo verdadero y la elucidación de su deseo. Que esta autonomía pueda efectivamente alterar el comportamiento del individuo (como puede hacerlo) quiere decir que éste dejó de ser puro producto de su psique, de su historia y de la institución que lo formó (Castoriadis, 2000:65-66).

El sujeto autónomo reconoce su mundo y sus deseos, y actúa siguiendo una conciencia moral reflexiva. Para hacer esto es necesario, no sólo cambiar la relación que guardan las instancias del aparato psíquico, sino crear un nuevo sentido a esta relación dinámica.

Castoriadis sostiene que el psicoanálisis es uno de los ejemplos que permiten pensar la posibilidad de que un sujeto llegue a cuestionar sus propias determinaciones subjetivas y les otorgue un nuevo sentido, que le permita autotransformarse, a pesar de lo determinante que puede ser su constitución psíquica.

El psicoanálisis es una actividad práctico-poiética [...] La llamo poiética, porque es creadora: su resultado es (debe ser) la autoalteración del analizado, es decir, rigurosamente hablando la aparición de otro ser. La llamo práctica, porque llamo praxis a la actividad lúcida cuyo objeto es la autonomía humana y para la cual el único “medio” de alcanzar este fin es la autonomía misma (Castoriadis, 1992a:23-24).

Construir una sociedad *autónoma*, en la que los sujetos sean *autónomos* requiere de espacios y vínculos de autonomía. La formación de la autonomía en el orden sociohistórico implica en primer lugar, que el colectivo reconozca que las instituciones de la sociedad son creadas por él y por lo tanto transformables por él. Una vez que se reconoce esto, una sociedad puede cuestionar sus propias instituciones, sus representaciones del mundo, sus saberes, sus “certezas”, sus significaciones sociales; y puede transformarlas de manera crítica y reflexiva.

Castoriadis da el nombre de *elucidación* a este esfuerzo de analizar críticamente lo instituido. Entiende por *elucidación* el “trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que se piensa” (Castoriadis, 2007). La elucidación es una interrogación reflexiva sobre lo que hacemos, lo que pensamos y lo que damos por sentado como un saber “válido”, “natural” o “establecido”.

El proyecto de autonomía apunta a poner en entredicho lo que es una sociedad, su institución misma y su identidad. Esto es un trabajo de elucidación social a la que llamaría *radical*, que implica una interrogación sobre lo que se da por sentado como *verdad*, es decir, un cuestionamiento sobre las significaciones imaginarias que ha instituido la sociedad en sus sujetos, y que organizan los procesos sociales.

La elucidación permite *pensar de otro modo* lo “que se sabe” y quebrar de esta manera los “sentidos comunes” sociales instituidos, para cuestionarlos, resignificarlos transformarlos.

El proceso fundamental para llevar a cabo el trabajo de elucidación es la *reflexión*, que consiste para Castoriadis en “la transformación del pensamiento en objeto de sí mismo [...] Ello implica la capacidad de dejar en suspenso los axiomas, criterios y reglas que cimentan al pensamiento [...] y suponer que otros (axiomas, criterios y reglas) todavía inciertos y tal vez todavía desconocidos puedan reemplazarlos” (1998b:326).

Sin embargo, el proyecto de autonomía social que busca dotarse de sus propias leyes a partir de la crítica reflexiva a las instituciones, es difícil de alcanzar plenamente, pues:

Jamás una sociedad será totalmente transparente, en primer lugar porque los individuos que la componen jamás serán transparentes para sí mismos ya que no se puede eliminar el *inconsciente* [...] [Por otra parte, lo] social es lo que somos todos y lo que no es nadie [es anónimo], lo que jamás está ausente y casi jamás presente como tal, un no-ser más real que todo ser, aquello en lo cual estamos sumergidos, pero que jamás podemos aprehender “en persona” (Castoriadis, 2007:178).

El sujeto está inherentemente vinculado (o sumergido) en lo social, sin que se percate cabalmente de ello, aunque la sociedad lo constituya

y lo modele. Hay una suerte de no reconocimiento de este proceso, así como de una alienación, respecto de su capacidad de reconocer las propias significaciones imaginarias que instituyen como colectivo.

