

Paideia: Entre lo político y la política de la institución imaginaria de la educación

Paideia: Between the political and the politics of the imaginary institution of education

Marco Antonio Almaraz Cerda

 <https://orcid.org/0000-0001-9055-6077>

Universidad Nacional Autónoma de México, México.

maacf5@gmail.com

Recibido: 03-02-2020
Aceptado: 30-03-2020



Resumen

El artículo pretende elucidar lo que la institución de la educación es, a partir de la obra de Cornelius Castoriadis, y cómo es que se relaciona con la política como actividad y lo político como ejercicio. Partiendo de la premisa de que la educación posee la política y lo político como características intrínsecas. Así, se establece un siguiente vínculo entre sus formas más elaboradas, la institución de la *paideia* y la institución del poder. Esto admite presentar a la educación como la forma por la cual se transmite la *paideia*, la cultura; sinónimo de sociedad, es decir, el conjunto de valores que sostienen a esa sociedad. Esos valores comprenden el hacer, decir, pensar con los que se fabrican al individuo mismo, individuo que a su vez hace, dice y piensa a dicha sociedad, sin caer en reduccionismos, ni determinismos. Pues además del poder explícito latente y visible, está el infra-poder como generador de nuevas formas sociales, nuevas instituciones sociales. Por lo anterior, la relevancia de recuperar la reflexión sobre la finalidad, funcionalidad y necesidad de la *paideia* como creación humana que potencia tanto a la psique humana, como al colectivo anónimo.

Palabras clave: autonomía, cultura, democracia, formación, imaginario, poder.

Abstract

The article aims to elucidate what the institution of education is, from the work of Cornelius Castoriadis, and how it relates to politics as an activity and the political as an exercise. Starting from the premise that education has politics and the political as intrinsic characteristics. Thus, a following link is established between its more elaborate forms, the institution of *paideia* and the institution of power. This admits to presenting education as the way in which *paideia*, culture is transmitted; synonymous with society, that is, the set of values that support that society. These values include doing, saying, thinking with those that are manufactured to the individual himself, an individual who in turn does, says and thinks to that society, without falling into reductionism or determinism. For in addition to the latent and visible explicit power, there is infra-power as a generator of new social forms, new social institutions. Therefore, the relevance of recovering the reflection on the purpose, functionality and necessity of *paideia* as a human creation that empowers both the human psyche and the anonymous collective.

Keywords: autonomy, culture, democracy, education, imaginary, power.

Sumario

1. Introducción | 2. Objeto de estudio | 3. Método | 4. Acercamiento al poder | 4.1. Poder explícito e infra-poder | 4.2. Entre la política y político | 5. Lo público y lo privado. Ejercicio político | 5.1 Política y político en la institución de la educación | 5.2 La educación en las esferas pública y privada | 6. La educación, vehículo de la *paideia* | 6.1. *Paideia*: la autonomía como posibilidad | 6.2 *Paideia*: finalidad, funcionalidad, necesidad | 7. Conclusiones | Referencias bibliográficas

Cómo citar este artículo

Almaraz Cerda, M.A. (2020): "*Paideia*: Entre lo político y la política de la institución imaginaria de la educación", *methaodos. revista de ciencias sociales*, 8 (1): 77-90. <http://dx.doi.org/10.17502/m.rcs.v8i1.339>

1. Introducción¹

Las inquietudes que germinan al hablar de educación o cultura en cualquier sociedad actual remiten a lo que comúnmente señalan como políticas educativas, políticas culturales; pero la referencia general las coloca en el dominio de las políticas públicas. Sin embargo, el intelectual de quien nos serviremos para esta composición y cuyas aportaciones serán nuestro soporte: Cornelius Castoriadis (1997: 19) designa a lo que comúnmente llaman políticas públicas; políticas aplicadas. El simple hecho está dado porque para él, toda política es por sí misma pública, dado que es o debería ser del interés común; por lo que no hay necesidad de caer en una tautología.

2. Objeto de estudio

Este trabajo intenta recuperar la relevancia que la educación tiene para cualquier sociedad, como formadora de sujetos. Ya sea en un plano reproductor de los valores y características de esa sociedad, ya sea para ofrecer la posibilidad de encarnar las capacidades críticas y de reflexión en los individuos de dicha sociedad. Por decir lo menos, la educación como institución está plenamente nutrida de la política y de lo político. Dos instituciones indisociables al quehacer humano; parte constituyente de la *paideia* (cultura). La institución, forma parte de otros dos términos propuestos por Castoriadis: significaciones e imaginario.

