

MAESTRIA EN EDUCACION Y DERECHOS HUMANOS

Investigación

**La construcción de la Dignidad Humana en la Institución Universitaria
de Envigado - IUE Entre la autoinstitución y el imaginario social
instituyente.**

Presentado por:

**Pablo Andrés Garcés Vásquez
José Fernando Hoyos García**

Asesora:

Alexandra Agudelo López

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA LATINOAMERICANA
ESCUELA DE POSGRADOS
MEDELLÍN
COLOMBIA
2015**

Tabla de contenido

Presentación	4
Capítulo 1. Determinaciones metodológicas de la investigación	6
1.1. Descripción del problema	6
1.2. Pregunta problematizadora.....	9
1.3. Objetivos.....	9
1.3.1. General.....	9
1.3.2. Específicos.....	10
1.4. Diseño metodológico	10
1.4.1. Enfoque cualitativo.....	10
1.4.2. Método etnográfico institucional.....	14
1.4.3. Técnicas de recolección de información	15
Capítulo 2. La creación social: proceso autoinstituyente y alternativa a la microcrisis de lo social en la IUE. Un planteamiento desde Castoriadis.....	19
2.1. El concepto de dignidad humana	19
2.1.1. Aspectos jurídico-políticos de la dignidad	19
2.1.1.1. La dignidad en la Declaración universal de los derechos del hombre.....	19
2.1.1.2. La dignidad humana en la constitución de otros países.....	20
2.1.1.3. La dignidad en la Constitución Política de Colombia	22
2.1.1.4. La dignidad humana en la conceptualización de la Corte Constitucional ...	22
2.1.1.5. La dignidad humana en los documentos de la IUE	24
2.1.2. Aspectos filosóficos de la dignidad humana	25
2.1.2.1. Immanuel Kant: dignidad como deber autónómico	25
2.1.2.2. Hannah Arendt: la dignidad entendida desde las comunidades de pequeño formato	28
2.2. Categorización desde Castoriadis	31
2.2.1. Fundamentos para la comprensión categorial de la autoinstitución social.....	34
2.2.1.1. La IUE como microsociedad autónoma autoinstituida.....	34
2.2.1.2. La psique como fundamento del sujeto social.....	36
2.2.1.3. Imputación, atribución e investidura: hacia el plano de lo social.....	42
2.2.1.4. La distancia entre la institución protocolar y la práctica concreta	46
2.2.2. Categorías de comprensión de las distancias entre lo instituido y lo instituyente	48
2.2.2.1. Lo conjuntista-identitario	48
2.2.2.2. Lo imaginario	51
2.2.2.3. Lo creativo.....	55
2.2.2.4. Lo autoinstituyente	59
2.2.2.5. Lo histórico.....	63
2.2.2.6. Sujetos y autonomía: la dimensión política.....	66
2.2.2.7. El cambio en lo social.....	71
Capítulo 3. Prácticas del imaginario social instituido de la IUE: Categorización desde Castoriadis.....	75
3.1. Prácticas de lo conjuntista-identitario.....	77
3.2. Prácticas de lo imaginario.....	82

3.3. Prácticas de lo creativo.....	88
3.4. Prácticas de lo autoinstituyente.....	91
3.5. Prácticas de lo histórico	93
3.6. La autonomía como dimensión política de la subjetividad.....	96
3.7. Posibilidad del cambio en lo social.....	100
Capítulo 4: Comprensiones finales en relación con la construcción de la Dignidad Humana en la Institución Universitaria de Envigado - IUE Entre la autoinstitución y el imaginario social instituyente.	106
1. Resultados de un cuestionario de las prácticas de la dignidad.....	106
2. Dimensión socio-política de la dignidad: de sujetos a personas	110
Referencias	112

Presentación

La presente investigación que lleva por título “*La construcción de la Dignidad Humana en la Institución Universitaria de Envigado – IUE. Entre la autoinstitución y el imaginario social instituyente*”, realizada como parte del proceso formativo e investigativo de la Maestría en Educación y Derechos humanos de la Escuela de postgrados de la Universidad Autónoma Latinoamericana, refleja un esfuerzo por comprender las relaciones entre la aspiración de dignidad humana expresada en las políticas, planes, PEI y modelo pedagógico de la Institución Universitaria de Envigado -IUE y las prácticas cotidianas de los integrantes de su comunidad educativa, toda vez que se percibe una distancia entre ambos aspectos que afecta significativamente la coherencia en la formación y la construcción de una cultura universitaria, lo que amerita un ejercicio de investigativo de carácter comprensivo..

En relación con la estructura del siguiente informe de investigación, en el capítulo 1 se presentan las determinaciones metodológicas de la investigación que en correspondencia con el objeto mismo de indagación, dan cuenta de la descripción del problema, pregunta problematizadora, objetivos general y específicos y el diseño metodológico, el cual posee un enfoque cualitativo, a través de una etnografía institucional que requiere de las técnicas de recolección de información que señaladas y descritas.

En el capítulo 2, titulado “La creación social: proceso autoinstituyente y alternativa a la microcrisis de lo social en la IUE. Un planteamiento desde Castoriadis”, se analizan las políticas de la IUE respecto a la dignidad humana como eje fundante de su formación, tanto académica como humana. En un primer momento se tematiza el concepto de dignidad humana: sus aspectos jurídico-políticos y filosóficos. En un segundo momento, se realiza una construcción conceptual a partir de los planteamientos de Cornelius Castoriadis, de modo que se pueda comprender cómo es posible la de la autoinstitución de lo social y de qué modo la IUE es una microsociedad autónoma autoinstituida, en la que se presentan distancias entre lo protocolar y lo práctico. Se aprovecha luego esta identificación institucional para proponer siete categorías de comprensión de las distancias entre, siguiendo siempre a Castoriadis, lo instituido y lo instituyente: lo conjuntista-identitario, lo imaginario, lo creativo, lo autoinstituyente, lo histórico, la dimensión política de la autonomía y el cambio en lo social.

Luego de la construcción de esta base conceptual, se hace posible una aproximación a las prácticas institucionales: tal es el cometido del capítulo 3, titulado “Prácticas del imaginario social instituido de la IUE: Categorización desde Castoriadis”. Se procede a aplicar las siete categorías acuñadas en el capítulo 2 para distribuir e interpretar la información recolectada en los diarios de campo que sirvieron de instrumentos. Por eso la distribución del capítulo sigue el mismo orden de las categorías propuestas. En efecto, se trata de cinco prácticas – de lo conjuntista-identitario, de lo imaginario, de lo creativo, de lo autoinstituyente y de lo histórico– la exploración interpretativa de la autonomía en cuanto dimensión política de la subjetividad, y la posibilidad de un cambio en lo social que elimine, o al menos reduzca, las distancias entre las políticas instituidas y las prácticas cotidianas de la Institución.

El capítulo 4, de carácter conclusivo, se llama “Comprensiones finales en relación con la construcción de la Dignidad Humana en la Institución Universitaria de Envigado - IUE Entre la autoinstitución y el imaginario social instituyente”. Realiza una interpretación de un cuestionario sobre las prácticas de la dignidad, y una reflexión de cierre respecto a la dimensión socio-política de la misma, la cual se reivindicará institucionalmente en la medida en que los sujetos devengan personas.

Finalmente, es importante señalar que dada la vinculación y profundo sentido de pertenencia de los investigadores a la IUE, tanto el proceso de investigación como los resultados, implicaron una importante posibilidad comprensiva de las diversas situaciones que vive la IUE y su comunidad académica; lo que a su vez nos enviste de herramientas valiosas para aportar a sus acciones misionales.

Capítulo 1. Determinaciones metodológicas de la investigación

El presente capítulo está organizado en cuatro partes: en la primera describiremos el problema por medio de una narración en la que se reúnen todas las inquietudes que nos llevaron a preguntarnos por la dignidad humana y, a través de ella, por el significado de las prácticas cotidianas de los habitantes de IUE, comprendida como sociedad de pequeña escala; en la segunda, formularemos la pregunta problematizadora que mueve toda la reflexión; en la tercera, determinaremos el objetivo general y los objetivos específicos; y en la cuarta describiremos la metodología, la cual requiere un diseño, de un método y de unos instrumentos.

El capítulo 2 estará dedicado a la fundamentación conceptual de la dignidad humana y al planteamiento de las categorías desde Castoriadis; el capítulo 3 al empleo de las herramientas conceptuales en la interpretación del material recogido y los hallazgos que hicieron posibles; y el capítulo 4 a la comprensión de un cuestionario aplicado a un grupo de estudiantes respecto a las prácticas cotidianas en las que se detectan las distancias entre lo instituido y lo instituyente en la IUE, gracias al cual se expresa la existencia de una crisis en el imaginario social instituyente de la misma.

1.1. Descripción del problema

El inicio del semestre 2014-1 en Decanatura de Derecho de la Institución Universitaria de Envigado no nos pareció lo más auspicioso. El proceso de matrícula se convirtió en un dolor de cabeza para todos los involucrados. Los estudiantes nuevos —que siempre son muy numerosos— tuvieron problemas para realizar el proceso, y las solicitudes, quejas y reclamos se multiplicaron, poniendo a la Auxiliar Administrativa —a la que llamamos “la secretaria del Decano”, aunque administrativamente hablando, secretarias ya no hay— en una situación que podrías llamar de desborde laboral.

Nosotros mismos, como Docentes y miembros activos de la Institución, experimentamos esa atmósfera difícil e inquietante. Se sentía una tensión permanente, nadie se sentía cómodo, todos teníamos cara de que, si de nosotros dependiera, estaríamos haciendo otra cosa. Había una expresión general de desánimo, de echarle a alguien la culpa de esa situación tan estrecha, incómoda y frustrante. De repente, se nos olvidaba que habíamos adquirido el compromiso *conscientemente*, que los estudiantes —al menos en su gran mayoría— habían elegido el Derecho por algo distinto a que es “la carrera sin matemáticas”, que el personal administrativo sabía que se trata de una entidad pública y que siempre hay complejidades en los trámites, exigencias legales, riesgos de demandas y de procesos disciplinarios y de tutelas.

No que todo el mundo se sintiera infeliz, pero la primera semana de clases —que por reglamento es la semana de ajustes de matrícula— fue un pequeño infierno. Había uno que otro rostro más o menos complacido: optimistas que aparecen de vez en cuando, decididos a ponerle buena cara al mal viento, o de personas que, por las casualidades del sistema y de la disponibilidad horaria, había conseguido acomodarse al horario que querían; o tal vez no

habían tenido que ir a Admisiones y Registro a hacer alguna de esas vueltas interminables que obligan al estudiante a dar muchas vueltas en medio de la confusión.

También hubo problemas con la asignación de aulas. Los estudiantes afectados se dirigieron repetidamente a la Decanatura —edificio pequeño y mal iluminado—, a sumarse a la aglomeración de quienes estaban haciendo el trámite de ajustes, a preguntar en medio del gentío por el comienzo de las clases y el lugar, temerosos de que un profesor con excesivo celo les reprochara su inasistencia. O, peor aún, sucedió que, aún con el aula asignada, algunos profesores simplemente no aparecieron el primer día de clase.

Pensábamos el transcurso del tiempo haría desaparecer la inquietud. Unos cuantos días, una semana, y el tema se resolvería por sí solo. *Así es todos los semestres. Siempre.* Ya nos acostumbramos a que sea un trauma, un lío, un problema y una incomodidad para todos los involucrados. El proceso de matrícula y de ajuste, de inicio de las actividades, el reacomodo, todo eso es un dolor de cabeza colectivo, *siempre*. Pero que de todos modos es algo que pasa, que remite, que ya se hizo parte de nuestro hábito, es cosa sabida. Es así, y no hay más alternativa.

Pues no. La apelación a la costumbre era demasiado optimismo de nuestra parte. O demasiada ingenuidad para comprender la fuerza repetitiva de una práctica desagradable pero ineludible. El incidente de la matrícula solo se hizo menos complicado para que empezaran a aparecer otro tipo de malestares. Los estudiantes nuevos empezaron a quejarse de la excesiva severidad de algunos profesores, del mobiliario de los salones, comentarios a media voz, inquietantes miradas de inconformismo. Nosotros mismos —como profesores— también tenemos que enfrentar ese problema de la incomodidad constante. Y la incomodidad no se queda en lo coja que está la silla, sino que se extiende a toda la Institución, y terminamos preguntándonos, después de semejante comienzo, *qué es lo que significamos para ella*. Es decir, que pasamos por un proceso de extrañamiento, de distanciamiento, de decepción. Como si notáramos que la Institución se desentendiera de nosotros.

De repente tenemos también esa desagradable percepción de que nosotros, como docentes, también pertenecemos a la Institución. Y que si algo va mal con ella, entonces también va mal con nosotros. No somos pasivos con respecto a ella, somos una parte constitutiva. ¿Qué se puede pensar al respecto? ¿Qué podríamos proponer como alternativa para salir de este indudable extrañamiento, de esta distancia?

Como una sola situación desagradable parece encadenar todo el resto a una especie de conspiración, el comienzo del semestre convierte al semestre completo en una especie de teatro de desencantos. Y tal vez el que nos ha parecido siempre el desencanto más llamativo es el de la biblioteca. Los estudiantes, después de la predisposición en la que se encuentran debido a esa suma de pequeños incidentes, parecen descargarse con la deficiencia locativa y con la pobre cantidad de libros. Con razón, dicen. Pues qué más se puede esperar. Entonces qué es lo que hacen con toda la plata de la matrícula. Y no pues que esta universidad es pública. Los estudiantes ya generaron una prevención, y ahora tienen una proclividad casi natural, o al menos sí espontánea, a no pensar bien de la Institución de Educación Superior que escogieron porque la creían una buena opción.

El entusiasmo de un primer momento se ha convertido, para muchos estudiantes, en escepticismo, y tal vez hasta en pesimismo y animadversión. Por fortuna, no es así para todos. Muchos terminan, eventualmente, acostumbrándose —como ya nos acostumbramos nosotros los profesores, y también el personal administrativo— a que las cosas son así, siempre ha sido así y siempre serán así. Y las manifestaciones que expresan que la cotidianidad es una práctica incómoda e irremediable son muchas: demuestran la estrechez, la insuficiencia, la falta de recursividad, los costos, la desatención, las incomodidades... sí, es verdad. Y la costumbre lleva a pensar es vano quejarse porque siempre ha sido así. De hecho, sentimos que aún con resolver todos esos problemas administrativos, de infraestructura y de costos, nos seguiríamos sintiendo incómodos, y que el malestar no desaparecerá.

Pero ¿por qué sentimos eso? ¿Por qué suponemos que, aun cuando se eliminaran todas las causales de nuestro inconformismo, ese mismo inconformismo permanecería? ¿Qué es lo que pasa con las prácticas cotidianas para que generen semejante suposición?

Tal vez lo que pasa es que lo que nos molesta e incómoda no son esas manifestaciones múltiples de negligencia, incapacidad o grosería. Pues no son más que eso: manifestaciones. Sabemos que hay algo más detrás de todo eso, o a la base de todo eso. Tal vez la IUE no se lo proponga, tal vez pasa a pesar suyo, pero lo cierto es que pasa *en* la IUE. Por eso fue que al comienzo de esta historia —que no quiere ser triste— empleamos la metáfora de la atmósfera. El clima no es el mejor, y solucionar los problemas superficiales que mencionamos no erradicará ese frío o ese miasma que sentimos que nos rodea, pero que, también sabemos, no es cosa exclusivamente de la IUE. Porque *nosotros somos la IUE*. Profesores, estudiantes, administrativos, logísticos. Si algo no marcha bien en la IUE, entonces es que no marcha bien en nosotros. Y no es cosa de pupitres, ni de biblioteca, ni de parqueaderos, ni de matrículas. Todas esas expresiones tienen algo en común, un problema que las nutre, y que sabemos que nutriría otros problemas diferentes si esos que señalamos fueran eliminados.

Esa raíz se nos hizo clara cuando una estudiante, sin rencores, sin odios y sin actitudes insolentes, se atrevió a afirmar algo delante de nosotros: “¿Qué me gano yo con que me mantengan un parqueadero para mí, a mi nombre, y que pueda estar en el salón acostada en un sofá, si de todos modos me van a seguir dando un trato indigno?”

Esa pregunta nos dejó con la inquietud. Sin duda alguna que había en ella mucho más que la simple expresión un tanto irónica de inquietud y malestar. A pesar de que tuviera privilegios, *la estudiante sentiría igual que el trato que recibe en la IUE lesiona, de algún modo, su dignidad*. Y no nos lo dijo haciéndose la víctima, pero sin duda sí lo dijo movida por una inquietud mucho más profunda: *¿qué se supone entonces que debe hacerse en la IUE respecto al trato digno que, sin embargo, no se está haciendo?* El problema para nosotros se encontró en primer momento en la expresión “trato indigno”, pero la exploración que siguió, debido a su construcción metodológica, nos sugirió que era tal vez más importante ese “me van a seguir”, pues es el que hace énfasis en la práctica, en el problema de los hechos y del hacer concreto.

La dignidad humana se convirtió, entonces, en el pretexto conceptual perfecto para preguntarnos por las razones por las que la práctica cotidiana de nuestra Institución nos plantea la inquietud respecto a las distancias que existen entre lo proponen los supuestos fundamentales de la Institución misma, y lo que pasa en la práctica. En efecto, la dignidad se convierte en un genérico que desde la teoría nos permite buscar una comprensión de la inquietud y los problemas que nos plantea la práctica. No esperamos hacer una determinación práctica de si la dignidad se satisface o no —pues no existe una medida para algo así— sino comprender desde la práctica misma cuál es el reto de legitimación que puede estar planteándole a la Institución. Es el conflicto mismo que percibimos de entrada lo que nos lleva a enfocarnos en el significado que tienen las prácticas mismas. La dignidad humana nos impulsa a hacer el esfuerzo por comprender conceptualmente ese malestar cotidiano que nos indica que algo no está funcionando bien con la legitimación de los fundamentos mismos de nuestra Institución. Hay una distancia, eso lo pudimos reconocer. Pero tenemos que comprenderla: en qué consiste, qué significa y qué alternativas podríamos ofrecer para remediarla.

Ya lo notamos: no es cosa simplemente de pupitres, de biblioteca, de matrículas, de Admisiones. No son esos casos particulares, recurrentes y que toca aguantarse. Es, más bien, lo que esos pupitres y lo demás *quieren decir*, es *lo que significan*, es *lo que nos expresan sobre nuestra práctica cotidiana*, entendiendo por práctica ese modo específico, concreto, de hacer —una acción reconocible, que se puede señalar, describir e interpretar— en el que tenemos la posibilidad de reconocer y comprender lo que vamos a llamar lo instituido —es decir, lo puesto como fundante— lo instituyente —es decir, lo que pensamos como ejecutores de lo instituido, pero al mismo tiempo motores de su posible cambio—, y las distancias entre ambos.

Y lo que es peor, es lo que esas significaciones y prácticas dicen de nosotros mismos, al habituarnos a esas situaciones con una especie de resignación que afirma que hay que aguantar porque, de todos modos, también se lo tienen que aguantar a uno. Al menos está claro, por esto último, que *no podemos sustraernos al problema porque nosotros mismos somos parte de él*. Pero, lo que es más importante para todo el esfuerzo realizado en la tesis, nosotros mismos podemos solucionarlo.

1.2. Pregunta problematizadora

¿Cuáles son las razones que permiten comprender la distancia entre la aspiración de dignidad humana —expresada en las políticas y documentos de la IUE— y la práctica cotidiana de la comunidad educativa?

1.3. Objetivos

1.3.1. General

Comprender las razones por las cuales existe una distancia entre la aspiración de dignidad humana expresada en las políticas, planes, PEI y modelo pedagógico de la IUE y la práctica cotidiana de su comunidad educativa.

1.3.2. Específicos

- Analizar las políticas de la IUE respecto a la dignidad humana como eje fundante de la formación.
- Construir una base conceptual que permita una aproximación a las prácticas institucionales.
- Interpretar el significado las distancias en las prácticas de la microsociedad IUE a través de las categorías propuestas desde Castoriadis.

1.4. Diseño metodológico

Para avanzar en las comprensiones sobre las distancias e interacciones entre lo instituido y lo instituyente, en lo que respecta a la puesta en práctica de la dignidad humana, optamos un enfoque que favoreciera la comprensión de las prácticas institucionales, una perspectiva que permitiera comprender la realidad institucional, y unos instrumentos que hicieran posible el abordaje, facilitando la recolección de la información.

Este diseño metodológico requirió que le confiriésemos una perspectiva *interpretativa*, debido a que a partir de los referentes —tanto teóricos como prácticos— se realizará una valoración comprensiva que nos permita tanto *reconocer* los conflictos entre tales referentes como *entender* su significado, es decir, por qué se presentan y qué tipo de representación ponen de relieve, pues gracias a esto será posible sumar reconocimiento y entendimiento, con lo cual se podrá *comprender* la brecha que hay entre el instituido de la IUE y el instituyente de sus prácticas y representaciones sociales. En esta línea es importante retomar a Creswell quien explica la afinidad de la hermenéutica con el constructivismo social, cercano a la teoría de las representaciones sociales de Castoriadis, en la medida en que ambos tienen a la imaginación humana como la facultad capaz de construir como forma de poner la creatividad en función colectiva: “Los investigadores reconocen que sus propios antecedentes le dan forma a sus interpretación, y adoptan una posición en la investigación para reconocer como su interpretación fluye a partir de sus experiencias personales, culturales e históricas. El propósito del investigador es darle sentido a —o interpretar— los sentidos que otros tienen respecto al mundo. En lugar de comenzar con una teoría —como el postpositivismo— los investigadores generan o desarrollan inductivamente una teoría o un patrón de sentido” (Creswell, 2009, p.8).

1.4.1. Enfoque cualitativo

Elegimos un procedimiento —tal como lo llama Creswell (2009, p.173) de carácter *cualitativo*, ya que nos proponemos *describir y comprender* una realidad institucional que se construye a partir de representaciones sociales específicas. Cabe preguntarse, por tanto, por qué es pertinente ese enfoque metodológico para la comprensión de lo que sucede en la IUE. Pues es claro que no necesitamos de todos los elementos que aparecen en el mapa, pero, del mismo modo, es la elección de los que son pertinentes lo que nos plantea el reto mismo de estructurar debidamente los que se elijan. Y es aquí donde Creswell (2009, p.175-176) propone nueve requisitos que nos permitirán comprender no solo la pertinencia

del enfoque para nuestro proceso comprensivo, sino el itinerario de nuestro procedimiento cualitativo, aclarando que todos no hay entre tales requisitos una jerarquía o precedencia, con lo que se expresa la interacción entre ellos, su carácter complementario:

En este punto, es necesario ser pormenorizados con la explicación del enfoque, pues el esfuerzo conceptual del capítulo 2 y el interpretativo del capítulo 3 lo involucran como elemento determinante del enlace que se realiza entre la etnografía institucional y el planteamiento sobre lo instituido y lo instituyente de Castoriadis. Es un enlace que requiere de sustentación para que no produzca extrañeza el enfoque que se hace sobre las prácticas institucionales —que pueden ser muy bien descritas a partir de la etnografía— y la interpretación de las razones por las que en tales prácticas se presentan distancias entre lo que propone teóricamente la microsociedad IUE y lo que realmente sucede entre sus miembros, lo cual se puede realizar gracias a las categorías del autor elegido.

Primero, la investigación cualitativa debe tener unos *escenarios naturales*: “Los investigadores cualitativos tienden a recolectar los datos en el lugar donde los participantes experimentan el tema o problema que se tiene bajo estudio. No llevan a los individuos a un laboratorio (situación bajo control) ni le entregan instrumentos [como encuestas] para que los individuos los completen. Esta información recogida de primera mano, recogida hablando real y directamente con las persona y viéndolas comportarse y actuar dentro de su propio contexto es una de las características más importantes de la investigación cualitativa” (Creswell, 2009, p.175). Esto quiere decir que se trata de una investigación que no monta un escenario controlado y aséptico —ya sea el laboratorio o el instrumento— que le permita hacer una mediación calculada y que aspire a la objetividad de los patrones instaurados por los factores mismos de la medición científica. Va al escenario natural a encontrarse con el fenómeno sin ponerle de entrada ningún criterio de selección. Por tanto, el escenario es natural comprendiendo esta palabra por espontáneo, no preparado por el investigador.

Segundo, el investigador se considera el *instrumento clave* de la investigación: “Los investigadores recolectan los datos ellos mismos por medio del examen de documentos, observación del comportamiento o la entrevista a quienes participan en la investigación. Pueden usar un protocolo —es decir, un instrumento para la recolección de datos —pero son los investigadores los que realmente recolectan la información. No tienden ni a usar, ni a confiar en, cuestionarios o instrumentos desarrollados por otros investigadores” (Creswell, 2009, p.175). Este aspecto de la investigación cualitativa es fundamental para comprender los cuatro instrumentos elegidos, pues en cuanto instrumentos, están asociados directamente con el rol que cumplimos los investigadores en su empleo.

Tercero, se emplean *fuentes múltiples de datos*: “entrevistas, observaciones y documento, más que una única fuente de datos” (Creswell, 2009, p.175). Es decir, que se necesita del “empleo de una o varias estrategias de *contacto* con la realidad o realidades objeto de estudio. Entre estos medios de contacto se encuentran: el diálogo propio de la entrevista, la reflexión y construcción colectiva características de los talleres, o en el lugar de aquellos, la vivencia lograda a través del trabajo de campo y la observación participante” (Sandoval, 1996, p.35-36). Esto quiere decir que no solo es necesario tener más de un instrumentos de recolección —con lo que se garantiza una comprensión del fenómeno desde varias

perspectivas— sino que dentro de ellos se encuentra la *entrevista dialogada*, es decir, una reivindicación del Modelo Pedagógico que la IUE tiene propuesto.

Cuarto, el diseño cualitativo hace *análisis inductivo de datos*, pues los investigadores “construyen sus patrones, categorías y temas desde la base, mediante la organización de los datos en unidades de información que se van haciendo progresivamente más abstractas” (Creswell, 2009, p.175). Esto quiere decir que “su ruta metodológica se relaciona más con el descubrimiento y el hallazgo que con la comprobación y la verificación” (Sandoval, 1996, p.41). De ahí que no busquemos corroborar la hipótesis que afirma que hay una violación de la dignidad humana en la IUE, sino que partimos de la pregunta inductiva sobre situaciones concretas de la realidad cotidiana institucional en las que se presentan distancias —y por tanto conflictos y crisis— entre lo que la IUE dice de sí misma en teoría sobre la dignidad humana, y lo que en la IUE pasa en concreto con la reivindicación de la misma.

Como quinto aspecto del procedimiento cualitativo se encuentran las *precomprensiones de los participantes* (*participants' meanings*):

En todo el proceso de investigación cualitativa, el investigador se mantiene enfocado en aprender el sentido o significado [la precomprensión, *meaning*] que los participantes le dan al problema o asunto que se tiene entre manos, y no al significado que los investigadores llevan a la investigación o que los escritores expresan en la literatura especializada al respecto (Creswell, p.175).

Esto quiere decir que debemos ser muy cautelosos a la hora de hablar directamente de dignidad humana. Si aparte de la mención misional, la misma IUE no ha considerado tratar el tema de modo explícito, hay que enfocarse en la precomprensión que los habitantes de la IUE tienen de la dignidad humana antes que entrar a pedirles que la definan o que respondan directamente con un monosílabo si consideran que su dignidad es vulnerada. Debe ser su propio discurso espontáneo el que lo exprese, sin que importe si es de modo explícito o implícito, es decir, si lo dicen con sus propias palabras o se puede extraer interpretativamente de las mismas.

El sexto aspecto del procedimiento cualitativo es que se trata de un *diseño emergente*: “Esto quiere decir que el plan inicial de investigación no se puede prescribir de modo estricto, y que todas las fases del proceso pueden eventualmente cambiar o variar después de que el investigador entra al campo y comienza a recolectar los datos” (Creswell, 2009, p.175-176). Sandoval es más explícito: el diseño es flexible (1996, p.35), debido a la particularidad de las características de tal emergencia: “*apertura, flexibilidad, sensibilidad estratégica y referencialidad* o no prescriptividad” (Sandoval, 1996, p.149). Se pueden integrar nuevos elementos al diseño, se puede modificar lo ya previsto, se puede modificar el diseño previsto y, en general, no es necesario cumplir con todo lo supuesto de entrada.

El posible problema con esta flexibilidad es que se la puede creer la demostración más expresa de la falta de rigor científico que tendrán por siempre las ciencias sociales. Es una de las razones que más pesan a la hora de imponerle los rigores de la metodología cuantitativa —basada en cantidades, en porcentajes, en recurrencias estadísticas— a

escenarios que funcionan mediante descripciones de características, las cuales solo son cuantificables hasta cierto punto: hay una dimensión adicional en lo cualitativo que escapa al paradigma porcentual. El reto aquí es claro: no hay que llegar a pensar que en ciencias sociales el método es “un cuento más”, como lo afirma el profesor Haba Müller respecto al Derecho (2007, 2008) —quien es sus dos artículos plantea propuestas muy cercanas al diseño emergente— pero tampoco se puede menospreciar el hecho de que existe una ambigüedad inevitable en el objeto mismo del estudio cualitativo que admite esa flexibilidad del diseño, esa emergencia que no es carencia de solidez conceptual, sino una especie de conciencia de la incertidumbre misma que caracteriza el campo de su estudio, el cual no se abandona ni se teme, sino que se enfrenta precisamente porque hay una opacidad fenoménica que nos pide esfuerzo comprensivo, tal como sucede con el tema de la dignidad humana y sus distancias teórico-prácticas en la IUE: desde un paradigma rígido, el tema simplemente sería inexplorable.

Es, por tanto, este enfoque emergente el que nos lleva, como se verá más adelante, a hacer una descripción general de los cuatro instrumentos que queremos aplicar, sin que se puedan diseñar como una encuesta, ni anticipar por completo cómo va a funcionar. Esta apertura, conviene insistir, expresa el carácter dinámico de nuestro objeto de estudio: no es ni debilidad estructural ni falta de rigor conceptual.

El séptimo aspecto es el *enfoque teórico (theoretical lens)* del procedimiento cualitativo:

Los investigadores cualitativos usan con frecuencia enfoques para ver sus estudios, como por ejemplo el concepto de cultura, central para la etnografía [...] Algunas veces, el estudio se puede organizar alrededor del esfuerzo por identificar el contexto social, político o histórico del problema bajo estudio (Creswell, 2009, p.176).

Este aspecto está estrechamente vinculado con el tercer elemento que propicia nuestra investigación, y que llamamos método: se trata de la *etnografía institucional* de Dorothy Smith, de la que hablaremos un poco más adelante.

Octavo, la investigación cualitativa es de carácter *interpretativo*, “en la cual los investigadores hacen una interpretación de lo que ven, oyen y entienden. Sus interpretaciones no se pueden separar de sus propios fundamentos, historia, contextos y comprensiones previas” (Creswell, 2009, p.176). En efecto, “es de gran importancia penetrar en la estructura de esta comprensión [interpretativa] en bastante profundidad como para mostrar que sólo podemos interpretar vivencias que pertenecen a los demás en función de nuestras propias vivencias de ellos” (Sandoval, 1996, p.218). Esto quiere decir que nosotros como investigadores no somos neutrales de ningún modo, por lo que inevitablemente haremos proyecciones sobre nuestro estudio, tendremos que lidiar con nuestras propias anticipaciones, y solo comprenderemos a las personas con las que interactuemos, en la medida en la que logremos comprender la particularidad que cada una de ellas es con respecto a la problemática elegida. Tenemos un punto de partida común que nos permite estar más cerca de ellos, por lo que el esfuerzo es, al menos, legítimo y auténtico.

Pero es necesario interpretar la perspectiva de las personas que entrevistemos, cuidándonos de que la cercanía con ellos, los presupuestos que tenemos en común, nos conduzcan a perder el rigor de la comprensión. Por fortuna, sabemos que no se trata simplemente de una reflexión libre y espontánea sobre el problema de la dignidad, sino que debemos permanecer en el enfoque interpretativo de lo instituido y de lo instituyente propuesto por Castoriadis. Ese lente, ese enfoque, nos permitirá tener el debido rigor investigativo en este esfuerzo comprensivo: debemos tomar distancia sin pretender sustraernos; pero no porque no sea posible sustraernos vamos a obrar con falta de rigor conceptual.

Finalmente, y en línea con lo anterior, la novena característica del procedimiento cualitativo es que se trata de una *versión holística (holistic account)*, pues:

Los investigadores cualitativos tratan de desarrollar una imagen compleja del problema o asunto bajo estudio. Esto incluye informar sobre múltiples perspectivas, identificar los muchos factores involucrados en la situación y, en general, esbozar la imagen más amplia que emerge de la investigación (Creswell, 2009, p.176).

Y Sandoval aclara:

El investigador ve el escenario y a las personas en una perspectiva de totalidad. Las personas, los escenarios o los grupos no son reducidos a variables, sino considerados como un todo integral, que obedece a una lógica propia de organización, de funcionamiento y de significación (Sandoval, 1996, p.41).

Se trata de una característica que permite dar el paso a las categorías de instituido e instituyente de Castoriadis, tal como diremos en el marco teórico. Así, pues, con estas nueve características, esperamos que tanto los imaginarios como las representaciones sociales nos permitan comprender lo que pasa entre lo que en teoría dice la IUE de sí misma —es decir, en términos de Castoriadis, lo instituido— y lo que pasa en la práctica cotidiana —es decir, lo instituyente—.

1.4.2. Método etnográfico institucional

El método seleccionado fue la etnografía institucional, en la perspectiva no de análisis de las relaciones de poder, sino en términos del esfuerzo por identificar y comprender las prácticas que configuran las distancias entre lo que, con Castoriadis, llamaremos lo instituido y lo instituyente. Lo que pretendimos fue darle una dimensión diferente a la alternativa que nos ofrece la etnografía institucional, aplicándola a una inquietud surgida del problema de la dignidad, el cual nos lleva al de las prácticas en las que debería verse reivindicada o en la que se ve desatendida. La etnografía institucional nos proporcionó la materia prima para realizar la clasificación categorial del capítulo 3 a partir de las categorías que construimos en el capítulo 2. Es allí donde se encuentra el vínculo entre el método etnográfico la pregunta por lo instituido y lo instituyente de Castoriadis: tratamos de construir nuestro propio referente conceptual aprovechando el enlace que la institución permite establecer entre ambos.

A ese respecto, Rosana Guber proporciona importantes elementos conceptuales para comprender el valor de la *etnografía* como el que propicia el tipo de exploración que queremos realizar: “Dado que no existen instrumentos prefigurados para la extraordinaria variabilidad de sistemas socioculturales, ni siquiera bajo la aparente uniformidad de la globalización, el investigador social sólo puede conocer otros mundos a través de su propia exposición a ellos” (Guber, 2001, p.17). La autora ofrece una interesante descripción e interpretación del problema de la distancia entre el observador y el contexto etnográfico que quiere analizar, describir e interpretar, y asegura que “como principal instrumento de investigación y término implícito de comparación intercultural, el etnógrafo es, además de un ente académico, miembro de una sociedad y portador de cierto sentido común” (Guber, 2001, p.39). Cuando no se trata de un viaje de exploración a una cultura diferente, sino a una inmersión en el propio microcontexto cultural, la afirmación de Guber adquiere toda su dimensión interactiva. El investigador no observa desde una exterioridad neutral, sino que participa: “la observación participante es el medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y para anclarlos en realidades concretas, poniendo en comunicación distintas reflexividades” (Guber, 2001, p.62). Es importante recalcar que si bien pertenecemos al mismo grupo que queremos investigar, y que no es posible que tengamos esa mirada externa, nuestra intención está mediada por las categorías misma planteadas por Castoriadis, así que contamos con un lente interpretativo que, más que deformidades o percepciones desviadas de nuestra propia realidad, nos permitirá realizar una comprensión enriquecida de la misma, que esté orientada a hacer una contribución académica orientada a tener consecuencias prácticas. La etnografía se convierte en una práctica particular de nosotros como investigadores, pero es fundamental proyectarla a la institución a la que pertenecemos y en la que realizaremos la exploración.

Así, pues, el método no es simplemente etnográfico, sino que se trata de una *etnografía institucional*, propuesta planteada por la socióloga norteamericana Dorothy Smith (2005). Aunque la producción de este método está fuertemente asociado con las luchas de reivindicación general de las mujeres, el planteamiento permite una comprensión de contextos específicos —como es el caso de la IUE— a partir de los discursos que en ellos se producen, las realidades de la práctica cotidiana, y los desajustes —o mejor, las distancias— entre esos discursos y realidades con los presupuestos teóricos. La etnografía institucional “comenzaría en las realidades [*actualities*] de las vidas de algunos de los involucrados en el proceso institucional y se enfocaría en cómo tales realidades [*actualities*] estaban inmersas en las relaciones sociales” (Smith, 2005, p.31). Smith hace una especial alusión a las relaciones de poder (*ruling*) y las relaciones económicas, que en nuestro caso serán referidas en la dimensión institucional y en su carácter *educativo*. También Sandoval (1996, p.60-67, 76-88) y Creswell (2009, p.13, 16, 26-27, 130-131, 176-177, 189-190) proporcionan información pertinente respecto a lo dicho por Smith.

1.4.3. Técnicas de recolección de información

Por su parte, los instrumentos o dispositivos por medio de los cuales se realizó la recolección de los datos fueron de *aplicación directa*, dado que realizamos la exploración al interior de una institución de la que hacemos parte: como lo indica Creswell (2009, p.177-178), no empleamos el instrumento para realizar una observación indirecta, mediada por el instrumento, de modo que nos permita sustraernos del campo que estamos observando.

Porque *nosotros mismos pertenecemos tanto a los presupuestos de lo instituido como a los conflictos de lo instituyente*. La cotidianidad debe ser el insumo más importante para nosotros, pues es precisamente en ella donde se abre ese vasto campo interactivo en el que se gestan, consolidan y transforman las representaciones sociales que queremos comprender.

En primera instancia, los instrumentos que elegimos fueron de cuatro tipos: la observación participante, la cartografía institucional, las entrevistas y el análisis comunitario. Finalmente, empleamos la observación participante, la cartografía institucional, el análisis comunitario y el cuestionario.

En la *observación participante*, de acuerdo a las recomendaciones propuestas por Creswell (2009, p.179, 181), y a la definición del mismo autor, “el investigador es el instrumento primario en la recolección de datos, más que algún mecanismo inanimado” (p.195). Por medio de esta herramienta “se accede al contacto vivencial con la realidad fenómeno objeto de interés de la investigación. Es el recurso mediante el cual el investigador puede hacerse a la perspectiva de quienes experimentan dicha realidad o fenómeno” (Sandoval, 1996, p.80). La redacción del pasaje recién citado es un tanto engañosa, pues puede llevar a pensar que la perspectiva es un criterio de comprensión que podemos adoptar de un modo neutro u objetivo, pero no es así: dado que nosotros hacemos parte de la comunidad que vamos a observar —por lo que ya participamos en ella— y respecto a una distancia teórico-práctica que nosotros mismos padecemos y, posiblemente, fomentamos. Esta observación participante estuvo mediada por las categorías de Castoriadis: ese es el lente diferenciador que nos permitirá interactuar con nuestra comunidad sin incurrir en la falta de soporte conceptual interpretativo. La observación participante no exige aceptar nuestra postura, pero al mismo tiempo nos advierte que se debe buscar una mediación conceptual adecuada para la observación misma. Se necesitaba un lente conceptual para la postura que nos impuso este instrumento. Y tal lente, elaborado en el capítulo que sigue, fue elaborado a partir del planteamiento de Castoriadis.

El segundo instrumento, que va de la mano con el anterior, fue la *cartografía*, la cual nos permitió hacer una descripción del relieve, un mapa, de algunas prácticas de interacción social, como por ejemplo en los trámites administrativos, el ambiente de la cafetería, las situaciones en la biblioteca. Convenía preguntarnos qué pasaba en cada ámbito, y proceder como hacen los cartógrafos, mediante la elaboración de un mapa que permitiera reconocer los accidentes más importantes de esa geografía humana llamada comunidad microsocial IUE. Aspirábamos a elaborar diarios de campo en los que se documentara ese relieve de las interacciones. Pero el diario no fue solo escrito. Queríamos emplear otros medios como la fotografía, el audio y el video (Creswell, 2009, p.179-180), pero solo aplicamos el soporte fotográfico, como queda evidenciado en los anexos. Cartografía es, por tanto, la reunión y sistematización de los datos recogidos en la observación participante, tal como lo advierte Sandoval:

El concepto de mapa es tomado aquí en un sentido figurado ya que, si bien dentro de ese proceso de mapeo se incluyen lugares físicos, la verdadera intención es poder lograr un acercamiento a la realidad social o cultural objeto de estudio, donde se tengan claramente identificados los actores o participantes, los eventos y situaciones

en los que interactúan dichos actores, las variaciones de tiempo y lugar de las acciones que estos desarrollan; en fin, un cuadro completo de rasgos más [sic] relevantes de la situación o fenómeno objeto de análisis. Es en definitiva, un trabajo de ‘cartografía social’ (Sandoval, 1996, p.119).

Esta cartografía social nos permitió extraer de las prácticas los accidentes teóricos más llamativos. Habíamos elegido de entrada la dignidad humana, pero fueron las prácticas mismas en las que tratamos de detectarla las que se volvieron más importantes, pues nos percatamos de que nuestra investigación estaba orientada a comprender el significado de las prácticas antes de reconocer en las prácticas un concepto específico como el de la dignidad. No lo descartamos, pero nos dimos cuenta de que en el orden de las prioridades no debíamos presuponer la dignidad, sino que debíamos interrogar las prácticas sobre lo que estaban en capacidad de expresarnos respecto a su carga de sentido, en lo que respecta a la influencia que tuvieran sobre ellas los imaginarios institucionales.