La autonomía implica un distanciamiento y la cancelación de la fuerza imperativa de los saberes instituidos, para cuestionarlos y transformarlos. Esto ineludiblemente coloca al sujeto en la necesidad de enfrentar los dispositivos de poder-saber (planteados y estudiados por Foucault),² que se han instituido en su sociedad y lo han convertido en un individuo socializado.³

Michel Foucault es quien de manera clara analiza la forma en que el poder modela a los sujetos en los dispositivos, mostrando su eficacia. Sin embargo, sostiene (también) que es posible la transformación social, a partir de la lucha contra el ejercicio del poder para posibilitar otro tipo de vínculos. A pesar de su omnipresencia y de la multiplicidad de formas en las que se ejerce, todo poder genera resistencia. Esta resistencia surge de manera privilegiada a partir de los procesos de subjetivación,⁴ Deleuze, siguiendo a Foucault, lo expone en los siguientes términos:

² Introducimos aquí algunos planteamientos de Michel Foucault, porque consideramos nos ayudan a comprender con más claridad todo lo que se pone en juego tanto en el proceso de constitución y modelamiento de los sujetos, como lo que implica el proyecto de alcanzar la autonomía. En este sentido pensamos que estos planteamientos enriquecen lo expuesto por Castoriadis.

³ Castoriadis, en algunos textos, distingue entre el individuo y el sujeto: designa como individuo social al ser humano socializado, “fabricado a partir del material psíquico por la sociedad” (1992b:150). El individuo social “es una entidad parlante, que tiene una identidad y un estado social, se adecua más o menos a ciertas reglas, persigue ciertos fines, acepta ciertos valores y actúa según motivaciones y maneras de hacer bastante estables (...de acuerdo con las instituciones de su sociedad) como para que su comportamiento sea la mayor parte del tiempo previsible” (1992b:134). Mientras que designa como sujeto al ser humano reflexivo que actúa de acuerdo con su voluntad reflexiva y consciente, que apunta a la autonomía (1992b:136).

⁴ Foucault sostiene que el sujeto no es una sustancia, ni una esencia invariante, universal y trascendental, sino que es una *forma* que alude a los modos históricos del ser del hombre. En este sentido, el sujeto es fundamentalmente modos de *subjetivación*, creados en las relaciones con los dispositivos de saber-poder, que han existido a lo largo de la historia en las diferentes sociedades. Hay dos significados de la palabra sujeto: “sometido a otros a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete” (1988:231).

Siempre habrá una relación consigo mismo que resiste a los códigos y a los poderes: la relación consigo mismo es uno de los orígenes de esos puntos de resistencia [...] Lo que hay que plantear es que la subjetivación, la relación consigo mismo, no cesa de traducirse, cambiando de modo [...] no cesa de renacer, en otro sitio y en otra forma (Deleuze, 1987:136).

El poder se ejerce entre sujetos libres, que pueden presentar al menos un pequeño margen de resistencia. Los procesos de subjetivación conforman a los sujetos desde el saber y el poder, pero también implican procesos de relación consigo mismo y con los otros, en las que surgen esos puntos de resistencia. De hecho, la subjetivación es una de las líneas de los dispositivos de poder que se resiste, se escapa, se fuga del entramado de fuerzas del saber-poder.

Esta dimensión del sí-mismo no es en modo alguno una determinación preexistente que ya estuviera hecha [...] una línea de subjetivación es un proceso, es la producción de subjetividad en un dispositivo: una línea de subjetivación debe hacerse en la medida en que el dispositivo lo deje o lo haga posible. Es hasta una línea de fuga. Escapa a las líneas anteriores, *se escapa*. El sí-mismo no es ni un saber ni un poder. Es un proceso de individuación que tiene que ver con grupos y personas y que se sustrae a las relaciones de fuerzas establecidas como saberes constituidos: es una especie de plusvalía (Deleuze, 1995:156-157).

De manera más o menos explícita los sujetos pueden oponerse, con mayor o menor fuerza, a la dirección y el control que pretende hacerse de sus acciones, de sus concepciones, de sus discursos o de sus prácticas. De tal modo que, aunque parezca una empresa imposible, por la heteronomía que nos rodea y por las múltiples formas de ejercicio del poder que nos constituyen, el sujeto y la sociedad autónomos son posibles. En la tarea de la construcción de la autonomía la educación está llamada a desempeñar un papel fundamental, especialmente la educación superior como instancia de la que se espera la formación de sujetos críticos, propositivos y creativos.