3. Método

Se presentan tres ideas esenciales, desarrolladas por Castoriadis. Una de ellas es la educación, las otras dos son la política y su distinción de lo político, sin necesidad de establecer un orden imperativo porque existe una correlación trascendental. Pero iniciando por estas dos últimas porque permiten entender a qué me refiero cuando afirmo que la educación es una actividad política, intentando elucidar y diferenciar lo político de la política. Para preguntarnos ¿si la educación facilita, si es que así sucede, el cuestionamiento de lo establecido, lo heredado, lo instituido para formar parte de lo instituyente?

Se rastrea el concepto de educación en Castoriadis, de cómo es que la cultura puede ser transportada a través de la primera para favorecer la institución de la autonomía, de alcances libertarios. No sólo se definen y distinguen la política, de lo político como expresiones sociales de poder, sino que a diferencia del análisis de las políticas públicas como las aborda Dunn (2014: 8) que poseen al menos cinco métodos: estructuración del problema, predicción, prescripción, monitoreo, evaluación. En el imaginario de Castoriadis no hay cabida para un método específico en sentido convencional, cual manual o recetario como lo señala Zoé Castoriadis (2007: 89), para quien cuyos conceptos que pueden ser del interés de las ciencias sociales no son operables, como tampoco el método. Conceptos que poco se acercan a lo medible, lo cuantificable.

Los hechos sociales no son reductibles, ni asuntos de causación, teleológicos. La elucidación puede contribuir a comprender los términos que Castoriadis (2012: 60) propuso para reflexionar las instituciones, por medio del pasaje de la imaginación/pensamiento y el pensamiento perteneciente al mundo sociohistórico. El método Castoriadisino empleado es el de la perplejidad, el *odos* o buen camino Aristotélico recuperado de Platón, que es partir de ciertos principios (*arkahē*) o dirigiéndonos hacia los principios (Castoriadis, 2005: 10). Estos principios son la educación, la política y la autonomía como creaciones humanas de individuos sujetados a una sociedad dada.

¹ Fragmentos del artículo surgen de la tesis doctoral *El Proyecto Teórico Filosófico de Castoriadis. Educación, Política y Autonomía en la Creación de Subjetividades*, realizado en la UNAM, México, con apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por beca doctoral. Agradezco a mi tutor, Dr. Marco A. Jiménez García y a la Dra. Ana Ma. Valle por su disposición, sugerencias y los debates conceptuales. Al Dr. Rafael Miranda, de la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis por su claridad con respecto al tema de la *paideia* en Castoriadis. A la familia Almaraz Cerda por su apoyo moral, económico y paciencia para ver este trabajo terminado.

4. Acercamiento al poder

Al considerar la política por sí misma pública, no podríamos hablar de “políticas públicas”, sino de políticas aplicadas, lo anterior para evitar caer en una expresión tautológica (Castoriadis, 1997: 19). Entonces decimos que el asunto de la política es un asunto de la sociedad (1997: 7). El problema político es colocado por vez primera en todas las áreas por y en la época contemporánea. No sólo es una lucha de poder en las instituciones políticas dadas, ni transformar estas instituciones u otras cualesquiera. El problema surgido es reconstruir la institución de la sociedad cuestionando la unidad de la familia, la forma de educarnos, la noción de desviación y la relación entre cultura y vida (Castoriadis, 1978: 319-320).

El poder es la capacidad para que cualquier instancia, individuo u objeto, haga o no, lo que por sí mismo(s) haría o no, hubiera hecho o no hubiera hecho. El más grande poder concebible es el de preformar a alguien, así que por sí mismo haga lo que se quisiera que hiciera sin necesidad de dominación y de poder explícito. El sujeto subordinado a esta formación crea apariencia de la “espontaneidad” más completa, pero en la realidad nos enfrentamos a la heteronomía. En relación con el poder absoluto (heteronomía), el poder explícito y toda dominación “son deficientes y testimonian una caída irreversible” (Castoriadis, 2008: 92). El término dominación se reserva “a situaciones sociohistóricas específicas, en las que se instituyó una división asimétrica antagonica del cuerpo social” (Castoriadis, 2008: 92).