El tercer instrumento que estaba propuesto eran las *entrevistas semiestructuradas* y el empleo de los *grupos focales*. Teníamos planeado que ambos harían posible la participación a algunos de los miembros de la IUE en la reflexión comprensiva e interpretativa que tiene este proyecto. Los dos instrumentos permitirían una reactivación del Modelo Pedagógico. Como investigadores estábamos afinando nuestra intervención, de modo que tuviéramos cautela en las interacciones, y que no le quitáramos espontaneidad a las participaciones. Sabíamos que al aplicar estos instrumentos, las figura de autoridad podían ser un elemento distorsionante, el cual podía llevar al interlocutor a decir lo que se esperaba de modo convencional que dijera. El clima tonal de las entrevistas y de los grupos —es decir, la confianza espontánea de los participantes— iba a ser más importante que lo que proyectábamos preguntar, pues era precisamente en ese clima donde se registrarían de entrada el valor que los participantes daban a su propia práctica. A pesar de no haber sido realizadas, pensar en la posibilidad de llevarlas a cabo nos llevó a comprender mejor la observación participante —en la cual nosotros, como investigadores, hacíamos parte de la pregunta— y el análisis comunitario — en la cual debíamos reconocer las recurrencias de las categorías propuestas a partir de Castoriadis en las prácticas de los demás miembros de la IUE—.

El cuarto instrumento, como recién mencionamos, fue el *análisis comunitario* (Creswell, 2009, p.183-187), el cual, como lo advierte el autor citado, es de carácter descriptivo —es decir no enumerativo, ajeno al conteo discreto— e interpretativo. En efecto, como lo hemos dicho, nosotros como investigadores hacíamos parte de la IUE, así que *no teníamos una mirada externa ni neutra*: estábamos dentro del amplio campo de interacciones que se abrió entre lo que indicaban los documentos y lo sucedía en las prácticas cotidianas. *Éramos parte del interrogante*. Pero se trató de un interrogante que nosotros mismos planteamos, en un esfuerzo por emplear nuestra propia imaginación creativa, para percatarnos de los desajustes entre instituido e instituyente, y reconocer con claridad cuáles eran los principales problemas que enfrentábamos —y seguimos enfrentando— como Institución Educativa. Este análisis comunitario incluyó el aspecto interpretativo que buscaba ayudarle a nuestra comunidad a comprender la problemática las distancias en la práctica entre lo instituido y lo instituyente. Era un *análisis* porque teníamos que emplear la minuciosidad, y

era comunitario porque aspiraba a tener una dimensión interpretativa del contexto social que nos ayudó a analizar.

Finalmente, el cuestionario, que fue planteado al final del proceso y que resultó de utilidad para el capítulo 4, planteó un reto de elaboración muy complejo, debido a que se trata de una herramienta que se emplea con mayor propiedad en un diseño metodológico cuantitativo o mixto (Casas, Repullo & Donadio, 2003). No obstante, contamos con la asesoría adecuada para ajustarla a las necesidades que surgieron de la teorización categorial que construimos a partir de Castoriadis, por lo que la empleamos para verificar lo que logramos reconocer en los diarios de campo: que las distancias entre lo instituido y lo instituyente son tan amplias que resulta inquietante lo que esta distancia puede significar para la legitimación de la microsociedad IUE en lo que respecta a la puesta en práctica de sus fundamentos teóricos.

Así, pues, los instrumentos, en cuanto ponen en función el enfoque y el método, nos permitieron realizar un diagnóstico de las distancias que se presentaban —y se siguen presentando— en la IUE entre los presupuestos teóricos que indican su deber-ser y las prácticas sociales que expresan su ser, de modo que pudimos realizar una interpretación pertinente del conflicto que se presenta en las prácticas sociales entre lo instituido por los primeros y lo instituyente de las segundas.

A continuación, en el capítulo 2 realizaremos el planteamiento de la dignidad humana como tema fundamental de las categorías construidas a partir de Castoriadis para comprender las distancias que en la práctica llegan a lesionarla. Luego, en el capítulo 3, realizaremos la interpretación de los diarios de campo, lo que nos permitirá determinar si hay vulneración de la dignidad humana en las prácticas institucionales cotidianas, y el significado que tal vulneración puede llegar a tener. Por tanto, Se realizará un acercamiento comprensivo a ese problema de distanciamiento que la práctica nos revela entre lo que dice el instituido y lo que pasa en la interacción social al carecer ésta de la influencia del imaginario social instituyente de aquél.

Capítulo 2. La creación social: proceso autoinstituyente y alternativa a la microcrisis de lo social en la IUE. Un planteamiento desde Castoriadis

Plantaremos a continuación un marco conceptual que nos proporcione los lineamientos para una realizar una *investigación comprensiva*, a través de la cual se le permita a la comunidad IUE reconocer los problemas o distancias que se presentan en la aplicación real de las políticas institucionales, en lo que respecta a la crisis en la práctica de la dignidad humana, como elemento omnipresente del escenario de interacción de la IUE en cuanto microsociedad que posee sus crisis de legitimidad. En efecto, el valor de este ejercicio se encuentra en que nos exige tomar una *distancia conceptual y reflexiva* que nos permita a su vez reconocer las *distancias concretas y cotidianas de la práctica*, y cómo entra en crisis ese importante aspecto interactivo del que depende que el clima de interacción educativa sea el adecuado. Se trata de valorar el significado de la microcrisis de la práctica de la dignidad humana, y lo que tal microcrisis nos puede aportar como miembros activos de la sociedad a la que pertenecemos, pero sobre la cual reflexionamos.

Este capítulo tendrá dos partes. Una dedicada al concepto de dignidad humana, y otra dedicada a la acuñación de siete categorías a partir del planteamiento de Castoriadis.

2.1. El concepto de dignidad humana

En este apartado se tendrán dos segmentos temáticos. En el primero se reunirán los elementos jurídico-políticos de la dignidad humana; en el segundo, se realizará una breve interpretación filosófica de la misma que permita orientarla hacia lo institucional.

2.1.1. Aspectos jurídico-políticos de la dignidad

Los aspectos jurídico-políticos que se mencionarán en este apartado son cuatro: la Declaración universal de los Derechos del hombre, algunas referencias constitucionales de países diferentes a Colombia, la Constitución de nuestro país y, finalmente, una referencia al esfuerzo jurisprudencial de la Corte Constitucional.

2.1.1.1. La dignidad en la Declaración universal de los derechos del hombre

En la Declaración universal de los derechos humanos, la dignidad aparece, literalmente, dos veces en el preámbulo, y en los artículos 1, 22 y 23.

En el preámbulo, en el cual se realizan las consideraciones, la Declaración afirma que “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”; además, que “los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad”. Esto quiere decir que la dignidad es un aspecto generalísimo de la pregunta por el vínculo entre derecho y humanidad, hasta el punto que se le pueden conferir las características propias de un componente metafísico: es universal y necesaria.

El artículo 1 menciona la dignidad del siguiente modo: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.” Como se verá más adelante, esta afirmación reúne todos los aspectos que la Ilustración asocia con su arquetipo o modelo de ser humano: la razón es una facultad propia del ser humano, la igualdad es un punto de partida y, en general, toda la comunidad humana es vista como una hermandad.

Por su parte, el artículo 22 asegura que “toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad”. La Declaración tiene aquí en cuenta la dimensión que deben poseer los Estados que pretendan definirse a sí mismos como sociales y de derechos; no se trata solo de los derechos fundamentales propios de cada persona, sino del soporte socioeconómico que tales derechos exigen. Aquí hay una suerte de derechos que soportan derechos, por lo cual se considera que, en el orden de las prioridades, la garantía de los derechos fundamentales –entre los que está incluida la dignidad, o al menos dentro de los cuales la dignidad cumple con un rol fundamental – hace exigencias al ordenamiento y al presupuesto: la reivindicación de los derechos, en una palabra, es compleja y costosa.

De acuerdo con lo anterior, el artículo 23, en el numeral 3, afirma que “toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social”. La dignidad requiere, de nuevo, que se le financie debidamente o que se le cubra convenientemente. Es llamativo que la Declaración mencione a la dignidad relacionándola de un modo tan cercano con los retos presupuestales. No hay que entender aquí que haya algún tipo de reduccionismo financiero, pero sin duda alguna hay lucidez en la Declaración al reconocer que con la dignidad se trata de una dimensión humana que exige cuidados y preocupaciones que terminan recayendo en las inquietudes de la distribución de los bienes.

2.1.1.2. La dignidad humana en la constitución de otros países

Colombia no es el único Estado que incluye los derechos humanos en su Constitución. Tal como lo advierte Helis:

El término dignidad humana ha tenido una función práctica en los regímenes de derechos humanos contemporáneos a lo largo del globo, y se le ha incorporado a las constituciones de varios países como la base para la protección de los derechos humanos. La primera vez que la dignidad humana se incorporó a un texto legal fue en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial. La constitución alemana, que también se denomina Ley Básica para la República Federal Alemana, declara en su artículo primero que ‘la dignidad humana será inviolable’. Esta referencia a la dignidad humana en la Ley Alemana Básica ha sido interpretada por una mayoría de los expertos legales más como la representación de la base objetiva de todos los

derechos protegidos por la constitución alemana más que como al servicio de un derecho civil en sí mismo independiente (Helis, 2008, p.75).

Esto no es otra cosa que admitir que el derecho adquirió una dimensión nueva cuando a mediados del siglo XX incluyó la categoría de la dignidad humana. Vale la pena preguntarse aquí por qué –si, como se verá más adelante, el concepto mismo proviene de la filosofía de la Ilustración– apenas se vino a incluir en los documentos constitucionales en un momento que, en términos de la pregunta por lo jurídico y lo humano, es tan reciente. El tema, según lo dicho por Helis, apenas se volvió relevante hace alrededor de sesenta años.

Las razones son de tipo histórico, político, sociológico y filosófico. Histórico, por lo que significó la Segunda Guerra Mundial, el enfrentamiento globalizado, el asesinato en masa, los campos de concentración y la bomba atómica. Político, por las crisis de legitimidad que le produjo a los ordenamientos estatales que se vieron involucrados en la confrontación bélica, tanto perdedores como ganadores. Sociológico, pues demandó un esfuerzo por volver a construir desde los cimientos –tanto material como simbólicamente– a comunidades enteras que vivieron esa crisis como una especie de reto de reconfiguración, al que, al menos económica y estructuralmente, Alemania y Japón, perdedores, supieron responder. Y filosófico, porque el proyecto de la racionalidad ilustrada, optimista y progresista, tuvo que volver a preguntarse por el significado de lo humano, en un desastre que fue producido por la misma razón y su eficiencia instrumental, desentendida de las inquietudes éticas de la responsabilidad, la libertad y la autonomía.

Estas cuatro razones llevaron a que, después de la Guerra, la inquietud quedara planteada como un enigma que se debía resolver: ¿Cómo volver a vincular lo político y lo social si la crisis histórica expresa una especie de quiebra en la concepción de lo humano? La dignidad humana se convirtió en una alternativa, al menos desde lo conceptual, que permitió empezar a encarar la crisis sin desanimarse. Debía empezar a figurar en los documentos constitucionales. Helis asegura:

La dignidad humana también está referida explícitamente en la constitución de una cantidad de estados. La sección 1A de la Ley Básica de Israel dice que su propósito “es proteger la dignidad y libertad humanas.” En la constitución de Suráfrica, el término dignidad se encuentra tanto en el preámbulo de la sección 7 como siendo el sujeto de un derecho específico en la sección 10, en la cual se lee: ‘Toda persona tiene dignidad inherente y el derecho a que su dignidad sea respetada y protegida’. No es sorprendente que la dignidad humana, en especial en la tradición que empieza con Arendt, fuera tan profundamente apreciada en Alemania, Israel y Suráfrica, ya que estos tres estados había sido fundados teniendo en mente las consecuencias de las más grandes privaciones de la dignidad humana en la historia moderna: el Holocausto y el Apartheid” (Helis, 2008, p.75).

Esto quiere decir que la dignidad humana se constitucionalizó como la primera opción para empezar a reconstruir lo humano después del desastre de guerra y muerte. La dignidad humana permitió volver a tener el mínimo de confianza necesario en la pregunta por lo humano para asumir la responsabilidad después de la vergüenza.

2.1.1.3. La dignidad en la Constitución Política de Colombia

Colombia heredó esa inquietud por volver a reivindicar lo humano a través de la dignidad. En la Constitución Política de Colombia aparece en cuatro ocasiones: En el artículo 1, que pertenece al título de los derechos fundamentales: “Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general”. Lo llamativo del artículo es que no descuida asociar la dignidad a un correlato que tiene un nivel de importancia –tanto conceptual como real– equivalente a la dignidad misma: el respeto. Como tal, es el respeto el que advierte que la dignidad no se encuentra en ese valor intrínseco –como se verá más adelante– que es propio del ser humano racional precisamente por serlo: el respeto implica un componente activo en la reivindicación de la dignidad, pues no se trata simplemente de aceptarla, de abrirla un lugar o casillero, sino de adjudicarle un valor. Respetar la dignidad significa que, activamente, los seres humanos racionales y consientes aceptan ese reto como la máxima expresión de su capacidad de obrar.

En el título 2, llamado “De los derechos, las garantías y los deberes”, en el capítulo 2, titulado “De los derechos sociales, económicos y culturales”, la dignidad aparece en tres ocasiones: en el artículo 42: “La honra, la dignidad y la intimidad de la familia son inviolables”; en el artículo 53: “La ley, los contratos, los acuerdos y convenios de trabajo, no pueden menoscabar la libertad, la dignidad humana ni los derechos de los trabajadores”; y en el artículo 70: “El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país”. Por tanto, la familia, el trabajo y la convivencia son instituciones constitucionales en los que hay riesgos particulares de que la dignidad no se vea debidamente reivindicada, por lo que se comprende que literalmente aparezca en los tres artículos, haciendo un énfasis que la interacción práctica que acontece en las tres instituciones demuestra cómo no superfluo: es en la familia, en el trabajo y en la convivencia en la que se presentan los mayores problemas y conflictos en la conservación, reivindicación y garantía de la dignidad humana.

Vale la pena mencionar aquí que en la Constitución de Colombia hay una mención de la dignidad por vía negativa, en el título 6, “De la rama legislativa”, capítulo 4, “Del senado”. El numeral 2 del artículo 175, referido a los juicios que se sigan en el Senado, afirma que si una hay una acusación que “se refiere a delitos cometidos en ejercicio de funciones, o a indignidad por mala conducta, el Senado no podrá imponer otra pena que la de destitución del empleo”. No en vano existe un código disciplinario que se ocupa de esa mala conducta que tiene como consecuencia la indignidad. Esto quiere decir que el servidor público, de acuerdo con la Constitución, es digno en la medida en que cumpla con lo que tiene encomendado: la omisión y el prevaricato son, pues, motivos de indignidad.

2.1.1.4. La dignidad humana en la conceptualización de la Corte Constitucional

Una búsqueda simple en la base de datos de los temas tratados por la Corte Constitucional en sus providencias, indica que el concepto de dignidad humana ha tenido, hasta noviembre de 2014, 356 determinaciones o concreciones diferentes. Esto quiere decir que –hasta en el

tratamiento más general y abstracto del concepto–, la dignidad humana es un aspecto de la interacción humana comprendida en términos tanto jurídicos como sociales que solo se puede reconocer en la interacción misma, es decir, que no se le puede reconocer en sí misma, sino solo en la medida en que se manifiesta en una práctica concreta

Lo anterior es de suma importancia para el esfuerzo que se realizará en el capítulo 3, pues se aprovechará el insumo práctico recogido en los diarios de campo para tratar de reconocer cómo se está manifestando la dignidad humana en la práctica cotidiana de la IUE. De modo análogo a lo que sugieren las líneas jurisprudenciales –las cuales no se pueden elaborar en abstracto sobre un principio, sino que necesitan siempre un componente situacional–, de la mano de Castoriadis se tratará de comprender la operatividad concreta de este principio fundamental, tanto social como jurídico.

Vale la pena, no obstante, mencionar aquí algunas de las Sentencias de la Corte que han tratado el tema de la dignidad humana. Aunque el catálogo puede resultar un poco dispendioso, aclaramos de entrada que las Sentencias que resultan particularmente llamativas son la T-406/92, la C-355/06, la C-397/10 y la C-205/03; pero consideramos pertinente mencionar aquí al menos una parte del catálogo, debido al peso que tiene en el esfuerzo jurisprudencial del Corte:

El alcance del concepto de dignidad está tratado en las Sentencias T-572/99, T-1038/00, T-1123/00 y C-397/06; como base de la democracia constitucional, en la Sentencia T-299/03; como principio se vierte al interior de todos los derechos fundamentales que la reafirman, en la Sentencia C-425/05; como principio y como derecho, en T-792/05; como concepto en C-695/02 y C-355/06; como concepto que ha recogido la misma Corte, en T-227/03; como concepto tiene directa y principal relación con el ambiente en que se desarrolla su existencia, incluyendo los animales, C-666/10; su contenido, en C-985/10, su contenido material, en C-355/06; en tanto derecho fundamental autónomo, en C-355/06 y C-804/06; como elemento definitorio de una democracia constitucional, en C-397/10; como materia de determinación de tipos penales, en C-205/03; en tanto expresión que puede presentarse de dos maneras, en T-088/08; como fuente inmediata de los derechos fundamentales, en C-355/06; como fundamento constitucional, en las Sentencias T-317/06, T-1062/06 y T-449/07; como garantía fundante del Estado Social de Derecho, en la T-324/11; su importancia está tratada en C-709/02; su inalienabilidad, en T-526/02; respecto a su presencia en la interrupción de un tratamiento médico, en T-1038/01; como limitante del ejercicio de configuración normativa del legislador, en la Sentencia C-205/03; que su naturaleza y sentido supone no solamente la prohibición del Estado de intervenir en aspectos propios de la intimidad y libre desarrollo, en la Sentencia T-488/07; su no dependencia de la calidad de vida del ser humano, en C-355/06; su no vulneración, en C-205/03; de sus objetos de protección, en T-940/12; considerada como un pilar fundamental de una Constitución humanista, en C-397/10, y como pilar fundamental dentro de la democracia constitucional, en la Sentencia T-1145/05; como principio constitucional, en las Sentencias C-355/06 y C-804/06; como principio estructural, en C-695/02; como principio fundante del ordenamiento jurídico, en las Sentencias C-355/06 y C-804/06; como principio, valor y derecho fundamental, en C-397/10; su protección está tratada en T-921/02, y en concreto la protección de menor disminuido física y psíquicamente, en las Sentencias T-480/02 y T-1019/02; su importancia, en la medida en que reconduce a un

problema fundamental de la convivencia, en la Sentencia C-205/03; su rol en las relaciones paterno filiales, en C-243/01; en el tema muy específico del suministro de elementos de aseo –que guarda amplias semejanzas con el problema de las prácticas concretas–, en T-1180/05; su triple naturaleza constitucional como valor, principio y derecho fundamental, en la Sentencia C-288/09; enfocado al uso proporcionado de la fuerza en C-709/02; en otra situación muy específica, análoga a las que se tratarán en el capítulo 3, la dignidad está enlazada con la utilización de ascensores dependiendo del status de la persona, en T-1042/01; la dignidad como valor absoluto fundamental del ordenamiento jurídico, está tratada en la Sentencia C-695/02; entendida como valor fundante de la organización estatal y de su ordenamiento jurídico, en C-205/03; y aún más, en tanto, valor fundante del ordenamiento constitucional colombiano y principio orientador del derecho internacional de los derechos humanos, en T-585/08; dedicado a un tema técnico muy específico, el concepto de dignidad se asocia a la vulneración al impedir al afectado con la restricción la posibilidad de rehabilitación e imponer una pena de carácter imprescriptible, en C-1062/03; se enlaza con la vulneración por declaratoria de persona no grata en la Sentencia. T-386/02, T-1106/05; y, finalmente, su vulneración porque los médicos, la EPS y el juez decidieron por la actora para continuar con el embarazo así se afectara su salud, sin permitirle a ella decidir al respecto, en la Sentencia T-009/09.

La importancia que ha tenido la dignidad humana para el esfuerzo comprensivo e interpretativo de la Corte Constitucional –en lo que respecta a Colombia como Estado social de Derecho– demuestra su importancia y apoya el esfuerzo de comprensión que trataremos de hacer en el capítulo 3.

2.1.1.5. La dignidad humana en los documentos de la IUE

La misión de la IUE es la siguiente:

Propender por la formación integral de profesionales en diferentes campos del conocimiento, seres humanos con sentido de responsabilidad social, que exalten en sí mismos y en los demás la dignidad humana para una sana y pacífica convivencia en medio de la diferencia, capaces de respetar y hacer respetar el entorno, de generar cambios y adaptarse proactivamente a las circunstancias que les imponen el mundo contemporáneo y sus desarrollos tecnológicos.

Es una exigencia misional que se haga sobresalir la dignidad, resaltarla como uno de los gestos fundantes del reconocimiento académico.

Por su parte, el Código de ética hace la siguiente precisión:

En la IUE se cultiva la conciencia de que la vida es un fenómeno digno de admiración, cuidado y amor; por lo tanto, en la IUE se reconoce la dignidad de todo ser vivo y de todo ser humano. Desde el presente código se invita permanentemente a que cada uno de los integrantes de la Institución se haga cargo de hacer respetar su propia dignidad.

La dignidad es, por tanto, una característica propia de los seres humanos a la cual caracteriza el hecho de ser muy frágil, es decir, de estar

El respeto como valor institucional hace una referencia a la dignidad. El respeto se define como “reconocer y aceptar al otro como semejante aunque diferente”. Y extiende la definición del siguiente modo:

Los servidores públicos de la institución nos comprometemos a mantener una actitud de comprensión y aceptación hacia las personas tratándolas con deferencia, consideración y reconociendo su integridad, dignidad, creencias, costumbres y derechos, entendiendo que el respeto es la base fundamental de una sana convivencia.

2.1.2. Aspectos filosóficos de la dignidad humana

En este apartado se tratará brevemente el concepto de dignidad en Immanuel Kant y en Hannah Arendt. La lectura del primero estará apoyada por Michael Sandel, y permitirá enlazar la dignidad con el deber y la autonomía; la de la segunda, por Helis e Isaac, y enfocará la pregunta por la dignidad a comunidades de pequeño formato que se deben a comunidades mucho más grandes, como el Estado, del cual heredan exigencias pero que les concede la autonomía, es decir, esa capacidad de darse a sí mismo la ley. Esta orientación institucional empalma con el planteamiento categorial que se realizará en el segundo momento de este capítulo.

2.1.2.1. Immanuel Kant: dignidad como deber autonómico

Se sigue aquí la recomendación del profesor Michael Sandel: “La filosofía de Kant no es pan comido. Pero no deje que eso le eche para atrás. Merece la pena” (2013, p.123). En efecto, es pertinente mencionar dos apartados de la Crítica de la razón práctica en las que el filósofo prusiano hace mención de la dignidad. El primer apartado es el siguiente:

No puede negarse que para traer al carril de lo moralmente bueno a un ánimo, sea inculto, sea corrompido, se necesita, ante todo, instrucciones preparatorias atrayéndolo por su propia ventaja o asustándolo por los perjuicios; pero tan pronto como esta maquinaria, estos andadores, han producido algún efecto, tiene que ponerse en el alma absolutamente el puro fundamento motor moral, el cual, no sólo por ser el único que funda un carácter modo de pensar práctico, consecuente según máximas invariables sino también porque enseña al hombre a sentir su propia dignidad, da al ánimo una fuerza, que él mismo no esperaba, para deshacerse de toda dependencia sensible en cuanto ésta quiere ser dominante, y para encontrar, en la independencia de su naturaleza inteligible y en la grandeza de alma a que se va destinado, una rica compensación del sacrificio que realiza (Kant, 2002, p.184).

Kant no está diciendo en el pasaje otra cosa que el pensamiento por la ética, por más rudimentario que sea, que la inquietud por cómo es que se comporta moralmente un ser racional, genera de inmediato en el alma –por rústica y poco educada que sea– el sentimiento de la propia dignidad. No se necesita ser el más educado, pero tampoco ser el más educado basta.

Por tanto, la dignidad implica un esfuerzo –tanto conceptual como práctico– que Kant resalta. Hay al menos una máxima invariable, es decir, un principio, que fundamenta lo que él llama “el motor moral”, el cual no es otra cosa que emplear la libertad para obedecer el imperativo categórico: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (Kant, 2002, p.49). Se trata, por tanto, de cumplir con el deber antes que pensar en la felicidad. No hay dignidad humana si no se piensa que antes que la propia satisfacción está la responsabilidad, tanto con el otro como con la propia persona. El mismo Kant asegura que si el hombre está lejos de la santidad, lo que no puede dejar de serle santo es la humanidad en su persona (p.111). Tal santidad de la humanidad en la propia persona no es otra cosa que la dignidad humana, la cual es uno de los propósitos del deber, y a la que no tenemos que amar, sino respetar. Como se vio en el apartado dedicado a los presupuestos de la IUE, el vínculo entre respeto y dignidad proviene de Kant y sigue igual de vigente, dada su pertinencia para reivindicar el valor intrínseco de la persona humana en su condición.

El sentido del deber es una exigencia tal para Kant, que, como se verá en el siguiente apartado, que la misma dignidad es la que debe llevarlo a cumplir con tal deber:

A un hombre honrado, en la mayor de las desgracias de la vida, desgracia que hubiera podido evitar sólo con haber podido saltar por encima del deber, ¿no le mantiene firme siempre la conciencia de haber conservado en su dignidad y honrado la humanidad en su persona, de no tener motivo para avergonzarse de sí mismo y evitar el espectáculo interior del examen de sí mismo? Este consuelo no es felicidad, ni siquiera la más mínima parte de ella. Pues nadie deseará la ocasión para ella, ni siquiera incluso una vida en semejantes circunstancias. Pero él vive y no puede tolerar ser a sus propios ojos indigno de la vida. Ese interior apaciguamiento es, pues, sólo negativo en consideración de todo lo que puede hacer agradable la vida; es, a saber, evitar el peligro de descender en valor personal, después que el de su estado ha sido ya por él completamente abandonado (Kant, 2002, p.112).

La vida, por tanto, no puede aspirar en primer término a ser feliz: debe esforzarse por conservarse digna y por honrar tal dignidad.

Es por eso que a este respecto, y con toda razón, Sandel asegura que

La importancia que le da Kant a la dignidad humana informa las ideas actuales acerca de los derechos humanos universales. Más importancia tiene aún el que su formulación de la libertad figure en muchos de nuestros debates de hoy sobre la justicia (Sandel, 2013, p.123).

Pues es con Kant que el tema adquiere los vínculos con los que se asocia en la actualidad: la pregunta por los derechos, el reto de asumir los deberes y el dilema de obrar con autonomía. Y es precisamente la autonomía la que se convierte en la clave para comprender la importancia de la pregunta por la dignidad humana –lo cual es conceptual– y su reivindicación –lo cual es práctico–. Porque la autonomía es la capacidad de emplear la libertad para seguir la ley moral, es decir, la capacidad que tiene un ser racional para darse

a sí mismo la norma. No actuar así equivale a caer en la heteronomía: “Cuando actuamos heterónomamente, actuamos en pos de fines dados fuera de nosotros. Somos instrumentos, no autores, de lo que perseguimos” (Sandel, 2013, p.129). Y Sandel aclara:

La noción de autonomía de Kant contrasta radicalmente con esa situación. Cuando actuamos autónomamente, según una ley que nos damos a nosotros mismos, si hacemos algo, será por lo que es, como un fin en sí mismo. Dejamos de ser instrumentos de fines dados fuera de nosotros. Esta capacidad de actuar autónomamente es lo que confiere a la vida humana su especial dignidad. Establece la diferencia entre las personas y las cosas (Sandel, 2013, p.129).

En función de su dignidad, por tanto, las personas no deben ni ser puestas ni ponerse en el lugar que ocupa una cosa. La dignidad implica que no somos medios: “Para Kant, respetar la dignidad humana significa tratar a las personas como fines en sí mismas” (Sandel, 2013, p.129). No se trata aquí de rechazar la necesidad que se tiene, en ciertos registros humanos, de que haya una jerarquía en la que hay quien manda para que otro obedezca, pues una cosa es la necesidad de que haya un orden y otra muy distinta es lo que Kant advierte, lo cual no es otra cosa que el reconocimiento de una característica general, proveniente del ejercicio de nuestra voluntad, a través de la cual nos asumimos como dignos, asumimos a los demás seres humanos como dignos. Esto no es otra cosa que –como lo advierte la misma Constitución de Colombia– no cosificar al otro, no convertirlo en una mera herramienta de uso que solo sirve mientras sea funcional. En el trabajo, en la familia y en la convivencia es donde se presentan los mayores retos de hacer que las prácticas humanas concuerden con la aspiración teórica señalada con anterioridad.

Lo anterior permite vincular –precisamente mediante un nexo constitucional– el esfuerzo kantiano por garantizar la dignidad de la persona, su valor intrínseco y el empleo de su autonomía, con el contexto ampliado en el que las personas son numerosas y siguen el impulso humano a formar grupos, en los cuales que es necesario un criterio de orden, es decir, hacer determinaciones simbólicas llamadas instituciones, que tienen un propósito cultural específico. Arendt afirma que

La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén (Arendt, 1974, p.262).

Se puede comprender esa definición de polis de una manera peculiar, pues las instituciones poseen esas mismas exigencias que señala la autora.

Es, pues, en Hannah Arendt donde se vinculan la pregunta por la dignidad de la persona con la inquietud por comprender el sentido de las interacciones humanas que se institucionalizan. Aquí se encuentra el vínculo entre la pregunta por la persona y la pregunta por la práctica institucional que tal persona lleva a cabo y hace posible. Es, por tanto, un ámbito público, interactivo, político.

2.1.2.2. Hannah Arendt: la dignidad entendida desde las comunidades de pequeño formato

La reflexión de Hannah Arendt “es un recurso indispensable para el pensamiento sobre las amenazas a la dignidad humana en el reciente mundo moderno. Tal como ella lo reconoció, los derechos humanos no vienen dados por la naturaleza humana; son los resultados, por demás siempre tenues, de una política que busca establecerlos, un vigoroso intento político de constituir espacios seguros de libertad y dignidad humana” (Isaac, 1996, p.72). En efecto, “el tema de la dignidad se conserva a lo largo de su obra, recordando que el fundamento de su teorización política es un problema kantiano” (Isaac, 1996, p.67). Esto es cierto: en esencia, el problema se plantea con el filósofo prusiano, pero es Arendt la que “insiste en que la dignidad humana necesita una nueva garantía, porque su vieja garantía, la idea kantiana decimonónica de repúblicas pacíficas que respetan los derechos naturales del hombre, había sido destruida” (Isaac, 1996, p.63). ¿Cuál es esta nueva garantía? Pues no es otra que su reivindicación política por medio de la acción, su puesta en práctica, ya que en tanto política estatal e institucional, es precisamente la dignidad humana la que se convirtió en aglutinante fundamental.

En efecto, es esta filósofa la que permite establecer un vínculo entre la dignidad como característica intrínseca de la persona humana y las instituciones en las cuales las personas cumplir funciones y roles que pueden llevarlas a no respetar su propia dignidad o la de otras personas. A diferencia de lo que se puede pensar en un primer momento, una institución política debe ser fuerte para que pueda garantizar la dignidad. Asegura la autora que:

Lo primero que socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final; y el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que sólo existe en su realidad (Arendt, 1974, pp.263-264).

El poder no se debe pensar como la mera capacidad de realizar una acción, sino hacerla con propósitos que están debidamente explicados y justificados. Hay crisis de poder cuando una institución –o comunidad política como la llama Arendt– no está en capacidad de salvaguardar o al menos reivindicar la dignidad. El primer síntoma de un fallo en el poder –que no es otra cosa que la autonomía comprendida en términos políticos– se encuentra en las inadecuaciones en el cumplimiento del mandato constitucional –ya no filosófico– de la dignidad. Por tanto:

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades (Arendt, 1974, p.264).

Queda claro, así, que palabras y actos deben coincidir para afirmar de una institución que posee poder.

Lo que sucede es que no se puede confundir el poder –que es la libertad mediada por la ley, es decir autonomía– con la mera soberanía: “Si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictoria a la propia condición de pluralidad” (Arendt, 1974, p.308). Es decir, que confundir soberanía con poder es tanto como pensar que la heteronomía equivale a autonomía. Porque tanto una persona como una institución son heterónomos, y por tanto indigna la primera e ilegítima la segunda, cuando creen que hacer lo que desean coincide con hacer lo que es debido.

Respecto a lo anterior, vale la pena citar en extenso a Helis:

La obra de Arendt proporciona un atrayente fundamento para los derechos humanos porque se desplaza de la idea problemática de los derechos naturales o inalienables y se enfoca en el derecho a hacer parte de una comunidad política basada en el concepto de dignidad humana, lo que está en capacidad tanto de proporcionar un fundamento a los derechos humanos como de llegar a un acuerdo con la dicotomía las dos siguientes controversias que tiene el discurso contemporáneo sobre los derechos: universalismo frente a especificidad cultural; ley natural frente a ley positiva. Mientras que a la dignidad humana se hace referencia en los instrumentos de los derechos humanos, no hay una definición del término que haya sido universalmente aceptada (Helis, 2008, p. 73).

Esto quiere decir que Arendt le proporciona la dimensión política e institucional a la dignidad, la cual en Kant enfatiza en la persona y en la exigencia de no emplearla nunca como medio al ser un fin en sí misma. En términos institucionales, no existe ese riesgo – pues las instituciones solo son aquello que logran hacer de sí mismas–, sino uno de un tipo diferente: las instituciones no se hacen indignas, sino ilegítimas, es decir, que dicen en teórica que deben ser de un modo mientras que en la práctica son de otro, distinto y hasta contrario.

Ahora bien, Helis asegura que el concepto de dignidad humana es usado por Arendt en un sentido kantiano, dado que la filósofa considera que una acción, o una forma de vida que es capaz de actuar, posee dignidad en la medida en que tenga valor intrínseco y que, por tanto, merezca que se la toma por lo que es por su sí mismo (Helis, 2008, p.74). Pero conviene insistir que su fundamento es kantiano, pero la filósofa le confiere al concepto esa dimensión pública, política o institucional que es la que permite establecer un vínculo entre la inquietud por la dignidad y el esfuerzo por comprender lo que pasa en la práctica institucional con respecto a ella. Pues se trata de una teoría que puede rastrearse en la práctica misma, tal como lo confirma el mismo Helis:

El modo como Hannah Arendt comprende la dignidad humana llega a un acuerdo con algunas de las controversias más significativas en la teoría de los derechos humanos, mientras que, al mismo tiempo, provee una base práctica para la aplicación de la ley de los derechos humanos. En lugar de intentar resolver la tensión entre el universalismo y a especificidad cultural, y entre la ley natural y la ley positiva, Arendt llega a un acuerdo con tal tensión y se enfoca en la necesidad del diálogo

constante que mantenga un balance óptimo entre los miembros de la tensión (Helis, 2008, p. 77).

Por el universalismo y la ley natural se puede decir que Arendt es kantiana. De hecho, sigue siendo kantiana cuando se pregunta por las especificidades culturales, pero lo es de un modo original, pues acepta que las políticas, prácticas e instituciones humanas son plurales, múltiples, pero que obedecen a criterios de carácter muy general, uno de los cuales es la dignidad. Esas instituciones son las que expresan la acción, entendida como “la capacidad propia del ser humano de formar activamente nuestra condición humana de vulnerabilidad y poder –pero también de reflexionar acerca de ella y comunicarse al respecto–, y de maneras que promuevan la dignidad y la libertad” (Isaac, 1996, p.65).

Arendt no está “apoyando una mística de sacrificio heroico o de confrontación existencial con la muerte, sino, más bien, una concepción de iniciativa cívica, que es la única que puede afirmar los derechos” (Isaac, 1996, pp.65-66). La expresión *iniciativa cívica* no es otra cosa que la apropiación en la práctica concreta de lo que la teoría abstracta ya quedó tan claro desde Kant y que, como se vio al comienzo de este apartado, ha permeado todas las constituciones que aspiran a incluir, dentro de los ordenamientos que sustentan, el paquete de derechos fundamentales que, a su vez, se fundamentan en la dignidad humana, es decir, en el valor que tiene la persona humana por el mero hecho de serla, pues lo interesante aquí es que el esfuerzo de Kant que Arendt amplía no hace más que apelar a la simple posibilidad que estemos en una situación de interacción: no necesita un criterio autoritario como Dios o como el sistema penal, sino un fortalecimiento del sentido común, que tenga la convicción suficiente de afirmar que la dignidad se debe respetar y que la autonomía es el seguimiento de la ley por convicción y no por miedo. Las instituciones deben reivindicar la dignidad no para ser dignas ellas mismas, sino para ser legítimas.

Vale la pena terminar este apartado señalando dos importantes características de la política de la dignidad humana –en la medida en que se proyecta a ser puesta en práctica– de acuerdo con Hannah Arendt: “La primera es que el lugar de una política de ese tipo no es ni el estado-nación ni el pacto o tribunal internacional” (Isaac, 1996, p.70). La segunda, es que “no hay una única comunidad, o una única categoría de ciudadanía, que pueda de una vez por todas resolver el problema de los derechos humanos en el reciente mundo moderno” (p.71). Por eso, el autor sostiene que formas de ciudadanía locales, regionales y globales son igualmente posibles e igualmente reales (Isaac, 1996, p.71). Esto quiere decir que el tema de la dignidad, al pasar del Estado a las instituciones que se encuentran dentro de él, no es una mera aspiración genérica del concepto, también genérico, de ciudadano, sino una inquietud que cada institución debe hacer suya y comprender desde su propia perspectiva.

Así, pues, la dignidad humana es un concepto que busca reivindicar los derechos fundamentales en cada una de las prácticas en las que se vean involucradas dos personas. De hecho, no se habla ni de individuo ni de sujeto, sino de persona, porque se le está añadiendo esa dimensión de la dignidad, en la que al reconocimiento se debe añadir su reivindicación: la persona no se comprende ni se valora solo por sí misma, sino que es en su contexto práctico y en sus interacciones sociales en las que el reconocimiento y la reivindicación adquieren relevancia y funcionalidad. Es aquí donde se encuentra el nexo conceptual entre la pregunta por la dignidad y las prácticas instituidas en la IUE: en cuanto

concepto, se le pueden dar a ambas un tratamiento teórico muy sólido, pero que carecerá de operatividad. De lo que se trata es de asociar el componente práctico que permita determinar si el reconocimiento y la reivindicación son realidades de la práctica social humana en el caso que nos interesa, o si se trata de una aspiración admitida pero pospuesta permanentemente a un futuro que funciona como promesa y aspiración pero que carece de presencia en la realidad institucional. Ese es el enlace entre la pregunta por la dignidad en abstracto y su concreción –sea bajo el modo del reconocimiento o de la crisis– en el caso de la microsociedad IUE.

2.2. Categorización desde Castoriadis

El tema se comprende en toda su dimensión y riqueza gracias a los planteamientos de Cornelius Castoriadis. El primer aspecto que permite expresar la fuerza vinculante de las dos distancias, es que se trata de un ejercicio que los sujetos están en capacidad de hacer sobre sí mismos, gracias a la capacidad que tienen de desdoblarse y tratarse como objetos de su propia reflexión. Esto es posible porque poseen libertad y autonomía:

Los movimientos de emancipación antiguos y modernos empezaron todos tomando distancia, cuando no de la trascendencia misma, al menos de la idea de que esta trascendencia podía actuar en la inmanencia, y, por ejemplo, resolver la cuestión de la sociedad y de su institución justa. Y aquello en lo que creyeron esencialmente, es que si hay un sentido en nuestra vida que no esté mistificado es el sentido que podemos crear nosotros mismos (Castoriadis, 2006a, p.290).

Esto quiere decir que las distancias concretas que se presentan entre las políticas y las prácticas solo se pueden identificar, comprender y tratar de resolver mediante otra distancia: la conceptual, la que buscamos construir en este proyecto.

La autoinstitución es un concepto que depende de una toma de conciencia del propio punto de vista, lo cual nos exige remontarnos sobre nosotros mismos y tratar de determinar dónde se encuentra nuestra propia perspectiva: se trata de un reto a la imaginación como la capacidad de realizar tal reflexión sobre nosotros mismos. En efecto, para que la conciencia de la autoinstitución sea posible, debemos proceder a hacer, primero, una descripción detallada de las características de las prácticas en las que estamos inmersos, sus manifestaciones concretas. A partir de esta descripción, se puede reconocer el sentido de la práctica misma: su fuerza creativa, su repetición mecánica o su distancia respecto a la política. Ese reconocimiento nos permitirá determinar el sentido y, con ello, instaurar una crisis conceptual del significado que la práctica concreta tiene para la construcción simbólica a partir de la cual la Institución se define a sí misma y, por tanto, define cómo deben ser sus propias prácticas.

Este proceso de toma de conciencia puede llegar a poner de manifiesto que hay una paradoja, por no decir que una contradicción, entre los presupuestos teóricos que se supone que están a la base de las prácticas y lo que las prácticas revelan por sí mismas, es decir, entre lo instituyente en la teoría y lo instituido en la práctica. Por eso, si hay distancias concretas entre lo instituido y lo instituyente, solo mediante la comprensión reflexiva se podrán señalar, y solo mediante una propuesta conceptual se podrá comenzar su solución.