La formación en la encrucijada

El término formación es polisémico, aun en el campo educativo alude a una gran cantidad de acciones y procesos. Se entiende por formación “una función social de transmisión del saber, como suele decirse del saber-hacer o del saber-ser, que se ejerce en beneficio del sistema socioeconómico, o más generalmente, de la cultura dominante” (Ferry, 1990: 50). La formación en el ámbito educativo alude principalmente a procesos de instrucción y en especial a la formación profesional, es decir, la preparación que recibe una persona para convertirse más adelante en un profesionista. Se contempla aquí, principalmente, la adquisición de conocimientos teórico-técnicos para el desempeño profesional. Dentro de este campo, se considera que la formación puede llevarse a cabo en la práctica misma, debido a que, gracias a ella, se pueden adquirir y perfeccionar los conocimientos obtenidos en la formación inicial.

Siguiendo los enfoques psicoanalíticos de René Kaës (1978) y psicosociológicos de Gilles Ferry (1990), la formación cobra una precisión particular (que compartimos): apunta a un proceso que se encuentra más allá de la mera adquisición de conocimientos; alude principalmente a la movilización de procesos psíquicos subjetivos (Kaës, 1978:12), es decir, a la movilización de afectos, deseos, fantasías, vínculos, etcétera, presentes en las relaciones interpersonales de toda práctica social para la que se forma a un sujeto.

Desde esta perspectiva, entendemos por formación un proceso de transformación⁵ del sujeto a partir del cual va adquiriendo o transformando capacidades, formas de sentir, de actuar, de imaginar, de comprender, de aprender⁶ y de utilizar sus estructuras para desempeñar prácticas sociales determinadas.

La formación es un proceso de transformación de sí mismo en función de resignificar lo que ha sido o imagina ser, en relación con

⁵ Hablamos de transformación, en el sentido de enfatizar el carácter proceso que tiene la formación del sujeto, donde el sujeto mismo, en interacción con los otros, como resultado de acciones sociales, va transformándose y “construyéndose” una identidad. La formación, como veremos más adelante, conlleva, entre otras cosas, a conformar una identidad.

⁶ Esta concepción retoma algunos elementos de la propuesta de Gilles Ferry (1990:52-53).

lo que imagina será, dándole un nuevo sentido a sus deseos, fantasías, identificaciones y transferencias.

La formación desde nuestra perspectiva implica un trabajo *reflexivo* de *elucidación*, donde el sujeto construye los conocimientos en función de la profesión para la que se forma. Esto posibilita el cuestionamiento de los saberes instituidos en función de una construcción de conocimientos que se busca poner en práctica, y a partir de los cuales se configura una identidad.

Sin embargo, los procesos de formación profesional cursan por una serie de tensiones paradójicas en las que se juega la posibilidad de apuntar hacia la autonomía o mantenerse en la heteronomía acrítica.

Paradojas de la formación autónoma universitaria

La educación, como hemos sostenido en otros espacios, ha tenido en nuestro país distintos proyectos: la desindigenización, la civilización, la modernización, la nacionalización, la regionalización, la globalización,⁷ etcétera, ellos han orientado planes, programas, perfiles, contenidos e incluso metodologías. En la actualidad la formación “en competencias” se ha orientado hacia el consumo, pues las identidades convocadas son las de poseedores, ser superiores por sus pertenencias, entre muchas otras cosas. Eso es una cuestión que los jóvenes conocen bien, porque los ha atrapado el mercado, son cautivos de él en sus formas de vestir, de ser, de actuar, incluso de disentir (las tribus urbanas no están fuera de la lógica del mercado).

En las universidades llamadas autónomas y públicas también se marcaron proyectos posibles. Particularmente la idea de formar profesionales, críticos, creativos, propositivos, profundamente informados de su historia y conscientes de las necesidades sociales a las que deben responder. No obstante, la formación profesional acontece en el embate de prácticas discursivas contradictorias, disímiles, discordantes, que actúan contingentemente: las demandas familiares, las demandas de la disciplina, las demandas del campo laboral, los avances filosóficos y técnicos, las

⁷ Incluso la autonomía ha sido pensada como un proyecto educativo.

prácticas institucionales rigurosas con su organización jerárquica y las docentes que no dan cabida a la autonomía, el anquilosamiento de los saberes, el olvido de sí mismos.