4.1 Del poder explícito al infra-poder

En tanto relaciones de poder, la sociedad como institución, ejerce un infra-poder radical, anterior al poder explícito y de cualquier forma de “dominación”. Este infra-poder, manifestación y dimensión del poder instituyente de lo imaginario radical sobre los individuos que produce no es localizable en sentido material o físico, no es únicamente el individuo o una instancia señalables. Esta sociedad instituyente, cualquiera que sea, empuja y cuestiona lo instituido de la sociedad y; cuando la institución se plantea las interrogaciones, lo social instituyente se oculta o distancia. La sociedad instituyente trabaja sobre lo ya instituido, lo arraigado; por más radical que sea su creación en la historia (Castoriadis, 2000a: 51). El infra-poder, como poder implícito de la sociedad que precede al poder explícito, aquel establecido, hace replugar momentáneamente al poder explícito para dar paso a eso establecido hasta que la sociedad vuelva a cuestionar el orden dado.

El poder primero de la sociedad o infra-poder, instituyente o imaginario, por ser creado por el colectivo anónimo, no es localizable formalmente como las Constituciones. “La lengua, la familia, las costumbres, las ideas” como cosas y su evolución no son asibles por la legislación, por no ser cuantificables o medibles en sentido convencional. La lengua no sólo es el órgano muscular móvil, sino la capacidad de comunicación, de habla de los individuos (Castoriadis, 2008: 108). Al categorizar, se corre el riesgo de totalizar o generalizar las características. El infra-poder es un poder en el que todos participan por ser participable, pero sólo una parte del poder instituyente se ha formalizado en la legislación. Asignar un asiento a una mujer, un discapacitado, un adulto mayor es asignar un espacio físico a un ser físico, pero incluso imaginario, aunque sea categoría jurídica y cultural, es creación sociohistórica.

El poder explícito no es el Estado, forma específica moderna, creación fechable y localizable; siglos XV y XVI. El Estado como institución segunda, refiere los casos en que éste está instituido como Aparato de Estado burocráticamente separado, civil, clerical o militar, rudimentaria. Organización jerárquica delimitada en sus competencias (Castoriadis, 2008: 97-98). La *Politeia* en Platón designa a la institución/constitución política y cómo el pueblo se ocupa de los asuntos comunes, pero no se refiere al Estado en el sentido moderno (Castoriadis, 2005: 119). La *polis* griega no es un “Estado”, considerando el poder explícito –la posición del *nomos* (leyes), *diké* (justicia) y *telos* (fin o propósito)–, perteneciente a los ciudadanos (Castoriadis, 2008: 99).

Los griegos no inventaron lo político, dimensión del poder explícito que está en toda sociedad, crearon la política. La primera emergencia histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual. Con lo político se dieron y seguirán dando intrigas, conspiraciones, tráfico de influencias y luchas para conseguir el poder explícito (Castoriadis, 2008: 99). Poder explícito manifestado cuya función es restablecer el orden, asegurar la vida social y su operación. La defensa de lo establecido se blindo contra todo lo que represente riesgo, ante la defensa de lo instituyente (crímenes, transgresiones, litigios, calamidades naturales o la guerra). La institución de la sociedad y el magma de significaciones imaginarias que la institución de la

sociedad encarna, es mucho más que representaciones o ideas (Castoriadis, 2000a: 55). La sociedad se instituye en y por tres dimensiones: representación, afecto e intención (Castoriadis, 2008: 95), siendo el concepto de representación el más abusado, recurrido y confundido con el de Moscovici, empleándose indistintamente.

Aquella parte que no es representable o decible del magma de significaciones imaginarias sociales, como abordaje, persistiría impedida si sólo apuntara a una historia y hermenéutica de las "ideas", o si ignorara el magma de afectos de cada sociedad que comprenden la manera de vivirse y de vivir el mundo, al igual que lo que se puede reducir idealmente a su simple conservación, pero no verdaderamente. Por medio de los vectores intencionales, se le da vida a la sociedad en que el pasado y presente sociales está habitado por un porvenir, por hacerse presente siempre, que da sentido a la mayor incógnita, lo que no es, pero será, que da a los vivos, el medio de participar en la constitución o la preservación de un mundo que prolongará el sentido establecido (Castoriadis, 2000a: 55).