En efecto, como se verá en el análisis de las prácticas documentadas en los diarios de campo, no es necesario hacer un cambio de políticas, es decir, de los fundamentos teóricos que se supone que definen la práctica institucional. Las políticas mismas, en cuanto conceptos, están diseñadas del modo en el que los conceptos siempre lo están: mediante la teoría, es decir, mediante una abstracción generalizadora que expresa un deber-ser, y que es, como lo es la teoría, perfecto en cuanto construcción conceptual consistente y comprensible. Por eso, hay que preguntarse si las distancias entre la teoría y la práctica se pueden eliminar, o si de lo que se trata es de reducirlas, como si se estuviera tratando de calibrar un cierto rango de aceptabilidad de la distancia concreta al aceptar que el deber-ser planteado por las políticas tiene un nivel de exigencia tan alto, que se encuentra por fuera de los límites de lo que es humanamente alcanzable. Si esto fuera así, entonces se trataría de unas políticas instituyentes inapropiadas, que no le permitirán a la Institución imaginarse a sí misma con éxito como una Institución que se manifiesta en la práctica tal y como aspira a ser en teoría.

Se trata, por tanto, de entender las interacciones que se logran detectar mediante la observación y la interrogación, a partir de los problemas cotidianos que se presentan en tales interacciones, para el caso particular del irrespeto —o al menos del conflicto, del choque, de la inadecuación, de la distancia— de la dignidad humana. Esto puede ser de utilidad en la medida en que no se reduzca a una simple modificación de políticas, sin consecuencias en lo práctico. En nuestro caso, aspiramos a ayudar a comprender la influencia que tal irrespeto tiene en la IUE como microsociedad, es decir, como sociedad que ha determinado sus propias políticas, pero sin descuidar ni contradecir las del Estado social de Derecho a la que pertenece y de la cual es subsidiaria. Y que, por supuesto, posee sus propias crisis.

En efecto, debido a una exigencia legal, la sociedad IUE es subsidiaria con respecto a la sociedad colombiana. Tal exigencia radica en que hereda todos sus presupuestos: lenguaje, leyes, Constitución y costumbres. En ese sentido, la IUE es una representación a escala del Estado Colombiano, en tanto que este la reconoce. Pero, además de estas exigencias legales y sociales que comparte con Colombia, también pensamos la IUE tiene un *propósito académico*, por lo que posee unas *dinámicas* y unas *recurrencias* análogas a otras sociedades que tienen tal propósito. La IUE posee sus propias particularidades de tiempo, lugar e individuos, que condicionan de modo concreto esas dos condiciones: la política y la académica. Creemos que es pertinente pensar la IUE hacia adentro, pero sin olvidar —o teniendo siempre presente— que hay condiciones que provienen de instancias que es perentorio tener en cuenta: el Estado colombiano, y la pertenencia como Institución Universitaria al sector académico de servicios.

Vale, por tanto, plantear de entrada la pregunta: *¿de qué modo es posible emplear el concepto de dignidad humana como mecanismo que permita reconocer y, en lo posible, superar la distancia entre lo que la IUE dice de sí misma en sus estatutos, y lo que le proporciona a sus estudiantes, docentes y directivas?* Porque la dignidad humana tiene componentes tanto teóricos como prácticos. Pensamos que hay que determinar si y en qué medida los dos componentes se complementan, se obstruyen o se disocian.

A partir de esta pregunta, puede considerarse viable el planteamiento de un criterio de orden espacial y temporal —el primero seguirá será la IUE y el segundo el registro histórico de la misma— a partir del cual— brote una propuesta viable y desarrollable dentro del marco propuesto por la Maestría. El propósito de la investigación es tanto realizar una exploración institucional sobre los mecanismos existentes para educar a la sociedad IUE *en la apropiación más que en el conocimiento de la dignidad humana como fundamento general de los derechos humanos*, que abarque toda la problemática que va desde la promulgación teórica de los mismos —lo instituido— hasta los desajustes de su práctica.

En lo que sigue, se construirán los parámetros interpretativos que permitirán explicar y comprender las distancias entre lo que la dignidad humana exige de las relaciones entre los sujetos y lo que en la práctica de tales relaciones sucede. Se trata de apreciar y aprovechar la fuerza del planteamiento de Castoriadis al aprovecharlo para responder la pregunta por la sociedad desde sus dinámicas imaginarias. Para ello, se terminará esta introducción apelando a una toma de conciencia por medio de la narración que nos acerque de modo autocrítico a nuestra propia realidad relacional.

También exploraremos los fundamentos teóricos que permiten comprender la categoría de la autoinstitución que plantea Castoriadis, lo cual requiere de cuatro secciones: valorar a la IUE como sociedad autónoma autoinstituida; comprender a la psique como fundamento del individuo y sujeto sociales, y la deficiencia del planteamiento de Castoriadis al no incluir a la persona como el criterio fundamental de la interacción social; luego, se identificarán la imputación, la atribución y la investidura como los aspectos que dan profundidad al plano de lo social; y finalmente, la determinación de la distancia entre la institución protocolar y la práctica concreta

El tercer momento contiene las siete categorías que se emplearán para la comprensión de las distancias entre lo instituido y lo instituyente en la IUE: lo conjuntista-identitario como regulador o modulador de las prácticas que expresan las distancias, lo imaginario como el ámbito que permite las redescpciones de lo instituido y la comprensión de las crisis, lo creativo en cuanto responde a las crisis con iniciativas que buscan determinar las distancias y superarlas o reducirlas, lo autoinstituyente como la fuerza de la propia sociedad para entrar en crisis e inadecuaciones y para resolverlas o integrarlas, y lo histórico como el registro abierto, indeterminado e incierto en el que se insertan las narrativas a partir de las cuales la sociedad se reconoce a sí misma como continua pero reconociendo al mismo tiempo cuándo se hace imperioso un cambio.

Así pues, se plantea una reflexión respecto a la autonomía subjetiva como condición de que haya una dimensión política para la autoinstitución social imaginaria, es decir, que lo conjuntista-identitario debe pensarse en términos políticos, por lo que el verdadero criterio humano que permite la comprensión de las crisis de la dignidad debe ser consistente y compatible con esa dimensión política. Y tal criterio no es otro que la persona, con lo que se puede estar enriqueciendo el planteamiento de Castoriadis al asignarle ese aspecto adicional a su exploración respecto a la función del imaginario social en la autoinstitución subjetiva.

2.2.1. Fundamentos para la comprensión categorial de la autoinstitución social

Las siete categorías que se construirán a continuación comparten cuatro aspectos fundamentales —ofrecidos también por Castoriadis—, los cuales consideramos ejes de interpretación que no emplearemos como criterios de unificación y clasificación como las categorías, sino como denominadores comunes o recurrencias que caracterizan a las categorías mismas: la primera es que la IUE se puede comprender como una microsociedad autónoma autoinstituida, pues determinó sus propios fundamentos como gesto fundacional; la segunda es que la psique constituye el fundamento del sujeto social como la capacidad misma tanto de ser afectado como de producir efectos en el mundo social; la tercera, que la imputación, la atribución y la investidura son los rasgos que debe poseer la autonomía para orientarse hacia el plano de lo social; y finalmente, la cuarta es que la falta de ejercicio autonómico hace que se abra una distancia entre la institución protocolar —es decir, la institución misma de la microsociedad mediante sus estatutos— y la práctica concreta en la interacción social.

2.2.1.1. La IUE como microsociedad autónoma autoinstituida

Nuestro punto de partida para la reflexión basada en Castoriadis fue el proporcionado en la asesoría inaugural, el cual hace necesario tomar una situación que se esté presentando al interior de la comunidad elegida y proceder a cuestionarla a partir del esfuerzo por comprender el rol activo que, como individuos pertenecientes a la comunidad, tenemos que cumplir dentro de la misma. Esperamos que sea posible realizar una intervención en la comunidad IUE —o, para emplear el término de Castoriadis (2004, p.26), la sociedad *ensídica* IUE, es decir, que está en capacidad de tener un imaginario social autoinstituyente, porque es *en sí*, y por tanto, ella misma se autodetermina— que permita, en cuanto intervención, realizar una transformación en las prácticas y en la cotidianidad que haga coincidir las prácticas mismas con lo instituido en los documentos fundacionales de la microsociedad. Esta intervención se ofrecerá como una de las alternativas a construir. En nuestro caso, solo pretendemos comprender —basando nuestra etnografía institucional en la teoría de Castoriadis respecto a lo instituido y lo instituyente— lo que sucede en las prácticas, teniendo como pretexto conceptual la pregunta por la reivindicación de la dignidad. Pero asumimos que hay una distancia entre aquello a lo que aspira la misión, lo que la microsociedad IUE hereda de la macrosociedad Colombia y los conflictos consuetudinarios que se presentan al interior de aquella.

Conviene tener presente aquí que es incorrecto afirmar que en una sociedad —para poderla llamar tal— no ha habido algo, que no existe algo o que no se ha hecho algo, es decir, que existe una especie de declaración fundacional a partir de la cual se puede determinar el inicio oficial de una sociedad. Ya que “nunca encontramos seres humanos más que socializados” (Castoriadis, 2004, p.37), nuestro punto de partida no puede ser, de acuerdo con el autor en mención, un no-haber, es decir, una pregunta puramente teórica que haga una petición de principio, pues es contextualmente irresponsable llegar al abandono del contexto mismo en la formulación de la hipótesis de trabajo, o mejor, de la pregunta inicial. Y mucho más teniendo en cuenta que nuestro contexto mismo, la sociedad elegida para nuestra exploración, presenta unas subordinaciones previas, políticas y culturales, que la

hacen subsidiaria de un contexto mucho mayor, cuyas condiciones de posibilidad hereda y debe modular para conservar su consistencia. Por tanto, la IUE en cuanto sociedad instituida no existe simplemente porque una declaración inicial lo determina así. La misión y la visión solo constituyen unos lineamientos generales, abstractos, ideales, o, como dice Castoriadis, intangibles, que expresan unas generalidades a partir de las cuales se sustenta conceptualmente el deber-ser y el querer-ser que, si bien fundamental la sociedad, no la determina de modo inexorable. La sociedad no se declara de ese modo. La sociedad solo existe en la medida en que seres humanos se reúnen a tener una interacción que se regula a sí misma y que admite las inadecuaciones, las crisis y las distancias.

De acuerdo con lo anterior, se puede plantear que, por cuestiones que no son solo debidas a una exigencia legal, la sociedad IUE está —como ya se dijo— preconditionada con respecto a la sociedad colombiana: es subsidiaria con respecto a ella. No quiere decir esto que la IUE sea heterónoma, de acuerdo al sentido que Castoriadis le da al término:

Estado en el cual la sociedad, por el hecho de que imputa a otro la creación de sus instituciones, de su ley, de su nómo, y de las significaciones imaginarias sociales correspondientes, se prohíbe por esto mismo cambiar cualquier cosa en ellas (explícitamente) (Castoriadis, 2044, p.42).

Es llamativo que Castoriadis considere que la democracia rompe esta heteronomía, la cual es más propia de las estructuras religiosas o de regímenes políticos diferentes al democrático.

De este modo, el autor se encuentra, en línea con Kant (1999, pp.95-125; 2003), pues *el rompimiento democrático de esta heteronomía no es otro que la autonomía*, es decir, no solo la capacidad de darse a sí mismo la ley, sino de seguir la ley misma como imperativa —es decir, necesaria y vinculante— y como expresión de autodeterminación. No se trata simplemente de obedecer pasivamente la ley, sino de comprenderla y de acatarla como una actividad propia del sujeto que se conoce libre pero, simultáneamente, vinculado:

El proyecto de autonomía ha sido proclamado en algunas sociedades, en la sociedad ateniense, en las sociedades occidentales durante el gran período de la modernidad. Ahora bien, cada vez fue portado por movimientos que, con reserva de algunas notas a pie de página, fueron profundamente conscientes de que el sentido de nuestra vida está en este bajo mundo, que ninguna trascendencia puede darle sentido a una vida que desinvertimos por otra parte (Castoriadis, 2006a, p.290).

Pertenecer a una institución no equivale, por tanto, ni a un sometimiento ideológico ni a un activismo irreflexivo:

Ante la emergencia siempre posible de tendencias burocráticas, se hace indispensable que la población en su conjunto ejerza el poder y quiera hacerlo, lo cual plantea a su vez un problema de fondo: ¿tendrán los hombres la capacidad de encargarse y de resolver sus propios problemas? Aquí se pone de manifiesto la cuestión de la autonomía (Ibáñez, 2004, p.216).

Porque, si se tiene presente que:

Lo que mantiene a una sociedad unida es evidentemente su institución, el complejo total de sus instituciones particulares” (Castoriadis, 1998a, p.76), entonces el concepto de institución es irreductible: “la palabra institución está empleada en su sentido más amplio y radical pues significa normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad determinada (Castoriadis, 1998a, p.67).

En ese sentido, la IUE es autónoma con respecto al Estado Social de Derecho llamado Colombia, pues si bien no le es lícito prescindir de las exigencias fundamentales que hereda en cuanto subconjunto social, *ella misma tiene la posibilidad de autoinstituirse* por medio de esas reglas generales de formación, típicas al ser propias de una institución de educación superior que pertenece a Colombia, pero que se resuelven o se hacen particulares del modo en que la IUE, en principio se declaró a sí misma en sus actas fundacionales: estaba inserta ya no solo en Colombia como Estado, sino que tuvo particularizaciones de tiempo y lugar que influyeron en su autoinstitución.

De ahí que se insista en que —en términos de su institución social— resulte, sino errado, al menos sí impertinente suponer una situación de ausencia o de inexistencia, de una especie de vacío que solo se comprende conceptualmente, de que “no hay algo” —pues en concreto, siempre lo habrá—, cuando la pregunta adecuada para la presente exploración es que, habiendo algo con realidad y consistencia sociales, instaure un circuito interactivo que plantea también retos de interpretación de los desajustes que se pueden presentar entre “eso que hay”, y lo que la autonomía decidió, en su momento, declarar como lo que “debía haber”.

Es decir, que se presenta aquí lo que se puede llamar una *distancia* entre lo que dicen los documentos que declaran la existencia institucional y lo que en la interacción real de la institución expresa frente a los mismos. La exploración de tal distancia es posible por la manera misma como se imponen las instituciones:

¿Cómo se imponen las instituciones? ¿Cómo aseguran las instituciones su validez efectiva? Superficialmente y sólo en algunos casos, lo hacen mediante la coerción (sic) [sin duda que la palabra es coerción] y las sensaciones. Menos superficialmente y de manera más amplia, mediante la adhesión, el apoyo, el consenso, la legitimidad, la creencia. Pero en última instancia lo hacen mediante la formación (elaboración) de la materia prima humana en individuo social, en el cual se incorporan tanto las instituciones mismas como los ‘mecanismos’ de la perpetuación de tales instituciones (Castoriadis, 1998a, p.67).

Las instituciones se imponen, por tanto, aplicando estos mecanismos, en la medida en que sean expresiones de su capacidad para conservar la tensión interna necesaria para diferenciarse, preservarse y sostenerse en el tiempo a pesar de los cambios y de las crisis.

2.2.1.2. La psique como fundamento del sujeto social

Por supuesto que, al ser una microsociedad con un propósito académico, la IUE posee unas dinámicas y unas recurrencias análogas a sociedades semejantes, pero al mismo tiempo posee sus propias particularidades de tiempo, lugar y sujetos —la cual parece ser una palabra no inadecuada de acuerdo con Castoriadis, aunque él mismo emplea la palabra psique—. Esta distinción terminológica es importante, y su enlace es importante para comprender la dimensión que tiene el sujeto como construcción social y no como petición de principio de orden epistemológico u ontológico. En efecto, el sujeto es “otra cosa que lo simple psíquico” (Castoriadis, 2004, p.55). El autor define lo psíquico como lo que simplemente:

Pasa en nosotros; por ejemplo, ahí [es decir, en la psique] no se plantea —o solamente en el modo instrumental —la cuestión de la verdad ni tampoco la cuestión del hacer bien o mal. La única cuestión que se plantea ahí es la del placer, o de la conveniencia (adecuación de los medios en la búsqueda del placer, por ejemplo). Lo que la psique vive como su verdad debe ser preservado con respecto a, y en contra de, todo y todos; por eso no puede hablarse de una exigencia de verdad ni de hacer bien o mal (Castoriadis, 2004, pp.55-56).

Lo anterior quiere decir que psique y psíquico designa para Castoriadis el soporte mental o interno que cada individuo posee, con todas las características de lo que convencionalmente se asocia con lo arbitrario del propio punto de vista. La verdad, el bien y el mal no valen más que las aspiraciones particulares y aleatorias, y en realidad tienen importancia en la medida en que designan un aspecto individual que obedece a las motivaciones particulares de cada individuo tomado como unidad independiente o separada:

Hay en el ser humano un proceso de rompimiento de la psique animal donde la función representativa —componente esencia de la imaginación—, provee al animal con los mismos productos, determinados y canónicos siempre, mientras que ésta se separa y se distorsiona en el humano (Giraldo, 1998, p.101).

Lo importante de esta referencia a la psique cumple con una función de soporte, en el que se encuentra lo meramente vital con lo anímico y apetitivo, y que es a partir de ella, por tanto, que se puede afirmar que hay

Un sujeto para quien se plantean las cuestiones de la verdad y del hacer bien o mal. Y decir que se plantean significa desde ya que salimos del horizonte de lo simplemente psíquico. Salimos de una manera curiosa, puesto que cuanto hagamos o digamos, todavía lo hacemos en cuanto organismo psíquico. Pero constatamos aquí la introducción de estas otras dimensiones enigmáticas suplementarias, la de lo verdadero, la del hacer bien o mal (y también la de lo Bello), que escapan a todo análisis confinable al plano de lo psíquico. Por lo tanto, este sujeto no es dado; es un proyecto, es para hacer, para hacer advenir, es una posibilidad de todo ser humano, pero no una fatalidad (Castoriadis, 2004, p. 56).

En la psique, lo verdadero, el bien o el mal dependen de una conveniencia localizada en los impulsos de la psique misma, mientras que, por su parte, el sujeto es

Una creación histórica cuya historia puede seguirse en el tiempo, La subjetividad humana tiene una historia. Puede estar connotada por la reflexividad —que no debe confundirse con el simple pensamiento— y por la voluntad o capacidad de acción deliberada en el sentido fuerte del término (Castoriadis, 2004, p.56).

La psique es la base emotivo-vital, tendenciosa e impulsiva, que comprende la facultad de desear y el sentimiento de placer y dolor, entendidos como *criterios de construcción simbólica* que van de lo peculiar a lo caprichoso, es decir, de lo individual; la verdad se reduce aquí al simple antojo, al capricho, a las dinámicas solipsistas del subjetivismo más impredecible. Es una verdad insociable. Está en déficit respecto a la necesidad misma de la psique de interactuar con otras psiques. Esta verdad es, por tanto, insatisfactoria, y exige de otras determinaciones que le proporcionen su dimensión socio-política.

La psique está pues, asociada intrínsecamente con el individuo. Por su parte, el sujeto es una estructura que reclama historia, que pide acceso al discurso, una *comprensión funcional y social de la voluntad*, es decir, que no se queda en la singularidad caprichosa del individuo, que reclama un ámbito más amplio, enriquecido por la presencia de la alteridad, del otro que también es individuo, pero que no es sólo eso:

Lo que instituye remite a un componente que excede a toda determinación funcional y reenvía al ‘imaginario radical’ como potencia de posición de significaciones, que está en acción tanto en la *psique* individual, en tanto que ‘imaginario radical’, como en la sociedad instituyente, en tanto que ‘imaginario social’. Y esta última se halla en la raíz de las ‘significaciones imaginarias sociales’, que son las que proporcionan un sentido y una articulación coherente a la sociedad y al mundo, a las cosas y a los individuos (Ibáñez, 2004, p.217).

Castoriadis no lo dice explícitamente, pero la función de la voluntad realiza una mediación social de psique, la direcciona en unos términos que enlazan la imaginación como facultad de las representaciones simbólicas con un contexto compartido en el que no pueden descuidarse los elementos de carácter práctico, en los que la voluntad concede la posibilidad de ser autónomos.

Respecto al psiquismo, Castoriadis hace algunas aclaraciones importantes, pues establece entre este y la imaginación un enlace que permite darle una dimensión más amplia, orientada a hacer posible su funcionamiento como criterio que permite dinamizar lo instituido y hacer de la persona el instituyente mismo de la sociedad. No se trata de un simple ejercicio de representación mental, sino de una transformación activa de la propia situación por medio del estímulo mismo que el psiquismo hace posible. En efecto, afirma el autor que “la especificidad del psiquismo humano se presenta primero como transversal u horizontal” (Castoriadis, 2004, p.82), es decir, que posee unos rasgos que “valen para todas las instancias psíquicas” (p.82), para todas esas situaciones específicas en las que se verifica el estímulo y se propicia la función mediadora de la imaginación entre lo que crudamente proporciona el psiquismo y lo que se convertirá en símbolo o significación representativa. Tales rasgos son la “disfuncionalización de los procesos psíquicos con

relación al sustrato biológico del ser humano” (p.82), y “la dominación del placer representativo sobre el placer del órgano” (p.83).

Lo anterior quiere decir que la psique no es simplemente el impulso básico, sino que él mismo ya está mediado representativamente cuando se le eleva a categoría discursiva, como en nuestro caso. Es decir, que no podemos saber de nuestra propia propensión emotiva si no la racionalizamos, y esto solo lo logra el sujeto. Queda abierta aquí la cuestión de cómo psiquismo y sujeto se vinculan mediante la imaginación representativa para configurar, de este modo, el circuito que permite modificar lo instituido precisamente gracias a las prácticas emotivo-simbólicas que el psiquismo sabe receptor y que el sujeto sabe conceptualizar. Baste por el momento señalar un segundo elemento: “además de la especificidad transversal del psiquismo humano de la que hemos hablado, hay otra muy importante ligada a la historicidad del ser humano: su especificidad en la dimensión vertical, es decir su estratificación psíquica” (p.89).

En línea con lo anterior, el autor agrega que “esta estratificación, tanto como la disfuncionalización, nos proporciona un discriminante decisivo con respecto a la animalidad. No podemos hablar de la psique animal como estratificada en el mismo sentido, ni de historia psíquica” (p.89). Esto quiere decir que los seres humanos construyen una dimensión adicional, simbólica, a partir de esta concreción psíquica, de este magma o insumo práctico, porque “la sociedad es esencialmente un magma de significaciones imaginarias sociales que da sentido a la vida colectiva e individual. Lo socialización no es otra cosa que la entrada y el funcionamiento en ese magma instituido de significaciones imaginarias” (Giraldo, 1998, p.101).

Ahora bien, ¿por qué preguntarse por el sujeto en este contexto? Nos preocupa la pregunta por la autoinstitución del imaginario social, es decir, por la posibilidad de *reinterpretar* y *redescribir* una realidad interactiva que primero debemos *describir*:

Lo social-histórico se apoya en el imaginario radical, en tanto productor de la institución; cada vez se instituye y cada vez es surgimiento de lo nuevo. Una sociedad nunca está fijada definitivamente, ella es autoconstrucción y autoalteración permanente. La sociedad no quedar (sic) subordinada a sus instituciones, siempre se encuentra por ser (sic). Con esta nueva ontología queda abierta su propuesta filosófico-política central, la autonomía individual y colectiva (Giraldo, 1998, p.100).

Tal descripción será posible en la medida en que se alcance una *comprensión analítica* de las dinámicas cotidianas en las que la microsociedad IUE no solo está inserta, sino que es ella misma quien las construye, las vive y las padece en la práctica. Pero es aquí donde la pregunta por el sujeto se hace necesaria, pues esa práctica —que es construcción, vivencia y padecimiento— no es elaborada, ni habitada ni sufrida por la Institución, sino por sujetos particulares, concretos, dinámicos, que tanto como estimulan a otros reciben estímulo de los otros. Porque una sociedad no es una abstracción que abarque a todos los individuos en general, sino una práctica —de nuevo, una construcción, una vivencia y un padecimiento— de un conjunto de sujetos que acepta una serie de lineamientos no solo políticos, sino simbólicos. Sociedad se dice de un conjunto de sujetos que deciden aceptar una serie de instituciones básicas como el fundamento de su interacción práctica. Nuestro interés se

encuentra en comprender las distancias entre la práctica y los fundamentos instituyentes de una sociedad, en nuestro caso, la microsociedad IUE.

No se trata, por tanto, ni de una psique ni de un sujeto. La psique es la capacidad de ser afectado en términos de lo anímico, de lo emotivo, de lo básicamente pasional. El sujeto, por su parte, designa una dimensión simbólica que está en capacidad de hacerse preguntas epistemológicas y éticas, es decir, qué es la verdad y qué son el bien y el mal. Pero consideramos que ambas son insuficientes para la exploración y apropiación investigativas que aspiramos a realizar en este proyecto. La psique podríamos asociarla con el *impulso* del que habla el psicoanálisis, con el *drive* del que habla la filosofía de corte pragmatista (James, 2003), con el *Trieb* al que se refiere Nietzsche (Nehamas, 2002) en sus reflexiones dispersas pero recurrentes respecto a la fuerza de la voluntad; en una palabra, la psique es voluntad y deseo. Pero solo señalamos estas asociaciones como contraste, no porque pretendamos seguir su orientación o profundizar en las mismas, pues nos sacaría del contexto social y práctico que estamos tratando de comprender gracias a la contribución conceptual de Castoriadis. Conviene aquí señalar que la psique es esa fuerza, ese impulso subjetivo, pero el sujeto es mucho más complejo: se trata de una construcción social, una estructura que más que sobreponerse a la psique o de vencerla, *canaliza su impulso*, lo somete al rigor del concepto y a la directriz de la norma, le da consistencia lógica y semántica y establece los criterios de lo admisible y de lo inadmisibile.

De ahí que Castoriadis lo considere como el aspecto en el que se configuran los discursos sobre la verdad y sobre la ética. En esa medida, hay una transitividad simbólica, pues la psique proporciona el material fundamental de la aspiración humana a partir de la cual el sujeto, como instancia simbólica compleja, construye e instituye los criterios de lo consistente y de lo correcto. El sujeto emplea sus capacidades simbólicas para construir recurrencias, patrones o estructuras que deben caracterizarse por la estabilidad y la solidez, pues el estímulo que la psique les proporciona puede llegar a ser disolvente. Un ejemplo simple es lo que sucede cuando la psique impone el deseo de ganar, de alcanzar el poder, que obedece a un impulso de gran potencia emotiva que condiciona los significados de la verdad y las prácticas que se toman por buenas o malas.

Lo anterior indica que —para que sea posible algo como la redescipción de lo instituido o como la autoinstitución de lo social— es necesaria una dimensión o instancia adicional de lo humano, que permite sintetizar o superar esta tensión entre psique y sujeto, entre impulso y concepto, entre aspiración emotiva y explicación racionalizada. Se podría pensar que la autoinstitución social es un repensamiento profundo de lo que en un momento temprano fue el impulso político de Castoriadis y su simpatía por los planteamientos del marxismo en su versión rusa (Molina, 1998, pp.721-742). De hecho, “la pertinencia política de la filosofía es que la crítica y la elucidación filosóficas permiten destruir precisamente los falsos presupuestos filosóficos (o teológicos) que con tanta frecuencia han servido para justificar a los regímenes heterónomos” (Morel, 1998, p.745). Proviene de su dura crítica a los totalitarismos: “El totalitarismo ‘clásico’ [es decir, el nazismo hasta 1945 y el stalinismo hasta 1951] fue posible y fue real: esto significa que el monstruoso proyecto de dominación y asimilación totales es una de las posibilidades que la sociedad humana creó y realizó” (Castoriadis, 1998a, p.63). De ahí que apueste por la autoinstitución y por el de la

imaginación como fuente de las representaciones a partir de las cuales se construyen las significaciones que denomina *intangibles*.

No se trata simplemente de buscar aquí una esclusa que impida los conflictos —nuestra reflexión no enfatiza en este momento o instancia crítica— sino de dimensionar la psique y el sujeto para que puedan alcanzar una dimensión creativa ante su propia situación. Porque lo humano es tanto emotivo y pasional como cognitivo y conceptual. Esta aparente contradicción hace necesaria que se las abarque en una misma explicación, que se las reúna bajo una categoría que las englobe, de modo que, así, se les permita tener consistencia y compatibilidad sin pretender reducir ni superar su clara diferencia. Debe haber una dimensión que las enlace, pero que *las ponga a operar bajo el modo de lo creativo*, no simplemente de lo impulsivo, lo cual es en esencia indisciplinable, ni de lo conceptual, lo cual es en esencia indiscutible. Psique y sujeto se hacen creativos —y por tanto autoinstituyentes— al unirse *en tanto persona*. Es la *persona* —entendida como el dispositivo de autoconstrucción que emplea los impulsos emotivos y las estructuras conceptuales para realizar planteamientos de autocomprensión— la que tiene la capacidad de realizar esas renovaciones de su contexto social instituido.

Es importante tener presente que la imaginación juega a aquí un papel fundamental. La psique, en su actuación concreta, singular, se expresa de un modo específico, tiene manifestaciones que tienen una determinación precisa de sus situaciones; singularidad equivale a irrepitibilidad del acto en sus determinaciones materiales. La imaginación es, como afirma Kant, homogénea con esta concreción, es decir, es compatible con ella. Pero su importancia en la presente fundamentación teórica se encuentra en que es la imaginación misma la que permite establecer el puente o enlace entre esta singularidad de las situaciones, esta irrepitibilidad de la práctica particular en la que se ve involucrada de la psique, y la capacidad generalizadora que tiene la dimensión ideal e intangible, que es en donde se consolidan los conceptos y las generalizaciones discursivas.

La singularidad de la práctica en la que se ve inmersa la psique es, pues, el insumo, el magma a partir del cual se construyen las formalizaciones conceptuales:

La creación de representaciones, afectos y deseos por la imaginación humana es condicionada pero nunca predeterminada. La imaginación radical está también en la base de otra capacidad extraordinaria del ser humano: el simbolismo, ver una cosa en otra cosa, tener algo más que la señal, tener símbolos, tener lenguaje (Giraldo, 1998, p.101).

Es, pues, la imaginación la facultad que le permite a la persona realizar los contrastes y comparaciones entre los actos recurrentes y concretos de la psique, y las determinaciones discursivas que se han elevado a regla: porque la práctica concreta es singular e irrepitible, pero mediante una construcción discursiva se le puede conferir un sentido y determinar una regularidad que permita hacer que la práctica misma sea comprensible, anticipable y hasta modificable. Es en esta coincidencia, en este enlace, en el que se puede realizar un rastreo desde las prácticas —es decir, esas repeticiones consuetudinarias de los actos de la psique— hacia los documentos, y determinar, respecto a la dignidad humana, qué distancias se presentan y qué alternativas se pueden plantear para remediarlas.

2.2.1.3. Imputación, atribución e investidura: hacia el plano de lo social

Asegura Castoriadis que “en toda sociedad, el individuo, como significación imaginaria social y como institución, existe, y existe en tanto unidad de imputación y atribución” (Castoriadis, 2004, p.179). El autor define la imputación como el proceso de referenciar “hechos y actos al alguien ‘construido’ por la sociedad” (p.179), pues “el yo es también, y ante todo, real en tanto artefacto social” (p.179). Por su parte la atribución es el “otorgamiento de posibilidades de hacer y de ser en la comunidad considerada”. La imputación es, por tanto, “un vínculo de los actos de alguien con ese alguien (¡con su ‘envoltorio corporal’, en todo caso!)” (p.179), y agrega que “el establecimiento pleno de la imputación de sus actos al individuo presupone que el individuo es reconocido como origen relativamente autónomo de su actuar” (p.179). Imputar y atribuir son, por tanto, funciones que presuponen la autonomía del individuo. Se trata de

La paradoja de la acción y de la responsabilidad y de la existencia social en el marco de la autonomía, de un proyecto de autonomía. Por un lado, postulamos que los humanos pueden estar influidos en lo que hacen tanto por las instituciones, las leyes, etc., como por las discusiones con los otros y las acciones concretas —postulamos, pues, cierto elemento de codeterminación, o mejor, de condicionamiento de sus actos por factores exteriores a ellos—; y por otro lado, debemos postular que los seres humanos son capaces de romper estas concatenaciones de motivaciones, de codeterminaciones, y volverse ellos mismos puntos de origen, puntos-fuentes de acciones de las cuales pueden asumir el contenido y las consecuencias (Castoriadis, 2004, p.184).

La autonomía individual, por tanto, se expresa como el poder de insertarse en lo instituido, teniendo al mismo tiempo la posibilidad misma de modificarlo.

A ese respecto, al autor hace una importante aclaración:

Hay aquí una invaginación casi infinita, fractal, del problema, porque aparece en seguida, del otro lado, del lado de las instituciones, la implicación de lo que acaba de decirse. Deseamos, políticamente queremos, la existencia de instituciones tales que puedan ejercer una influencia en los hombres en un sentido dado, <pero nos preguntamos> hasta qué punto llegan estas instituciones, y a partir de qué momento los sujetos de esta sociedad dotada de instituciones deseables no se volverán zombis o puros productos de estas instituciones queremos que los humanos quieran estas instituciones, pero que las quieran reflexivamente, de manera reflexiva (Castoriadis, 2004, p.184).

Y Agrega: “Dicho de otro modo, queremos —y aquí está la paradoja — que hayan interiorizado estas instituciones y a la vez que puedan juzgarlas como si no las hubiesen interiorizado” (p.184). Esto quiere decir que acepten el instituido, pero que no olviden que son ellos mismos el instituyente, que se inserte en el instituido pero que no se dejen absorber por él, que lo sepan poner en crisis reconstructiva o que realiza un proceso de

modificación del diseño: “Es, nuevamente, de hecho, la ‘paradoja’ de la libertad ejecutiva, esta vez en el plano colectivo, social y no individual” (p.184).

Pero el problema que se plantea aquí es precisamente que, dado que el plano es social, entonces debe enriquecerse al individuo, debe agregársele otra dimensión que remedie ese individualismo que resiente y hasta contraviene la pregunta activa por lo social: “el problema de una sociedad autónoma es crear instituciones tales que la interiorización que hagan de ellas los individuos no lo aliene, sino, al contrario, favorezca al máximo su autonomía” (p.185), pero sin que ese favorecimiento llegue a tener como consecuencia un extrañamiento de los individuos mismos que desconozca su pertenencia, o mejor, su copertenencia, a las instituciones.

Es preferible, por tanto, no hablar de individuos —debido al riesgo que tiene implícito de llegar a caer en el individualismo— sino de *persona*. En efecto, el sujeto se debe comprender como una creación histórica (Castoriadis, 2004, p.163) y como un proceso de configuración de lo humano, pero al considerar a ese mismo sujeto un simple individuo, es decir, en una dimensión particular que no incluye necesariamente lo social, carece de la dimensión necesaria para adjudicarle la dignidad humana. El sujeto tiene deficiencias en lo que respecta no tanto a la *comprensión* de su contexto social, sino al *compromiso* que tiene con respecto a él: el sujeto piensa en primera instancia en sí mismo.

La palabra fundamental de la creación autopoietica —que permite redescubrir lo instituido por un poder instituyente *que se encuentra dentro del mismo instituido*— es *investidura* (Castoriadis, 2004, pp.131-137). Porque a partir de esta noción, el individuo puede adquirir la dimensión de persona, en la medida en que se la puede emplear como criterio de reconfiguración de lo instituido. En nuestro caso, se trata de una constitución activa del individuo que no es autorreferencial: dado que la autonomía es la capacidad humana de darse a sí mismo la ley (p.143), esa misma autonomía no se reduce a la obediencia o al seguimiento irreflexivo. La autonomía misma es reflexividad, no solo del individuo sobre sí mismo, sino respecto al contexto social del que hace parte.

Es esta última posibilidad la que permite plantear la dimensión de persona en la que se admite la reflexión re-instituyente que hace posible pensar y reconocer las distancias entre las políticas y las prácticas, que es lo que se quiere llevar a cabo en la presente investigación. El autor asegura que hay una “capacidad el aparato psíquico de retirar energía de las investiduras ya efectuadas, de desinvertir objetos ya investidos y de utilizar el quantum de energía así disponible para la investidura de nuevos objetos” (Castoriadis, 2004, p.131). Es un proceso de reinversión de fuerza que depende de que el individuo tome conciencia de su propia situación social y reconozca en dónde es que se presenta la exigencia de realizar este proceso, tan básico que el mismo Castoriadis lo vincula con lo psíquico.

Ahora bien, ¿cómo se puede lograr que esta reflexión en la dimensión de la persona resulte relevante para la pregunta por la dignidad? Castoriadis hace un planteamiento interesante para responder esta pregunta: “Tratamos el problema de la reflexividad y de la voluntad o capacidad de actividad deliberada, cuestiones que están en los cimientos de nuestro esfuerzo para pensar la subjetividad humana, por lo tanto también la autonomía potencia de

la sociedad; por lo tanto también, no lo olvidemos, *las presuposiciones para que nuestro discurso tenga sentido*” (Castoriadis, 2004, p.131). Esto quiere decir que, cuando los individuos devienen deliberantes, adquieren la dimensión de persona.

Lo fundamental en este punto se encuentra en que esta capacidad autónoma de la persona no llega a tener un poder tal como para disolver las instituciones de las que hace parte. La mutua implicación entre persona e institución advierte que el límite de la fuerza que es capaz de volver a instituir, no llega hasta el punto de revocar lo instituido, lo cual es precisamente lo que le sirve de fundamento. Solo por contraste es que las personas se reconocen y reconocen las distancias, así que no viene al caso admitir que se pueda hacer algo como una refundación de las instituciones. Lo que debe hacerse es un ajuste de las mismas que logre hacer coincidir las políticas con las prácticas.

Para lograr este ajuste, la deliberación se vuelve, por lo que reconocemos aquí que la microsociedad IUE está en deuda consigo mismo en lo que respecta a la puesta en práctica de su Modelo Pedagógico, el cual está basado en lo dialógico, en la capacidad de deliberar:

Hay, por lo tanto, presupuestos que se refieren a esta institución misma, que pertenecen a un ámbito en el cual la sinergia de la institución es decisiva. Aquí debemos mencionar a dos: la labilidad de las investiduras, su ausencia de rigidez o transformabilidad, y la capacidad efectiva de cuestionamiento de los objetos hasta aquí investidos (Castoriadis, 2004, p.131).

Las investiduras no son rígidas, son transformables; de hecho, las investiduras mismas harían posible la transformación, está en capacidad de mediarlas, en la medida en que se las emplee de modo adecuado: de ahí la mención al Modelo Pedagógico y a la necesidad misma de deliberar. La transformación posible no es arbitraria o caprichosa, pero exige una interacción entre la singularidad de los actos —siempre concretos, siempre particulares— y la dimensión ideal que permite llevarlos a concepto, es decir, hacerlos discursivos y, por tanto, discutibles: deben tener una significación que se construye “estableciendo un esquema imaginario” (Castoriadis, 2006, p.65).

Pero, ¿cómo es posible establecer un esquema imaginario? Castoriadis asegura que el acto psíquico es absolutamente singular (Castoriadis, 2004, p.161), a la manera de lo que sucede con las prácticas particulares de una persona: son únicos e irrepetibles. Pero, ¿qué significa esta singularidad? ¿Qué es lo que tiene en mente Castoriadis cuando emplea ese término? No puede ser otra cosa que la concreción, la especificidad de un acto que cumple con todas las coordenadas circunstanciales: quién, qué, cómo, cuándo, dónde. La singularidad del acto que señala Castoriadis es análogo a lo que sucede con una Sentencia de tutela de la Corte constitucional: a partir de un caso particular de incumplimiento de derechos fundamentales, la Corte realiza una extensión de la reflexión a los casos que cumplan con determinados circunstanciales.

Se podría decir que, en términos metodológicos, los actos psíquicos que, a pesar de ser singulares, se vuelven típicos o recurrentes, conducen a una construcción inductiva de una regla de formación que se generaliza. En efecto, el autor señala que a esa singularidad del actor psíquico se debe asociar una dimensión ideal (Castoriadis, 2004, p.161) que procede a

definir como una dimensión de significación imperceptible (pp.190-194). Entonces aquí hay una segunda palabra que plantea un reto. Singularidad e imperceptibilidad tienen una relación dialéctica que es muy provechosa para comprender la distancia entre lo instituido y lo instituyente. Lo singular solo se puede hacer discursivo si se generaliza. Y es la singularidad que se hace típica la que permite reconocer si existe una distancia entre lo que la institución dice respecto a sí misma, en la idealidad de sus documentos, y lo que pasa *in concreto* en la singularidad de la práctica cotidiana.

En este punto, se hace llamativo que Castoriadis considere que la sociedad se define por su frontera (Castoriadis, 2004, pp.203-207), es decir, por medio de un contraste o acentuación del límite, de lo que le pertenece y está adentro y de lo que no le pertenece y está afuera. La frontera de sentido es la que es valiosa para comprender cómo una microsociedad se debe a otra que la contiene pero que tiene su propio vector ensídico de significación. ¿Cómo determinar la frontera entre la microsociedad IUE y la macrosociedad que la contiene y de la que hereda los presupuestos legales fundamentales? La respuesta no es complicada: por medio de sus documentos fundacionales.

Al final, se puede plantear que lo que está en juego es un problema de construcción de la verdad, al comprender al sujeto como la suma conflictiva de sus capacidades epistemológicas con sus autodeterminaciones de orden moral: en términos kantianos, lo que puede conocer y lo que puede hacer. Pero, de nuevo, estas dos coordenadas son conceptualmente muy estrechas y prácticamente insuficientes para comprender la distancia entre lo instituido y lo instituyente en lo que respecta a la dignidad humana: se requiere de una tercera dimensión que abra el escenario.