En la formación profesional coexisten una serie de convocatorias, interpelaciones, llamados a ocupar lugares y roles que conminados, acuciados o invitados a jugar, nos forman partícipes, cómplices e instituyentes sociales. Son lugares en los que encontramos destellos de promesas, muecas, gestos en los que ilusionamos obtener reconocimiento y en la mayoría de las veces este deseo ciega nuestra lucidez. De este modo, no somos el efecto directo de múltiples determinaciones del exterior. El deseo juega bien singularmente, se realiza en los lugares que elegimos, las cosas que hacemos, los trabajos que desempeñamos, los vínculos que establecemos, los modos de colocarnos frente a lo que sucede en el mundo. Está presente en toda elección y con frecuencia se olvida, se aliena en las condiciones que hacen posible el lugar que se ocupa; se desconoce, negándolo o renegándolo. Se realiza haciéndonos permanecer en un lugar. Sin reconocimiento se le responsabiliza a las condiciones sociales de las posiciones subjetivas que se tienen. Siendo así, se aliena de lo social donde se encuentran, sin embargo, engarzadas sus expresiones. Se *con-funde* entre necesidades, diferencias, posibilidades, condiciones. En la promesa social se engarza como la brillantez nos ciega.

¿Cómo puede uno ser un sujeto propositivo frente a ese embate? Uno es como puede ser, y en las más de las veces se opta por la indiferencia, la apatía y el cinismo; porque son limitadas las condiciones para el pensamiento, la elucidación, la reflexión filosófica, el tiempo subjetivo, el vínculo con los otros y otros mundos.

Conminados a la operación y a la reproducción técnica, en un mundo cibernético vertiginoso, se pone en evidencia la gran contradicción en las instituciones públicas de educación superior, empeñadas en rescatar la historia, el contexto, las costumbres, la cultura, para formar profesionistas críticos, creativos y propositivos, que no siempre encuentran lugar en el mercado de trabajo, pues las empresas no los quieren pensantes, los quieren reproductores, pasivos y consumistas. Esto representa un problema para la autonomía. Los empresarios no valoran la tendencia del pensamiento crítico y creativo sino la acción repetitiva, el sometimiento del empleado, la docilidad a la que precian alto; si advirtieran los alcances

de la reflexión crítica y el actuar autónomo podrían no sólo mejorar su actividad productiva que aceleraría su crecimiento, sino valorar la generación de estrategias que aseguren su subsistencia frente a los grandes monstruos económicos, aparte de un actuar ético.

Esto es paradójico en la formación universitaria; las nuevas generaciones se forman en la tensión de distintos frentes, mencionemos dos: por una parte, el raigambre a su cultura de origen (con el desarrollo de una conciencia social crítica y comprometida con su entorno) y, por otra, la negación de la misma, soslayada por la técnica, la ideología de la competencia, la excelencia y la cultura laboral;⁸ todas estrategias empresariales que pretenden controlar lo que de suyo es incontrolable, que pretenden regir lo que escapa a todo régimen: la subjetividad, el deseo y la creación.

La concepción universitaria del profesional crítico, creativo, responsable, ético y comprometido con su sociedad, se ha ido desvaneciendo. El profesional comprometido socialmente terminó por extinguirse en el discurso universitario por influjo de políticas educativas internacionales adoptadas por los gobiernos. La educación superior regida y condicionada por organismos internacionales está obligada a la tecnocracia y obliga a una formación que, cada vez con mayor intensidad, deja de lado aspectos como la solidaridad y la historia, pero que reconoce las necesidades internacionales como propias.

El profesionista en formación se preocupa más por su subsistencia (y sabemos que ello significa estar atado a sus necesidades, incluso las creadas), por entrar a la moda de las nuevas culturas laborales y usar una jerga *ad hoc* con las nuevas líneas de pensamiento, aunque no tengan que ver con su mundo. Mundo frente al cual se construyen fronteras imaginarias que avalan, apuntaladas en el tren de la eficacia: la imposibilidad de transformación, la dependencia productiva, económica y educativa, el atentado contra las instituciones sociales de comunicación y salud.