La institución de la sociedad es la representación imaginaria social. Vinculada a la creación de la democracia y la filosofía, rompe el cierre de la sociedad instituida que prevalecía hasta entonces, abriendo espacio donde el pensamiento y la política cuestionan cualquiera de las formas dadas de la institución social. La autonomía adquiere el sentido de autonomía de la sociedad. En ella hacemos las leyes y somos responsables de ellas, de exponer porque esa(s) ley(es) es justa y no otra, esto vincula la aparición de un nuevo tipo de ser histórico individual autónomo. La lucha contra los viejos órdenes está lejos de terminar (Castoriadis, 2000a: 28).

La función del infra-poder instituyente, es que los individuos reproduzcan eternamente el régimen social que los ha producido. La sociedad instituida no ejerce su poder absolutamente, por lo que el infra-poder absoluto está condenado al fracaso. La Historia de las sociedades es de pluralidad, de diferencias, por lo que se requiere elucidación. Cuatro son los factores en cuestión. Según el primer factor, la sociedad crea su mundo, le da sentido, lo significa para anticiparse a lo que pueda presentarse. El magma acaba potencialmente con todo lo que podría pasar, no puede ser sorprendido o desprevenido. Cualquier institución extra-social (sociedad religiosa, heterónoma) clausura el sentido (Castoriadis, 2000a: 52-53). La historia demuestra que las últimas trazas de reflexividad y voluntad propia de los seres humanos pueden ser reducidas por la institución política (Castoriadis, 1992: 150).

En el segundo factor, la sociedad fabrica a los individuos a partir de la psique, admirable por su plasticidad con respecto a la formación social que la sujeta, su capacidad de preservar su núcleo monádico (único) y su imaginación radical que sacuden; incluso, el adiestramiento, que intenta perpetuarse. La impermeabilidad de la psique individual se manifiesta como enfermedad psíquica, transgresión, pero también como contribución singular a la lenta alteración del hacer y del representar sociales (Castoriadis, 2008: 3). En el tercer punto, la sociedad casi nunca es única o aislada, hay pluralidad indefinida de sociedades humanas, coexistencia sincrónica y contacto. Las otras instituciones y sus significaciones son amenaza mortal para otras instituciones, lo sagrado para unos, es la abominación para otros. Nuestro sentido, para otros es el no-sentido. En el último factor, la sociedad no puede escapar a sí misma. La sociedad instituida es trabajada por la sociedad instituyente, en el imaginario social establecido fluye siempre lo imaginario radical. El hecho primario de lo imaginario radical no explica, desplaza la pregunta del ocurre y del hay del punto tercero. Hay pluralidad esencial, sincrónica y diacrónica de sociedades, por lo que hay imaginario instituyente (Castoriadis, 2008: 94). Bajo esta mirada, quienes no se eduquen o no participen de la cultura, son ignorantes, incultos. Se les verá con desconfianza.

4.2 Entre la política y lo político

La política, institución global de la sociedad, es el cómo, qué y por qué se instituye esto de la sociedad y no aquello. ¿Qué no es la política? No es la profesión de los presidentes, ni la participación en las elecciones municipales, estatales o presidenciales (Castoriadis, 2007: 18). Lo político, le concierne al poder de una sociedad, que tiene sentido cuando se trata de la toma de decisiones colectivas y siempre que tomen carácter obligatorio, sancionándose el hecho de que no se respeten. Castoriadis (2000a: 32) critica la utopía marxista-anarquista por ofrecer que los individuos actuarán espontáneamente de forma social sin necesidad de coacción y sin tomar decisión colectiva alguna. Marx habla de "planificación racional" de intercambios de personas entre sí con la naturaleza, ocupándose de ello las personas, pero sin ponerse de acuerdo; habiendo

varias(s) minoría(s) que quizás no acepten a la mayoría. Para Escobar, Gondicas y Vernay, el problema sobre lo político es que las sociedades democráticas sin demócratas destruyen el tipo humano que permitiría su supervivencia, por lo que actualmente se vive en una sociedad a la deriva (Castoriadis, 2006: 13).

La política ha sido distanciada de los discursos sobre lo político, en los derechos del hombre (libertad e igualdad y de pensamiento reconocidas por el Estado, derecho a la educación y la cultura) y el derecho natural (la vida, la libertad, el pensamiento, la identidad, en sentido no convencional colectivo) (Castoriadis, 2008: 102). En la *polis*, la igualdad entre ciudadanos es una igualdad ante la ley (*isonomía*) y más que esto. La igualdad de derechos no es ejercicio pasivo, los ciudadanos participan directamente en asuntos públicos que se alienta por el ethos de la *polis*, quien no participaba, perdía sus derechos políticos; pero la materialización se manifestaba por medio de la *ecclesia*, asamblea popular como entidad soberana actuante, todos participan de la *isegoría* (tomar la palabra), los votos pesan igual (*isopsephía*) y todos están obligados a hablar con la verdad y ser francos (*parrhesía*). La participación se logra en tribunales con jueces profesionales, los jurados de las cortes se designan por sorteo (Castoriadis, 2005: 117).