El sujeto, por tanto, tiene que devenir persona para que pueda realizar los juegos necesarios con las investiduras y, a partir de allí, para que pueda ejercer su poder autónomo, no solo modificando los documentos —que sería lo más fácil y lo menos productivo, pues no se abandonaría el campo de lo ideal-discursivo—, sino instaurando vectores de significación conflictiva en las prácticas cotidianas, de modo que se reconozcan las distancias, se las diagnostique y se pueda proponer una reconfiguración al mediano o al largo plazo que supere tales distancias y haga que la comunidad puede verse a sí misma como auténtica, en la medida en que acepta una verdad fundamental —como el respeto por la dignidad humana— pero que la misma no se reduce a una mera declaración, a una investidura que parece sugerir un deber-ser que no puede más que postularse.

La pregunta que se puede plantear aquí es, por tanto, si es posible independizar la verdad del “arraigamiento histórico-social”. La respuesta es negativa. La verdad es una construcción inductiva que comienza en la singularidad de los actos psíquicos, debe volverse discursiva, debe adquirir la consistencia conceptual que le permita proponer la comprensión de las distancias entre lo que dicen los documentos y la información proporcionada por la recolección de datos de casos particulares. El cotejo confirma si la verdad instituida en los documentos sí tiene arraigo en el contexto social. El capítulo 3 da plena cuenta de que la distancia es muy amplia, y que las construcciones que surgen del arraigamiento histórico-social expresan, conceptualmente, algo muy distinto a lo que dicen los estatutos de la microsociedad IUE.

Lo anterior lleva a un conflicto conceptual importante. Castoriadis realiza un planteamiento de suma importancia para la comprensión del problema de la dignidad humana que brota del ejercicio de los derechos, en una dimensión reinstituyente (Castoriadis, 2004, pp.229-231). La presente propuesta puede ser vista como una interpretación aventurada de las categorías de instituido e instituyente, pues en *Una sociedad a la deriva*, el mismo autor expresa unas reservas respecto a la capacidad de los seres humanos de volver a configurar, en particular en lo que respecta a los derechos, que puede ser vista como escepticismo:

¿Quién estaría ‘contra’ los derechos humanos? Muy poca gente. ¿Pero cuándo se empezó a hablar al respecto? Fueron invocados sobre todo contra las tiranías totalitarias del este. Muy bien. Pero se ha querido hacer de esto la sustancia de toda política, lo cual es aberrante. Una vez garantizados los derechos humanos, queda por saber lo que hacemos en sociedad y de la sociedad” (Castoriadis, 2006a, 283).

No obstante, las objeciones del autor no desestiman la importancia del esfuerzo que se busca realizar. En efecto, la pregunta por las investiduras es la que permite establecer un vínculo reflexivo entre lo concreto y lo abstracto, entre lo singular y lo ideal, y —gracias a la función de la autonomía en una dimensión social—, entre lo que dice la institución sobre sí misma y lo que las prácticas dicen o desdicen al respecto. Los derechos en ejercicio son los que expresan el vigor de la dignidad. Es en este circuito tensionado donde la distancia conceptual permite comprender y revalorar las distancias concretas.

2.2.1.4. La distancia entre la institución protocolar y la práctica concreta

Pensamos que el problema que tenemos que enfrentar es el de la inadecuación entre lo que dicen las políticas —los reglamentos y los Planes— y lo que sucede realmente en las prácticas de la microsociedad IUE. Como se trata de un proyecto de investigación, escogimos específicamente el tema de la dignidad humana, enfocados en las prácticas y representación sociales de la microsociedad IUE no ha *autoinstituido* —para hablar como Castoriadis— un mecanismo que permita hacer comprensiones de la pregunta por las distancias en lo práctico entre lo instituido por la microsociedad y lo que pasa en las situaciones concretas. Tendríamos que decir mejor que, como práctica discursiva y significativa heredada de la macro sociedad Colombia, la microsociedad IUE los acepta de modo más o menos consciente.

Lo que interesa es, en una gran medida, reconocer la distancia que hay entre los documentos institucionales y las prácticas cotidianas, pero enfocando esta distancia a la práctica conflictiva o tensada de la dignidad humana. Esta exploración es importante debido a que en los documentos como el PEF, el PEP y el PEI, hay una referencia tácita o indirecta a la dignidad, pero no es todo lo directa que se podría esperar. Por ejemplo, hay mención expresa de la dignidad humana en la misión y en el cuadernillo del Código de ética, pero ni jurídica ni curricularmente hay un trato directo de la misma que dé cuenta de su papel central en la declaración propositiva del documento fundante. Pensamos que aquí hay simplemente una remisión implícita a los presupuestos que la IUE hereda del Estado colombiano sin considerar necesario el trato explícito de la dignidad. No se debe suponer, pues, que la dignidad humana aparece en los documentos de un modo meramente protocolario, sino que por fundamentación teórica los mismos documentos realizan una

especie de traslado a las exigencias constitucionales y estatales, las cuales que no pueden ni ignorar ni contravenir. Y la dignidad humana se encuentra entre tales exigencias.

De ahí que la misión asuma que mencionar la dignidad humana como componente fundamental la convierte en una exigencia transversal e implícita que no es necesario tratar de modo particular. El horizonte formativo de la IUE considera, por tanto, que la misión impone como exigencia la dignidad humana, pero como sucede con esas fundamentaciones teóricas de los principios, su generalidad no proporciona indicaciones específicas de cómo se le debe aplicar o garantiza, por lo que corren el riesgo de convertirse en lugares comunes que son tan obvios, que en la práctica terminan haciéndose invisibles, desapareciendo o simplemente dejando de cumplirse. Y en el caso de la dignidad humana como principio misional, ciertas prácticas cotidianas demuestran la distancia entre la buena fe misional y la instauración de dinámicas que en lo práctico parecen prescindir de ella, sin que se lo propongan de modo intencional. Es interesante que haya una especie de seminconsciencia, pues indica que los sujetos padecen pasivamente su situación concreta, sin darse cuenta que pueden reconocerla, comprenderla y modificarla.

En efecto, hemos notados que se han instituido algunas prácticas en la microsociedad IUE —es decir, que la microsociedad IUE se ha autoimpuesto— en las que se evidencia una crisis en la aplicación del principio misional y ético con la dignidad humana, pero a partir de las cuales se puede plantear alternativas de cambio, de modificación creativa de las prácticas sociales que lesionan las más mínimas exigencias de garantía de la dignidad. Pensamos que es la misma microsociedad la que debe plantear esas modificaciones, pues tenemos claro que ni es pertinente llegar con una política nueva que proponga una modificación radical de las prácticas, ni es razonable suponer que la microsociedad se ajustará a las exigencias que los enunciados institucionales hacen respecto a la dignidad humana. Porque es posible que al eje misional le falte un complemento aplicativo de ese principio constitucional heredado, pero este complemento no puede ser ni la modificación de los documentos para que, por ejemplo, incluyan menciones numerosas de la dignidad, ni la instauración de medidas punitivas para reprender a quien no cumpla con garantizarla.

Como abogados, vemos que esas dos medidas tienen todo el aspecto del juicio y del oficio de quien quiere modificar sus prácticas, pero sabemos que la primera se parece mucho a pensar con el deseo, al aspirar que la realidad se acomode a los documentos como por arte de magia, y la segunda cae en esa tentación permanente de asumir que basta con amenazar con el castigo para que la práctica se modifique a sí misma. Cambiar los estatutos no tendrá consecuencias, no modificará las prácticas; y establecer medidas punitivas solo logrará empeorar la situación. La dignidad humana se reivindica proponiendo alternativas para modificar las prácticas que la contravienen o que prescinden de ella. Pero eso solo se logra con un reconocimiento y un diagnóstico de las mismas. Y es esa descripción comprensiva de la crisis práctica de la dignidad humana en la IUE la que nos proponemos realizar en este proyecto.

Por tanto, si hay un conflicto en la práctica —aunque la palabra puede ser inadecuada o aventurada— de la dignidad humana, debe ser la misma sociedad la que las modifique. Lo planteamos asumiendo las categorías de Castoriadis.

2.2.2. Categorías de comprensión de las distancias entre lo instituido y lo instituyente

En el planteamiento de Castoriadis podemos, por tanto, reconocer y describir siete categorías que resultan fundamentales para nuestra propuesta, pues nos permitirán realizar la exploración de acuerdo con las exigencias planteadas por la determinación de las políticas, las prácticas y la cultura. Son siete: primero, lo conjuntista-identitario; segundo, lo imaginario; tercero, la capacidad de creación; cuarto, la autoinstitución; quinto, la historia y lo histórico; sexto, los sujetos y su autonomía; y séptimo, el cambio en lo social y las restricciones que se la hacen posible a tal cambio.

2.2.2.1. Lo conjuntista-identitario

Las dos dimensiones que Castoriadis señala como pertenecientes a una sociedad son la imaginaria y la conjuntista-identitario. Es regla general que “la primera está por encima de la segunda” (Castoriadis, 1997, p.8), por lo que es absurdo tratar de explicar la una en términos de la otra: las explicaciones causales o lógicas de la segunda no aplican en la primera; las construcciones imaginarias de la primera contravienen las recurrencias de la segunda.

Es llamativo ver que se presenta aquí algo que como abogados nos llama la atención, y es que casi que por rutina vemos que el registro de lo imaginario parece homologarse a los enunciados institucionales, a la teoría. En efecto, para Castoriadis

La teoría es elucidación de la acción efectiva de hombres y mujeres, la cual se organiza alrededor de un eje central: la imaginación y el imaginario radical instituyente. A partir de allí, la cuestión de lo histórico-social, la psique y la institución son pensadas de manera enteramente nueva (Giraldo, 1998, p.100).

Mientras que, por su parte lo conjuntista identitario es lo que se puede homologar con las prácticas y la cultura institucional, que sigue sus propios patrones y parece alimentarse de las dinámicas externas a la microsociedad, como la moda, la violencia, los desajustes y conflictos de la macro sociedad que se encuentra fuera de ella y de donde vienen muchos de los habitantes de la microsociedad IUE.

En efecto, el autor asegura que “la institución de la sociedad, y las significaciones imaginario sociales que tienen que ver con ella, se despliegan siempre en dos dimensiones que no pueden dejar de asociarse. La dimensión conjuntista-identitario (grupo teórico, lógico), y la estricta y, propiamente, imaginaria” (Castoriadis, 1986, p.13). ¿Qué definición se les puede dar a ambas dimensiones? Pero los textos del autor permiten asegurar que no es una definición lo que importa, sino el carácter funcional que poseen. De hecho, queda de manifiesto que es el aspecto práctico el que interesa. Se invierte la carga de las exigencias, con lo que queda abierta una interesante alternativa por modificar los enunciados si estos no se acomodan a la manera como la microsociedad se autoinstituye.

Vemos aquí que hay un problema de déficit entre la magnitud de la microsociedad que, por nuestra parte, tenemos en mente en esta preocupación académica y la que Castoriadis, por la suya propia, tiene a su vez en mente. ¿Se puede pensar que, del mismo modo que Platón

encontraba una igualdad geométrica entre el alma humana y la República, se puede considerar que estas categorías de Castoriadis, que parecen pensadas para estructuras de formato grande? de millones tal vez, ¿se pueden aplicar a una comunidad que apenas si tiene unos miles? Y, de ser posible, ¿cómo comprender la relación entre esta microsociedad y la macro sociedad de la que hereda tantas características?

Podemos pensar aquí que, con respecto a la macro sociedad llamada Colombia —o al menos llamada Envigado— la microsociedad IUE se comporta de un modo conjuntista-identitario: “En la dimensión conjuntista-identitario la sociedad funciona (actúa y piensa) a través de (en) elementos, clases, propiedades y relaciones establecidas como distintas y definitivas” (Castoriadis, 1986, p.14). Y agrega el autor que “lo que se necesita es que todo lo que sea concebible se vea a través de la determinación, y las consecuencias o implicaciones de esto, también. Desde este punto de vista, la existencia es la calidad de lo determinado” (p.14). Por eso, si

Las teorías deterministas sólo pueden existir como sistemas de oraciones conjuntista-identitarias, capaces de inducir una organización conjuntista-identitario del objeto campo, entonces está claro que ninguna teoría determinista de lo social histórico puede reclamar más que una validez muy parcial y fuertemente condicionada (Castoriadis, 1986, p.16).

Es posible que esta determinación no se configure desde Castoriadis tanto por esta dependencia social de la IUE frente a los formatos más amplios que la incluyen, la predeterminan y en cierto modo la absorben, sino por medio de los enunciados y las políticas que dan una imagen u ofrecen una representación inexacta o inauténtica de lo que la realidad de la sociedad realmente es.

Pero dejamos planteado el tema de la relación entre microsociedad y macro sociedad y nos enfocamos en los enunciados, pues el autor asegura que en lo que respecta al lenguaje, éste es “la dimensión conjuntista-identitario” que “corresponde a lo que yo llamo ‘código’” (Castoriadis, 1986, p.14). Lo podemos comprender como ese conjunto de presupuestos teóricos que indican el deber-ser de la sociedad sin que parezca importar mucho lo que la sociedad realmente es cuando acontece. Casi como si la concepción conjuntista-identitario considerara que hay una especie de estatismo en lo social que solo ve los cambios como riesgos o amenazas que hay que neutralizar o como intentos infructuosos por mejorar lo que ya está bien de por sí. Por tanto, “un sujeto inmerso por entero en un universo conjuntista-identitario, lejos de poder modificar algo en ese universo, no podría siquiera saber que está cogido en ese universo” (Castoriadis, 1998, p.3). Es decir, que esa inmersión es una incapacidad para percatarse de su propia situación.

Un sujeto que se encuentre en ese estado tiene el comportamiento típico del que trata de solucionar un problema práctico con un cambio de política: “En efecto, sólo podría conocer según el modo conjuntista-identitario, es decir, tratar eternamente y en vano de demostrar como teoremas los axiomas de su universo, pues, por supuesto, desde el punto de vista conjuntista-identitario, ninguna meta consideración tiene sentido” (Castoriadis, 1998, p.3).

¿Cuál es, entonces, el reto que plantea esta situación carente de alternativas de modificación, de reestructuración o de redescrición? Castoriadis lo plantea del siguiente modo:

Romper el sello de la lógica conjuntista-identitario en sus diversos disfraces constituye actualmente una tarea política que se inscribe en el trabajo tendiente a realizar una sociedad autónoma. Lo que es, tal como es, nos permite obrar y crear; lo que es no nos dicta nada. Nosotros hacemos nuestras leyes y por eso somos también responsables de ellas (Castoriadis, 1998, p.4).

Esta alternativa es tan atractiva e interesante como difícil de comprender. La IUE es una sociedad que se ha auto instituido, como dice el mismo Castoriadis. Pero esa autoinstitución no es ni original ni primigenia. Es una sociedad de formato micro que tiene un propósito académico y de producción de conocimiento, pero no por ello su dinámica social y política es menos compleja: “la cuestión de la creación cultural en sentido estricto, la disociación aparente del proyecto político de autonomía y de un contenido cultural, las consecuencias pero sobre todo los presupuestos culturales de una transformación radical de la sociedad” (Castoriadis, 1993, p.4).

Así pues, si hay igualdad geométrica, entonces la sociedad IUE debería tener todas las características de la sociedad que le sirve de soporte y modelo, pero comprendemos lo complejo y lo objetable que esto es. Sin embargo, no ocultamos nuestra inquietud porque el concepto de autoinstitución, como lo dice el mismo autor, no es una creación radical que le da ser a la nada. Lo que resulta más importante que este tema de la dependencia o de la inmersión de la IUE en otra sociedad más grande y abarcante, es que la creación de las leyes implica la responsabilidad de su seguimiento, y el elemento de transmisión y comunicabilidad que se asocia con la misma, bajo la modalidad especializada de cultura-educación-formación:

Entiendo aquí por cultura todo lo que, en la institución de una sociedad, excede la dimensión conjuntista-identificatoria (funcional-instrumental) y que los individuos de esa sociedad invisten positivamente como «valor» en el sentido más general del término: en resumen, la paideia de los griegos (Castoriadis, 1993, p.4).

Aquí dejamos abierta esa alternativa teórica que establece el enlace con Grecia, pues nos resulta llamativa pero comprendemos que es altamente compleja, y sería un desborde conceptual. Sin embargo, es precisamente la que nos permite plantear esa semejanza entre la psique que auto instituye a la sociedad y la sociedad en cuanto instituida.

La psique solo se comprende dentro de la sociedad que ella instituye, y es porque la sociedad se instituye por lo que la psique se comprende a sí misma. Hay, por tanto, una implicación recíproca que, a pesar de lo perturbador que pueda resultar en un primer momento para los escrúpulos lógicos, Castoriadis enfatiza en un elemento que nos llamó mucho la atención porque nunca lo hemos encontrado planteada como una alternativa interesante tanto teórica, como social, pedagógica y hasta jurídicamente: la imaginación. Son como funciones de reciprocidad imaginaria que la psique y la sociedad no caen en la autorreferencia y, de ahí, en el absurdo.

2.2.2.2. Lo imaginario

Como ya se dijo, Castoriadis no tiene tanto interés en hacer definiciones. Pero esto no significa que se comporte con descuido o displicencia conceptual. Consideramos que el pensador se desenvuelve en dos niveles diferentes. Uno teórico, en el que nos hace su propuesta de la creación social autoinstituyente, pero pensando siempre en la proyección práctica en la que tal nivel teórico tenga consecuencias, o mejor, en el que el nivel teórico se vea reflejado, representado. Por eso es que habla de representaciones sociales y no de conceptos sociales: “es el imaginario el que crea la institución y la institución socializa la psique singular” (Giraldo, 1998, p.102). El autor proporciona, por tanto, su definición de significación imaginaria:

“llamo imaginarias a estas significaciones porque no tienen nada que ver con las referencias a lo racional o a los elementos de lo real, o no han sido agotadas por ellos, y porque son sustentadas por la creación. Y las llamo sociales porque existen sólo si son instituidas y compartidas por una colectividad impersonal y anónima” (Castoriadis, 1986, p.8).

Y en otro texto agrega:

“Imaginario porque la historia de la humanidad es la historia del imaginario humano y de sus obras. Historia y obras del imaginario radical, que aparece apenas existe una colectividad humana: imaginario social instituyente que crea institución en general (la forma institución) y las instituciones particulares de la sociedad considerada, imaginación radical del ser humano singular” (Castoriadis, 2005, p.93).

La imaginación es, por tanto, la capacidad humana de crear, es decir, de instituir, construcciones simbólicas consistentes y compartibles.

Anteriormente, mencionábamos la inquietud que nos produce la relación entre la microsociedad con las macrosociedades que la condicionan. Castoriadis parece tener en cuenta esto cuando advierte que la creación autoinstituyente de la sociedad, que es resultado de la fuerza creativa misma de lo imaginario, tiene cuatro restricciones. Una de ellas es la restricción externa, respecto de las cuales asegura el autor que

La institución de la sociedad recrea, siempre y obligatoriamente, una lógica suficientemente correspondiente a esta lógica ensídica (lo cual le permite sobrevivir como sociedad) bajo la égida de las significaciones imaginarias sociales instituidas cada vez. Esto le permite crear un mundo dotado de sentido (diferente cada vez). Esta lógica ensídica social (como las significaciones imaginarias instituidas cada vez) le es impuesta a la psique durante el largo y penoso proceso de la fabricación del individuo social. La dimensión ensídica está presente, de manera evidente, también en el lenguaje (Castoriadis, 1997, p.6).

Por tanto, “A estas restricciones externas corresponde la funcionalidad de las instituciones” (Castoriadis, 1997, p.6). Creemos que aquí aparece un aspecto que consideramos de capital

importancia pero que queda abierto a una mayor y mejor profundización: el tema de la lógica ensídica. El autor lo menciona de un modo un tanto ligero, como si fuera un elemento de suma importancia en su planteamiento general. A partir de los cuatro textos que estamos teniendo en cuenta en este planteamiento teórico solo podemos suponer que se trata de un criterio de consistencia interna, intrínseca o inmanente. Interna porque la sociedad debe ser lo suficientemente estructurada para comprender y enfrentar sus conflictos sin depender de una medida tomada desde afuera; intrínseca porque debe ser acción de la sociedad misma de acuerdo con su exigencia interna, al ser autorreferente; e inmanente debido a que no tiene por qué apuntar a propósitos que se encuentren por fuera de sí misma. Es posible que la lógica ensídica —que es en sí misma y que tiene consistencia porque tiene significación— tenga que cumplir con estas tres exigencias.

Consideramos pertinente citar en extenso un pasaje muy valioso de Castoriadis para comprender mejor lo ensídico como criterio de consistencia de los imaginario social autoinstituyente, debido a que la autoinstitución no solo tiene restricciones, de la que ya mencionamos una, sino que solo se puede hablar de autoinstitución desde una perspectiva muy precisa. La institución

Debe suministrar a la psique ‘objetos’ de derivación de las pulsiones o de los deseos, que debe suministrarle polos de identificación; pero sobre todo debe darle sentido. Esto implica, en particular, que la institución de la sociedad siempre tendió a encubrir -y más o menos lo logró- el caos, lo sin fondo, el abismo, abismo del mundo, abismo de la sociedad, abismo de la propia psique (Castoriadis, 1998, p.9).

Ahora bien, sabemos que un vacío que se presenta aquí es el del significado de lo que Castoriadis llama institución, pero del mismo modo podemos decir a nuestro favor que la autorreferencia teórica del planteamiento hacía necesario comenzar por alguna parte, pues el reclamo que cada aspecto hace del resto hacer que sea trabajo la comprensión detallada. Resulta siendo menos conflictiva la mirada holística, pero la misma solo es posible como consecuencia del esfuerzo conceptual. El pasaje llamativo de Castoriadis es el siguiente, que citamos en extenso debido a su pertinencia:

Esta sociedad se cuestiona su propia institución, su representación del mundo, su representación imaginaria social. Es decir, lo que está vinculado a la creación de la democracia y la filosofía, las cuales rompen el cierre de la sociedad instituida que prevalecía hasta entonces, y abren un espacio en donde la actividad del pensamiento y la política llevan a poner en tela de juicio una y otra vez no sólo las formas dadas de la institución social sino el posible terreno para cualquiera de esas formas. Aquí, la autonomía adquiere el sentido de auto autonomía de la sociedad, que, desde este momento, es más o menos explícita: nosotros hacemos las leyes y por eso somos responsables de ellas, y tenemos que preguntarnos todo el tiempo: ¿por qué esta ley y no otra? Esto, desde luego, vincula la aparición de un nuevo tipo de ser histórico a un nivel individual, es decir, al individuo autónomo, que puede preguntarse a sí mismo e incluso decirlo en voz alta: ¿es justa esta ley? Todo esto no sucede sin una lucha contra los viejos heterónimos, orden y órdenes; y esta lucha está, para decir una última cosa, lejos de terminar (Castoriadis, 1986, p.2-3).

Comprendemos, por tanto, que las sociedades autoinstituyentes exigen personas autónomas y responsables. El pasaje confirma el carácter semiexplícito que sugeríamos más arriba para la práctica microsociedad de la IUE, en la que tratamos de determinar la reivindicación de los derechos humanos, el conflicto entre los enunciados de la política y las prácticas sociales que configuran esa cultura paradójica, que acepta teóricamente lo que no tiene mucho interés práctico en cumplir a cabalidad, sea por inmersión —es decir, por carencia de una toma de conciencia—, sea por indolencia —es decir, toma de conciencia despreocupada— sea por inoperancia —es decir, una toma de conciencia incapaz—. Pero lo más importante del pasaje es que esa autoconciencia no llega nunca a una revolución radical, sino a la crítica del propio lugar, no solo con respecto a las leyes como dice Castoriadis, *sino respecto a las prácticas mismas, pues así como se puede preguntar si una ley es justa, puede preguntarse si una práctica es útil, o valiosa o adecuada*. El problema no es, por tanto, la dignidad humana como concepto abstracto y la instauración de una especie de transformación conceptual de la microsociedad para que se encargue de poner en práctica el concepto, sino el esfuerzo por realizar un diagnóstico de las prácticas en las que tal dignidad debe verse corroborada. Lo que detectamos es que, precisamente, son las prácticas, las distancias en la práctica respecto a la dignidad humana, las que debemos tratar de comprender.

Castoriadis insiste en que, respecto al imaginario social instituyente, “nos encogemos de hombros frente a la idea de un campo de creación social histórica”, pero hay que acoger

la idea de que existirían sedes de creación en el todo colectivo humano, más exactamente: que todo colectivo humano sería una sede tal, que se extendería en un campo de creación englobador, que incluiría los contactos y las interacciones entre los campos particulares pero sin ser reducible a ellos, parece inaceptable o absurda (Castoriadis, 1997, p. 2).

Luego, a partir de los planteamientos de lo social imaginario, de lo ensídico y de lo autoinstituyente, no existe una microestructura de carácter holístico que esté en capacidad de explicar o definir de modo abstracto lo que las sociedades en general son. Castoriadis valora que cada campo tiene sus particularidades, y al parecer son esas las que le interesan más que lo que las sociedades mismas tenga en común.

Así, al parecer no importa tanto que los estatutos de la IUE solo sean semiexplícitos sobre el tema de los derechos humanos. Existen unas prácticas condicionadas precisamente por la pertenencia de las personas que la constituyen a otros campos sociales, que vale la pena preguntarse por, describir e interpretar las prácticas específicas de la dignidad humana en esa microsociedad altamente especializada llamada IUE, y determinar, a partir de esas preguntas, descripciones e interpretaciones, si es conveniente plantear una herramienta de educación en derechos humanos o si se propone una intervención en la interacción práctica que no haga necesario cambiar los estatutos, sino las costumbres mismas que se habitan y en las que se presentan esas crisis de legitimación de los enunciados sobre los derechos humanos. Tal vez sea necesario transformar las prácticas para hacer reales las ideas, y no cambiar las ideas para que las prácticas sigan teniendo las mismas recurrencias en la distancia frente a lo instituido.

Hacemos, sin embargo, una aclaración. Castoriadis no comparte el esfuerzo conceptual que se basa en la hermenéutica:

¿Acaso no es legítimo preguntarse por qué, después de Heidegger pero, en todo caso, ya con él, se convierte cada vez más en interpretación, interpretación que parece por lo demás degenerar hacia el comentario y el comentario del comentario? ¿No es cierto también que cuando se habla interminablemente de Freud, de Nietzsche y Marx, se habla de ellos cada vez menos, se habla más bien de lo que se ha dicho de ellos, se comparan las «lecturas» y las lecturas de las lecturas? (Castoriadis, 1993, p.12).

Esta postura nos produce inquietud, pues nos encontramos precisamente buscando un fundamento teórico que pretende sustentar una intervención práctica y en una realidad social a la cual aspiramos a convertir en otra cosa de lo que es. Hay una amenaza de destrucción de la función crítica (Castoriadis, 1993, p.10).

Pero no nos parece tan sospechoso o inadecuado aplicar la interpretación, pues si bien la creación es el reto por satisfacer, interpretar se convierte en una de las restricciones, o mejor, en una de las exigencias de un ejercicio plenamente conceptual. Esperamos lograr que haya creación autoinstituyente en un aspecto de nuestra microsociedad en la que, suponemos a modo de hipótesis, hay una simple rutina instituida: la práctica distanciada de la dignidad humana, es decir, que las interacciones en la microsociedad simplemente no tienen en cuenta uno de los presupuestos fundacionales de la microsociedad misma.

El planteamiento de Castoriadis nos tiene muy sorprendidos, debido no solo a que nos propone hacer un juego con la lógica —el que instituye se auto instituye, y la sociedad y la psique se condicionan mutuamente en esa autoinstitución— sino con la función de lo imaginario. Porque siempre hemos pensado que apelar a la imaginación no implica más que lo ficticio, más aún, lo falso, lo inútil, la pérdida de tiempo, el juego de niños, la modificación de la conciencia, el consumo de sustancias psicoactivas, la ausencia de contacto con lo real, la caída absoluta en lo subjetivo que desconoce o desdeña lo objetivo. Pero esto ha sido un error. Provechoso, pero error al fin y al cabo. Porque Castoriadis hace un planteamiento lógico diferente al tradicional, basado en el simple principio de contradicción.

Lo anterior quiere decir que no es un mero problema de conocimiento en el que es la índole epistemológica de lo cognoscible lo que condiciona las representaciones. No. También hay un aspecto ético —de ahí que el enfoque se encuentre siempre en una finalidad de carácter práctico— y otro estético: “¿Por qué no podemos empezar por afirmar que un sueño, un poema, una sinfonía es un paradigma de la totalidad del Ser, y vemos en el mundo físico un modo de ser deficiente; en lugar de mirar en las cosas en sentido opuesto, en lugar de ver en lo imaginario, es decir, en las formas de existencia humana, una deficiente o secundaria manera de ser?” (Castoriadis, 1986, p.4). El déficit lo tiene el mundo físico, con sus recurrencias conjuntista-identitarias. El error ha consistido hasta este momento en que son precisamente las dinámicas científicas de corte positivista —que se enfocan en el hecho— las que han desdeñado el resto de las interacciones, principalmente aquellas que no ponen el énfasis en lo conceptual y objetivo.

2.2.2.3. Lo creativo

Este rechazo, en gran medida irreflexivo o prejuicioso, del imaginario social instituyente tiene dos causas —o, como dice Castoriadis, juegan dos factores en él—: el autor afirma que, primero, a diferencia de lo que se nos ha enseñado, lo social histórico no se puede reducir a una colección o combinación de cosas, personas e ideas (Castoriadis, 1997, p. 2) y, segundo, que la idea de creación parece increíble, por lo que hay muchos prejuicios contra ella, y nos atrevemos a pensar que se deben a la práctica discursiva cristiana, que nos enseñó que el único que está en capacidad de crear es Dios. En efecto, dice Castoriadis, en términos ontológicos y lógicos creación parece una mala palabra (Castoriadis, 1986, p.17), o al menos una palabra que produce perplejidades, rechazos o sonrisas despectivas. Pero el autor es categórico: “el ser no es sentido, el ser no tiene ningún sentido. Simplemente, hay una dimensión del ser, del ente total, en la cual se encontrará un sentido reducido. Es lo que yo llamo el sentido conjuntista-identitario: lo ‘ensídico’” (Castoriadis, 2006a, p.109)

En línea con lo anterior, Castoriadis mismo hace el planteamiento de modo valiente: “¿qué es lo que crea las viejas y las nuevas formas de una sociedad?” (Castoriadis, 1986, p.5). La respuesta es “llanamente, la respuesta es: a través de la creación” (Castoriadis, 1986, p.19). Y es mucho más aventurado cuando asegura que “para aceptar y dejar de hacer preguntas sin sentido sobre sujetos y sustancias, o sobre causas, se necesita, para estar seguro, una radical conversión ontológica” (Castoriadis, 1986, p.17). Es decir, crear una nueva concepción del ser social como imaginario autoinstituyente. Y esta creación es posible porque la ontología misma de Castoriadis resulta siendo llamativa porque no hace énfasis en los aspectos formalistas tradicionales del pensamiento metafísico, sino que la considera en la apertura no precisada de su riqueza:

El ser no es una sistema, no es un sistema de sistemas y no es una ‘gran cadena’ - El ser es caos o abismo o los 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 (Castoriadis, 1998a, p.64).

Para comprender adecuadamente este planteamiento, conviene tener presente que Castoriadis está reelaborando el esquema lógico tradicional, el cual concibe las realidades sociales como condicionadas por un nexo causal exterior a ellas, y no se está reduciendo a él. Porque sólo si se les concede la posibilidad de crear su propia realidad, se podrá hacer a quienes la habitan responsables de todo lo que acontezca en ella:

Como no son producibles causalmente, ni deducibles racionalmente, las instituciones y significaciones imaginarias sociales de cada sociedad son creaciones libres e inmotivadas del colectivo anónimo concernido. Son creaciones ex nihilo, no cum nihilo. Esto quiere decir que son creaciones con restricciones (Castoriadis, 1997, p.5).

De nuevo aparece aquí el aspecto restrictivo que Castoriadis asocia con la creación. Aunque las dos expresiones en latín nos resultan un tanto desconcertantes, el aspecto crucial del pasaje citado es el énfasis que hace el autor en la independencia de las creaciones sociales

con respecto al rigor del mundo físico, el cual obedece a la ley de la causalidad, y a los criterios de la lógica, los cuales operan por deducción e inducción. Quiere decir que existe un criterio diferente para la institución imaginaria de la sociedad:

Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, son en realidad ese mundo: conforman la psique de los individuos. Crean así una representación del mundo, incluida la sociedad misma y su lugar en el mundo: pero esto no es un constructo intelectual; va parejo con la creación del impulso de la sociedad considerada (una intención global, por así decir) y un humor o Stimmung específico —un afecto o una nebulosa de afectos que embeben la totalidad de la vida social (Castoriadis, 1997, p.9).

Se trata de una creación en el orden de lo lingüístico, por lo que el autor asegura que “en la propia dimensión imaginaria, la existencia es significación” (Castoriadis, 1986, p.14). De ahí que considere que lo propio de la dimensión imaginaria se manifieste mediante los que denomina lengua (Castoriadis, 1986, p.14). Quiere decir que la creación de lo imaginario social es una representación que tiene consistencia y sentido en el contexto del lenguaje. Por eso es pertinente que el autor insista en la autoinstitución imaginaria, y en la necesidad de buscar la coincidencia entre la política que instituyen los reglamentos y las prácticas y realidades que deben darles concreción: “La diferencia entre código y lengua —más generalmente, entre la dimensión conjuntista-identitario y la propia dimensión de lo imaginario— no es, desde luego, una diferencia de esencia, sino de uso y manejo” (Castoriadis, 1986, p.15). No importan tanto las definiciones, que se fijan y se vuelven estáticas con respecto al contexto en el que fueron determinadas, sino la interacción práctica, en el empleo efectivo de las mismas. Es por esto que comprendemos que la forma de hablar implica una forma de ser, y que el ser debe corresponderse con los presupuestos teóricos que se asocian con él, que, de hecho, son indisociables del mismo.

Pero vale la pena insistir en que, aunque lo social se auto instituye como un producto de lo imaginario, que es un producto de una facultad creativa, tiene, con todo, restricciones. Hay restricciones intrínsecas a la creación social, las cuales Castoriadis encuentra más interesantes, y menciona dos: que deben ser coherentes (Castoriadis, 1997, p.7) y completas (Castoriadis, 1997, p.8). Es coherente “cuando se la remite al conjunto de la organización social y de las significaciones sociales imaginarias” (Castoriadis, 1997, p.7). Y es completa si

Toda pregunta que pueda ser formulada en el lenguaje de la sociedad tiene que poder encontrar una respuesta en el interior del magma de significaciones imaginarias sociales de esa sociedad. Esto implica que las preguntas que conciernen a la validez de las instituciones de las significaciones no pueden, simplemente, ser planteadas (Castoriadis, 1997, p.8).

En efecto,

Las significaciones imaginarias sociales, las creaciones de la imaginación radical desfuncionalizada se dan como magma, o sea como aquello de lo cual se puede extraer o construir una cantidad indefinida de operaciones conjuntistas pero que

jamás podrá ser reconstruido por composición conjuntista de esas organizaciones. Es una organización abierta cuyos componentes se relacionan por remisión unos con otros en forma multívoca, es un modo indescriptible de coexistencia de los diferentes elementos o procesos allí contenidos (Giraldo, 1998, p.101).

El término magma “se refiere a una organización irreductible a la lógica de conjuntos: no posee elementos discretos ni hay relación de identidad”. (Giraldo, 1998, p.101). Esta metáfora volcánica es explicada por el mismo Castoriadis:

Así, en una sociedad, las significaciones de lo imaginario social presentan un tipo de organización desconocida, hasta la fecha, en otros campos. A este tipo de organización lo llamo magma. El magma contiene grupos incluso un número indefinido de ellos, pero no es reducible a grupos o sistemas de grupos, aunque éstos sean ricos y complejos” (Castoriadis, 1986, p.15).

Es decir, que el autor emplea esta expresión para referirse a la base, al elemento fundante, el cual es al mismo tiempo su materia y su forma. Puede resultar algo complicado de comprender, pues nuestras rutinas mentales nos llevan siempre a adoptar una posición externa respecto a aquello de lo que hablamos, como si pudiéramos tener el privilegio del observador objetivo:

La inmensa y complicada red de significaciones que atraviesan, orientan y dirigen toda la vida de una sociedad, y a los individuos concretos que la constituyen realmente. Esta red de significados es lo que yo llamo el magma de las significaciones imaginario-sociales, las cuales son llevadas por la sociedad e incorporadas a ella y, por así decirlo, la animan (Castoriadis, 1986, p.8).

La metáfora del magma nos advierte, por tanto, que nosotros mismos hacemos parte de la realidad misma que buscamos comprender, lo cual es un aspecto fundamental para la investigación que queremos llevar a cabo: hacemos parte de la microsociedad IUE y de la práctica cotidiana y distanciada de la dignidad humana que buscamos comprender. De ahí que la siguiente afirmación del autor resulte menos trabajosa de lo que parece en un primer momento:

También es inevitable llegar a preguntar: ¿creación por parte de quién? Pero la creación, al igual que el trabajo de lo social imaginario, de la sociedad instituyente (societas instituens, no sociedad instituta), es el modo de ser del campo de lo social histórico, a través de los medios del cual este campo es, la sociedad es auto creación, desplegada como la historia (Castoriadis, 1986, p.17).

Por tanto, se trata de una práctica discursiva por medio de la cual la sociedad se auto instituye, pero en la medida en que incluye a sus individuos: “No hay oposición entre el individuo y la sociedad, el individuo es una creación social” (Castoriadis, 1997, p.4). En cambio, una entidad metafísica o trascendente como el alma solo tendría realidad bajo la forma de una pesadilla. Castoriadis no deja claro por qué piensa así, pero permite hacer una suposición pertinente: la estructura asociada al alma condiciona las interacciones sociales a los presupuestos de lo que significa esa alma, es decir, que es lo social lo que se tiene que

someter a los presupuestos de esa categoría. Castoriadis, al contrario, considera que hay interdependencia, así que el alma, la cual no admite tal interdependencia, es una categoría incorrecta.

Por tanto, “la sociedad es creación, y creación de sí misma auto creación” (Castoriadis, 1997, p.4). Es posible que el texto tenga en este pasaje un defecto de transcripción, y que entre las palabras misma y auto creación le falte el verbo ser o un signo de puntuación, como una coma o un dos puntos. Pero el pasaje es claro en su sentido, el cual es que la sociedad se auto crea: “es una cuasi totalidad cohesionada por las instituciones (lenguaje, normas, familia, modos de producción) y por las significaciones que estas instituciones encarnan (tótems, tabúes, dioses, Dios, polis, mercancía, riqueza, patria, etc.). Ambas — instituciones y significaciones— representan creaciones ontológicas” (Castoriadis, 1997, p.4). De modo que tanto las instituciones y como las significaciones representan creaciones ontológicas, pues el mismo Castoriadis no solo asegura que significación es “el modo de ser de una idealidad efectiva y actuante”. Por tanto, “la sociedad como tal es auto creación; y cada sociedad particular es creación específica, la emergencia de otro eidos en el seno del eidos genérico sociedad” (Castoriadis, 1997, p.5).

El autor prefiere la expresión creación por encima de interpretación:

La sociedad es un sistema de interpretación del mundo; aunque el término ‘interpretación’ es aquí otra vez superficial e inapropiado. La sociedad es una construcción, una constitución, una creación del mundo, de su propio mundo. Su identidad no es sino este sistema de interpretación, este mundo que ella crea. Y a eso se debe que la sociedad sienta (de la misma manera que un individuo), como una amenaza mortal cualquier ataque que se haga contra su sistema de interpretación; tal ataque lo siente contra su identidad, contra sí misma (Castoriadis, 1986, p.10).

Sin embargo, consideramos que es el mismo autor el que nos abre la posibilidad de aplicar la interpretación, o mejor, la reinterpretación, como una forma de creación autoinstuyente, es decir, como procedimiento de intervención en lo instituido, no necesariamente en las políticas, como nuestra asesora lo advirtió, sino en las prácticas que no reivindican tales políticas —las de los reglamentos, las de los Planes, las de los derechos humanos— o que las contravienen.

Así pues, sea creando o reinterpretando, son los sujetos mismos los que deben replantear — dentro de las restricciones mismas que Castoriadis determina— lo instituido, lo heredado, lo que se ha vuelto costumbre, lo que se dice que es de un modo determinado por el simple capricho de que siempre ha sido de tal modo: “

Se puede concebir como una ruptura, como una creación ontológica, la aparición de sociedades que ponen en tela de juicio sus propias instituciones y significaciones -su “organización” en el sentido profundo del término-, en las que ideas como “nuestros dioses son quizá falsos dioses”, “nuestras leyes son quizá injustas” no sólo dejan de ser inconcebibles e impronunciables sino que se convierten en fermento activo de una auto alteración de la sociedad (Castoriadis, 1998, p.2).

En efecto, asegura el autor que “esta posibilidad solo aparece con el ser humano y aparece como posibilidad de poner en tela de juicio (no de manera aleatoria o ciega sino sabiendo que lo hace) sus propias leyes, sus propia institución cuando se trata de la sociedad” (Castoriadis, 1998, p.1).

Esto es, posiblemente, el aspecto más importante de la posibilidad de creación que da lo imaginario en el campo tanto del lenguaje como de las interacciones sociales. El reto se encuentra precisamente en hacer prácticos los discursos, en superar el desajuste entre la teoría y la práctica. Consideramos que se encuentra aquí la tensión entre lo que simplemente está instituido y lo que logra auto instituirse.