Con la caída del muro de Berlín, con el fracaso del socialismo real, se avaló el pensamiento unilateral que, junto a las políticas internacionales,

⁸ Frecuentemente responsables de la exclusión social (el racismo, el clasismo, el sexismo, etcétera).

delegaron a nuestro país el trabajo técnico, y con el acelerado crecimiento de un capitalismo ya no productivo sino financiero (que genera su acumulación gracias al golpeteo que hacen las trasnacionales a las medianas y microempresas de cada país, haciéndolas quebrar primero para luego convertirlas en sus filiales); se necesitaba crear las subjetividades pertinentes, menos críticas y más operativas; engarzadas a significaciones imaginarias fieles a una ideología neoliberal que les permita soñar con las mieles de la libertad, el poder y el reconocimiento, es decir, la inclusión social en el gran proyecto estadounidense, ¡nada más lejos que eso! Un nuevo colonialismo emergía (Gee y Hull, 2002), habría que convencer, seducir la mente confusa y amoldar el espíritu necesitado de sentido.

La formación de los profesionales está exigida de una objetividad y de una racionalidad que topa en contradicción flagrante con las necesidades de sectores sociales a los que nuestros alumnos pertenecen. Se conmina a un desconocimiento social y de sí, a un desinterés por los problemas locales que coexisten al lado de formas de resistencia, de fenómenos masivos, de problemas sociales que son efectos de estas políticas adoptadas.

Las universidades no tienen más a su profesional reflexivo, sino a uno que en aras de resolver el conflicto entre lo que se le exige en su formación y la confrontación de sus necesidades impuestas, se refugia en la confusión, el aburrimiento, la apatía, el sinsentido y es conminado a identidades múltiples, indiferentes o cínicas de las que los empresarios son testigos cuando se pervierten los espacios productivos y se hallan en la necesidad de generar técnicas que reorienten el rumbo hacia la productividad: tal es el caso de acuñar la noción de cultura laboral, ética, responsabilidad social entre otros.

Las instituciones de educación superior están conminadas a ver de manera “objetiva” la realidad y a dar explicaciones “objetivas”, dejando de lado el aspecto subjetivo que subyace a nuestro actuar, pero hacerlo a un lado no significa abolirlo o desaparecerlo. Ignorar que está ahí, cuando sabemos que está ahí, no garantiza que no tenga un impacto en nuestras formas de ver, hacer o actuar; la corrupción, la violencia, la ambición por el dinero, la acumulación de riqueza en detrimento de la vida, son manifestaciones de ella.

Desde esta perspectiva ¿cuál es el papel de los sujetos en la creación de nuevas significaciones sociales?, ¿todo provendrá del *colectivo anónimo*?, ¿de qué forma sujetos y colectividades podrán participar en estos cambios?

Conocemos la defensa que hace Castoriadis de la democracia, como la vía a partir de la cual los sujetos pueden participar en la autoinstitución de su sociedad y en la transformación de la misma, pero ¿qué hacer en países como los hay en América Latina, donde vivimos regímenes autoritarios, encumbrados en el poder mediante fraudes electorales, que operan encubiertos en una democracia “representativa”? ¿basta con cuestionar las significaciones instituidas para impulsar el cambio, cuando vemos cada vez en mayor escalada la represión violenta del autoritarismo?, ¿hay que esperar (todavía más) a que se “agudicen” las contradicciones para que se dé un cambio?

Estas interrogantes muestran la necesidad de reflexionar la teoría de Castoriadis desde las condiciones concretas, como las de Latinoamérica hoy. Porque Castoriadis no escapó al eurocentrismo, a la tradición instituida por la Grecia Clásica y la Ilustración Francesa. La *razón* y la *democracia* son las instituciones centrales a partir de las cuales Castoriadis realiza buena parte de su reflexión; para él sólo dos sociedades han logrado realizar transformaciones desde la autonomía:

Esa ruptura [con las leyes y la sociedad instituida] (todos conocen mis tesis) sólo se produjo dos veces en la *historia de la humanidad*: en la antigua Grecia y luego de una manera semejante, pero también profundamente diferente, en la Europa Occidental (1998a:213).

Sin desestimar la aparición de la democracia en la Grecia antigua y su resignificación en la Revolución Francesa, nos parece soberbio pensar que en la *historia de la humanidad* estas hayan sido las únicas manifestaciones de autonomía social.