5. Lo público y lo privado. Actividad política/ejercicio político

La vida de la población está privatizada, existe una combinación predominante: transporte-trabajo-artefactos electrónicos. La población no participa en la vida política, pues votar cada seis años por desconocidos, sobre problemas desconocidos, que se evitan por medio del sistema, no es participar de la vida política. Hay que cambiar las instituciones. Implica reconocer la dominación de la oligarquía y la pasividad y privatización del pueblo, como transportarse para trabajar y enajenarse por medios electrónicos para sobrellevar la vida cotidiana. Desde el punto de vista político existen tres esferas: la esfera privada, la esfera pública y la combinación de ambas. Los dispositivos electrónicos transmiten vía remota video imágenes en las sociedades capitalistas, plagadas de publicidad y quienes dominan esos medios son los patrocinadores (Castoriadis, 2006: 20-21, 23).

En el *oikos*, esfera privada, la vida de la gente es estrictamente personal, mientras la esfera pública, la *ekklesia*, es considerada la toma de decisiones aplicable para todos de manera imperativa y; por último, el *agora*, que es para todos, aquí el poder político no interviene aun siendo ejercido por el colectivo, se discute, se publica y se consume. La democracia es la articulación correcta de estas tres esferas y la expresión verdaderamente pública de la esfera pública; imposible sin igualdad efectiva (Castoriadis, 2006: 22).

La política crea las instituciones que facilitan acceder a la autonomía cuando es interiorizada por los individuos, posibilitando su participación efectiva "en todo poder explícito existente en la sociedad" (Castoriadis, 1998: 81). Las tres esferas, permiten pensar a todas las sociedades, según sea su articulación, en la Grecia Antigua éstas se articularon y distinguieron. Se planteó la independencia del *oikos* (esfera privada-privada), se creaba un *agora* (esfera público-privado) libre y una *ecclesia* o *ekklesia* (esfera pública-pública), verdaderamente pública (Castoriadis, 1998: 82). Ésta última, lugar del poder, que incluye los poderes Ejecutivo, legislativo y el judicial, a los ciudadanos y sus habitantes (Castoriadis, 31 de octubre de 1995: 26-27).

Imponer a todos la toma de decisiones no requiere de un Estado, pero sí un poder, que siempre ha existido. La discusión debe versar sobre qué medios son mejores para administrar ese poder. Lo político es el poder administrado, pero esto no le interesa a Castoriadis (2007: 33). La aportación del mundo griego y del mundo occidental es la política, actividad colectiva que quiere ser lúcida y consciente, cuestiona las instituciones de la sociedad, incluso para confirmarlas, pero las cuestiona. Se puede cuestionar una guerra, el aumento de impuestos, la carga a los campesinos o explotación obrera pero nunca cuestionar la institución existente de la sociedad. Los determinismos históricos, tipo hegeliano, deben rechazarse; pues las sociedades se jerarquizan con base en su progreso, su cercanía a la Razón reinante en esa sociedad (Castoriadis, 2007: 38). Los regímenes democráticos no reciben de la historia individuos democráticos, que hagan funcionar dicho régimen. Individuos que sólo pueden ser formados en y por una *paideia* democrática, lo que es una preocupación política central (Castoriadis, 31 de octubre de 1995: 28).

La sociedad ideal (Castoriadis, 2007: 38) se determina permitiéndose su propio cuestionamiento, que es creación, es una ley. No hay indeterminación, hay imaginario creador, instituyente, determinante. Las sociedades proceden del mismo movimiento de creación de instituciones y de significaciones. Al hablar de

imaginación radical de los individuos y de imaginario instituyente radical en la historia, cada sociedad crea y no está determinada por el tiempo, sino que crea a partir del tiempo.