La máxima expresión de la autoinstitución es, por tanto, la autocrítica, la toma de consciencia que exige el ejercicio de la recreación social: “¿Habré de extenderme sobre la relación que hay entre mi idea de magma y la ruptura ontológica que representa la creación humana de la autonomía?” (Castoriadis, 1998, p2). Porque consideramos que solo en la medida en la que los individuos se percaten del lugar que ocupan dentro de la sociedad podrán salir de la pasividad que los hace simples instituidos, y pasar a convertirse en autoinstituyente.

La alternativa más interesante que hemos encontrado hasta este punto es, así, la que involucra la imaginación con la creación y la autoinstitución social:

La idea de autonomía no es una construcción racional no la descripción de un hecho natural, sino más bien el núcleo, o mejor aún, el ‘magma’ de significaciones imaginarias sociales que son una creación histórica y se concretizan en disposiciones, actitudes, comportamientos individuales, interindividuales y colectivos. Inseparablemente ontológica y política, ella designa la apertura, el cuestionamiento de sí mismo ligado a la capacidad de la sociedad y de los individuos de cuestionar lúcidamente las leyes, la institución y las significaciones de la sociedad (Ibáñez, 2004, p.219).

La crítica del propio punto de vista —si las leyes son injustas, si las prácticas son legítimas, si las políticas son realizables, si los derechos humanos sí son practicables— es la opción que consideramos central en el planteamiento de Castoriadis, en lo que respecta al propósito de la presente investigación: diagnosticar lo que acontece en las prácticas cotidianas de la microsociedad IUE, respecto a las distancias entre lo instituido y lo instituyente, pues tal diagnóstico implica un percatarse de la propia situación, y es el primer paso para instituirse a sí mismo.

2.2.2.4. Lo autoinstituyente

Como lo afirmamos más arriba, el planteamiento de Castoriadis nos resulta novedoso y complicado, debido a que nos está exigiendo que dejemos de emplear esa categoría tan cómoda que llamamos objetividad, la que nos permite tratar un tema desde afuera, de una manera supuestamente neutral. Al contrario, no es posible la objetividad de ese tipo por una razón simple, y es que la autoinstitución involucra, envuelve, entrelaza a los individuos y a la sociedad que conforman, pues la crean creándose a sí mismos, tal vez de un modo no

radical, a pesar de lo que hace suponer el planteamiento “ex nihilo” de Castoriadis, pero sí de modo determinante:

No creo que se pueda hablar propiamente de ruido con relación a la sociedad. Incluso, si se me permite decirlo, aquí el término ‘desorden’ está fuera de orden. En realidad lo que aparece como desorden dentro de una sociedad es algo interno a su negativamente evaluada y significativa institución (Castoriadis, 1986, p.20-21).

El autor insiste en que en lo social “no existe el ruido, es decir, o lo que aparece quiere decir algo, o no tiene sentido” (Castoriadis, 1986, p.11). Lo social estará en capacidad de integrar ese ruido, de otorgarle una significación, lo cual implica un reto de creación que nos parece un tanto perturbador, pues como abogados y profesores de Derecho volvemos a incurrir en la inquietud que se empeña en referirse a la norma. Estamos enfrentándonos al reto de tener que reconocer que las interacciones sociales cambian y que la realidad y la ley no se corresponden de modo directo y sin polémica. Pero, eventualmente, las leyes deben recibir una re institución.

Ahora bien, ¿qué es institución? Castoriadis asegura que

Institución está tomada aquí en su sentido más amplio y radical: normas, valores, lenguaje, instrumentos, procedimientos y métodos para tratar con las cosas y hacer cosas, y, desde luego, también como el yo individual, en el tipo y la forma tanto particular como general (por ejemplo, las distinciones: hombre/mujer) que se le da en cada sociedad (Castoriadis, 1986, p.6).

La institución prevalece por medio de la coerción, la adhesión o la transformación (p.6). Es decir, que es la interacción misma, al poseer un carácter ensídico, la que admite la posibilidad de que tal prevalencia se dé en la forma del cambio.

Por tanto, si “la institución de la sociedad es la que determina lo que es real y lo que no lo es, qué tiene sentido y qué no lo tiene” (Castoriadis, 1986, p.10), entonces es crucial la toma de conciencia que modifica la operatividad de los individuos, pues —a diferencia de la coerción y la adhesión— la transformación la exige. Los individuos no estarán en capacidad de crear, de auto instituirse, si no hay previamente ese percatarse que les permite cuestionar su propio punto de partida.

Es pertinente aquí volver a citar a Castoriadis en extenso, pues la autora institución es un juego de reinterpretación, o mejor, de recreación de las representaciones:

Esa autoinstitución siempre estuvo oculta, encubierta por la representación (ella misma fuertemente instituida) de una fuente extra social de la institución (los dioses, los antepasados o la ‘razón’, la ‘naturaleza’, etc.). Y esa representación apuntaba y continúa apuntando a anular la posibilidad de cuestionar la institución existente. En este sentido, dichas sociedades son heterónomas pues se someten a su propia creación, a su ley. También en este sentido, la aparición de sociedades que ponen en tela de juicio su propia ‘organización’ (en el sentido más amplio y profundo del término) representa una creación ontológica: la aparición de una ‘forma’ que se altera

explícitamente a sí misma como forma. Esto significa que, en el caso de tales sociedades, el ‘cerco’ representativo y cognitivo queda en parte y de alguna medida roto (Castoriadis, 1998, p.7).

Solo se podrá auto instituir una sociedad que está compuesta por individuos autónomos: “la auto organización y la autogestión sólo tiene sentido si atacan las condiciones instituidas de la heteronomía” (Castoriadis, 1998, p.6). Si “la sociedad es un ser por sí misma” (Castoriadis, 1997, p.9) y si “esta actividad instituyente que quisiéramos liberar en nuestra sociedad siempre fue autoinstitución” (Castoriadis, 1998, p.7), entonces, ser por sí mismo solo será autónomo si es autoinstituyente. A este respecto, es pertinente la contribución reflexiva de Ibáñez:

La institución de la sociedad tiende a encubrir el caos, el abismo sin fondo del que proviene, ocultado la ‘metacontingencia del sentido’, en tanto que las significaciones e instituciones que crea no tienen ningún ‘fundamento absoluto’. A la inversa, una sociedad autónoma se auto-instituye explícita y lúcida, sabiendo que ella misma pone sus instituciones y significaciones sin ninguna garantía extra-social. Y si bien en toda sociedad instituida existe un ‘infra-poder’ implícito muy poderoso, requiere también de un poder explícito que pueda emitir ‘órdenes sancionables’ a fin de asegurar el orden social (Ibáñez, 2004, p.220).

No creemos adecuado decir de una sociedad que es un ser por sí misma si al mismo tiempo es heterónoma, es decir que no se da a sí misma la regla de formación que la describe. Porque entonces no sería ensídica, no tendría el criterio del imaginario social autoinstituyente:

No se trata de hacer tabla rasa y menos de hacer tabla rasa de la noche a la mañana; se trata de comprender la solidaridad de todos los elementos de la vida social y de sacar la conclusión pertinente: en principio no hay nada que pueda excluirse de la actividad instituyente de una sociedad autónoma (Castoriadis, 1998, p.6).

Y, en efecto, el autor añade que “lo que define a una sociedad autónoma es su actividad de autoinstitución explícita y lúcida, el hecho de que ella misma se da su ley sabiendo que lo hace” (Castoriadis, 1998, p.7), con lo que la toma de conciencia queda asociada a la capacidad de autoinstitución de la sociedad: la misma tiene que saber de sí y percatarse de su propia actividad, actividad que recae siempre sobre sí misma:

Lo más importante de toda su reflexión es que ella nos conduce de lleno a preguntarnos sobre las propias instituciones que encarnamos como hombres y mujeres en una sociedad, asumiendo con ello la condición autónoma que como sujetos socio-históricos, como individuos y como sociedad, se nos demanda. La conciencia de nuestra propia creación, de manera obligada nos remite a la pregunta política sobre nuestra propia institución de la sociedad. Es el ejercicio reflexivo y deliberante frente a nuestra existencia lo que nos permitirá pensar en la posibilidad de transformar nuestro propio orden socio-histórico (Giraldo, 1998, p.103)

Un aspecto de suma importancia que plantea Castoriadis es que el autor habla

De auto creación, no de auto organización. En el caso de la sociedad, no encontramos un ensamblado de elementos preexistentes, cuya combinación podría haber producido cualidades nuevas o adicionales del todo. Los cuasi (o pseudo) elementos de una sociedad son creados por la sociedad misma. Porque Atenas existe, son necesarios atenienses y no humanos en general; pero los atenienses son creados solamente en y por Atenas. De este modo, la sociedad es siempre autoinstitución —pero para la casi totalidad de la historia humana, el hecho de esta autoinstitución ha sido ocultada por la institución misma de la sociedad (Castoriadis, 1997, p.5).

Este planteamiento del autor resultaría muy difícil de aceptar y adoptar si se sigue sosteniendo la perspectiva habitual de lo objetivo, en el que el sujeto que analiza y explica está por fuera del escenario. Castoriadis, sin duda, enfatiza en lo concreto de la situación, de ahí que no acepte esos presupuestos que, por rutina mental, se quieren asociar siempre con las elaboraciones conceptuales. No se trata simplemente de un juego con un conjunto de elementos básicos comunes a toda sociedad, sino de las dinámicas particulares de cada grupo, condicionado siempre por los aspectos culturales, económicos, legales y éticos.

Lo que nos resulta llamativo es que, a pesar de que es cierto el ejemplo que el autor pone — y que solo en Atenas fue posible Platón—, vale la pena preguntarnos por qué, a pesar de que el contexto social es diferente, hay patrones, recurrencias o ideas que, aunque fueron planteadas en ese contexto, nos parece que resultan tan apropiados para el nuestro. El caso más simple es el de la pregunta por la justicia, que fue planteada en ese tiempo y lugar pero que sigue siendo relevante en la actualidad.

Así, pues, “no encontramos nunca individuos psicosomáticos en estado puro; no encontramos más que individuos socializados” (Castoriadis, 1997, p.3), pues “los sujetos, los individuos y los grupos mismos son los productos de un proceso de socialización y su existencia presupone la existencia de una sociedad instituida” (Castoriadis, 1986, p.9). Nuestro reto en este punto es comprender las dinámicas instituidas en la microsociedad IUE con respecto a los derechos humanos.

Es Castoriadis el que nos posibilita el planteamiento de esta alternativa por lo concreto:

El genio de Esquilo y de Sófocles es inseparable del genio del demos ateniense, como lo es el de Shakespeare del genio del público isabelino. ¿Privilegios genéticos? No; manera de vivir, de instituirse, de hacer y de hacerse colectividades histórico-sociales —y más particularmente, manera de integrar el individuo y la obra a la vida colectiva. Sin embargo, esta relación esencial ya no implicaba una situación idílica, ausencia de fricciones, ni reconocimiento inmediato del individuo creador por la colectividad (Castoriadis, 1993, p.13-14).

Esto quiere decir que debemos preguntarnos por el tipo de individuo que surge de la autoinstitución creadora de la microsociedad IUE:

La cuestión de la relación entre la creación cultural del presente y las obras del pasado es, en el sentido más profundo, la misma que la de la relación entre la

actividad creadora autoinstituyente de una sociedad autónoma y la ya dada de la historia, que no se podrá jamás concebir como simple resistencia, inercia o sujeción. Nosotros vamos a oponer, tanto al falso modernismo como a la falsa subversión (que se expresan en los supermercados o en los discursos de ciertos izquierdistas descarriados), una continuación y una recreación de nuestra historicidad, de nuestro modo de historización. No habrá transformación social radical, nueva sociedad, sociedad autónoma, más que por y en una nueva conciencia histórica, que a la vez implique una restauración del valor de la tradición y otra actitud frente a ella, otra articulación entre ésta y las tareas del presente-provenir (Castoriadis, 1993, p.26).

En este punto, por tanto, la toma de conciencia de la sociedad autonómica que se auto instituye hace posible la transformación, pero no es una ruptura radical con el pasado. De hecho, en una gran medida consideramos que la relevancia que tiene nuestra pregunta se apoya en gran medida en que se encuentra inserta en un proyecto de autoinstitución que acepta su pasado y las crisis que el mismo suscita, en la medida en que se les puede enfrentar y transformar. Nuestro caso es —de la mano de Castoriadis— un esfuerzo por comprender las inadecuaciones entre las políticas y las prácticas culturales de la microsociedad IUE en lo que respecta a las distancias en la práctica entre lo instituido y lo instituyente.

2.2.2.5. Lo histórico

Autoinstituirse, adquirir el estatus ensídico, no equivale, por tanto, a eliminar o negar el pasado. La pregunta fundante el campo de lo social histórico es la siguiente: “¿qué es lo que mantiene unida a una sociedad?” (Castoriadis, 1986, p.5). Y el autor responde que es “su institución” (Castoriadis, 1986, p.6). Por eso, negar el pasado equivaldría a suponer una instancia inicial si estímulos previos. Como dice Castoriadis, no se trata simplemente de la historia como una especie de guion o de relato que se convierte en algo así como en el distinto colectivo o en lo que por una especie de azar le toco a una sociedad:

“La heteronomía de una sociedad como la de un individuo se expresa y se instrumenta también en la relación que instaura con su historia y la historia. Por tanto, la sociedad puede ser ligada a su pasado, repetirlo, creer que lo repite interminablemente; como las sociedades arcaicas o la mayor parte de las sociedades «tradicionales». Pero existe otro modo de heteronomía nacido ante nuestros ojos: la pretendida «tabula rasa» del pasado que es en verdad porque nunca hay «tabula rasa», la pérdida de la memoria viviente de la sociedad; en el mismo momento en el que se hipertrofia su memoria muerta (museos, bibliotecas, monumentos clasificados, bancos de donaciones, etcétera), la pérdida de un lazo sustantivo y no sujeto a su pasado; a su historia, a la historia dicho de otro modo: su propia pérdida” (Castoriadis, 1993, p.26).

A pesar de la extensión del pasaje, lo consideramos de suma importancia porque el autor señala un punto importante y es que la relación con el tiempo no es cíclica; no se trata de que sean siempre las mismas cosas repitiéndose siempre, sino de una linealidad que no niega lo que ya sucedió, que no busca derogar lo que ya pasó, pero que no se liga de modo implacable a esa anterioridad pre condicionante, pues de ser así, entonces equivaldría a

explicar todo lo que pasa en el presente, o pasará en el futuro, en términos de lo que ya pasó. De hecho, es posible plantear aquí que es necesario cambiar la relación que tenemos con el tiempo, pues aunque no es circular ni cíclico, tampoco se trata de considerarlo simplemente como un bien que se desperdicia o como un lastre del que nos podemos desprender.

La relación con el tiempo se hace, por tanto, muy compleja porque al hacerse historia, es decir, al convertirse en una narración, configura la historia, y la historia es la que le da sentido a una sociedad que busca satisfacer las exigencias de lo ensídico: auto instituirse, crearse a sí misma, construir y reconstruir su propia narración. Porque sin narración no hay historia: “la memoria viviente del pasado y el proyecto de un porvenir valorizado desaparecieron juntos” (Castoriadis, 1993, p.26).

Hasta este punto hemos repetido varias veces que la relación entre autoinstitución y autonomía exige una toma de conciencia del propio lugar, no sólo social, sino conceptual. Una toma de conciencia análoga a la que proponer Freire, es decir, en tanto condición de posibilidad de la creación autoinstituyente, en cuanto salida de la pasividad de lo instituido, en cuanto renovación del propio lugar en el mundo, es decir, de la propia sociedad. La lógica ensídica permite afirmar que cambiar el mundo comienza, así, por cambiarse a sí mismo:

“¿Cuál es el origen de nuestro punto de vista? Es otra creación histórica, un rompimiento o una ruptura histórica que tuvieron lugar, primeramente, en la antigua Grecia y, luego, otra vez, en la Europa occidental, al final de la Edad Media; por lo que la autonomía es creada, en sentido propio, por primera vez; pero ésta considerada como apertura y no como ‘cierre’. Estas sociedades representan otra vez una nueva forma de ser socio histórica y, de hecho, de ser nada más: por primera vez en la historia de la humanidad, de la vida, y por todo lo que se sabe o sabemos del universo, nos encontramos con un ser que se cuestiona abiertamente su propia ley de la existencia, su propio orden existente” (Castoriadis, 1986, p.23).

No estamos seguros de que Castoriadis acepte esta interpretación, pero consideramos que, de alguna manera, nuestra sociedad es una reelaboración, una redescipción de esas mismas sociedades, tanto la griega como la medieval. Y esto es más simple de comprender de lo que podría creerse: la tragedia ateniense nos sigue conmoviendo, y el español está formado por un léxico basado en el griego y en el latín; estudiamos en las universidades inventadas por los medievales y las rutinas mentales que nos condicionan siguen los conceptos e ideas que fueron acuñadas por ellos. Nuestra situación es particular, concreta y bien distinta a la de los atenienses y a la de los medievales. Sentimos como si el mismo criterio ensídico permitiera que, al poder actualizarse a sí misma, la sociedad siempre va siendo cada vez algo que no era hasta entonces.

Así pues, es imposible no tomar en cuenta lo social histórico porque el pensamiento es, en esencia, histórico:

El hombre existe sólo (en y a través) de la sociedad y la sociedad siempre es histórica. La sociedad como tal es una forma, cada sociedad dada es una forma particular e

incluso singular. La forma se vincula a la organización, es decir, al orden (o, si ustedes quieren, orden/desorden) (Castoriadis, 1986, p.4).

Pero no basta hablar de la historia. De hecho, la categoría misma hace pensar en un estado de cosas que siempre han sido y que, de cambiar, solo lo harán produciendo una modificación perniciosa en las políticas establecidas, en los criterios aceptados, en las cotidianidades normalizadas que caen siempre en la petición de principio de que las cosas —al menos eso dice la teoría— siempre se han hecho de una determinada manera, y que cambiar la teoría producirá efectos desfavorables en la práctica. Pero pensar así equivale a elevar la historia a condición de lo incuestionable, y con ello el estatismo de esa historia que se respeta solo en función de su solemnidad solo servirá como obstáculo: el mero enunciado no basta para crear cultura. A la manera de la Constitución, que es un enunciado de enorme importancia simbólica que tiene consecuencias muy tenues en las prácticas sociales. Para Castoriadis,

La ‘cuestión social’ es eminentemente una ‘cuestión política’, y viceversa. Por ella la democracia no se puede contentar con unas transformaciones simplemente jurídico-políticas, constitucionales o ‘formales’, ya que ante todo tiene que ver con las condiciones concretas del ejercicio de la ciudadanía democrática (Ibáñez, 2004, p.225).

Se trata, por tanto, de gestos que desde lo social —es decir, desde el contexto de la práctica instituida— repiensen lo político —es decir, los presupuestos instituyentes y las distancias entre ellos y la práctica misma—. Porque “estamos ante un pensamiento complejo, capaz de autocriticarse y entrar en matizaciones” (Ibáñez, 2004, p.240).

Respecto a las restricciones históricas que se le deben hacer a la creación social, asegura el autor que: “Existen siempre, aunque sea fragmentarios, un pasado y una tradición. Pero la relación con este pasado forma parte ella misma, en sus modalidades y en su contenido, de la institución de la sociedad” (Castoriadis, 1997, p.7). Castoriadis, como ya lo indicamos, propone el interesante ejemplo de la recreación —que la moda actual llama, de acuerdo con el autor, reinterpretación— de la Grecia clásica. De hecho, la comprensión del concepto de política es un caso llamativo que vincula —por medio de ese proceso permanente que es la autoinstitución— la pregunta por la democracia con el quehacer de los atenienses del siglo V A. C. (Castoriadis, 2012-51-69). Vale la pena que insistamos en el cambio de registro que propone Castoriadis, de acuerdo con el cual es la concreción de la interacción social la que es más importante, al menos en lo que respecta al orden de prioridades en la estructura creativa autoinstituyente que se hace posible gracias a las representaciones de lo imaginario:

No voy a tratar de definir los términos ‘forma’, ‘organización’, ‘orden’. Más bien intentaré mostrar que éstos adquieren una nueva significación nada despreciable en el campo de lo social histórico, y que el enfrentamiento de este significado con los que se les han dado en matemáticas, física o biología, puede ser provechoso para todas las partes que entran en juego (Castoriadis, 1986, p.4-5).

Es posible plantear aquí que el autor considera que las definiciones son rutinas de lo instituido, de lo que, como la matemática o la física, no tiene la movilidad ni la velocidad de los cambios que se presentan en lo social. Lo social auto instituido no se define sino que, al ser historia, es lingüístico, o mejor discursivo: es narrable. Por eso, “lo que nos obliga a tomar en cuenta lo social histórico es el hecho de que constituye la condición esencial de la existencia del pensamiento y de la reflexión” (Castoriadis, 1997, p.3). Es “una condición intrínseca, una condición que participa activamente de la existencia de aquello que condiciona” (Castoriadis, 1997, p.3).

Eso quiere decir que la historia es la expresión narrada de las interacciones autoinstituyentes que son posibles por lo imaginario-social, en la medida en que es creado:

La sociedad es siempre histórica en sentido amplio, pero propio, del término: atraviesa siempre un proceso de auto alteración, es un proceso de auto alteración. Este proceso puede ser, y ha sido casi siempre, lo suficientemente lento para ser imperceptible (Castoriadis, 1997, p.5).

De hecho, como dijimos más arriba, puede ser tan imperceptible que no permita que la sociedad, en ese proceso de autoinstitución creativa, se percate de que el cambio la ha conducido a convertirse en otra cosa de lo que ella misma era.

La escala de estas modificaciones es, como el mismo autor lo permite suponer, diversa., y que no se trata de un cambio radical. De hecho, tal vez nunca sea posible una cosa llamada cambio radical. Estamos muy acostumbrados a nuestras prácticas, y ya aprendimos a convivir con esa actitud irritante que acepta de entrada la inadecuación entre las políticas y las prácticas, a partir de lo cual brota un tipo de cultura inauténtica, instituida en una especie de juego de máscaras que es, por decir lo menos, hipócrita consigo misma.

2.2.2.6. Sujetos y autonomía: la dimensión política

La anterior es una forma de heteronomía que no estamos seguros de fundamentar debidamente en los presupuestos de Castoriadis, pero que resulta siendo de suma importancia para el esfuerzo que realizaremos en la investigación. Los instituidos en lo social tienen tanto peso, y ha lastrado de tal modo a los miembros de la sociedad, que resulta casi impensable la alternativa por modificar las prácticas de inautenticidad. Se apela a la historia como pretexto para no realizar las modificaciones que exige el reto de la autoinstitución creativa:

Es esta creación histórica de la autonomía y, repito, de un nuevo tipo de ser, la que pone en tela de juicio las verdaderas leyes de su existencia, la cual ha condicionado la posibilidad de una discusión, o algo más importante aún, la posibilidad de una genuina acción política, de una acción que apoye una nueva institución de la sociedad que realice plenamente el proyecto de la autonomía (Castoriadis, 1986, p.24).

La historia como relato y lo histórico como el esfuerzo por construir ese relato por medio de la creación autoinstituyente de lo social-imaginario se convierte, por tanto, en el mecanismo de manifestación de la fuerza redescritora de la autonomía, la cual reconoce

las sujeciones a las que se ha sometido por desgaste de la práctica, pero también su capacidad de redescribir tal práctica, de aprovechar su investidura y superar la sujeción y las distancias que la misma puede llegar a instaurar. Los sujetos se reconocen y reconocen la sociedad que conforman en la medida en que alcance esa toma de conciencia de su propia situación: tal es la autonomía.

Así pues, todo gesto político es social, y todo gesto social es político: pensar la dignidad desde las interacciones conflictivas y que generan distancia equivale a preguntarse por la participación y la copertenencia. El sujeto autónomo debe tener una dimensión adicional para poder reflexionar respecto a la dignidad. Si no deviene persona, los esfuerzos solo serán de orden epistemológico o de orden moral. No tendrán el esfuerzo socio-relacional que sí está implicado en la persona. Esta es la contribución que hacemos al imaginario social autoinstituyente de Castoriadis: que su fuerza re-descriptiva de lo social solo se adquiere todo su vigor si se asocia con la persona humana, y no solo con el sujeto que conoce y valora éticamente. Es la persona que se compromete interactivamente la que tiene esa fuerza instituyente. Conjuntista-identitario solo se puede decir con pertinencia al aceptar la persona. El sujeto solo operará como modulador de aspiraciones personales o como determinador de recurrencias teóricas: la fuerza vital de quien tiene plena conciencia de su copertenencia a un espacio de interacción compartido y animado, dinámico y propenso a las tensiones y anomalías que separan lo que se aspira de lo que se logra.

Castoriadis asegura que “lo que me parece que establece una diferencia radical entre el mundo biológico y el social histórico es, por último, el surgimiento de la autonomía, o de un nuevo sentido de la autonomía” (Castoriadis, 1986, p.21). El autor está señalando el momento fundamental en el que surge la cultura: cuando los seres humanos logramos evitar el condicionamiento de los ritmos naturales y de los ciclos de la naturaleza biológica más básica que nos caracteriza hasta nuestros días. Pero poseemos algo más, un excedente, un plus simbólico, y es el que Castoriadis llama mundo social histórico, el cual en una gran medida está constituido por las prácticas discursivas, por un modo de ser mediado por el lenguaje, y el cual nos hace criaturas muy complejas. Instituímos —es decir, sentamos las bases y entramos a habitar en— el registro de lo social.

Creemos pertinente volver a citar a Castoriadis en extenso porque explica las funciones de este registro, el cual está mediado por el lenguaje:

¿Cuáles son las ‘funciones’ de la institución? La institución social es, en primer lugar, fin en sí misma, lo cual quiere decir que una de sus funciones esenciales es la autoconservación. La institución contiene dispositivos incorporados a ella que tienden a reproducirla a través del tiempo y de las generaciones, y en general hasta imponen esa reproducción con una eficacia tal que, pensándolo bien, parece milagrosa. Pero la institución sólo puede hacerlo si cumple otra de sus ‘funciones’, a saber, la socialización de la psique, la fabricación de individuos sociales apropiados y adecuados. En el proceso de socialización de la psique la institución de la sociedad puede hacerlo casi todo; pero hay también un mínimo de cosas que no puede dejar de hacer, cosas que le son impuestas por la naturaleza de la psique (Castoriadis, 1998, p.8).

Pero eso no es todo. También es necesario hacer una distinción dentro de las construcciones simbólicas que hacen posible el conocimiento, las leyes y las interacciones con lo que encontramos bello o sobrecogedor, por lo que el autor asegura que:

El orden social y la organización no son reducibles a las acostumbradas nociones matemáticas, físicas e incluso biológicas de orden y organización al menos, como han sido concebidos hasta ahora. Pero lo interesante no es esa negación, sino esta afirmación: lo social histórico crea un nuevo tipo ontológico de orden (unidad, coherencia y diferenciación organizada) (Castoriadis, 1986, p.16).

Ahora bien, encontramos que Castoriadis no hace una mera reducción del individuo a ser un caso o instancia de la sociedad a la que pertenece. Hemos insistido en la doble implicación que señala el mismo autor: la sociedad genera a sus individuos en la medida en que estos generan su sociedad, y un tipo específico de individuo solo surge en la sociedad que lo engendró, o mejor, que lo creó. “Lo que no es social en el individuo” asegura Castoriadis:

Es el núcleo de la psyche o la mónada psíquica, la cual también sería incapaz de sobrevivir (quiero decir de sobrevivir físicamente) sin la violenta imposición que ejerce sobre ella el individuo como forma social. Ni las necesidades biológicas permanentes, ni los eternos impulsos, mecanismos o deseos físicos eternos pueden dar razón de la sociedad y la historia. Las causas constantes no pueden hacer que surjan efectos variables (Castoriadis, 1986, p.6).

Por tanto, la autonomía se puede plantear como un concepto situacional o relacional que solo adquiere sus dimensiones a partir de la admisión de la capacidad de reconocer la posibilidad de creación que nos permite —que, de hecho nos pone como reto— el registro de lo social. En el ámbito de lo biológico y de lo matemático, ser instituido es lo que se espera, debido a que la consistencia de tales discursos se encuentra en que, a pesar de ser simbólicos, su valor y funcionalidad provienen de ser estáticos, en el buen sentido del estatismo: funcionan bien precisamente porque no les es lícito cambiar. Pero en el registro de lo social ensídico, de lo que se auto crea gracias a lo imaginario, la autonomía se encuentra expresada precisamente en su poder autoinstituyente. Lo instituido en ese registro contraviene la exigencia de la creación social como proceso autoinstituyente.

Afortunadamente, no se trata de una cuestión meramente conceptual —la reflexión, como tal, lo exige para ser relevante en lo intangible, como dice el mismo Castoriadis—, es decir, que no hay carencia de consecuencias prácticas. Castoriadis mismo nos advierte que no se trata de elaborar un tratado, sino de realizar descripciones pertinentes de un registro que no tiene interés en la objetividad, sino en la significatividad, que no espera a señalar un error sino a propiciar una transformación por medio de las dinámicas mismas que se encuentran en crisis. Y esto implica un reto con el que estamos familiarizados: el autor asegura que “el problema político es el problema de la institución global de la sociedad” (Castoriadis, 1993, p.2). En efecto, Castoriadis se inscribe en una tradición a la que pertenece todo el esfuerzo legal, educativo y ético de nuestra cultura occidental que comienza en la Atenas del siglo V. A.C. y que fue recibida con mucho entusiasmo por los filósofos de la Ilustración de finales del siglo XVIII D. C.: “Lo que está naciendo, difícil, fragmentaria y

contradictoriamente, desde hace más de dos siglos es el proyecto de autonomía social e individual. Proyecto que es creación política en su sentido más profundo” (Castoriadis, 1993, p.3). En efecto, Castoriadis mismo lo expresa de modo espontáneo en una conferencia:

No comprendo esta especie de engeguamiento ante lo que esos malditos griegos ya sabían: que el individuo se volverá esencialmente lo que la sociedad haga de él, y que esta ‘fabricación’ pasa ante todo por la educación. No es por ser maniático de la educación que Platón le dedica libros enteros, lo mismo que Aristóteles y todos los grandes pensadores desde Locke hasta Rousseau; es porque *ahí* se fabrica el ciudadano de mañana. Sobre el cual podrá desarrollarse la democracia (Castoriadis, 2006a, p.120).

Esto es de suma importancia para comprender que se trata de un proyecto de interacción pública, colectiva, que involucra a toda una comunidad que ha decidido tener los mismos fundamentos y el mismo propósito. Y funciona tan bien para una estructura macro como un estado, como para una estructura micro que hereda los presupuestos estatales pero que tiene la suficiente autonomía para definirse a sí misma, tanto en la naturaleza de su objetivo como en el tipo de sujeto que aspira a albergar y a producir. Esto último no en un sentido serial ni industrial, sino comprendiendo que la producción de lo humano por lo humano no es instrumental, sino cultural, ético y político. Se trata de una dimensión enriquecida de la producción.

Pero el anterior es un esfuerzo que nunca se hace sin que implique la polémica, la lucha, el dolor humano, la confusión: “Revoluciones democráticas, luchas obreras, movimientos feministas, de juventud, de minorías «culturales», étnicas, regionales, dan prueba todas del surgimiento y la vida continuada de ese proyecto de autonomía” (Castoriadis, 1993, p.3-4). Es, propiamente, lo que algunos autores llaman pluralismo. En términos políticos es un concepto tan prometedor como conflictivo, pues la reivindicación por la particularidad específica de algunos de los grupos al interior del ordenamiento jurídico con respecto al criterio que funge como “normal” hace que la “anormalidad” esté siempre a un paso de verse desde lo criminal o desde lo médico. Es lo que vemos pasar —de modo muy particular en la actualidad— con el esfuerzo de reivindicación civil del homosexualismo, y en lugares como Europa con la xenofobia. La alteridad que es el otro —sea por sus las preferencias que determinan su uso de los placeres sea por las diferencias en las características físicas— le plantea un reto permanente a la autonomía, pues el ejercicio de darse a sí mismo la ley —no otra cosa es la autonomía— tiene precisamente como reto constante la precisión de los límites, de las fronteras entre lo propio y lo ajeno. Y que este problema de determinación se presente al interior de la sociedad instituida, es lo que produce las crisis y distancias en las prácticas de las políticas. La presencia del otro al cual se puede rechazar, es propia del contexto social y político en el que se acepta la diferencia y se reconoce la apertura relacional democrática, junto con el conflicto que tal diferencia y apertura constituyen.

Pensamos que, para fundamentar esta sugerencia, conviene volver a citar a Castoriadis en extenso:

De la misma manera en que tenemos que reconocer en los individuos, los grupos, las etnias, su verdadera alterabilidad (lo que no implica que tengamos que conformarnos, porque eso sería, otra vez, una manera de desconocerla o abolirla) y organizar a partir del reconocimiento una verdadera coexistencia de la misma manera, el pasado de nuestra sociedad y de las otras nos invita a reconocerlo, en la medida (incierto e inagotable) en que podemos conocerlo, como algo diferente a un modelo o un contraste. Esa elección es indisoluble de aquélla que nos hace desear una sociedad autónoma y justa, en la que los individuos autónomos, libres e iguales viven en el reconocimiento recíproco. Reconocimiento que no es solamente una simple operación mental, sino también y sobre todo afecto (Castoriadis, 1993, p.27).

En términos del quehacer político, Castoriadis hace una pregunta que consideramos fundamental para la exploración, descripción e intervención que nos proponemos realizar en la sociedad a la que pertenecemos: “¿puede una sociedad «querer» ser autónoma? ¿Para qué? O incluso autogobernarse, sí, pero ¿para qué?” (Castoriadis, 1993, p.5). La respuesta es menos compleja de lo que podría suponerse:

La autonomía no es un cerco sino que es una apertura, apertura ontológica y posibilidad de sobrepasar el cerco de información, de conocimiento y de organización que caracteriza a los seres auto constituyentes como heterónomos. Apertura ontológica, puesto que sobrepasar ese cerco significa alterar el “sistema” de conocimiento y de organización ya existente, significa pues constituir su propio mundo según otras leyes y, por lo tanto, significa crear un nuevo eidos (forma) ontológico, otro sí-mismo diferente en otro mundo (Castoriadis, 1998, p.1).

Pues bien, se trata a una modificación en los valores:

Una sociedad autónoma podría «realizar mejor» los valores o «realizar otros valores» (sobrentendido: mejores); ¿pero cuáles? ¿Y qué son valores mejores? ¿Cómo evaluar los valores? Interrogantes que toman su sentido pleno a partir de esta otra «de hecho»: ¿existen todavía valores en la sociedad contemporánea? (Castoriadis, 1993, p.6).

En nuestro caso, el tema a evaluar es el carácter práctico de los derechos humanos, el desajuste o hiato que hay entre lo instituido por los estatutos y lo que ocurre realmente en las interacciones de la microsociedad IUE.

De un modo deontológico —es decir de deber ser—, Castoriadis plantea que esta alternativa es prometedora gracias a que hace posible lo que él llama ruptura:

Ruptura con la servidumbre al pasado en tanto pasado, ruptura con las ineptitudes de la «tabula rasa»; ruptura también con la mitología del «desarrollo», los fantasmas del crecimiento orgánico, las ilusiones de la acumulación adquisitiva. Negaciones que no son sino la otra cara de una posición; la afirmación de la socialidad y de la historicidad sustantivas como valores de una sociedad autónoma (Castoriadis, 1993, p.27).

Esto quiere decir que no existe la pasividad obediente del siervo, ni de la mente vacía, ni la determinación de la falsa idea de progreso. Se trata de “autogobierno y autogestión”, los cuales “se basan en la auto organización de las colectividades” (Castoriadis, 1998, p.6).

2.2.2.7. El cambio en lo social

¿Cuándo, cómo y por qué una sociedad deja de ser la misma? Es decir, ¿cuándo se presenta en lo social un cambio que, dada su profundidad o su influencia, hace que las dinámicas mismas impliquen una reestructuración que afecten su identidad? ¿Se puede concebir, por tanto, un cambio radical en lo social?

Las preguntas anteriores asumen una concepción inexacta de lo social, el mismo Castoriadis considere inaportantes. De ahí que, a diferencia de Freire, no se aspire a reconstruir de modo radical lo social, pues sería tanto como aspirar a revocar el fundamento mismo que hace posible la pregunta por la institución misma de lo social. Ambos autores tienen en común en que se apoyan en la toma de conciencia —es decir, en ese tiempo de distancia conceptual que hace posible comprender la distancia práctica—, pero el planteamiento de Castoriadis es radical haciendo una interpretación del concepto de revolución. Para el pensador, “es un cambio de algunas instituciones centrales de la sociedad por la actividad de la sociedad misma: la autotransformación explícita de la sociedad, condensada en un tiempo breve” (Castoriadis, 2006a, p.201). Es decir, que la revolución acontece *al interior de una sociedad y por las interacciones mismas de la sociedad*, en una especie de estímulo que se da a sí misma, y no *por fuera de la sociedad ni en contra de ella*. Este es un repensamiento muy interesante del concepto mismo de revolución

En efecto, las sociedades, de acuerdo con lo visto hasta aquí, son siempre las mismas — desde la perspectiva de su irrevocabilidad— porque son ellas las que se instituyen a sí mismas a partir de sus interacciones. La doble implicación entre la sociedad y sus características hace que, en el orden de las prioridades, no se pueda pensar la una sin pensar las otras: “los individuos y las cosas son creaciones sociales, tanto en la forma general y particular que ambos toman en cualquier sociedad determinada” (Castoriadis, 1986, p.5). Y si la sociedad está constituida por individuos, o mejor, por personas, entonces no se puede asegurar que la sociedad deje de ser la misma, sino que, en cuanto caracterizada por la inestabilidad de los impulsos de la psique, las personas interactúan de un modo que se redefine a sí mismo, produciendo crisis entre lo que determinan las instituciones políticas y lo que en concreto ocurre en las prácticas.

No hay, pues, una antecendencia cronológica de la sociedad con respecto a sus interacciones —tanto las que reivindican y confirman, como las que imponen retos y crisis— debido a que hay una implicancia ontológica, o, al menos, una interdependencia en el acontecer. Si una característica de la sociedad cambia, se modifica, se redefine, esto no implica que la sociedad haya dejado de ser la que era para convertirse en otra cosa que antes no existía. Es algo menos dramático pero de una comprensión mucho más compleja: la sociedad siempre es la misma en la medida en la que es ella misma la que se auto instituye; la sociedad es la misma porque el criterio ensídico es el que admite el cambio, o al menos lo postula.

Como lo dejó claro la reflexión respecto a lo imaginario, las representaciones sociales se crean a sí mismas, con lo que queda abierto el reto de tratar de comprender adecuadamente el significado de los cambios que ella misma produce y admite, al ser el agente modificador de sí misma. Porque el dilema es claro: ¿cómo comprender los cambios? Y en nuestro caso particular: aceptando que la dignidad humana siempre está en juego y en crisis de legitimación precisamente en cada caso concreto, ¿cómo se puede, sino eliminar, al menos sí reducir la fricción de la dignidad humana en las interacciones que, dado que también son humanas, se dan siempre bajo la categoría del conflicto? Sería ingenuo de nuestra parte eliminar la distancia, hacer desaparecer la fricción. Pero sí es pertinente comprender si, al presentarse una serie de interacciones consuetudinarias que, más que violar, trivializan la dignidad humana, es la microsociedad como tal la que atraviesa por una crisis de legitimación. Y esa crisis, de acuerdo con Castoriadis, solo puede resolverla ella misma.

Es poco probable que la sociedad admita modificaciones como el de la religión, el idioma o el sistema de gobierno sin que se presenten crisis profundas y conflictos de ardua resolución. Thomas Hobbes tiene razón al afirmar que —sea por fe, por cultura o por política— el *bellum civile*, la guerra civil, es el peor de los estados en el que se puede encontrar una sociedad. Es cierto que una sociedad de microformato como la IUE no está amenazada por dinámicas semejantes, pero en cuanto sociedad instituida que, no obstante, se autoinstituye, puede verse enfrentada a riesgos análogos. Elegimos como punto de partida el riesgo de tratar de comprender la práctica conflictiva de la dignidad humana, que puede estar expresando una distancia tan grande entre las políticas y las prácticas, que la crisis de legitimidad puede estar llegando a un punto de poder en el que puede estar poniendo en tela de juicio la pertinencia de la microsociedad al considerarla desde sus externalidades, desde el nivel macro, desde la pertenencia a un contexto estatal con el que la microsociedad IUE interactúa.

Castoriadis mismo señala las restricciones de las creaciones sociales imaginarias: las externas, las internas, las históricas y las intrínsecas. Como ya se vio, las históricas implican que hay una tradición que no se puede ni obviar ni negar; las intrínsecas exigen que sea coherente y completa; las externas, que debe tener una lógica ensídica: “Según Castoriadis, toda sociedad se mantiene cohesionada gracias a la ‘institución de la sociedad como un todo’, lo que hace referencia al conjunto de sus instituciones particulares, sus valores, sus normas, su lenguaje, sus individuos, etc.” (Vivanco, 2009, p.221).