Sin negar el esfuerzo emancipatorio de Castoriadis, tanto en su teoría como en su acción política, habría que prevenirnos del eurocentrismo instituido como *punto ciego* de este pensador greco-francés, para ser fieles a la radicalidad de su propia teoría.

Es necesario reflexionar sobre lo que Castoriadis ha planteado, pero pensarlo desde nuestra realidad con la firme intención de romper con lo instituido para ceder el paso a nuevas significaciones, tal vez nuevas teorías, que nos permitan avanzar en las transformaciones que requerimos.

La formación profesional

Pensamos que la formación es un proceso en acto de apropiación, distancia y creación. Pero para ello tenemos que reconocer la concepción de sujeto que configura esta noción. El sujeto es *poiesis* y acción al que el mundo no se le presenta acabado sino como algo por discernir, pues en ese proceso, él se apropia construyéndolo, imprimiéndole un sentido que no le es dado de antemano y que sólo es posible para sí, dada la experiencia, la memoria, el deseo motor de figurabilidad, que nos hace ver cosas donde no las hay, pero también que nos hace crear cosas ahí donde aparentemente no hay posibilidad de creación.

La formación también es distancia porque nos hace reconocer la propia singularidad y la experiencia de nuestro colectivo, como una respuesta y un efecto a las exigencias del medio, pero también como acción y razón para hacer las cosas como se hacen. Es *poiesis* y acción, autonomía en potencia, de ahí que sea significativo un aprendizaje porque resignifica la experiencia singular, la propia historia de un sujeto.

En palabras de Castoriadis, “podría decirse que, para la praxis, la autonomía del otro, o de los otros, es a la vez el fin y el medio; la praxis es lo que apunta al desarrollo de la autonomía como fin y utiliza con este fin, la autonomía como medio” (2007:120-121).⁹ La praxis es comienzo de lo posible, de lo que se da siendo. Es posible en la lucidez, se apoya en un saber siempre fragmentario que habrá de resignificarse. El trabajo de elucidación siempre está contenido en el hacer.

⁹ Curiosamente el mismo Castoriadis reconocerá un exceso en esta afirmación, pues no hay fines ni medios, la praxis es acción que se da siendo. En eso hay una congruencia entre el hacer y el pensar castoridiano.

La formación es movimiento que involucra tiempos, espacios y potencia creadora. Es temporal porque un sujeto siempre accederá a saberes fragmentarios, nunca absolutos, nunca acabados, pues eso implicaría estar frente a una sociedad que no se transforma, en la que no hay historia, ni creación ni movimientos. Eso implicaría que todo está puesto sólo para repetir, refrendar y reproducir. Si así fuera, no habría cambios.

Formar en la autonomía

¿Cómo es posible formar en la autonomía, conminados a ser lo que no somos, en un embate de discursos que nos llegan de forma simultánea?

Es una pregunta muy compleja de la que sólo podemos presentar algunas reflexiones, lo cual significa que no es una receta ni un método para todos, ni la panacea de la docencia. Acordamos con Castoriadis cuando asegura que la autonomía es poder diferenciar entre el discurso del Otro y el propio deseo. Es la toma de distancia y apropiación que un sujeto crea para comprender su mundo y saberse parte de él, construyendo una posición frente al mundo, construyéndose una identidad en él.

Distanciarnos del Deseo del otro no quiere decir abolirlo, puede ser apropiárselo o desconocerlo como propio y esto no sucede sino en la elucidación, la reflexión profunda, la crítica, la praxis, el pensamiento sobre nuestros orígenes y los orígenes de las cosas dadas. Eso es tarea, a nuestro juicio, de la formación universitaria, propiciar los espacios y las condiciones para que eso suceda. A decir de Castoriadis, la educación es una actividad práctico-poiética. “Llamamos praxis a ese hacer en el cual el otro, o los otros, son considerados como seres autónomos y como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía. La verdadera política, la verdadera pedagogía, la verdadera medicina, puesto que han existido alguna vez, pertenecen a la praxis” (2007:120).