Pero estas restricciones no se convierten en obstáculos para que sea la sociedad misma la que sepa reinterpretarse, re-representarse:

Toda sociedad instituida presupone una sociedad instituyente, en la que adquiere forma y función el lenguaje de la imaginación radical. La sociedad instituyente es la que tiene la capacidad de crear en pleno ejercicio de su autonomía, a través de un acto de apertura en el que se pone en tela de juicio su propia ley y se cuestiona el orden establecido. La sociedad instituyente es la que inventa y se inventa, la que cuestiona su ontología y genera nuevas formas de ser sociales, poniendo un sello identitario y haciendo avanzar la historia. En efecto, Castoriadis entiende lo social siempre dentro del campo histórico, estableciendo el dominio histórico y social como el más propio del hombre. Para él, la dimensión histórica es lo que permite y gatilla las alteraciones

sociales e identitarias y los cambios del orden o desorden dado. La imaginación creadora y la sociedad instituyente se despliegan, entonces, en la historia; la historia es creación de significaciones imaginarias, es ‘imaginario social’ (Vivanco, 2009, p.221).

Respecto a las restricciones internas, asegura el autor que “proviene de la materia primera a partir de la cual la sociedad se crea a sí misma, es decir, la psique” (Castoriadis, 1997, p.6). Tal psique “debe ser socializada” (p.6), debe “abandonar su tiempo propio a insertarse en un tiempo y un mundo públicos” (p.6). La enorme variedad de sociedades que se conocen hacen que nos veamos “casi obligados a pensar que la sociedad puede hacer de la psique lo que quiera” (p.6), y esto es “efectivamente cierto, siempre que se cumpla una condición: que la institución ofrezca a la psique un sentido —un sentido para su vida, y para su muerte” (p.6).

Se trata, entonces, de la generación del sentido del conjunto social. Si existe la posibilidad de una creación imaginativa, esta es de carácter simbólico, o mejor, de representaciones: “La fijación de los caracteres de una sociedad no tienen base física” (Castoriadis, 1986, p.11), por lo que no pertenece al registro de lo simplemente corporal. Además, “la fabricación y elaboración de información en la sociedad supera lo funcional” (Castoriadis, 1986, p.11). La sociedad crea el Ser sin requerir del soporte físico. Esto quiere decir que se configuran estructuras anímicas y conceptuales, no se disciplinan cuerpos: “la tarea más importante es la caracterización esencial de la organización de la sociedad” (Castoriadis, 1986, p. 13).

Vale la pena terminar este planteamiento conceptual con una referencia a la utilidad que tiene esta insistencia en la función creativa de la autoinstitución social para comprender la crisis de vivencia de la dignidad en lo microsociedad de la IUE:

Si la única razón por la cual no nos matamos los unos a los otros cuando nos plazca es el miedo a la sanción penal, entonces, no solamente no puede ser cuestión de decir que una nueva sociedad podría «realizar mejor» valores ya establecidos, incontestables, aceptados por todos, sino que es necesario ver claramente que su instauración presupondría la destrucción radical de los «valores» contemporáneos, y una nueva creación cultural concomitante a una transformación inmensa de las estructuras psíquicas y mentales de los individuos socializados (Castoriadis, 1993, p.7).

De nuevo, consideramos que Castoriadis tiene en mente una especie de barbarie que podría aniquilarlo todo, un caos infernal en el que deja de haber el ordenamiento mínimo para evitar el baño de sangre, como en efecto ha ocurrido antes. El nivel de la reflexión implica solo una preocupación muy específica —las prácticas en las que vemos reivindicada o en crisis la dignidad humana— en una sociedad autoinstituida y capaz de creación autoinstituyente —la IUE—.

En el capítulo siguiente realizaremos una clasificación de la información recolectada en los diarios de campo. Estarán separadas en siete grupos, que tienen como característica definitoria obedecer a una de las siete categorías de Castoriadis planteadas en el capítulo

anterior: lo conjuntista-identitario, lo imaginario, lo creativo, lo autoinstituyente, lo histórico, lo autonómico como dimensión política y el cambio en lo social. Pero esta obediencia es de tipo interpretativo, pues en realidad las siete se encuentran latentes en cada entrada, pero se hace énfasis en una de ellas para resaltarla, en la medida en la que tal procedimiento permite llegar a la comprensión de la distancia entre lo instituido y lo instituyente. La función de las restantes es implícito, y se enfatiza en una de ellas para llamar la atención del lector en la importancia que posee en particular.

Capítulo 3. Prácticas del imaginario social instituido de la IUE: Categorización desde Castoriadis

El siguiente proceso de comprensión conceptual empleará el material recolectado en los diarios de campo, y se fundamentará en las categorías construidas en el capítulo anterior a partir de la noción general de imaginario social autoinstituyente de Castoriadis. Ya se vio que nuestra propuesta de comprensión se funda en los planteamientos del filósofo griego, pero conviene apelar, a modo de introducción, a las referencias que dos autores diferentes hacen al mismo Castoriadis, y que permiten sostener que el presente esfuerzo de teorización es pertinente. Aclaremos que es la referencia que ambos autores hacen a Castoriadis lo que nos llama aquí la atención, y que no acudimos a ellos buscando establecer algún vínculo de carácter conceptual entre ellos y el autor, sino que aprovechamos que lo mencionan para sostener que nuestro planteamiento no es inusual, ni se reduce solo a Castoriadis, y que aunque puede parecer atípico —al establecer un vínculo entre la etnografía institucional y la pregunta general de Castoriadis por lo instituido—, no es impertinente.

La primera referencia se encuentra en un texto de Peter Sloterdijk: “los politólogos deberían saber, desde Castoriadis, Claesens y Luhmann, que las sociedades son sociedades mientras imaginan con éxito que son sociedades” (Sloterdijk, 1994, p.20). De ahí que cada entrada se enfoque en el esfuerzo conceptual por determinar si, a partir de las prácticas documentadas en los diarios de campo, puede afirmarse que la microsociedad IUE tiene una crisis de imaginación en lo que respecta a su propia representación, en la medida en que los individuos que la conforman se comportan como integrantes autónomos dentro de la IUE, o si se consideran heterónomos por —y aquí está la paradoja— la función misma que la IUE cumple respecto a ellos, y que no es otra que la de la enajenación y la distancia.

Por lo anterior, vale la pena señalar de entrada que el valor que tiene la siguiente exploración de las prácticas cotidianas se encuentra en el diagnóstico que permite hacer de la microcrisis —es decir, crisis de escala institucional— que se pone de manifiesto en las prácticas mismas, al evidenciarse en estas una distancia entre lo instituido y lo instituyente; no aspiramos a buscar alternativas de solución de la crisis o la distancia que expresan las prácticas, sino lo que tal distancia significa. ¿Se trata de una ausencia del imaginario social instituyente en las prácticas, que debe llevarnos a proponer una reforma estatutaria, o de un problema de concreto aunque recurrente que necesita, no de un cambio de estatutos, sino de una apropiación y puesta en prácticas de los mismos? Nos inclinamos por la segunda alternativa.

Por tanto, no esperamos encontrarnos con una solución, sino que queremos comprender dónde está la raíz del problema. Pues tal solución —de acuerdo con la naturaleza misma de las relaciones— solo puede ser aportada y puesta en acción por los mismos individuos que conforman la microsociedad, en la medida en que se hagan conscientes del potencial que les otorgan las categorías que la presente teorización, realizada a partir de los planteamientos de Castoriadis sobre el imaginario social autoinstituyente. Por eso, uno de los retos de comprensión de los conceptos de Castoriadis se encuentra en que se refieren a sí mismos, lo que puede despertar sospechas de girar en un círculo vicioso, pero en realidad expresa la consistencia de su planteamiento:

Una sociedad no puede constituirse únicamente mediante una serie de referencias que remiten las unas a las otras. La referencia intencional al *todo* de la sociedad es necesaria (aunque no suficiente) para que ese todo se constituya. Ahora bien, esta referencia no existe casi nunca de manera adecuada: por esto mismo, la sociedad permanece como una totalidad desgarrada, o como un proceso hacia una totalidad esencialmente fragmentario e inconcluso” (Castoriadis, 2011, p.136).

Por tanto, es necesario postular la unidad social —de lo que se ocupan los estatutos y los documentos fundacionales—, pero aceptando que la práctica, por su propia naturaleza concreta, pone en riesgo permanente la legitimidad de tal unidad.

De acuerdo con lo anterior, una sociedad que está en capacidad de hacer que sus prácticas expresen cotidianamente su unidad, es una sociedad que puede llamarse auténtica. Pero el mismo Castoriadis nos advierte que hay una inadecuación entre ambos, una distancia que debemos reconocer y comprender antes de aspirar a solucionar. La autonomía institucional no es otra cosa que el esfuerzo por reducir la distancia entre la unidad que quieren los estatutos y la multiplicidad confusa y abigarrada de la práctica, en la que tal unidad está siempre en tela de juicio.

Vale la pena, antes de realizar el proceso de comprensión conceptual de las prácticas recolectadas en los diarios, mencionar lo que Zygmunt Bauman dice del planteamiento de Castoriadis: “no es de extrañar que Castoriadis insista en que una sociedad *verdaderamente autónoma* (no meramente una sociedad que reconoce de palabra el principio de autonomía o que no cumple su propia intención de autonomía) es una sociedad de *individuos* autónomos. No hay sociedad autónoma si sus integrantes no son autónomos. La sociedad únicamente puede ser autónoma —es decir, que se gobierna a sí misma y que tiene capacidad de elección— si sus integrantes tienen el derecho y los recursos necesarios para elegir, y en ningún caso renuncian a ese derecho o se lo ceden a alguien (o algo) más” (Bauman, 2009, p.146). Lo que se registró, en general, en las siguientes prácticas concretas que fueron categorizadas, es que los individuos que conforman la microsociedad IUE le cedieron su autonomía a las prácticas distanciadas en las que —a fuerza de costumbre y de aceptación pasiva— están inmersos, y que el imaginario instituyente tiene muy poco peso significativo en las prácticas mismas.

En lo que sigue, por tanto, reseñaremos las entradas de los diarios empleando como criterio de clasificación la categorización elaborada en el capítulo 2 a partir de Castoriadis. No obstante, se acudió de nuevo a la citación del autor y de algunos expertos que han contribuido con la interpretación para enriquecer la reflexión y el proceso interpretativo. A pesar del aumento en la densidad del texto, consideramos valioso sustentar nuestra postura apoyándonos en autores que han reflexionado al respecto.

Lo que sí debemos aclarar de entrada es que la categorización permitió poner en evidencia que en las prácticas institucionales hay una ausencia del imaginario social instituyente que la microsociedad IUE declaró en sus documentos fundacionales. Los sujetos que hacen parte de la sociedad no sienten, en general, que son parte integrante de ella. Las prácticas demuestran un distanciamiento que expresa una crisis de legitimidad de los imaginarios, y la pregunta dignidad humana nos permitió reconocer que el problema no se enfoca

simplemente en el cumplimiento o incumplimiento de este principio, sino de una crisis en el imaginario que lleva a reconocer una preocupante inautenticidad en la vigencia práctica de los presupuestos instituidos.

3.1. Prácticas de lo conjuntista-identitario

La categoría de lo conjuntista identitario plantea un problema de orden epistemológico:

Si en las viejas epistemes hay, a decir de Castoriadis, significaciones que son referentes implícitos, pues ellas dan forma, contenido, significado no explicitados — como son las ‘significaciones centrales’—, en la post-modernidad actual sólo podría hablarse de la existencia de significaciones ‘segundas’, pero que ahora no son ordinales porque ya no hay ‘orden’ jerárquico. O, en todo caso, de un momento magmático en el cual las significaciones ‘centrales’ de las viejas epistemes fluyen revueltas con las significaciones ‘segundas’ de la nueva episteme, disputándoles el poder simbólico (Flórez, 2009, p.121).

Esto quiere decir que el problema del conocimiento no se enfoca tanto en planteamientos básicos de un carácter general, sino que reclama una instanciación de segundo orden que incluya tiempo, lugar, persona, el presupuesto instituido y el caso concreto de manifestación.

De acuerdo con lo anterior, lo conjuntista-identitario tiene que enfrentarse con lo instaurado por las prácticas de distanciamiento. Pues desde Castoriadis, la epistemología no es una fría disciplina ocupada en el conocimiento, debido a que el conocimiento para este autor es un proceso de autoconstitución. Los individuos que pertenecen a la microsociedad IUE tienen una conciencia de sí mismos que se encuentra distanciada, es decir, que se ven a sí mismos como espectadores de una situación que no les pertenece, que no les corresponde o que no pueden modificar. Asumen que las cosas son así en lo social y que no se admiten cambios. Conocer no es para estos individuos una función activa como la propone Castoriadis, y lo conjuntista-identitario no tiene un aspecto creativo, sino meramente descriptivo: a lo sumo, sólo se podría llegar a llamar a las cosas por su nombre, sin que se conciba que puede haber cambios. Conocer no es más que inventariar, y no permite que haya una incidencia directa en lo que se conoce más allá del conocimiento. Para hacer transformaciones es necesario algo más que el conocimiento. Pero el conocimiento es el punto de partida necesario para concebir la posibilidad de transformación.

El primer caso específico se encuentra el 2 de agosto de 2014, uno de los orinales de los servicios sanitarios del bloque 4 está cubierto con plástico, y tiene una nota impresa: “Fuera de servicio”. Un usuario intervino la nota: “Arreglelo (sic) Para eso pagamos”. Si bien el orinal ya estaba reparado el 22 de agosto a las 11:30, el usuario asume la actitud típica de las interacciones entre un cliente y una empresa, que exige una atención acorde con el dinero que la empresa cobra por sus servicios. Lo conjuntista-identitario se comprende aquí a través de una relación comercial que separa los intereses, o que los hace coincidir por medio de la contraprestación.

Otra observación locativa es la siguiente: El primero de agosto, a las 9 de la mañana en el aula 7-205, se encontró que una de las lámparas halógenas —la que se encuentra más cerca al tablero— está fundida. Misma aula, mismo día. 06:14 pm: la lámpara fundida se vuelve más relevante porque comienza la clase nocturna. El 8 de agosto, a las 09:14 de la mañana, la lámpara seguía fundida. Cinco semanas después, el 23 de septiembre, la anomalía logística persistía. Lo conjuntista-identitario se reduce, en este caso, a hacer uso del área de estudio asumiendo que no posee las características adecuadas para propiciar una actividad satisfactoria.

Al mediodía del 12 de agosto, se constata un problema idéntico en el aula 7-201. Se pueden ver que las lámparas fundidas son varias. El 23 de septiembre, la situación logística permanecía idéntica, y las lámparas seguían sin ser reparadas. El inconveniente hace que el empleo del aula en horas de la noche no cuente con la iluminación adecuada. La crisis de lo conjuntista-identitario se manifiesta aquí de un modo pasivo y con un nivel de ausencia de conciencia que expresa la distancia: ni los docentes, ni el personal de mantenimiento ni los estudiantes parecen prestarle atención a esta inadecuación. Las instalaciones no tienen la iluminación adecuada, pero no parece haber iniciativa para notificarlo. La significación segunda *desprende* a los habitantes de la Institución, y la instauración conjuntista-identitaria lleva a que se asuma que las cosas simplemente son así.

Un caso análogo de problemas logísticos se presentó el 19 de agosto en la cafetería. Un estudiante se queja del estado de los equipos audiovisuales del bloque 3; la queja pudo referirse a algunos salones del bloque 7, como el 205. En efecto, los proyectores son muy viejos, y la película que cubre el lente está quemada, por lo que la imagen proyectada está llena de puntos. Lo conjuntista-identitario enfatiza en el aspecto ontológico de la significación segunda lleva a caer en la recurrencia de la costumbre, y la práctica se instaura a sí misma como es, es decir, que se asume que está determinado de ese modo: la costumbre, en particular la mala costumbre, se instaura en la práctica como lo que hay, lo que es, sin que importe lo que digan los documentos o lo que recomienda la sana convivencia.

Otro caso de problemas de logística se registró el 28 de agosto: “Estudiante de derecho de cuarto año: ‘El servicio wi-fi de la universidad no es bueno, siempre intento conectarme para ayudarle al profesor con las leyes y demás, pero es imposible; pienso que es una ayuda además de buena, necesaria, no solo en la clase. Hay gente que se queda todo el tiempo en la u y los computadores de la biblioteca siempre están ocupados, llevan sus computadores para adelantar trabajos y se quedan cortos al no contar con todas las ayudas necesarias’”. Lo que podría ser un soporte tecnológico de gran utilidad se convierte en un problema para el desarrollo de la clase, con el agravante de que la disponibilidad del servicio lleva en ocasiones a que los estudiantes lo empleen para dispersarse, para desatender a las clases.

El día 2 de septiembre se recibió la siguiente afirmación de parte de un estudiante: “La falta de ayudas o apoyo a los deportistas es constante, no hay becas, condecoraciones ni felicitaciones para estos compañeros”. Las prácticas de distanciamiento conducen a que los estudiantes que sobresalen en este aspecto no reciban reconocimiento, pues la Institución no se da por enterada, debido a una deficiencia interactiva para darles visibilidad. El 29 de agosto se recolectó el testimonio de un “estudiante de sistemas: ‘No hay espacios para el

deporte, no hay canchas de ningún tipo de deporte””. La ausencia de espacios para la práctica especializada del deporte solo se satisface de modo parcial con el gimnasio, el cual, a su vez, ha generado una serie de distanciamientos, entre los cuales, como se verá, se profundiza la deficiencia en la comprensión y apropiación de este espacio.

Respecto a la dotación de equipos informáticos, el 12 de agosto en biblioteca “un pelado alegaba con el computador que estaba usando. ‘Es demasiado lento, no voy a terminar rápido, ese puerto no me coge, estas carcasas de computadores, qué caspa, yo no sé en qué se gastan la plata, deberían cambiar estas cosas que ya no sirven para nada’. El lenguaje fue un tanto más soez”. En el momento en el que se elabora este informe, la Institución recibió recursos que le permitieron mejorar, al menos parcialmente, la dotación.

El jueves 14 de agosto, cerca de las 12 del mediodía, en el baño de damas del bloque 3, “un grupo de mujeres muestra su inconformidad acerca de la falta de papel higiénico y jabón en el baño; decían que aunque encontraran el baño limpio, no era suficiente. Consideraban desaseado un lugar donde ni hubiera papel, ni jabón, ni mucho menos toallas desechables”. Es claro que las estudiantes llevan su queja más allá de lo razonable, al suponer que deberían estar disponibles utensilios de cuidado personal que no están disponibles en ningún baño público; pero la inquietud fundamental señala que la inadecuación logística expresa un descuido institucional por tener una locación con las características mínimas de higiene.

Pero este problema de crisis de lo conjuntista-identitario no es un asunto simplemente de logística. El 6 de agosto a las 6:17 de la mañana, desde la cafetería del bloque se alcanza a ver que el parqueadero tiene un mensaje en el que se solicita que los automovilistas parqueen en reversa. La solicitud es desatendida abiertamente por los usuarios del parqueadero. Pero no se trata solo de la observación realizada ese día y lugar: el caso es recurrente. La logística hace esta solicitud que implica un nivel de pericia más alto al conducir un automóvil, pero que facilita el flujo al salir. Las razones para no acatar la solicitud pueden ser múltiples, desde la más comprensible —no tener la capacidad de parquear el automóvil en reversa— hasta las más reprochables —“ir de afán”, o simplemente ignorar la solicitud deliberadamente—. No parquear en reversa complica la salida, y en horas pico es una de las causas por las que el acceso a los parqueaderos tiene los problemas de flujo de los que los mismos usuarios se quejan, también de modo recurrente. No es más, por tanto, que una manifestación de que lo conjuntista-identitario se habita bajo el modo del aguante, la indiferencia o la indolencia. Se le asume como algo que toca aceptar, como algo que da lo mismo o como algo que no tiene porqué respetarse. Y la consecuencia de esto no es extraña: el día 29 de agosto, en la entrada vehicular, “se presenta un caos vehicular dado la cantidad de vehículos que tratan de ingresar, los vehículos que bajan por ese trayecto y los vehículos que estaban estacionados en el lugar”. No parquear en reversa es una de las causas por las que se presenta ese caos, y los mismos usuarios no parecen tener en cuenta un detalle menor que, siendo en sí mismo una práctica inadecuada, produce una acentuación de la crisis al contribuir con otra situación distanciada.

Que no es un problema que se reduce sólo a lo logístico lo expresa el testimonio recogido el 3 de septiembre. “Estudiante de psicología de tercer semestre: ‘No me gusta la atención que

hay en el departamento de bienestar universitario, uno va por información y sale igual, sin saber nada; cuando hay situaciones especiales no tienen respuesta alguna, siempre va uno y se están limando las uñas, hablando por teléfono, y lo miran feo a uno porque las interrumpe”. Bienestar Universitario es, por tanto, un productor de distanciamiento entre los instituyente y lo instituido, al menos de acuerdo con este testimonio, por tener una actitud de indolencia respecto a la reivindicación que los estudiantes esperan de tal dependencia: preservar su dignidad.

Por su parte, el caso del cambio en el uso del espacio por la desnaturalización de su propósito inicial expresa una distancia crítica de lo conjuntista-identitario, de una práctica del instituido que predetermina funciones inesperadas. Se trata de dos casos reseñados en los diarios de campo, y que se presentaron el 9 de agosto en la placa polideportiva.

El primero es que “los espacios que deberían ser destinados para la práctica de deportes están siendo usados como parqueaderos. Varios estudiantes tratan de jugar fútbol rodeados de motos, corriendo además riesgo los vehículos de ser dañados por el balón”. En el orden de las prioridades, el empleo del espacio pone primero el estacionamiento de motocicletas: lo conjuntista-identitario, en la práctica de segundo orden, modificó el uso del espacio deportivo. El segundo, es que “manifiesta el encargado de la seguridad que no puede dejar parquear vehículos en la placa de estudiantes que no vayan para el gimnasio, manifiesta este que ese parqueadero ‘es del gimnasio, no de la universidad’”. El encargado de seguridad llegó a determinar esa distinción rutinaria, práctica, que no existe en teoría, pues el gimnasio *es* de la IUE, no es una entidad separada, como podría pensarse la ubicación separada que tiene el edificio en el que se encuentra.

Finalmente, dos casos concretos que se refieren a la biblioteca. El viernes 08 de agosto a las 03:30 de la tarde, la biblioteca está cerrada. A diferencia del personal administrativo, la comunidad académica no tuvo la opción de suspender las actividades por ser viernes posterior a un festivo patrio, pero tampoco tiene disponible ni el recurso bibliográfico ni el espacio de estudio. Y el sábado 16 de agosto a las 10:30 de la mañana, y aunque el servicio, en teoría, está disponible hasta la 1:30 de la tarde, la persona encargada de la biblioteca dice que la va a cerrar: “Voy a cerrar la biblioteca”, afirma de modo categórico. Deja claro que no está haciendo una sugerencia, sino que está notificando una decisión. Las personas que estaban utilizando el espacio de estudio tienen que desalojar tres horas antes del cierre oficial, cuando la Institución tiene serios problemas de espacios adecuados para el estudio.

Así, pues, las prácticas de lo conjuntista-identitario expresan una distancia de orden ontológico y epistemológico, es decir, del ser y del conocer. Porque lo conjuntista-identitario es el sistema mismo de postulados y presupuestos instaurados por los documentos fundacionales de la Institución, Castoriadis mismo ya nos advirtió que su validez es aproximada y está sometida a las determinaciones que la macro sociedad estatal le impone por *estímulo extrasocial subconjuntivo* a la microsociedad IUE.

La expresión “estímulo extrasocial subconjuntivo” no debe ser vista con sospecha, pues es adecuada, y se puede entender del siguiente modo: la IUE tiene sus propias declaraciones fundantes, pero en términos sociales y políticos tiene que ser consecuente con la macrosociedad a la que pertenece, es decir, a Colombia como Estado Social de Derecho. La

IUE como microsociedad es un subconjunto de la macrosociedad Colombia; por esto, hereda sus presupuestos constitucionales, sus dinámicas políticas, sus costumbres. Lo conjuntista-identitario posee esos aspectos implícitos que no se pueden eludir, y las instancias de segundo orden en lo ontológico y en lo epistemológico —las prácticas y apropiaciones de lo instituido— expresan que las distancias no ponen de manifiesto solo relaciones anómalas —como en el caso del parqueadero o de la dotación logística de ciertas aulas—, sino que expresan también necesidades y tensiones que se deben resolver. Si los motociclistas emplean la placa polideportiva para parquear no resulta siendo un simple gesto de insolidaridad, sino una modificación de lo conjuntista-identitario que no necesariamente es una mala apropiación del espacio, sino una insuficiencia del mismo: en concreto, motocicletas parqueadas en una placa polideportiva no es una manifestación que se debe reducir a un reproche hacia las motociclistas, sino que debe plantearle la inquietud a lo conjuntista-identitario: la cuestión es por qué los motociclistas actúan así, pues no se debe pensar que hay algún tipo de pelea por el espacio, dado que no motociclista y deportista no son categorías excluyentes.

El caso de la no disponibilidad de la biblioteca todo el tiempo acordado expresa un problema diferente. Una comunidad académica debe establecer sus prioridades, y desde lo ontológico el ser mismo de la microsociedad IUE es el conocimiento. Por eso, la sola posibilidad de que la biblioteca esté cerrada cuando la comunidad académica está activa expresa una distancia distinta en lo conjuntista-identitario. Lo ontológico —es decir, el problema del ser— se desprende de lo epistemológico —es decir, del problema del conocer—. De ahí que las prácticas de lo conjuntista-identitario desplieguen ese segundo orden que plantea una crisis en el poder simbólico de las declaraciones instituyentes. Y entonces, en lo conjuntista-identitario prima la costumbre —las cosas son como son por hábito y no por convicción— sobre la declaración institucional, la cual es abiertamente desatendida en las interacciones que se reseñaron en los diarios.

Esta crisis ontológica y epistemológica de lo conjuntista-identitario, esta necesidad de instaurar un segundo orden que amplíe las postulaciones teóricas del primer orden, teniendo en cuenta las prácticas, no solo demuestra las tensiones y distancias entre lo instituyente y lo instituido, sino que permite preguntar por la posibilidad misma de ejercer un rol activo, instituyente. Si se trata de una autoinstitución, ya vimos que no todas las prácticas que demuestran una distancia se deben al extrañamiento. Pero nuestro problema se encuentra en que no tenemos un criterio válido, o al menos útil, para filtrar esas prácticas, para corregir las que producen distancias que ilegitiman de las que pueden servir para darle a la institución el rol que debe cumplir. Del mismo modo en que hay prácticas que expresan displicencia —tanto por parte de la Institución como de sus miembros— hay otras que se desaprovechan al poseer potencial modificador.

Dado que no estamos poniendo en duda el primer orden teórico de lo conjuntista-identitario, sino que estamos aprovechando las manifestaciones del segundo orden para reconocer las distancias y darles una significación, nos planteamos aquí la segunda inquietud, a partir de las propuestas de Castoriadis: el rol que cumple lo imaginario en este escenario de interacciones distanciadas. Lo conjuntista-identitario reclama un papel activo de los sujetos, pero como vimos en el registro de los diarios, este papel no se asume —cuando la pasividad produce la distancia del que cree que solo puede aguantar su

situación— o se asume de modo inadecuado —cuando el rol activo solo tiene como consecuencia acentuar las distancias de lo conjuntista-identitario, y darle continuidad a la crisis de la dignidad humana como criterio de primer orden que la microsociedad IUE hereda de la macrosociedad Colombia e instaura en sus documentos como un postulado que, en el orden de la práctica, no se reivindica.

3.2. Prácticas de lo imaginario

La reflexión que estamos construyendo a partir de la etnografía institucional que se somete luego a las categorías formuladas a partir de Castoriadis:

Tiene que ver con la posibilidad de preguntarnos qué debemos pensar (nosotros) de esa regla [es decir, de un determinado instituyente sobre el que se reflexiona] y qué debemos hacer (nosotros). En los colectivos se despierta la capacidad de *imaginación* fundamental para instaurar nuevas prácticas y para sostener una *utopía* que dé sentido a la vida de las personas” (Falleti, 2006, p.86).

Como se verá a continuación, la incapacidad para concebir las distancias como superables se debe precisamente a que tales distancias se han convertido en el instituido que se supone inmodificable, y se piensa que el magma de significaciones ha dejado de fluir, se ha solidificado. Los individuos se han extrañado, así, de su propia capacidad instituyente.

Se ofrece aquí un vínculo entre la reflexión sociopolítica de Castoriadis y las teorías que piensan las complejidades del lenguaje y la comunicación. La noción de imaginario social realiza unos aporte a la teoría de la comunicación: primero, que “la comunicación es expresión de lo imaginario y una forma de interacción determinada imaginariamente” (Dittus, 2006, s. p.), lo cual quiere decir que lo imaginable solo tiene relevancia social si es comunicable; segundo, que “la comunicación es feto de la actividad consciente. Sin consciencia no hay comunicación y sin comunicación no hay consciencia: somos conscientes porque comunicamos” (Dittus, 2006, s. p.), así que ni la imaginación ni sus productos son ciegos, viscerales o simplemente instintivos: que la imaginación sea consciente, al menos en su función productiva, implica que es compatible y homogénea con la razón; tercero, que “la realidad no está constituida objetivamente al margen de la comunicación. Aquella se crea intersubjetivamente a través de las prácticas cotidianas” (Dittus, 2006, s. p.), por lo que ser real y ser objetivo exigen un ser comunicable; cuarto, que “toda representación (signo)” es relación, no el duplicado exacto de un objeto. La relación entre sujeto y objeto sólo es posible por la tipificación mental imaginaria” (Dittus, 2006, s. p.), lo que quiere decir que representar no es mediar un objeto que existe por sí mismo, sino que la representación misma es una matriz de significaciones complejas, es decir, que ella misma está en capacidad de crear o al menos de generar sus propios objetos, signos de alta complejidad que tiene funcionalidad en el escenario de lo comunicable; quinto, que “los imaginarios sociales actúan como sustento de conservación, cambio y filtro de una realidad significante multidimensional” (Dittus, 2006, s. p.), pues socialmente tales imaginarios son las representaciones que permiten la construcción de una compleja realidad interactiva que exige comunicabilidad; y sexto, que “no es posible salir de la comunicación para acceder a los orígenes de ésta. El determinismo lingüístico impide comprender la verdadera naturaleza de lo humano” (Dittus, 2006, s. p), postura que no compartimos, pues

en términos del imaginario social autoinstituyente no hay una preocupación por salir o no de lo comunicable, sino de superar las distancias entre las prácticas de la interacción social y las declaraciones que presumen un tipo de práctica distinto. No hay que pensar, por tanto, en cambiar las representaciones, ni los estatutos; hay que pensar en cambiar las prácticas.

La imaginación deja de ser una capacidad con el potencial de apropiarse de la autoinstitución cuando se reduce a la presunción, a la suposición desfavorable, es decir, cuando toma por definitivo, por no modificable, lo que solo es una práctica de distanciamiento que ha ganado fuerza sobre el imaginario mismo al hacerse cotidiana. Por ejemplo, el 22 de agosto, en la cafetería. “Manifiesta un estudiante de derecho su inconformidad respecto a la dificultad para poder escoger profesores. Afirma que debería ser decisión del estudiante decidir qué docente se acomoda mejor a su modo de estudio”. Es inquietante tanto que el estudiante no pueda elegir el docente que prefiera como que asuma que es del docente de quien depende su práctica formativa adecuada. La presuposición es preocupante por las dos razones: el estudiante no enfatiza en la importancia del curso — haciendo depender su desempeño de los planteamientos metodológicos del docente— sino en que no se conceda una posibilidad de elegir cuyas restricciones el estudiante parece olvidar al hacer su comentario. La posición del estudiante cae en los lugares comunes que se multiplican cuando lo imaginario pierde su capacidad activa y se ve reducido a repetir esos lugares comunes de modo mecánico e irreflexivo, con lo que expresa una confusión respecto a las prácticas adecuadas de apropiación del saber académico.

Las interacciones entre docentes y estudiantes parecen expresar esta crisis de lo imaginario, o al menos de esta reducción de lo imaginario a la suposición pasiva de la práctica de segundo orden que instituye una distancia, una inadecuación que se acepta por la tenacidad misma con la que se repite. El día 26 de agosto, en las inmediaciones del bloque 3, “un estudiante de derecho de horario mixto se queja respecto a su profesor de los domingos a las 8:00 am; manifiesta que este sin avisar llega siempre después de las 9:30 y que el día de una evaluación parcial llegó a las 11”. En efecto, lo imaginario se presenta aquí de modo que está simplificado en exceso. El docente, en este caso, reproduce una práctica de incumplimiento que tiene repercusiones desfavorables en los estudiantes, que los lleva a suponer que el docente confunde su rol y desestima, o al menos subestima, el valor de sus estudiantes. La dignidad se violenta aquí cuando el docente confunde su jerarquía académica con la posibilidad de poner el horario a depender de su persona.

El 15 de agosto, en el tercer piso del bloque 3, “el profesor regaña a una estudiante por llegar cinco minutos después del inicio de la clase. La estudiante le contesta que, si quiere puntualidad, entonces que ponga un baño en el tercer piso: ‘Profesor, el baño queda en el primer piso, mientras bajo, subo, entro al baño y vuelvo, me llevo cierta cantidad de tiempo. Hable para que pongan un baño en el tercer piso’”. El docente no agota la primera vía, la del diálogo; no le consulta a la estudiante las razones de su tardanza, sino que procede a una reprensión innecesaria.

El 10 de septiembre en cafetería “una estudiante de tercer año afirma que no sabe si debe cancelar una materia, pues el docente de dicha materia hasta la fecha no ha sacado notas y sólo ha hecho el parcial que fija la decanatura”. Uno de los casos típicos en los que los

estudiantes asumen una discrecionalidad completa de los docentes se encuentra en la determinación de las actividades evaluativas.

El 29 de agosto, en la cafetería, se recoge un caso análogo: “se queja una estudiante de derecho pues su profesor no asistió el día del examen parcial y se comprometió a enviar unos documentos sobre los cuales basaría dicho seguimiento, promesa que cumplió, pero enviándolos el día anterior a la fecha del parcial a las 11 de la noche”. Los estudiantes asumen que el docente, por el hecho de ser docente, puede proceder de este modo sin que se le pueda objetar su proceder. El imaginario ha entrado en una práctica de aceptación pasiva en la que ni siquiera se plantea la posibilidad de expresarle directamente al profesor que se trata de una mala práctica académica. Las suposiciones son obvias: que el docente tomará la pregunta o solicitud de los estudiantes por algún tipo de agravio hacia su persona, adoptará una actitud vengativa o excesivamente severa al recibir las objeciones sin que importe si estas son o no razonables, o pensará que los estudiantes que expresan sus inquietudes solo son personas insolentes que no comprenden la autoridad. Otra situación recolectada que expresa la suposición de que el docente tiene potestades autoritarias que superan lo académico fue el 8 de septiembre. En el aula 103 del bloque 3, “comenta una estudiante que a pesar de una reiterada grosería por parte de un profesor hacia ella y varios compañeros cuando duda en clase, no puede adelantar proceso alguno pues está convencida que no sucederá nada y que solo empeorará la situación”. Empeorar la situación no es tiene otro sentido que llevar al docente a aumentar la severidad de sus evaluaciones, con el propósito expreso hacerlos reprobado, sin que interese la calidad y adecuación de la formación académica recibida.

En efecto, lo anterior expresa que se trata de un mal ejercicio de la autoridad de parte del docente. Hay otro ejercicio cuya práctica cotidiana lo ha llevado a instaurarse de modo que lleva lo imaginario a hacer una suposición determinista. El 28 de agosto en la cafetería, “se queja una estudiante de derecho de jornada nocturna [horario mixto], pues el día de un examen parcial ella y varios de sus compañeros fueron cambiados de grupo sin previo aviso”. Este caso concreto se refiere a que hay una arbitrariedad administrativa que funciona como un supuesto de hecho que no se puede cuestionar. Que haya un cambio no informado en las disposiciones académicas se ha convertido en un lugar común que los estudiantes aceptan a regañadientes y, en general, suponen como un problema repetitivo que no se puede remediar. Lo inquietante de lo que expresa este caso es que la medida se toma sin que tenga que contar con la aceptación de los involucrados, ni ser notificada oportunamente. En cuanto caso concreto, puede ser visto como una eventualidad. Pero el problema es el supuesto de hecho de que estas medidas parecen ser vistas como potestad de la autoridad administrativa.

Pero los casos recién mencionados no son tan inquietantes respecto a la función de lo imaginario reducido a la simple suposición. El 2 de septiembre, en la cafetería, “se muestran sorprendidos varios estudiantes de derecho ante la presencia y posterior información de que un profesor el cual había sido calificado deficientemente y además evidenciado a decanatura [sic] un sinúmero [sic] de inconvenientes, se encuentra dando clase este semestre, después de que se les había asegurado su retiro dadas las circunstancias”. Los estudiantes ven confirmada su suposición: no pueden modificar lo instituido porque sus objeciones no son tenidas en cuenta. Lo imaginario se ve, de nuevo,

reducido a la posición pasiva de asumir, aceptar y perpetuar la práctica de distanciamiento. Lo inquietante es que es precisamente este aspecto el que resulta siendo importante: que son las prácticas lo que se debe transformar.

Respecto a las medidas institucionales que cambian su criterio de valor, estableciendo uno que no se espera pero que es el que se instituye como la práctica exigida, los diarios tienen una entrada del 5 de septiembre en la cafetería, en la cual “afirma una estudiante que a pesar de estar próxima a terminar sus materias no se podrá graduar, pues la universidad exige tener cierto nivel de idioma inglés, la misma universidad ofrece los cursos, pero no de manera gratuita, lo hace de forma ‘tan cara que no me da para pagarlo’ afirma la estudiante”. Esto quiere decir que lo que, en términos académicos es una medida razonable de la Institución, la cual establece unos requisitos mínimos para cumplir a cabalidad con las exigencias formativas, en términos administrativos se convierte en un requisito más que se debe cumplir, asumiendo que lo que interesa no es otra cosa que cumplir el requisito.

Y respecto a las alternativas de enriquecimiento de la interacción académica con espacios de prácticas y situaciones alternativas, el 8 de septiembre cerca a la fotocopidora, “manifiesta un estudiante que hace poco había visto un anuncio que invitaba a los programas artísticos y de formación musical ofrecidos por la universidad, pero que al acercarse luego de ver el anuncio (puesto hace poco) le informan que dichas clases habían comenzado hace más de un mes”. El imaginario ya ha instituido que estos espacios no son propiciados por la IUE, y que se presente un caso como el reseñado deja abierta la implicación respecto a lo que, en términos institucionales, sucede para que se haga un ofrecimiento al que luego no se puede acceder. Lo imaginario no hace más que instaurar con mayor fuerza las suposiciones, que no son más que aplicaciones pasivas del imaginario instituido, y ensanchamiento de las distancias entre instituyente e instituido.

¿Cómo comprender estas situaciones concretas de inoperancia de la capacidad imaginativa? ¿Qué es lo que expresan todos ellos con relación a esta capacidad subjetiva tan potente de acuerdo con el filósofo griego? ¿Por qué lo imaginario está reducido a una mera suposición carente de iniciativa, si como facultad tiene la capacidad de modificar esos supuestos instituidos por la práctica? Es decir, que en lugar de funcionar como el redescritor de las prácticas instituidas que establecen las distancias que ponen en riesgos la legitimidad institucional, lo imaginario se ve reducido al papel de mero reproductor de las prácticas mismas que *siempre han sido*. Hay, pensamos, un prejuicio respecto a lo imaginario que niega de su fuerza o que sospecha de ella.

Lo anterior es útil para comprender que las prácticas expresan una distancia que se asume como insalvable: Castoriadis afirma que “lo esencial es que el tejido del imaginario y de lo funcional-racional en el imaginario moderno está en proceso de disociación” (Castoriadis, 2011, p.183). Habría que ser más aventurados: lo funcional-racional se encuentra siempre en un proceso de disociación, y esto se manifiesta de modo múltiple en las distancias que se expresan en la narrativización descriptiva de las prácticas que se recogieron durante el período de observación de los imaginarios instituidos entre los estudiantes, docentes y personal de mantenimiento de la IUE:

Según Castoriadis, en la tensa relación entre sociedad instituida y sociedad instituyente, entre historia hecha e historia que se hace, la clave es la introducción del concepto de ‘imaginario’. Lo imaginario radical es a la vez la condición de posibilidad y la potencia creadora de lo humano. Existen, para el autor, cuatro regiones donde el para sí se presenta como ‘simplemente real’: lo viviente, lo psíquico, el individuo social, la sociedad dada. Pero hay dos regiones que nunca están terminadas, deben ser hechas: el sujeto humano y la sociedad, pues éstas se caracterizan por la reflexividad y la capacidad de acción deliberada, es decir, autónomas. Ambas deben advenir a través del trabajo de los seres humanos y de lo que denomina las ‘profesiones imposibles’: la educación, el psicoanálisis, la política” (Arpini, 2012, p.15).

La imaginación radical

Es ni más ni menos que la garantía de que ninguna cultura permanece inmutable y, en consecuencia, de que ningún orden está dado de una vez y para siempre. En el núcleo mismo del ser humano anida esa garantía. Y nada menos que eso es lo que incorpora, con el concepto de imaginación radical, la ‘teoría de las prácticas sociales” (Cristiano, 2011, p.56).

Sin embargo, hablar de radicalización puede resultar tanto aventurado como inexacto, con lo que se corren riesgos conceptuales adicionales en la admisión de la imaginación como la capacidad creativa del sujeto.