Apostamos a generar las condiciones para que los sujetos tomen posturas respecto de su mundo, partiendo de él o de lo que aprecian sobre él. Conminar al vínculo y a las formas de compartir ese mundo con otros que se les instalan siempre diferentes. No se buscan acuerdos

en ellas porque siendo, como somos, partes de tan distintos modos de ser y mundos, resulta complejo poder siempre tener síntesis de acuerdo. No se trata de propiciar finales felices, eso es parte de la ilusión grupal, que permite a un grupo trabajar y avanzar, pero que es necesario advertir.

La enseñanza freudiana de la escucha activa y el silencio paciente, son invaluable en el ejercicio de una formación autónoma, pero eso no implica practicar psicoanálisis en el aula. Eso significa que es necesario partir de la singularidad de cada sujeto, evocando sus experiencias de vida, trayendo a la memoria recuerdos de simplezas cotidianas que encriptan diversos procesos económicos, sociales, políticos, subjetivos, que en aras de la formación tienen que elucidarse, tienen que formar parte del juego de saberes que propician nuestras prácticas, nuestros modos de ser y pensar el mundo.

La autonomía tiene que ver con el reconocimiento de lo que es el discurso del otro y el propio deseo. La elucidación de ello nos lleva por derroteros insospechados que sólo pueden acelerarse frente y con el otro, en vínculo con su experiencia y su mundo; no si para nuestra calma imaginamos que estamos haciendo algo importante con los instrumentos técnicos de evaluación en los que se sanciona un diagnóstico o a partir de los que se pretende asegurar una transmisión íntegra de informaciones y códigos. Pero tampoco se elucida en la socarrona posición de apertura que bajo el halo de la libertad de expresión, discursos de la diversidad y derechos humanos resulta posible tolerar todo.

Elucidar, ser capaces de reflexión y autonomía, requiere del reconocimiento de nuestro deseo y el del otro. La expresión del deseo de otro, antes que derivar escándalo y censura, debe fundar nuevos vínculos, nuevas posiciones donde no es necesario reclamar la diferencia pues se ha vivido en ella y para ella. De este modo las expresiones del deseo propias y las de otros dejarán de ser las curiosidades de museo, las extrañezas que exhiben los medios escandalosamente o en los que se interesan algunos investigadores. De este modo la dignidad humana no buscaría direcciones extrahumanas, “liderazgos democráticos”, modelos y parámetros a seguir, sino que viviría con otros y para otros, consigo y para sí.

Bibliografía

- Castoriadis, Cornelius (2000), *Ciudadanos sin brújula*, Coyoacán, México.
- (1998a), *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- (2005), *Escritos políticos*, Los Libros de la Catarata, edición de Xavier Pedrol, Madrid.
- (1998b), “Imaginación, imaginario, reflexión”, en *Hecho y por hacer*, Eudeba, Buenos Aires.
- (2007), *La institución imaginaria de la sociedad* (un volumen), Tusquets, Buenos Aires.
- (1983), *La institución imaginaria de la sociedad*, tomo I, Tusquets, Barcelona.
- (1992a), “Psicoanálisis y política”, *Diarios clínicos. Revista de psicoanálisis con niños y adolescentes*, núm. 4, Buenos Aires.
- (1992b), “El sujeto hoy”, *Psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles (1987), *Foucault*, Paidós, México.
- (1995), “¿Qué es un dispositivo?”, E. Balier *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona.
- Ferry, Gilles (1990), *El trayecto de la formación*, Paidós, México.
- Foucault, Michel (1976), *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, México, 1982.
- (1992), *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.
- (1988), “El sujeto y el poder”, *apud* Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México.
- Gee James, Glynda Hull y Lankshear, Collin (2002), *El nuevo orden laboral, Lo que se oculta tras el lenguaje del neocapitalismo*, Col. Educación y conocimiento, Ediciones Pomares, Barcelona.
- Ibáñez, Tomás (2005), *Contra la dominación*, Gedisa, Barcelona.
- Käes, René *et al.* (1978), *El trabajo psicoanalítico en los grupos*, Siglo XXI Editores, México.
- Ramírez Grajeda, Beatriz (2003), “Imaginario y formación”, *apud* Ana Ma. Morales, *Territorios ilimitados. El imaginario y sus metáforas*, UAM-Azcapotzalco/UAEM, México.
- Ramírez Grajeda, Beatriz y Raúl Anzaldúa (2001), *Subjetividad y relación educativa*, UAM-Azcapotzalco, México.