En efecto, el prejuicio hacia la imaginación es demasiado intenso como para que no se apele, inevitablemente, a lo racional. Castoriadis afirma que “una sociedad no puede plantearse la eficacia racional como criterio supremo de todo lo que hace sin que la pregunta surja en la sociedad misma: ¿eficacia racional para hacer qué? ¿Con relación a qué?” (Castoriadis, 2011, p.184). Pero la razón no es eficaz por sí misma, dado que su funcionalidad es dependiente, debido a que, en cuanto facultad, interactúa con las demás facultades subjetivas. Por sí misma, la razón se encuentra en déficit si se supone que puede generar sentido de modo independiente: para generar sentido, *la razón necesita de la imaginación*. En efecto:

Los atributos de la imaginación tuvieron lugar secundario en la filosofía moderna, en la que dominó la reproducción de lo ya percibido y a recombinación de sus elementos. Ahora bien, sin esa capacidad de inventar *cosas con sentido*, y que *dan sentido*, no habría mundo humano (Arpini, 2012, p.15)

En efecto, “respecto a la investigación de los imaginarios sociales, Castoriadis señala a nivel general que no hay ni una metodología estricta, determinada de una vez y para siempre; ni un imaginario que sea el único verdadero para una sociedad” (Cancino, 2011, p.75). Y Cegarra agrega: “El imaginario funciona así como el conjunto de imágenes interrelacionadas que constituyen el pensamiento social y colectivo. En otras palabras, el imaginario da sentido a la realidad socialmente compartida pero en términos antropológicos, es decir, desde lo esencialmente humano” (Cegarra, 2012, p.6). Esto quiere decir que la historia se construye a partir de la función de la imaginación, pero determinada

socialmente, es decir, no por medio de su propia capacidad creadora, sino a través de esos productos llamados imaginarios sociales:

La noción de imaginario social nos remite a las prácticas sedimentadas de los movimientos sociales, a las instituciones que ellos mismos se dan y que varían de movimiento en movimiento y dentro de un mismo movimiento en sus distintas etapas; nos permite ir observando su diversidad y los cambios que experimentan (Cancino, 2011, p.76).

El imaginario social se pone, por tanto en una función formativa o conformativa que recibe el nombre de constitución. La sociedad se debe constituir, y la historia debe expresar ese relato asumiéndolo como una realidad dinámica:

En la historia, lo que se desarrolla no es la laboriosa y gradual reproducción, calco en miniatura lleno de manchas de tinta, de un orden racional que existe en otro lugar y que contiene por adelantado el equivalente inmaterial de todo real posible. Es la *constitución* de un orden que no puede buscar su precedente ni su antecedente en ningún sitio, ni siquiera en sus etapas ya recorridas. Indudablemente esta constitución no se hace ni *in vacuo* ni *ex nihilo* (Castoriadis, 2011, p.140).

Pero, ¿qué es lo que hace posible esta constitución que ni parte de la nada ni se reduce a la nada? ¿Cómo es posible aceptar un orden racional si caer en los problemas típicos que ya ha tenido que enfrentar la filosofía que se fundamenta en la razón? Castoriadis hace una apuesta teórica aventurada pero prometedora:

Para solucionar la vuelta a la racionalidad y al peligro de reducir la institución al momento de lo instituido, Castoriadis recurre a «lo imaginario», como fundamento último de la razón: en la interioridad del sujeto individual se perfila una psique que completa el mapa de la institución, de modo que la conservación social que ella opera y por tanto su eficacia y su existencia misma, descansan sobre tres pilares: unas reglas, junto con sus sanciones materiales y jurídicas correspondientes, una represión psíquica y unas sanciones sociales informales y metasociales (metafísicas, religiosas, etc.), en una palabra, imaginarias (Alvarado, 1995, p.6).

La imaginación es la alternativa positiva a la negatividad deconstructiva de las preguntas que se hacen solo desde lo racional o desde lo lógico, es decir, desde el aspecto subjetivo que se ocupa de lo analítico, pues se trata de una postura reduccionista de la que provienen todas las objeciones hacia la capacidad productiva y creativa de la imaginación. En efecto, partir de la carencia y del déficit es el primer paso para que los sujetos miembros de una sociedad piensen que solo pueden señalar los problemas sin percatarse que esos mismo problemas pasan por los sujetos mismos y que las alternativas de redescrición comienzan en ellos:

No fue para obtener una respuesta a la pregunta de qué es de lo que carecemos, fue para que la negatividad infranqueable no surgiera como tal por lo que los hombres en cada ocasión invistieron de valor indiscutible a un conjunto de objetos y conductas” (Castoriadis, 2011, p.184).

Sean los que hayan sido, esos objetos y conductas, y sus series, se relativizan (Castoriadis, 2011, p.184), entran en crisis, plantean retos de comprensión al enfrentarse con las inadecuaciones —preferentemente, las distancias— entre lo que los objetos reclaman y lo que las conductas expresan. La razón deconstructiva es incapaz, por sí sola, de resolver esos déficits, y cuando se reduce lo imaginario a la mera suposición, se instauran esas prácticas que no hacen más que perpetuarse debido a que siempre han sido, es decir, a través de una petición de principio de orden temporal. Pues cuando se anula lo imaginario se imposibilita lo creativo.

3.3. Prácticas de lo creativo

Esta categoría es, posiblemente, la más interesante pero, al mismo tiempo, la que produce una mayor resistencia: “La imaginación *dinamiza* el habitus” (Cristiano, 2011a, p.58), pero el hábito es tenaz debido a que lo respalda la comodidad de quien no quiere ocuparse del asunto de pensar su propia posición. Si se acepta que “la imaginación ejerce sobre el habitus un trabajo gradual que puede describirse como erosión” (p.59), y que “la imaginación tiene por definición un campo de actividad que trasciende la estructura del habitus” (p.59), entonces el reto es hacer productiva esa imaginación, es decir, de proporcionarle la posibilidad de que ejerza su capacidad, que no es otra que la creación.

La posibilidad de lo anterior está fuera de duda: “Castoriadis elabora un pensamiento sobre el papel que juega la noción de imaginario en el psiquismo y en la institución social. Es una constante como la autonomía, praxis y creación”. (Delahanty, 2000, p.146). Pero el reto es de carácter dialéctico:

El desborde del habitus por la imaginación no es un fenómeno extraño, sino cotidiano y permanente. Forma parte de lo que el habitus simplemente deja fuera en su particular construcción del objeto. Sin embargo, ese remanente de representación cobra importancia cuando desencadena prácticas que son relevantes desde el punto de vista sociológico (Cristiano, 2011a, p.60).

El autor se apresura a encontrar un remanente con utilidad conceptual en una acción que aquí damos por posible pero que dudamos que sea real, al menos con el vigor que Cristiano parece darle. Esta reflexión que atraviesa las prácticas es, más bien, una propuesta inicial para que la imaginación dinamice el hábito, es decir, para que empiece a reducir las distancias mismas entre instituido e instituyente en las que está inmersa la cotidianidad misma. Las siguientes situaciones prácticas concretas dan cuenta de que es la posibilidad misma de la creación imaginaria la que se tiene que volver a plantear, pues los individuos solo expresan una negatividad pasiva en las prácticas registradas.

En general, las entradas de los diarios expresan una crisis de lo creativo. Es posiblemente la máxima expresión de distanciamiento y de extrañamiento en el que caen los sujetos que, al menos nominalmente, pertenecen a la microsociedad IUE, poseen autonomía y deberían reivindicar en la práctica lo que la teoría . En términos de la dignidad humana, carecer de lo creativo es perpetuar las prácticas que la violentan. A continuación referiremos algunas de las entradas de los diarios de campo en los que es evidente tal crisis:

El 18 de agosto en el bloque 6, un estudiante discapacitado necesita ir a la Decanatura a cancelar un curso. Un profesor recibe el mensaje de parte del estudiante y le ayuda a realizar el trámite. Pero el estudiante no puede acceder al segundo piso.

El 11 de septiembre, en el pasillo del segundo piso del bloque 2 “una estudiante resbala debido al suelo húmedo, no había ninguna señalización que lo advirtiera”.

El 11 de septiembre en la biblioteca, “una estudiante de derecho se queja de los pocos recursos de consulta de la biblioteca, pues no encuentra libros actualizados, y si necesita algún libro antiguo está prestado o solo se lo pueden facilitar por 2 horas”.

El 12 de agosto, en las inmediaciones del bloque de Ingenierías, “Dos mujeres que caminan rumbo a la sala de sistemas son seguidas por un automóvil Chevrolet de gama baja. Se vieron encerradas por dos autos más que se preparaban para salir del parqueadero, no había forma de orillarse, sintieron como sus vidas corrían peligro. Tras lograr salir de aquél laberinto, ambas mujeres estaban furiosas: “¡Cómo es posible que esta universidad no tenga acera o algún lugar seguro por el que pueda transitar el peatón!”. Cinco minutos más tarde, el hombre dueño del Chevrolet hablaba con su copiloto: “¡Es inaudito!” decía, “Tener que esperar que una persona pase cuando se le dé la gana, por un lugar que se supone está hecho para el tránsito de autos”.

El 13 de agosto, en el gimnasio, “dos mujeres hablaban de lo que iban a hacer aquella tarde. Una de ellas le decía a la otra que debía quedarse todo el día en la Universidad. Había llevado varios trabajos para adelantar. Expresó a su compañera la inconformidad que sentía, pues lo único malo era que si quería adelantar trabajo debía encerrarse en uno de los salones de la institución. Ante esta inconformidad, su amiga preguntó que por qué no lo hacía en la biblioteca a lo que ella respondió que normalmente las mesas estaban ocupadas y que no había ningún otro lugar que pudiera usarse para la academia, pues lugares de esparcimiento como tal, solo habían dos (cafetería y burbuja) a lo que su amiga contestó: ‘Pues, le va a tocar encerrarse, hija, sino cuándo acaba con todo lo que hay que hacer’”.

El 14 de agosto, en un aula de clase no precisada, “el profesor de clase de 3:00 pm (no es el primero) expresa la falta que le hace tener atril en el salón. ‘No hay un lugar para descargar todo lo que traigo, no entiendo por qué los quitaron’”.

El 15 de agosto a las 06:00 de la mañana en el aula 3-105, “una mujer se sienta en una silla al lado de la ventana. Diez minutos después de que la profesora da inicio a la clase, la mujer cambia de lugar, a dos filas de distancia de la ventana. Cinco minutos después la mujer se cambia de puesto nuevamente. La cuarta vez, la profesora le pregunta a la mujer qué es lo que le sucede con las sillas. La mujer contesta que no se siente cómoda porque hace mucho frío y a las ventanas les faltan celosías; de ahí sus cambios consecutivos de lugar.

El 15 de agosto a las 6:00 de la tarde, en Clase de Derecho Administrativo en el aula 3-101, “Antes de iniciar clase, una compañera de unos cincuenta años expresa su inconformidad con respecto a los horarios de atención de Admisiones y Registros y Tesorería, pues no son

horarios accesibles a la gente que trabaja. Expresa que el horario está hecho únicamente para aquellos que solo estudian”.

En este punto se plantea un concepto que es tan prometedor como polémico:

La imaginación es la facultad de innovación radical, de creación, de formación ex nihilo propia de la psique humana, La obra del imaginario social instituyente es la diversidad de instituciones portadoras de significaciones imaginarias sociales (Dios, el Estado, el capital, etc.); aún más, el imaginario social instituyente crea la institución en general (la *forma* institución) a la vez que las instituciones particulares de una sociedad determinada. Ambas, una vez creadas, se solidifican y cristalizan en lo que Castoriadis denomina imaginario social instituido, que asegura la reproducción y continuidad de la sociedad (Medina, 2010, p.71).

Lo que sucede en la microsociedad IUE es que sus miembros viven la cotidianidad tensada de la dignidad humana porque no conciben que exista ese primer aspecto creativo, es decir, que asuman que las imágenes y símbolos sociales ya están creados, y que no queda otra alternativa que asumirlos y padecerlos en una pasividad absoluta.

Se trata, pues, del

Paradigma de la creación, cuya temática había sido ignorada por la tradición filosófica. La creación sería la condición de lo emergente y por tanto de aquello que define al *ser* y al *tiempo*. La sociedad en este sentido emerge del caos como institución y es ésta la que hace posible que aquella permanezca unida. La institución, como magma de significaciones imaginarias sociales, emerge como posicionamiento de un mundo que es *El mundo* y en cuyo centro se encuentra la sociedad de que se trate, su *tiempo* calendario e imaginario, su *nos-otros* y su los *otros* (Miranda, 2008, p.106).

Lo que expresan los testimonios categorizados es que la distancia es tal que los sujetos que instituyen a la IUE no se conciben a sí mismos como detentadores de una facultad que tiene tal fuerza creativa, que habitan en un extrañamiento heterónomo que les impone una situación a la que no tienen más alternativa que someterse pasivamente, pues de otro modo no serán aceptados. Es una especie de ofrecimiento indiferente que se reduce a “tómelo o déjelo”.

Pero sería impropio reducir la creación a una definición sustantiva:

No podemos dar aquí una teoría, ni siquiera un bosquejo, de la creación. No nos proponemos siquiera dar una “definición”. O bien el vocablo creación no significa nada verdaderamente, lo que quiere designar no es pensable, es en el mejor de los casos un seudónimo de nuestra ignorancia de los encadenamientos necesarios; o bien, como lo pensamos, designa algo que se relaciona con la esencia misma de lo histórico, es una idea originaria. En ambos casos, es imposible una “definición” (Castoriadis, 2011, p.139).

3.4. Prácticas de lo autoinstituyente

¿Cómo opera —o al menos, puede operar— una institución sobre sí misma? Es decir, ¿cómo puede reconocerse, identificarse o pensarse a sí misma de un modo no pasivo? Asegura Falleti que

la preocupación política de Castoriadis es por la constitución de sociedades con autonomía la cual se desarrolla en los colectivos formados por sujetos que buscan dicha *autonomía* y que quieren vivir bajo leyes que ellos mismos se dan, siento esto posible si hay capacidad de reflexión (Falleti, 2006, p.86).

Sin embargo, las entradas de los diarios de campo expresan que las leyes son tomadas por los sujetos como heterónomas, dadas por una autoridad que se tiene a sí misma por superior. Conviene referir aquí una serie de entradas de los diarios en la que queda expresada esta heteronomía:

El 19 de agosto en la cafetería “dos hombres hablaban sobre programar un partido de fútbol. Uno de ellos le dice al otro que pidieran prestada la cancha de la universidad, a lo que éste contesta: ‘Qué cancha, parece. Aquí no hay dónde hacer deporte, ni jugar fútbol, ni baloncesto, las mesas de ping-pong están todas malas’”.

El 20 de agosto, en un aula de clase no precisada, “el profesor programó una actividad para realizar en clase. Para realizarla era necesario consultar cierta normativa en internet. Los estudiantes que cuentan con un plan de datos no tienen inconveniente. Los que no cuentan con un plan propio trataron de acceder al servicio de wi-fi de la universidad, pero al final hubo una queja generalizada pues no se pudieron conectar ni realizar la actividad completa”.

El 20 de agosto, en un aula no precisada, “una compañera se sienta dispuesta a atender a clase. Su vestido se engrasa con la silla, pues esta se encontraba astillada y quebrada en el asiento”.

El 21 de agosto, en clase de inglés “una estudiante asegura que ‘no me gusta la IUE porque los procedimientos administrativos en el proceso de matrícula, las fechas de adiciones no coinciden con las fechas del límite de pago de matrículas’”.

El 21 de agosto, “dos compañeros hablaban sobre la falta de material que hay en la biblioteca; hay ejemplares muy antiguos, no está muy actualizada y de los libros que hay actualizados solo hay un ejemplar, razón por la cual suele no encontrarse cuando se necesitan”.

25 de agosto. “Varias personas se han quejado sobre las ayudas económicas. A los almuerzos solo puede acceder unas cuantas personas, hay gente que vive realmente lejos y en vista que todos los cupos se llenan inmediatamente, no pueden acceder a este beneficio”.

Para instituirse a sí misma, tanto la sociedad como los individuos que la componen deben ser autónomos. No hay auto-institución si no se presupone una auto-nomía: “La autonomía

para Castoriadis se define tanto en las transformaciones sociales como en el posicionamiento subjetivo, pues son necesarias las transformaciones en ambos ámbitos para que se produzcan cambios” (Falleti, 2006, p.86). En efecto, la autonomía “será asumida como la posibilidad que tienen los seres humanos de crear, desde imaginarios instituyentes, nuevas formas de institucionalidad y de participación política” (Alvarado & Hurtado, 2007, p.86). Y la autoinstitución no es otra cosa que el primer gesto de una autonomía que se asume como real y no como meramente posible, es decir, como una opción práctica y no como una mera reflexión teórica.

El resultado de esta instauración de la autonomía como capacidad autoinstituyente, es que puede resolver la distancia que se configura en la enajenación en la que caen los individuos cuando asumen que no están en capacidad de modificar su propia circunstancia: “Sólo podemos hablar de enajenación porque, en el obrar histórico efectivo de los hombres, aparece la controversia del imaginario instituido en formas eminentes” (Castoriadis, 2011, p.176). En efecto, “lo instituido —en la medida en que ha sido el producto de la creación humana —está expuesto al quehacer instituyente de los hombres y las mujeres concretos” (Miranda, 2013, p.32). La autoinstitución solo es posible en la medida en que tal concreción logre reducir las distancias en la práctica, en que tal concreción no se reduzca a soportar o tolerar pasivamente esas distancias.

La noción de magma para Castoriadis

Constituye una vía alterna para evitar hablar de estructura, por ejemplo en lo que se refiere a la institución por excelencia, el lenguaje. La metáfora tectónica permite ilustrar una materia perennemente estratificada y susceptible de desbordarse a sí misma o de hacerse sólida. La institución social como hemos dicho es para nuestro autor un magma de significaciones imaginarias sociales (Miranda, 2008, p.111).

En efecto,

Es este *magma* el ámbito por excelencia, en el que se niega el tiempo como alteridad-alteración, creación y destrucción para cada sociedad. Es el ámbito también en el que serán concebidas la simultaneidad y la equivalencia, entre el origen del mundo y el origen de la sociedad. Este posicionamiento por parte de cada sociedad, reitero, que se presenta bajo la forma de una *clausura*, aspira a recubrir el caos del que la sociedad emerge y el caos que ella contiene y representa (Miranda, 2008, p.106)

Pero existen problemas a la hora de acceder a este magma y a la posibilidad de que se evite la clausura. Pues una clausura radical implicaría la imposibilidad del ejercicio creativo y, con ello, la enajenación que tiene como consecuencia la heteronomía y el extrañamiento:

La enajenación no es pues un concepto especulativo. No es una determinación ontológica, trascendental o ‘estructural’ de la historia y del hombre. Tampoco es una determinación empírica. La enajenación es una categoría histórico-práctica; es lo que afronta el proyecto de autonomía, tanto en el dominio individual como en el dominio colectivo. Esta determinación depende de una perspectiva sacada de la historia en lo que concierne a imaginario (perspectiva a su vez histórica, claro) y a una intención

respecto a qué hay que hacer con él, la intención de autonomía, el pasar por la razón al imaginario. Esto procede de nosotros, y nosotros no lo aceptamos —solo desde esta posición del hombre o de la sociedad se puede entender la enajenación—. (Castoriadis, 2011, pp.175-176).

La institución es “una red simbólica, socialmente sancionada, que contiene un componente real y un componente imaginario” (Castoriadis, 2011, p.179). Por su parte, la enajenación es “la autonomización del momento imaginario en la institución” (Castoriadis, 2011, p.179). Conviene tener en cuenta que las instituciones “tampoco se reducen a lo simbólico, pero tampoco podrían existir sin ello” (Cegarra, 2012, p.9) Esto quiere decir que enajenación es, como gesto autonómico, una expresión de reconocimiento, de toma de conciencia, de que llegó a hacerse consciente aquello que en la institución genera ruido, inquietud, distancia y conflicto. Es una forma de enajenación particular, pues Castoriadis no aceptará algo tan radical como el extrañamiento y la sustracción del sujeto que se enajena. Enajenarse no equivale a suprimirse, ni a eliminarse ni a autoconstituirse de modo originario. Porque la enajenación misma exige de una referencia vinculante con el contexto social mismo en el la que se gestó y a partir de la cual tiene significado. Pues enajenarse no es ese gesto autonómico de apariencia radical: como gesto autonómico está supeditado al entorno social mismo que ha sancionado la capacidad esa autonomía que lo fundamenta. Hay que decir, mejor, que la enajenación es el momento en que se hace posible la redescipción imaginaria de la institución originaria, siempre en un proceso de modificación que no llega jamás ni a revocar, ni a liquidar ni a destruir el orden mismo a partir del cual tienen sentido la enajenación, la autonomía de la que proviene y la institución respecto de la cual se enajena.

3.5. Prácticas de lo histórico

Pero ¿qué es subjetivo para Castoriadis? Se trata del “producto de la incorporación de las significaciones imaginarias de la sociedad. La historicidad, la creación y la autonomía son para él elementos fundamentales, porque en ellas el sujeto carga de sentido su vida a partir de su experiencia vital” (Alvarado & Hurtado, 2007, p.91), o mejor, de su práctica cotidiana. Del sujeto se dice, por tanto, que es autónomo porque está en capacidad de darse a sí mismo la norma; que es histórico porque se constituye a partir de ese encadenamiento de significaciones que permite tener una continuidad tanto cronológica como simbólica; y es creativo porque a partir de su magma psíquico es el que está en capacidad de construir las estructuras dentro de las cuales la autonomía y la historia adquiere operatividad:

La historia no puede pensarse según el esquema determinista (ni tampoco por otra parte un simple esquema “dialéctico”), porque es el dominio de la *creación*. Contiene ya el momento de la creación en un nivel elemental, común, donde los comportamientos de los individuos, los grupos, las clases, sin dejar de permanecer en el sistema social dado, constantemente producen la aparición de nuevas variantes (Castoriadis, 2011, p.137).

Respecto a la creación, Arpini aclara:

La idea de creación habla de una comprensión de la realidad en que lo imaginario, como modo de existencia de lo humano, implica la posibilidad de romper la clausura de lo dado para crear otra, pues fuera de la clausura no es posible lo humano. En este sentido, la reflexión respecto a lo histórico le abre la posibilidad al pensamiento de volver sobre sí mismo e interrogarse acerca de sus contenidos y de sus presupuestos y fundamentos; pero también es el esfuerzo por quebrar la clausura en la que estamos atrapados como sujetos” (Arpini, 2012, p.15).

Se establece, por tanto una relación entre creación, subjetividad e historia, pues se trata de producir una apertura de la historia que la saque de esta valoración de la misma como simple tradición que se recibe como una imposición que no se puede transformar, pues si fuera de ese modo, los sujetos no podrían ser otra cosa que lo que han sido y la creación se reduciría a un mero proceso de repetición. La historia no es una simple predeterminación; de hecho, para concebir la posibilidad de la creación, la historia misma debe considerarse como una construcción que siempre está en proceso.

Es el caso de una entrada de los diarios del 27 de agosto. “Continúan las quejas por la falta de espacios para el esparcimiento. Sentada en la cafetería, en la mesa al lado de las escalas, escucho dos hombres que iban subiendo la rampa. Uno de ellos dijo: ‘No, marica; devolvámonos; vos es que sos güevón, mirá eso como está’, a lo que el otro le dice: ‘Entonces qué, güevón, pa’ onde más pegamos si no hay ningún otro lugar pa’ parchar’”. Los estudiantes parecen aceptar que no hay opción, que debe asumir que antes no hubo espacios físicos apropiados ni suficientes, que no los hay en el momento en el que hablan y que no los habrá en el futuro cercano.

En general, la historia y lo histórico son tenidos como simples expresiones monótonas de la heteronomía, tal como lo demuestran las siguientes entradas:

27 de agosto. “Un estudiante contribuye con la siguiente sugerencia: ‘Las carteleras que tienen en la universidad para información, no tienen un buen manejo; la información importante no es visible’”. De acuerdo con la estudiante, la transmisión de la información no es oportuna ni adecuada. Pero en sus palabras se expresa lo que podemos considerar la certidumbre de la inoperatividad afirmativa, es decir, que está describiendo o informando un hecho que siempre ha sido de cierta manera, y que lo seguirá siendo a pesar de que lo ha reconocido como necesitado de transformación. La información desactualizada de las carteleras no contraviene la dignidad humana, pero no hace aportación alguna para fomentarla. Lo que resulta llamativo en este punto es que la práctica indica que no hay interés en mantener actualizada la información ofrecida.

29 de agosto. Testimonio de un “estudiante de ingeniería de cuarto semestre: ‘La gestión de bienestar universitario es muy mala. Solo piensan en el torneo de fútbol y las fiestas que cada año son más malucas, cada que uno va allá, están limándose las uñas y uno pregunta algo y son muy malaclases’”. Es inquietante que esta dependencia produzca estas impresiones desfavorables. Si bien la estructura de nuestra investigación no nos permite hacer afirmaciones de carácter universal ni necesario, Bienestar Universitario, dados este marco que busca hacer de lo histórico una función de la autonomía, debería fomentar precisamente el sentido de pertenencia, el compromiso, el bien-estar. En lugar de ser un

aliado en el fomento de una práctica social digna, también es uno de los instituidos que manifiestan que lo histórico es heterónimo.

1 de septiembre. Escalinatas del auditorio. “Un hombre subía las escalas del kiosco hablando por celular. A quien se encontraba en la otra línea le dijo que le había tocado devolverse del gym que porque eran las 4:00 pm y como era estudiante de la universidad no lo dejaban entrar sin reservar. Decía: ‘No entiendo por qué si yo también pago los derechos de usuario en la matrícula, pero me ponen a voltear’”. El mismo día, en un baño de damas: “Un grupo de niñas estaba hablando sobre la necesidad de papel higiénico, jabón y toallas higiénicas en el baño; expresaban que todos eran artículos completamente necesarios y que si ya estaban los dispensadores, lo único era abastecerlos”.

4 de septiembre. “En la cafetería, un grupo de más o menos cinco personas hablaba sobre la programación de parciales y finales. Una de ellas expresó: ‘Es muy difícil saber, los profesores no le dan respuesta a uno, y cuando una va a mirar en la página, se encuentra con que está desactualizada. Para variar, yo no sé, pero siempre me entero ocho días antes’”. El mismo día, el diario de cambio reseña un testimonio: “‘No me gusta que la página de la IUE esté desactualizada, y todavía tiene cronogramas de semestres pasados’”.

5 de septiembre. “Los estudiantes se quejan por la portería vehicular; no tiene el espacio suficiente, no hay una visión adecuada para salir tranquilo, la curva es peligrosa y muchas veces los porteros no le ayudan a uno a guiarse”.

Estas prácticas de lo histórico también expresan la crisis de lo imaginario. Si bien Castoriadis “introduce la dimensión histórica, permite estudiar las prácticas sociales y los cambios en las mismas a través del aspecto instituyente del imaginario, así mismo esta capacidad de creación reside en los actores sociales” (Falleti, 2006, p.87), e incluye en su propuesta “una política de la autonomía” (Falleti, 2006, p.87), lo histórico se expresa en la práctica de un modo diferente. Si aceptamos que lo histórico no es meramente lo cronológico, lo episódico, lo que se dice que pasó en un cuándo y un dónde. Lo histórico es una función de la autonomía que quiere darle espesor a lo político y a lo sociológico, y ese espesor es de carácter simbólico. Lo histórico no es, como parecen asumirlo las prácticas reseñadas, un registro anecdótico en el que se consignan las distancias entre el instituido y el instituyente como esas cosas que pasan y que solo expresan la repetición de lo que no se puede modificar.

Así, pues, entendidas como prácticas de lo histórico, los testimonios indican que las prácticas se asumen como situaciones habituales que se señalan por medio de la queja, pero que no se podrán ni cambiar ni transformar. Es decir que lo histórico se expresa aquí como lo que siempre ha sido de una determinada manera –y en el modo de la inadecuación o de la impropiedad–, que es así y que, a pesar de lo inadecuada e impropia que es la práctica, ella permanecerá así sin que pueda concebirse que la iniciativa de los sujetos pueda tener valor para hacer una diferencia en el cambio, en especial cuando depende de darle traslado a las inquietudes a una entidad pública, la cual, debido a un lugar común que no es incorrecto, se caracteriza por su ineficiencia. Los sujetos no se perciben a sí mismos, desde lo histórico, como agentes que pueden cambiar la práctica, solo soportarla pasivamente.

3.6. La autonomía como dimensión política de la subjetividad

La reflexión interpretativa inicia aquí con el problema que plantea la historia, o mejor, lo histórico como fundamentación o soporte de lo instituido. Dado que nos basamos en *una descripción narrativa —es decir, de lo que pasa— en las prácticas de interacción con la microsociedad IUE* —pues tal es la expresión conceptual que unifica los datos que fueron recolectados en los diarios—, la historia que se hace narración es la noción apropiada para comenzar el proceso de comprensión de las distancias entre las prácticas sociales y la institución social, de modo que sea posible plantear una transformación de las prácticas, no una reforma de las políticas. La historia que se hace debe surgir, por tanto, de un compromiso institucional que puede comprenderse como un gesto político: es solo de este modo en el que el sujeto puede pensarse como libre y como autónomo, lo cual no es otra cosa que la libertad que es capaz de mediarse a sí misma a través de una norma que lo habilita para ser social. Es esto, precisamente, lo que se ha visto en crisis en las prácticas que fueron recolectadas en los instrumentos. Los miembros de la microsociedad son pasivos, carecen, en general de una autonomía auténtica, y las prácticas mismas parecen reducirse un mero aguante, a un soporta pasivo.

La historia que se hace es, pues, un reto político. Asegura Castoriadis que “no hay una teoría simple de la historia porque no hay ninguna *historia* simple. La unidad de la historia, la historia universal no es un dato como punto de partida, sino una creación histórica” (Castoriadis, 2011, p.134). Es decir, que la historia es ella misma un constructo de alta complejidad que es creación, que se crea en la medida en la que se la vive. Decir que la historia tiene una unidad es, por tanto, un producto de la facultad creativa que poseen los sujetos: la imaginación.

El día 11 de agosto a las 10:20 de la mañana se recolectó un testimonio espontáneo, ofrecido por una empleada de servicio de comidas a partir de una pregunta casual que se le realizó cuando se estaba realizando una compra en un momento de actividad bajo. La narración de su testimonio es la siguiente:

¿Qué es lo que más le choca de su trabajo?

Lo único es [y menciona a una persona]. Qué pena usar nombres propios pero es lo único que me choca. Porque a mí me chocan mucho los chismes.

¿Sí? ¿Y los estudiantes qué?

A veces la gente no lo trata a uno bien. Pero entonces yo pienso que de pronto están teniendo algún problema o un mal día.

Pero esa no es justificación para tratarla mal a usted.

Pues es que a mí no me gusta guardar rencores. Sí hubo una vez un señor que me tiró la plata.

¿Y usted que hizo?

Lo que siempre hago con la gente grosera. Le dije “que tengas un buen día”.

¿Y usted no se enojó?

No. Me dieron muchas ganas de llorar. Después el señor se devolvió y me pidió disculpas y me dijo “usted tan linda”. Y le quería pegar un puño. Mi compañera sí le hubiera contestado. Esa sí le pelea.

¿Entonces lo único que le choca es el chisme?

*¡Sí! Esa gente que se mete en todo, que todo lo oye mal. Nadie [de la empresa] le habla.
Pero eso es lo único.*

Pero la psique requiere de *una dimensión externa e interactiva que se puede denominar sociedad*, y es precisamente esa la primera de sus instituciones. Porque las instituciones — como Dios, el Estado o el dinero— no deben verse como arquetipos intemporales que no se pueden modificar: al contrario, de acuerdo con la capacidad creativa de la imaginación, que es la que instituye, *todo instituido es producto de ella*. Pero la distancia entre la teoría y la práctica anula, o al menos ignora o desdice de esa capacidad, de que las instituciones son, después de todo, resultado de una interacción imaginativa originaria que —en el caso de la IUE— pervive en los documentos fundacionales:

Son estas instituciones las encargadas de socializar a la psique, cuya esencia es la imaginación disfuncionalizada. La socialización es una forma de domeñar la psique en un proceso de ‘fabricación’ de los individuos adecuados para una determinada configuración social. Este proceso, que garantiza las condiciones básicas para el funcionamiento y la perduración de las sociedades —y asimismo instaura la heteronomía como lógica social predominante en la historia de la humanidad—, nunca es completo ni agota el imaginario radical contenido en la psique. Aquel *resto* psíquico no asimilable por la institución, así como las nuevas formas institucionales democráticas que sean capaz de crear la sociedad en procesos de deliberación autónoma, pueden dar origen a transformaciones en el orden social que, de todos modos, no responden a ‘leyes’ rectoras del imaginario radical (Medina, 2010, p.71)

En ese sentido, la constitución

Se desarrolla en un mundo que la soporta en los dos sentidos de esta palabra; aun cuando niega su presente, en él debe apoyarse; tanto en lo que la rodea como en sí misma se encuentra con sus propias condiciones de posibilidad como algo que la rebasa y que no puede producir, elucidar y ni siquiera describir íntegramente. Sólo se puede conocer así la historia como constituyente, pero tiene que reconocer enseguida que ya se encuentra constituida en cuanto constituyente, que no puede constituir lo que fuere ni como fuere, que el orden que instituye siempre tiene relación con un orden como preinstituido en el mundo y en sí misma (Castoriadis, 2011, p.140).

La constitución, por tanto, como expresión de ese doble sentido cronológico —o mejor, temporal—, niega el presente para poder hacer abstracción, pero una abstracción realizada sobre sí misma y sobre su función de, valga el juego de palabras, *determinante que es determinada por su propia determinación*. Este es el aspecto que hace que instituyente e instituido se reclamen mutuamente: el instituyente hace posible la estructura de interacción social, la instaura como instituida; pero, a su vez, tal interacción puede cuestionar y hasta modificar el instituyente, el cual pasa en este punto a tomarse como el que requiere de modificación y de estímulo, es decir, como instituido. De ahí que nos atrevamos a hacer este juego de palabras que, si bien es abstruso, nos resulta necesario para comprender que el instituyente y el instituido hacen ese juego de determinación mutua: cuando en el instituido se generan distancias en la práctica, debemos tratar de comprender esas distancias, por medio de una valoración interpretativa del instituyente. En nuestro caso, lo que detectamos

es que no es necesario modificar el instituyente, sino de hacer que influya en las prácticas. Falta hacer *real* esa determinación que se acepta en las representaciones, pero que no tiene influencia –o al menos no las suficientes como para acortar las distancias– en la práctica.

La constitución es, así, la manifestación del imaginario social instituyente que determina su instituido:

‘Lo imaginario’ designa, en consecuencia, el estrato ‘instituyente de lo social que se contrapone a lo instituido como ‘simbolismo social’. Entre lo instituyente y lo instituido se da una relación dialéctica en la que el peso relativo varía pero donde jamás hay absorción completa: ni la sociedad más cerrada elimina del todo la potencia instituyente ni la más abierta implica el despliegue sin contrapesos de la imaginación” (Castoriadis, 2011, p.141).

De ahí que la historia no se puede suponer como un guion que ya está escrito y que las sociedades no hacen más que obedecer, pero tampoco se la puede considerar como la apertura más incierta: ella es su propio material, y es el presente el que reconfigura el pasado. Esta es una alternativa que los testimonios consideran tan remota que se hace imposible.

Castoriadis plantea una relación de tipo dialéctico en el que los registros del pasado están supeditados a las interacciones conflictivas del presente:

La base esencial de toda investigación o teoría histórica es que el presente es la base de la comprensión del pasado. El presente no es el resultado del pasado, por lo tanto no se puede captar partiendo de consideración de sistemas de causas planteadas una vez por todas desde el inicio (Castoriadis, 2011, p.141).

Esto quiere decir que se plantea el reto de comprender el estatus ontológico de la historia, sea como realidad, sea como teoría, y esto no se comprende si no se pregunta por su significación simbólica, no por su supuesta preexistencia independiente de las preocupaciones autoinstituyentes de los sujetos. De ahí que Cristiano hable de una derivación ontológica de la pregunta por la creación social de la historia:

La presencia de lo imaginario hace de lo social un fenómeno esencialmente distinto de todos los demás. Dicho en pocas palabras, lo social es un ser que crea ser en la medida en que la fabricación de sentido siempre nuevo es un rasgo distintivo de su naturaleza (Cristiano, 2011, p.17)

El 22 de agosto, en clase de 8:00 de la mañana, “El profesor, al iniciar el semestre, entregó un cronograma donde establecía que daba una clase y a los ocho días no había que venir y dejaba trabajo. El viernes pasado [esto es, el anterior], el profesor hizo una especie de examen, pero no puedo presentarse, por lo que mandó un reemplazo, una mujer que recogería el trabajo a las 9:30 am. El trabajo resultó tan extenso que la mayoría de los estudiantes no pudo entregarlo a esa hora. Ante la ausencia de la mujer que el profesor envió como reemplazo, los estudiantes fueron a Decanatura a consultar, pues al parecer las entregas debían ser en la sede de la Luis Amigó”.

El 22 de agosto en clase de 6:00 de la tarde, “se escucha a una compañera alegar, pues casi no puede parquear. Todos los parqueaderos estaban llenos, y decía: ‘No entiendo de qué sirve en esta universidad el pico y placa sin de todas maneras todos los días es lo mismo, la solución es ampliar esos parqueaderos y pues, no haría falta que por ahí derecho enseñaran a algunos que solo se usa una celda’”.

25 de agosto. Admisiones y Registro. “Una señora sale muy alterada de esa dependencia, seguida de una amiga. La señora se calma un poco al ver a su amiga, pero se expresa del siguiente modo: ‘Esa gente de Admisiones y Registro. No dan información concreta cuando se presenta un caso especial, y uno siempre pierde; la solución siempre es esperar, dejar, voltear para que nunca le den respuesta a uno’”.

Castoriadis plantea un reto de comprensión de dimensión ontológica:

Ser es haber sido y haber de ser, es en este plano donde las modalidades de autonomía y heteronomía en la relación entre el hombre y el tiempo pueden constituirse. Por lo demás, sin duda que se trata de un plano privilegiado de la decadencia del hombre y de la sociedad. Empero, en esta decadencia nunca es el pasado como tal el que impera, sino siempre un pasado *imaginario*, mítico, tanto en el caso del individuo como en el de la sociedad (Castoriadis, 2011, p.174).

Delahanty hace una contribución importante en este punto: “Castoriadis creyó básica la voluntad en el sujeto para alcanzar su autonomía y libertad” (Delahanty, 2000, p.157). Es decir, que para Castoriadis, autonomía y libertad son funciones de la voluntad.

Pero conviene precisar dos aspectos sobre la dimensión ontológica planteada por Castoriadis, en la medida en que tal dimensión no es otra cosa que la pregunta por el *ser institucional* en la medida en la que se puede asociar con un hacer que también debería ser institucional—. Respecto a la primera afirmación, que es un tanto confusa, Miranda aclara: “el valor de la autonomía y el trabajo por alcanzarla no tiene tanto que ver con *lo que es* y mucho con lo que va a ser” (Miranda, 2013, p.23), pues “hablar de autonomía supone siempre hablar de la capacidad de una sociedad de autoconstituirse sin que para hacerlo deba negar la existencia de la alteridad de la alteridad que la habita” (Miranda, 2013, p.23). La autonomía es fundamental para concebir los escenarios social y político:

Formar en la autonomía para formar en la ciudadanía, implica formar para proponer y crear nuevas significaciones imaginarias que cambien la situación actual de exclusión política y de dependencia que sufren las y los jóvenes cotidianamente, en un ejercicio que implica potenciar la creatividad y la reflexión crítica (Alvarado & Hurtado, 2007, p.85)

Pero la alteridad plantea precisamente el problema de la heteronomía y de la constitución originaria del sujeto:

La propuesta teórica de Castoriadis supone entonces que entre los sistemas y redes de significación y los sistemas de causas, existe una superposición que hace de campo

social un entramado heterogéneo. En este espacio, configurado para dar cabida a las intenciones inconscientes, la significación y las lógicas diversas, el sujeto en tanto que portador de todas ellas y como el realizador de las significaciones, es una categoría necesaria. Se trata ante todo, de un sujeto instalado en la alienación a partir de un discurso que no es el suyo; de un sujeto que es en y por el discurso del otro (Alvarado, 1995, p.5).

Por tanto, podemos asegurar que la dimensión política del sujeto es la autonomía.

Es aquí donde se pone de manifiesto de nuevo la crisis de la distancia entre lo instituido y lo instituyente. La autonomía no existe en ninguno de los episodios reseñados. Los sujetos se conciben a sí mismos como heterónomos, en la medida en que se consideran sometidos a soportar los problemas de modo pasivo, sin que sea posible el gesto político más importante: contribuir a la solución de los problemas sociales, que son, por su definición misma, un tema que nos involucra a todos. No puede haber un verdadero cambio porque la autonomía es una capacidad de la que los sujetos que habitan la IUE prescinden.

3.7. Posibilidad del cambio en lo social

Es importante tener presente aquí que Castoriadis considera que el sujeto posee características irreductibles, sin las cuales simplemente —y el reclamo conceptual se hace aquí abstruso— no es posible realizar el planteamiento de las alternativas dinámicas que asocian el magma con la creación y la institución como operatividades poseen múltiples dimensiones en lo temporal, a partir de las cuales se puede considerar que el sujeto es sociohistórico y que interactúa con sus imaginarios sociales autoinstituyentes: “Quien dice: la autonomía es imposible, todo discurso se ve necesariamente dominado por el imaginario, niega el discurso coherente, empezando por el propio” (Castoriadis, 2011, p.155). En otras palabras, y para simplificar: si el sujeto no es autónomo, simplemente no podrá poseer las demás dimensiones. En una implicación de orden lógico, si no es autónomo no podrá ser creativo; si no es creativo no podrá instituirse; y si no se instituye la sociedad no será un constructo en el que no está simplemente inmerso, al cual no está simplemente sometido.

Por lo anterior, resulta siendo poco probable hacer una descripción progresiva del modo en el que están relacionadas las facultades subjetivas que Castoriadis relación de modo originario. En efecto, cabría preguntarse qué es lo más importante para Castoriadis en el orden prioridades, si la precedencia conceptual advierte si es primero la imaginación, la creación, la autonomía o la institución. Lo fundamental es comprender la interacción, pues la definición de cada una arrastra necesariamente la referencia a las restantes. Y aún más, la dimensión imaginaria se configura como un aspecto que involucra a la razón, al contrario de las posturas filosóficas tradicionales, las cuales plantean en ocasiones una especie de enfrentamiento entre la imaginación y la razón:

¿Qué es el imaginario, y qué es imaginario? ¿Qué es lo racional, y qué es racional?
¿No se encuentra nuestro “racional” mismo, a fin de cuentas, manchado de imaginario?
¿No es irreducible en ciertos aspectos el imaginario a lo racional? Pero sobre todo porque estas preguntas se plantean en la práctica social como tales, y porque una *verdad*, un momento de verdad en un orden diferente que en el pasado,

emerge en la forma mediante la cual se plantean y en las respuestas que reciben, por parciales que sean. El que esta verdad se oculte al mismo tiempo parcialmente, conforme emerge, constituye a su vez un problema, pero no anula el sentido del fenómeno (Castoriadis, 2011, p.155).

Castoriadis plantea aquí un escenario en el que la verdad se erige como un constructo que involucra tanto lo racional como lo imaginario, pero que no se trata de una revolución que revoque el escenario mismo del que surge.

En efecto, no se trata de hacer surgir algo radicalmente nuevo e innovador —en caso de que semejante cosa sea posible— porque “la revolución no es un asunto instantáneo” (Castoriadis, 2011, p.183), sino de aprovechar el “desgaste del imaginario” (Castoriadis, 2011, p.183). Esto es importante si se tiene en cuenta que “al contrario de lo que debía haber ocurrido en los países que estaban bajo dominación colonial, la irrupción revolucionaria brillaba por su ausencia”, sin duda por el aspecto teológico, es decir, religioso, cristiano, que enfatiza en la obediencia, en la sumisión y en la irreflexión. Al parecer, la supresión de todo impulso emancipatorio parece haber sido un proceso llevado a cabo con mucha eficiencia.

2 de septiembre. “Últimamente la gente ha venido quejándose con respecto a las ayudas monetarias que presta la universidad. Según dicen, son muy pocas y privilegian solo a un sector. Entre sus ejemplos está el auxilio de transporte y la comida; el Sisbén, según expresan, debería aumentar su nivel para la ayuda, pues son realmente muy pocos quienes logran llenar este requisito”.

26 de agosto. Testimonio. Una estudiante de psicología de octavo semestre dice lo siguiente: “La universidad en vez de posibilitar una mejor calidad en lo que respecta a la educación, tiene una mirada reduccionista, ya que algunos profesores que han demostrado su capacidad para incentivar al estudiante a la innovación del conocimiento, han renunciado a sus puestos y en vez de traer maestros mucho mejores, le dan la bienvenida a aquellos que de alguna manera enseñan al estudiante al conformismo y al reduccionismo cognitivo. Por otro lado, en la Universidad hace falta una biblioteca holística que le pueda aportar al estudiante de sus escritos”.

El 19 de agosto afirma una compañera que “los profesores no son aptos para enseñar; no tienen pedagogía ni ninguna metodología, no estimulan el aprendizaje’. Expresa que no debería haber únicamente clase de teoría y doctrina sino que debería haber una parte práctica”.

¿Qué significa entonces que el sujeto sea una categoría fundante de la pregunta por la institución, pero que simultáneamente parezca, ligado o unido de tal forma que su sujeción sea una predeterminación absoluta? Significa que requiere de una dimensión adicional que lo saque de tal predeterminación, que le confiera una capacidad de ser capaz de acciones y que se enfrente con el reto de producirlas y de responsabilizarse de ellas:

La *autonomía* no es, o no solo es, la soberanía, no solo la independencia, ella se verifica ahí y solo ahí en donde se ejerce, no respecto a las instituciones de los otros y sí en las instituciones que son propias en cada caso” (Miranda, 2013, p.16).

Y agrega que “la autonomía es para nosotros una significación imaginaria social (SIS) perteneciente a un magma de SIS y concretamente a la institución de la sociedad autónoma en proyecto” (Miranda, 2013, p.17). En nota a pie, Miranda define institución como “un magma de significaciones imaginarias sociales” y “las diferenciamos de los establecimientos. El consejo de ancianos es un «establecimiento»; los usos y costumbres son una institución” (Miranda, 2013, p.54). Y afirma también que “una institución es un cuerpo de valores, prácticas y creencias que mantienen unidad a la sociedad correspondiente” (Miranda, 2013, p.17). La autonomía es, de acuerdo con Miranda, una significación imaginaria social (Miranda, 2013, p.18).

31 de julio de 2014 a las 07:33 en la Decanatura de Derecho se registró el testimonio espontáneo de una empleada de mantenimiento locativo. El testimonio se encuentra en cursiva. La empleada expresa en cada una de sus afirmaciones que comprende las distancias que se presentan en la práctica, y demuestra que las enfrenta de modo que la práctica misma le permite percatarse de las significaciones sociales que están en déficit.

Definitivamente el escritorio sí dice mucho de una persona.

¿Por qué?

Mire usted el del Doctor (Decano de Derecho) tan ordenado. Porque es que hay otros...

¿Muy desordenados?

¡Horrible! Y eso que no lo dejan a uno hacer el trabajo.

¿Por eso me preguntó tan prevenida si podía entrar a hacer su trabajo?

Sí. Es que hay gente que se enoja.

Pero si ese es el trabajo que usted tiene que hacer. ¿Por qué se van a enojar?

Ah, pa' que vea. Y si lo ven a uno dicen: “Hágale pues, rápido”.

¿Como si no les gustara que usted esté ahí?

(Asentimiento de cabeza) El Decano es muy respetuoso y me ha tratado muy bien. El Doctor es excelente. Pa'l cargo que tiene es muy querido. No como otros. Él no dice “Tráigame un tinto”, sino que pide el favor y sonríe. Usted [es decir, el interrogador] no es de los que vive sonriendo, pero uno le ofrece tinto o aromática y usted dice que sí y agradece. En otras partes me han tratado muy mal. No me dejan hacer mi trabajo. Se lo digo a usted, aquí entre nos (y pasea la mirada como para asegurarse que nadie más está escuchando), en Admisiones me fue muy mal. Pasé tres meses allá. Y al final empecé a pedir: “Cámbienme, cámbienme”. Cuando me asignaron [para realizar las labores de aseo en esa dependencia], la inducción que me dieron fue “prepárese”.

¿Así es en todas partes?

No, no. Aquí me han tratado muy bien. Es que todos somos iguales. Sí. Hay gente que cree que uno es inferior porque uno tiene este trabajo. Todos somos iguales. Me pasó la semana pasada que una muchacha vino a hacer un trámite. Y yo estaba trapiando. Primero se quiso disculpar porque tenía que pasar, pero después me dijo “Bueno, pa' eso está usted aquí”. La otra semana nos rotan.

¿A dónde la va a tocar?

En el [bloque] administrativo.

Allá está la Rectoría. Las gente debe ser bien [simpática, gentil]. ¿Y cuándo le toque volver a Admisiones qué va a hacer?

Ah, pues pa' eso estamos. Es que uno tiene que aprender a tolerar a la gente

¿Y usted qué entiende por tolerar?

Pues respetar al otro, que piensa distinto a uno.

Pero mire que estamos en un lugar de trabajo. No importa que yo piense distinto a usted.

Ah, pues sí. Pero es que yo soy así. Yo cumplo con saludar. Si no me saludan o si me saludan mal, pues los que quedan mal son ellos.

¿Pero no ha pensado que pasaría si fuera usted la que contesta feo o la que no saluda?

Yo no soy así. Siempre saludo.

¿Entonces si le toca otra vez en Admisiones usted se le mide?

Claro que sí. Llego igual, a hacer lo que tengo que hacer. A ofrecer el tintico, el agua, la aromática.

¿Y si la vuelven a tratar mal?

Como le digo, no hay que hacer tanto caso. Mire, hay una secretaria -o personas, pues- que le dicen a uno: "no haga aseo", pero entonces yo aprovecho cuando esa persona no está y en una carrerita yo cojo y limpio, aunque sea por encimita.

Uno de los aspectos más llamativos de este testimonio espontáneo es que, al tratarse de una empleada del mantenimiento locativo, demuestra que se presenta una especie de jerarquización del trato, por medio del rol que debe cumplir el habitante de la microsociedad. Se presenta aquí una proyección de las desigualdades sociales de la macrosociedad Colombia que demuestra la distancia en la reivindicación de la dignidad. Al tratarse de una ocupación necesaria pero que no requiere de una pericia conceptual como la del docente, o de una capacidad organizativa como en lo administrativo, es muy fácil restarle mérito a la ocupación misma y, con ella, a la persona que la realiza. La empleada reconoce que en esa práctica de inadecuación es ella la que se encuentra en una posición vulnerable, y que no le conviene entrar en conflictos. Es la institución misma la que debe plantearse qué significa esta desigualdad, que en términos de la relevancia de las ocupaciones y del valor de las personas, no debería plantearse en los términos en lo que lo expresa la empleada que tuvo la confianza suficiente para proporcionar su testimonio.

¿Qué alternativas se pueden plantear en este punto de negatividad racional? todos los testimonios fueron expresivos señalando las distancias, pero en una gran mayoría, debido a esa negatividad racional, expresan implícitamente que la posibilidad de ofrecer modificaciones o cambios es improbable, tal vez hasta imposible. Es necesario plantear una opción que, más que superar lo racional, lo complementa:

El hecho de que no se trata simplemente de virtualidades objetivas de la sociedad moderna no sólo queda indicado por el inmenso movimiento de ideas que recorre a la humanidad occidental, cuestionándolo todo y llegando finalmente a cuestionarse a sí mismo. Lo demuestran los grandes movimientos colectivos que jalonan la historia desde la Revolución francesa. Pues más allá de sus demás aspectos, lo más importante desde el punto de vista en que nos ubicamos aquí es que la colectividad en revolución anula el imaginario en el campo social, que la colectividad ya no se oculta mediante la identificación con otra cosa, que ya no se le *pide* nada a nadie, sino que

toma o intenta tomar aquello que considera necesario para sí (Castoriadis, 2011, pp.184-185).

Resulta siendo conflictivo aplicar este argumento a una microsociedad autoinstituida como la IUE, pues Castoriadis no solo habla a un nivel macrosocial, sino que le confiere a la revolución una fuerza tal que está en capacidad de revocar los mismo fundamentos que la hacen tanto posible como comprensible. Pero una revolución no puede llegar a un extremo de modificación tal. De hecho, pensamos aquí en una aspiración mucho más modesta. Si puede haber una posibilidad de cambio en lo social, no aspiramos a que sea de los fundamentos de lo instituido, sino de la mentalidad misma de los sujetos que transforme las prácticas, que reduzca las distancias que hay entre ellas y las determinaciones teóricas propuestas por lo instituido. Pensamos que el verdadero instituyente del cambio en lo social es la apropiación del imaginario social que se expresa en los documentos fundacionales, no en el cambio drástico de esos documentos. Ya será una revolución lo suficientemente profunda, radical si se quiere, la que lleve a los miembros de la microsociedad IUE a reconocerse como parte activa de la misma, en la medida en la que comprendan que son ellos mismos los que deben apropiarse del imaginario social que los instituye. Podríamos decir, por tanto, que no es necesario una revolución ni en lo macro ni en lo micro, si por revolución se entiende un cambio radical de paradigma. Lo que es necesario, a nuestro nivel micro, es que los sujetos se apropien de lo instituido y lo lleven a su práctica cotidiana, sin que se corra el riesgo de que haya aquí una contradicción: lo que criticamos con severidad es que las prácticas no son consistentes con lo instituido por la microsociedad como su fundamento conceptual. Los sujetos pueden ser instituyentes precisamente comprendiendo las distancias y modificando sus propias prácticas.

En efecto, la microsociedad IUE está habitada por un grupo humano rotativo, al cual se le puede hacer un reproche duro pero correcto: las personas pasan, y las malas prácticas institucionales quedan, y el caso de la vivencia tensionada de la dignidad humana lo demuestra. Sin duda que hay un empleo trunco de la capacidad de redescrición imaginaria, pues los sujetos solo se insertan en las prácticas de un modo distanciado que lo primero que pone en duda es el sentido de pertenencia: las prácticas expresan que los sujetos no se integran a la comunidad, que no se sienten parte de ella. Como individuos, han anulado la capacidad creativa de su imaginario social instituyente, por lo cual han caído en la práctica que toma las distancias y las inadecuaciones como lo real. El planteamiento de Castoriadis está por ponerse en marcha.

Pero lo anterior solo será posible si se supera la implicación institucionalista. En efecto, se puede plantear que hay una “institución propia que supone el valor de la autonomía” y una “noción institucionalista de implicación” (Miranda, 2013, p.37). Es en esa relación en la que se establecen las distancias que la exploración de campo documentó. Nuestra postura es de un alto nivel de crítica: los testimonios expresan que los miembros de la microsociedad asumen una serie de implicaciones inauténticas —en la medida en que se desentienden de la aspiración misma por tener presente la dignidad humana— a partir de las cuales expresan una especie de institucionalismo que prescinde de toda posibilidad de cambiar las prácticas, sin que importe lo distantes que estén de las aspiraciones del instituyente imaginario: “Al hablar de ‘lo imaginario’ Castoriadis quiere subrayar precisamente esa fuerza creadora, que interviene en el uso del os signos pero que sobre todo es condición de su existencia”

(Cristiano, 2011, p.17). En otras palabras, los miembros de la Institución —como lo expresan los testimonios— simplemente no se percatan de esa fuerza creadora y autoinstituyente que poseen, y asumen que las prácticas son así y que así seguirán siendo, sin que importe qué tan conscientes lleguen a ser respecto a lo lesivas que son respecto a salvaguarda de la dignidad humana.

Esa postura institucionalista convierte a la práctica cotidiana en la expresión inobjetable de la inautenticidad de la Institución misma, la cual es incapaz —en una gran medida por una arbitrariedad y negligencia conscientes— de modificar esas prácticas que tienen el arraigo de lo que se impone por costumbre: “si somos el origen de nuestra propia institución debemos estar en grado de hacer explícito aquello que queremos de ésta y de hacer explícito de qué manera ella nos habita, es decir, podemos también ser el objeto de nuestra reflexividad” (Miranda, 2013, p.38). El aspecto más relevante, más preocupante, y que sin embargo es subrepticio a los testimonios recolectados, es que asumen de un modo más o menos consciente que la transformación institucional no pasa por quienes manifiestan sus inquietudes de ese modo espontáneo.

Así, pues, si aceptamos que “lo instituido es el resultado de la captación del sentido por fuerzas que al codificarlo lo sustraen al tiempo y el espacio que le son propios, sujetándolo a la relación fija del significado” (Alvarado 1995, p.9), esta reflexión indica que hay que sacar a la microsociedad IUE del hábito que la ha conducido a tomar como contexto fijo y rígido lo que en realidad son las distancias entre el instituido y el instituyente. El sentido, el significado es “el plano donde el sujeto «es», por lo cual su autonomía no pasa de ser una ilusión: el sujeto está sujetado por el significado” (Alvarado 1995, p.9). Pues habitar las distancias —tomándolas como el escenario mismo de la microsociedad— no es otra cosa que convertir a la institución en el carcelero de sus miembros. Pero como la institución es sus miembros, la heteronomía de estos es la heteronomía de aquella. La microsociedad IUE debe romper ese círculo vicioso, y puede lograrlo si estimula la capacidad creativa del imaginario social. La autonomía empieza reconociendo las inadecuaciones y las distancias, y no reduciéndose a habitar de modo pasivo esas distancias, como lo expresaron las prácticas que fueron recogidas y sometidas a interpretación. Es hora de transformar las prácticas, de modo que lo instituido en los ideales fundacionales legitime a la microsociedad IUE al hacer coincidir las prácticas con su teoría instituyente.

Capítulo 4: Comprensiones finales en relación con la construcción de la Dignidad Humana en la Institución Universitaria de Envigado - IUE Entre la autoinstitución y el imaginario social instituyente.

1. Resultados de un cuestionario de las prácticas de la dignidad

Después de que realizamos la observación participante gracias a los diarios de campo, la etnografía institucional —mediada por la categorización construida en el capítulo 2 a partir de los planteamientos de Castoriadis sobre la institución social— nos permitió reconocer —en las prácticas categorizadas e interpretadas en el capítulo 3— que la microsociedad IUE tiene una crisis profunda de imaginario social instituyente. La distancia instaurada entre lo instituido y lo instituyente en las prácticas cotidianas, expresa que no hay una apropiación auténtica —ni siquiera atenta— de los presupuestos conceptuales a partir de los cuales la comunidad IUE se determina a sí misma.

Podemos asegurar, por tanto, que la instauración social de la IUE se encuentra en crisis de legitimación instituyente, y las prácticas lo ponen de manifiesto. En lo que respecta a la dignidad humana —que fue el derecho que suscitó en un primer momento nuestra inquietud y con el que empezó el proceso reflexivo—, no hay propiamente en la IUE una violación de la misma, en la medida en que la palabra violación tiene una carga fuerza semántica que no solo es muy amplia, sino que, en Colombia, se emplea en contextos en los que se pierde la vida, se es sometido a tortura, a desplazamiento o a despojo, del mismo modo que se le pronuncia de modo trivial en situaciones en las que solo hay incomodidades o molestias menores.

La dimensión de la pregunta por la dignidad humana se encuentra, por tanto, en un registro diferente, el cual no niega la existencia de otras dimensiones, en los que hay atrocidad y crimen —lo que, para nosotros, es estrictamente violación—, pero que, por el alcance de nuestra inquietud reflexiva, se circunscribe a las crisis de legitimación simbólica de orden institucional para el caso particular de la IUE, en el que preferimos no hablar de violación de la dignidad, sino de crisis o distancia entre instituido e instituyente. El cuestionario, que aplicamos a un grupo de 111 estudiantes de Derecho, se orientó a vincular lo instituido con las prácticas en las que se reconocen las inadecuaciones del instituido mismo. No es, por tanto, la dignidad en cuanto concepto lo que nos resultó pertinente, sino las prácticas cotidianas en las que se pone de manifiesto que, en general, no solo la dignidad, sino los presupuestos determinados por la microsociedad IUE como su punto de partida los que no llegan a expresarse de modo auténtico en las interacciones entre los habitantes mismos de la microsociedad.

El cuestionario incluyó 22 preguntas. Las distancias prácticas en las que se pone en riesgo la legitimidad de la dignidad humana como presupuesto institucional —heredado de la macrosociedad Colombia— se incluyó en cada una de modo implícito, pues consideramos que no era pertinente preguntar de modo directo por la comprensión conceptual de la dignidad misma. Pensamos que la dignidad, como presupuesto institucional instituido, se vive más que se entiende, se pone en práctica más que se aprende. Sólo nos atrevimos a proponerla de modo explícito como respuesta posible a la pregunta “¿Cuál considera usted que es el principio más importante de la IUE?”, sólo 16 personas de 111 contestaron que la

dignidad. Aunque el cuestionario no llegó a convertirse en una encuesta, la consideramos como una práctica particular a partir de la cual podíamos interpretar nuestra propia inquietud: que los habitantes de la microsociedad IUE no se asumen apropiadamente como miembros activos de la comunidad; diríamos mejor que la soportan, la padecen. En la escala que institucional que nosotros elegimos, se trata de una interacción distanciada en la que hay un extrañamiento: hay al menos un sector de la comunidad que no tiene un sentido de pertenencia decidido, que no se considera autónoma o capaz de contribuir al cambio de la Institución, que asume que la Institución *es así*, y que no es posible cambiarla.

Pero nos dimos cuenta que esta es una actitud general en el grupo de 111 estudiantes que comienza en la falta de apropiación de los presupuestos instituyentes de la IUE. Si las prácticas expresan extrañamiento y distancia, se debe necesariamente a que el problema tiene una doble raíz, y se encuentra tanto en la Institución como estructura conceptual predeterminedada como en los miembros mismos que la hacen activa y que le dan vida: pues es el conjunto de estructura y habitantes a partir de la cual podemos afirmar que existe una microsociedad instituida. En general, el grupo de estudiantes que respondieron el cuestionario no sabe que el concepto misional fundamental, en términos del derecho, es la dignidad humana; el grupo consideró que conceptos como la libertad, la autonomía el presupuesto y el mejoramiento continuo son tanto o más importantes que la dignidad. Nosotros mismos nos sorprendimos al no encontrar que al menos la mitad de los participantes en el cuestionario comprendieran conscientemente la importancia de la dignidad para la microsociedad de la que somos miembros. Esto no es más que síntoma del distanciamiento entre teoría y práctica, entre instituido e instituyente, que abre la posibilidad de hablar de una crisis de legitimidad, o al menos de inadecuación en las representaciones, las cuales en el orden de lo simbólico suponen lo que no se expresa en el registro de lo práctico.

Respecto a los aspectos fundamentales del instituido, 59 de 111 de los estudiantes que respondieron el cuestionario afirmaron que conocen la misión, pero de los 59 sólo 25 señalaron correctamente el verbo *propender* como el principal. Apenas algo más de la quinta parte conoce el verbo. Nos planteamos aquí una inquietante pregunta adicional, y es cuántos de esos estudiantes que al menos *conocen* el verbo, *comprenden* lo que el verbo quiere decir. La misión determina primero su motivación académica, lo cual es algo que se espera de toda institución de educación superior, y seguidamente afirma que aspira a formar “seres humanos con sentido de responsabilidad social, que exalten en sí mismos y en los demás la dignidad humana para una sana y pacífica convivencia en medio de la diferencia”. El problema, como lo expresamos a lo largo del capítulo 3 por medio de la categorización construida desde Castoriadis en el capítulo 2, comienza en el desconocimiento de los presupuestos conceptuales que instituyen la microsociedad IUE. Sabemos que el problema no resuelve solamente con el conocimiento, pero tal conocimiento es condición sine qua non de su comprensión: en términos lógicos no es suficiente conocer, pero sí es necesario; no podemos prescindir de ella, pero ella sola no resuelve el dilema de la distancia práctica. Castoriadis plantea la opción de volver a darle a la imaginación una función constructiva que permita establecer un puente entre lo instituido y lo instituyente, pero la distancia entre ambos no puede ser tan extensa como lo advierte el desconocimiento de la misión, la cual es el criterio institucional más general del instituido que le da consistencia conceptual.

¿Dónde se encuentra la razón por la que este grupo de estudiantes desconoce la misión institucional? Hubo un resultado que nos sorprendió: 58 personas aseguran que no conocen el reglamento estudiantil. De los 61 que respondieron que sí, 47 señalaron correctamente que el objeto del mismo es “regular las relaciones de convivencia, académicas y administrativas”. Algo más de la mitad del grupo de estudiantes que respondió el cuestionario sabe para qué es útil. Pero, a partir de lo que las prácticas nos han advertido ya en el capítulo 3, esa regulación reglamentaria es vista por los estudiantes –los cuales, al ser de derecho, es posible que tengan una mentalidad jurídica muy orientada a la sanción– como el conjunto de limitaciones al uso de su libertad, pero no entendiéndola de modo irrestricto, sino desde la posibilidad de contribuir activamente con la institución.

Por lo anterior, la libertad se presume reducida, por medio del reglamento, a la pasividad de quien debe someterse a obedecer. Esto es paradójico: el desconocimiento general de la misión unido al conocimiento aproximado del reglamento hace que los estudiantes habiten las prácticas cotidianas como procesos de sometimiento y de aguante, lo cual quiere decir que ellos mismos no parecen percatarse siquiera de la posibilidad de proponer alternativas de adecuación de las prácticas mismas: no alcanzan a concebir que ellos mismos tienen una fuerza instituyente, que se pueden apropiarse de la distancia para aportar a su reducción. Es decir, que presumen que no pueden ser creativos, que la imaginación no es una capacidad constructiva. La misión está ahí, pero no parece importar, y el reglamento está ahí pero importa sólo en la medida en que regula, es decir, pone límites, barreras y orienta de modo que solo se le puede acatar.

Esta pasividad obediente proviene, por tanto, de una especie de renuncia a la imaginación creativa o al menos de la ignorancia misma de que cada sujeto posee esa capacidad de proponer alternativas que pueden no ser novedosas, pero que sí pueden resultar pertinentes y útiles. Y las consecuencias de esa renuncia o del desconocimiento de esa capacidad creativa son casi desalentadoras: El imaginario mismo propuesto por la institución no llega a consolidarse en la mentalidad ni en la convicción de los miembros de la microsociedad, pues en general, al menos los estudiantes –los que señalaron correctamente la función del reglamento– asumen que están en la institución para obedecer, no para apropiarse de ella, para ser parte activa, para responsabilizarse por transformarla y enriquecerla. La iniciativa brilla por su ausencia, o mejor, pensamos que no parece ser vista con buenos ojos por los mismos miembros de la microsociedad. Porque puede ser riesgoso, porque puede resultar contraproducente y porque, de todos modos, el riesgo o el resultado colateral resultará siendo inútil.

En efecto, sólo 27 personas han hecho sugerencias de mejoramiento, y 25 no percibieron que la sugerencia fuera tomada en cuenta. Solo 2 consideran que sí, y aquí el cuestionario tuvo la deficiencia de no abrir el espacio para que estas personas expresaran qué sugerencia hicieron y cómo fue tomada en cuenta por la microsociedad, pues esas solo dos situaciones abren la posibilidad de una interacción auténtica entre instituido e instituyente. Pero como en nuestro caso, estamos comprendiendo las razones de la distancia, hacemos énfasis en la cantidad relevante que no han realizado sugerencias.

Entre las personas que no han hecho sugerencias, 68 piensan que no servirán de nada. La pasividad que los estudiantes presuponen tiene una doble consecuencia muy inquietante.

Primero, expresa que hay una crisis en el imaginario social instituyente, una ausencia de los presupuestos instituidos en las prácticas cotidianas, con la consecuente manifestación en las mismas prácticas de una distancia, la cual genera preocupantes riesgos de ilegitimidad. Y segundo, que el sentido de pertenencia de los habitantes de la microsociedad no conduce a que se sienten parte integrante de la sociedad, sino como simples usuarios de un servicio al que acceden por razones diferentes a la integración social satisfactoria.

Pensamos que es pertinente cerrar la presente reflexión haciendo una crítica que se le puede hacer tanto a la microsociedad IUE como a la propuesta de Castoriadis a partir de la cual se realizó la categorización de las prácticas registradas en los diarios de campo. La dignidad humana es un presupuesto que la microsociedad IUE hereda de la macrosociedad Colombia, y que la misma IUE incluye dentro de la formación integral que propende su misión. Castoriadis nos permitió construir un marco categorial para filtrar las prácticas que pudimos recolectar por medio de la etnografía institucional, y llegamos a la conclusión de que el problema no es la abstracción llamada “dignidad humana”, sino las prácticas que permiten reconocer las distancias entre los instituido y lo instituyente, y, por medio de ellas, las razones por las que se presentan. Nos percatamos de que hay una crisis de imaginario, y que lo que sucede no es que la apropiación de lo instituido no se haya realizado satisfactoriamente, sino que la apropiación misma es muy reducida, muy ligera, muy liviana.

Estas razones no se reducen solo al incumplimiento del respeto por la dignidad humana, sino que a lo que tales irrespetos –comprendidos en la escala de las interacciones institucionales– significan. Pensamos que tanto las prácticas como Castoriadis dejan por fuera la dimensión del sujeto que permitiría remediar esas razones de la distancia: deberíamos hablar con más decisión de la persona humana y no simplemente del sujeto. En general, lo que hemos notado por medio de lo que las prácticas –y bajo el modo de sugerencia, lo que nos ha hecho necesaria la categorización– es que los habitantes de la microsociedad no se sienten parte de ella porque consideran que las razones por las que la microsociedad los acepta no son suficientes para que ellos se sientan incluidos. Se sienten aceptados porque entraron a estudiar o a trabajar, pero no se sienten integrados.

De ahí que no se adjudican ninguna capacidad de transformación o de cambio institucional, es decir, por eso es que no piensan que tienen una imaginación creadora y transformadora, que la Institución no es modificable ni mejorable y que –esto es lo más preocupante– no están en la obligación de apropiarse de las condiciones de posibilidad instituyentes de la microsociedad. El desconocimiento de la misión no es más que un síntoma en el que la distancia práctica tiene el mejor referente teórico; o, en términos de Castoriadis, el instituyente no tiene consciencia de su propia capacidad, por lo que habita lo instituido de modo pasivo, bajo el modo de la resistencia y, en esa medida, de modo distanciado e inauténtico.

Así, pues, tanto a la microsociedad IUE como instituida, y al concepto de imaginario social instituyente de Castoriadis, *les hace falta agregarle al sujeto la dimensión de persona*. La reivindicación y vivencia auténtica de una práctica institucional que integre debidamente el respeto a la dignidad humana como componente fundamental de la práctica microsocial, no será posible si a los sujetos no se los comprende como personas, es decir, como agentes

autónomos que conocen, toman decisiones y tienen plena consciencia de su pertenencia a un grupo humano al que se deben, del que dependen y con el que están en la obligación de contribuir. El sujeto puede todavía llevar las prácticas de distanciamiento a convertirse en imposiciones de extrañamiento y hasta de hostilidad: pues el sujeto conoce, el sujeto toma decisiones, pero su capacidad relacional en lo microsocioal tiene una deficiencia, y es que – en cuanto sujeto, es decir, como su definición fundamental–, en el orden de las prioridades se pone siempre primero a sí mismo, sin que lo detenga la posibilidad de poner en riesgo la legitimidad de la sociedad a la que pertenece. Es la persona la que puede modificar esas prioridades en lo social, de modo que se abra la posibilidad de reducir las distancias que ilegitiman lo instituido, al no tener peso en la práctica misma en la que debería expresarse y verse puesto en función social. El sujeto simplemente se desentiende de esa función social, y no ve un riesgo en la distancia entre instituido e instituyente, pues sus aspiraciones y necesidades no implican ningún tipo de compromiso colectivo: si el sujeto piensa lo social, lo pensará solo en términos de sus resultados. Lo interesante para nuestra investigación es que lo que queda por hacer no es modificar los estatutos, sino hacer que los miembros de la comunidad adquieran plena consciencia de la dimensión creativa que el instituido mismo les confiere, es decir, que gracias a la capacidad creativa de lo imaginario, se reconozcan como los agentes instituyentes que están en capacidad de modificar sus prácticas y, en ese sentido, darle realidad a los presupuestos institucionales de la microsociedad IUE, que se debe al compromiso de transformación práctica de las personas que le dan vida al habitarla y constituirla.

2. Dimensión socio-política de la dignidad: de sujetos a personas

Vale la pena cerrar la presente reflexión planteando una pregunta que amplía el problema de la pregunta de la autoinstitución social y le otorga una dimensión adicional al problema de la distancia entre las políticas y las prácticas institucionales: ¿Qué sentido tienen los resultados de este cuestionario en lo que respecta al dimensionamiento político de la dignidad humana?

La respuesta a esta pregunta empieza por tener en cuenta que Castoriadis propone un tipo de lógica ensídica, pues quien instituye, en el acto mismo de instituir, también se autoinstituye. Esto quiere decir que la sociedad y los sujetos que son sus miembros se condicionan de modo recíproco en institución autoinstituyente. Pero lo más importante y llamativo de esta lógica ensídica es que se trata de una función de lo imaginario, que es expresión máxima de la autonomía no solo de los sujetos que hacen parte de la autoinstitución, sino de la Institución misma como conjunto reconocible y funcional de sujetos que están dispuestos a aceptar una misma política y a llevarla activamente a la práctica.

Por tanto, la lógica ensídica propuesta por Castoriadis implica que la imaginación no es la facultad que desdeña lo objetivo y que le da prevalencia a una especie de subjetivismo absolutamente libre. La imaginación es, mejor, la capacidad de autodeterminarse a sí mismo por medio de la interacción sociopolítica con otros que son aceptados y reconocidos como iguales en un contexto que no solo se comparte, sino que se sustenta, que se instituye.

La sociedad solo logrará instaurarse y preservarse a sí misma, en la medida en que logre conservar la diferencia intrínseca que le otorga consistencia y funcionalidad. De ahí que todo gesto social sea simultáneamente, en el planteamiento de Castoriadis, un gesto político: las sociedades solo son exitosas en la medida en que se imaginan a sí mismas con instituidas, lo cual no es una función ni neutra ni carente de consecuencias, pues de lo que se trata es de comprender como el imaginario social instituyente está en capacidad de hacer que la conservación autentica de la sociedad instituida sea el gesto imaginario más importante de su propia autonomía.

Las prácticas documentadas en los diarios de campo expresan que hay una crisis imaginativa en la microsociedad IUE. Los individuos que la conforman hacen que la práctica cotidiana implique la enajenación y la distancia respecto a la microsociedad de la que debería ser parte activa. La crisis en la dignidad humana se encuentra en la paradoja que lleva a que un sujeto autónomo se comporte, respecto a la sociedad de la que hace parte, de manera heterónoma, es decir, expresando que si no carece de imaginario social autoinstituyente, al menos el mismo está en crisis de legitimación.

Se encuentra en la reivindicación instituyente de la autonomía de los sujetos que conforman la sociedad. La crisis de legitimación instituyente se pone de manifiesto en las prácticas que expresan que hay una ausencia de la dimensión de persona, pues el comportamiento que adoptan los miembros de la institución demuestra que, al coartar la autonomía, lesiona la dignidad humana. La heteronomía es contradictoria en la lógica ensídica, pues le impide a la sociedad misma instituirse de modo genuino, pues no es posible llevar a la práctica las aspiraciones de las políticas. La distancia entre ambas se más grande, en la medida en que menos autonomía tienen los miembros, más restringida está la imaginación autoinstituyente, y más se acentúa la crisis de la dignidad humana.

Así pues, el dimensionamiento político de la dignidad humana se encuentra en que es necesario eliminar la distancia entre las aspiraciones teóricas de las instituciones y la práctica de las mismas. Hay una relación inversamente proporcional –a pesar de que sea de orden cualitativo– entre la legitimidad y la autonomía institucional y las prácticas distanciadas que producen crisis de inautenticidad y la caída en la heteronomía. La lógica ensídica de Castoriadis implica que la salida de la contradicción autoinstituyente no es otra que reivindicar la dignidad humana de los sujetos, gracias a la cual adquieren el estatus de personas. Es el imaginario social instituyente el que, al actuar de modo autónomo, no solo legitima a la Institución, sino que reivindica la dignidad de las personas que la componen: la lógica ensídica propuesta por Castoriadis es la implica que sólo la autonomía proporciona la autenticidad y la dignidad en el nivel sociopolítico. Y es a lograr tal autenticidad dignificante a lo que debe apuntar el esfuerzo de la IUE: debe propiciar un ambiente anímico adecuado para que los sujetos enajenados que la habitan se conviertan en personas autoinstituidas que la sustenten.

Referencias

- Alvarado, G. (1995). La institución: una categoría a reconstruir. *Nómadas* (Col), núm. 2, marzo. Universidad Central. Colombia.
- Alvarado, S. & Hurtado, D. (2007) Escuela y ciudadanía: reflexiones desde las significaciones imaginarias y la autoreflexividad. *Estudios Pedagógicos* [online], vol.33, n.1, pp. 79-93.
- Arendt, H. (1974). *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral.
- Arpini, A. (2012). Propuestas en torno a la investigación en humanidades y ciencias sociales. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy*, núm. 42, Indagaciones sobre el humanismo. Universidad Nacional de Jujuy, pp. 11-19, Jujuy, Argentina.
- Bauman, Z. (2009). *En busca de la política*. Buenos Aires: FCE.
- Cancino, L. Aportes de la noción de imaginario social para el estudio de los movimientos sociales. *Polis* [online]. 2011, vol.10, n.28, pp. 69-83.
- Casas, J, Repullo, J. R. & Donadio, J. (2003). La encuesta como técnica de investigación, Elaboración de cuestionarios y tratamiento estadístico de datos (I). *Atención primaria*, 31(8), pp. 527-538.
- Castoriadis, C. (1986). El campo de lo social histórico. *Estudios: filosofía, historia, letras*. Primavera. Hemeroteca Virtual Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, ANUIES. Disponible en <http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES>
- Castoriadis, C. (1993). Transformación social y creación cultural. *Revista Comunicación. Estudios venezolanos de comunicación*, No. 81, Primer trimestre, Caracas.
- Castoriadis, C. (1997). El imaginario social instituyente. *Revista Zona Erógena*, Buenos Aires, N° 35.
- Castoriadis, C. (1998). La cuestión de la autonomía social e individual. *Contra el poder*, # 2, Madrid, junio.
- Castoriadis, C. (1998a). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Buenos Aires: FCE.
- Castoriadis, C. (2005). *Figuras de lo pensable*. Buenos aires: FCE.

- Castoriadis, C. (2006). *Lo que hace a Grecia, 1. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*. Buenos Aires: FCE
- Castoriadis, C. (2006a). *Una sociedad a la deriva*. Buenos Aires: Katz.
- Castoriadis, C. (2011). *Historia y creación*. México: Siglo XXI.
- Castoriadis, C. (2012). *Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*. Buenos Aires: FCE.
- Cegarra, J. (2012) Fundamentos Teórico Epistemológicos de los Imaginarios Sociales. *Cinta moebio* [online]. 2012, n.43, pp. 01-13.
- Creswell, J. (2009). *Research Design. Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Los Ángeles: University of Nebraska-Lincoln, Sage.
- Cristiano, J. (2011). Estructuración e imaginario: entre Giddens y Castoriadis. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociológicas* [online], vol.56, n.213, pp. 9-25.
- Cristiano, J. (2011a). Habitus e imaginación. *Revista Mexicana de Sociología* [online], vol.73, n.1, pp. 47-72.
- Delahanty, G. (2000). El Pasaje del Marxismo al Psicoanálisis en el Imaginario Social de Castoriadis. Convergencia. *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 7, núm. 21, enero-abril, pp. 145-166, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Dittus, R. (2006). El Imaginario Social y su Aporte a la Teoría de la Comunicación: Seis Argumentos para Debatir. *Cinta de Moebio*, núm. 26, septiembre, 2006, sin paginación, Universidad de Chile. Chile.
- Falleti, V. (2006). Los problemas de la construcción del conocimiento en las Ciencias Sociales. Una mirada crítica sobre las nociones clásicas el tipo ideal y la representación. *Universitas humanistica*. [online], n.62, pp. 71-90.
- Flórez, M. (2009). La construcción social de significados en el fin de la era del padre. *Revista de Ciencias Sociales* (Cr), vol. III, núm. 125, pp. 117-125. Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica.
- Giraldo, F. (1998). Cornelius Castoriadis: pensador de la creación. *Revista Foro*, No. 34. Junio, pp.99-106.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Helis, J. (2008). Hannah Arendt and Human Dignity: Theoretical Foundations and Constitutional Protection of Human Rights. *Journal of Politics and Law*, Canadian Center of Science and Education, Vol. 1, No. 3, September, pp.73-78.

- Ibáñez, A. (2004). Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática. *Revista de Filosofía*, Universidad Católica del Perú. Vol. XVI, N°2, pp.207-241.
- Institución Universitaria de Envigado. Código de ética.
- Institución Universitaria de Envigado. Misión, Visión y Valores.
- Institución Universitaria de Envigado. Modelo Pedagógico Dialógico.
- Institución Universitaria de Envigado. Plan de Desarrollo 2013-2016.
- Institución Universitaria de Envigado. Plan Educativo Institucional.
- Isaac, Jeffrey C. 1996. A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights. *The American Political Science Review*, Vol. 90, No. 1. Mar., pp. 61-73.
- James, W. (2003). *Pragmatismo*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1999). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme.
- Medina, L. (2010). El tercer sector. Imaginación y sensibilidad ante “la cuestión social”. *Razón y Palabra*, vol. 15, núm. 71, febrero-abril. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Estado de México, México
- Miranda, R. (2008). Castoriadis y el regreso de lo religioso. Auto-alteración de la sociedad y meta-norma. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. VI, núm. 1, enero-junio, pp. 98-113, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, México.
- Miranda, R. (2013). Estado del proyecto de autonomía y esencialización de lo identitario. Notas sobre América Latina desde Castoriadis. *Revista Pueblos y Fronteras*, Digital, vol. 8, núm. 16, pp. 13-55.
- Molina, E. (1998). *Socialismo o barbarie*. Historia de un proyecto político. *Metapolítica*. Vol. 2, Núm. 8., pp.721-742.
- Morel, O. (1998). El ascenso de la insignificancia. Entrevista con Cornelius Castoriadis. *Metapolítica*. Vol. 2, Núm. 8, pp.743-755.
- Naciones Unidas. Declaración universal de los derechos humanos
- Nehamas, A. (2002). *Nietzsche, la vida como literatura*. México: FCE.
- República de Colombia. Constitución Política.

República de Colombia. Corte Constitucional. Sentencias que tratan el tema de la dignidad humana.

Sandel, M. 2013. *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Bogotá: Random House Mondadori.

Sandoval, C. A. (1996). *Investigación cualitativa*. Bogotá: Icfes.

Smith, D. (2005). *Institutional Ethnography. A Sociology for People*. New York: Altamira.

Vivanco, L. (2009). El saber de los fantasmas: imaginarios y ficción. *Revista Alpha*. Universidad de Los Lagos. N° 29, Diciembre, pp.217-231.