Los rasgos del espacio público son el coraje, la responsabilidad y la vergüenza. Sin estos, es pura propaganda como lo es actualmente. Las disposiciones jurídicas engendran peores males de los que pretenden curar. Así como existe la creación de un espacio público, también existe la creación de un tiempo público. Tratar asuntos de la vida en comunidad en el espacio público tradicional está muy restringido. La dimensión del Tiempo público no calendariza el tiempo, la colectividad puede contemplar su propio pasado como el resultado de sus propios actos, abiertos a un futuro indeterminado, dominio de sus actividades. Éste es el sentido de la historiografía griega, que sólo existió en dos períodos de la humanidad (Grecia Antigua y Europa Moderna), y no en todos lugares. Lo mismo que las posiciones políticas, críticas a sus propias sociedades como derecho, proyecto de autonomía, lo que no significa que no haya habido creadores y creaciones (Castoriadis, 2005: 123).

Para algunas culturas tradicionales es sorprendente tomar posiciones políticas o juzgar su sociedad, pues no disponen del marco intelectual para hacerlo. Si nos otorgamos este derecho, estamos también obligados a preguntarnos qué tipo de sociedad elegiríamos. La cultura en la que vivimos nos da medios para ser críticos, elegir posibles proyectos más que paradigmas, pues no hay modelos. Nos situamos como hombres (*ánthropoi*) políticos y nos decimos a favor de los derechos humanos (Castoriadis, 2007: 39). Si hablásemos de la cultura de la violencia, no es suficiente indignarnos, y juzgar como buena o mala tal institución, sino cuestionar qué es, cómo es y por qué es válida ésta y no otra.

Los valores de la vida política son atractivos sin hablar de fatalidad o de la vocación universal por la democracia. Ninguna democracia o revolución se impone por la fuerza en ningún país, los valores deben propagarse mediante el ejemplo, pero la influencia de los valores Occidentales se ha perdido, debido a su desmoronamiento, resurgiendo nacionalismos. La cultura actual de Occidente es de artefactos electrónicos, cultura de *gadgets*. Los demás países ante la cultura de los *gadgets* recogen tales objetos. Los países de Occidente emplean técnicas de poder, de embrutecimiento colectivo. Los medios de comunicación difunden la voz de los gobernantes como si fuera la propia. Los individuos manipulan la televisión, emplean palabras en beneficio o perjuicio como socialismo, democracia, revolución. Esos países han enseñado esto a los países de tercer mundo. La parte menos difundida son los valores de emancipación, democracia, libre investigación y libre examen. Los valores políticos de la cultura democrática occidental en sentido estricto son mostrados como lo peor. Son corrupción si intentan alterar el orden de dominación (Castoriadis, 2007: 41-42).

La universalización de los valores occidentales no asegura (tampoco obliga) volverse europeos a quienes los adquieran, la historia dará la solución. Debe darse no una síntesis, sino una superación común que combine la cultura de Occidente y las etapas por venir, las de la autonomía individual y las de la autonomía colectiva en y de la sociedad. Conservando valores tradicionales subsistentes todavía en los países del Tercer Mundo, sin omitir otras formas importantes de solidaridad no dadas desde hace mucho tiempo en Occidente o incluso desaparecidas; remplazadas por la Seguridad Social (Castoriadis, 2007: 42).

Participar políticamente implica crear un espacio público. Lo público deja de ser asunto de los gobernantes o la burocracia, de políticos y de especialistas. Los asuntos comunes los toma la comunidad. Todo lo que importa para todos debe aparecer en el espacio público. La materialización efectiva está en la forma de presentar la ley, al escribir las leyes (se grababan en mármol) se exponen al público y dada la importancia para materializar las leyes se refleja en las palabras de la gente que habla de política libremente sobre todo aquello que interesa, tratado en el *agora* (privado-público), para así llevarlo a la *ecclesia*² (público-público) (Castoriadis, 2005: 122). La *ecclesia* (esfera de lo público-público) legisla y gobierna asistida por la *boulé* (Consejo de 500 ciudadanos que atendían asuntos cotidianos), esto es democracia directa. El pueblo se opone a los representantes, a los expertos en democracia y la *polis* se opone al Estado (Castoriadis, 2005: 118-119).

En la Grecia Antigua, la libertad de hablar, pensar, examinar y cuestionar ilimitadamente es creación del logos, vehículo de la palabra y del pensamiento en el seno de la colectividad. Acompañada de la *isegoría*, derecho de cada quién de hablar con libertad y; la *parresía*, compromiso asumido de hablar con toda libertad, cuando de asuntos públicos se trata. El espacio público no es asunto únicamente jurídico que garantice la libertad de palabra, las cláusulas, sólo son condición de la existencia del espacio público. Lo esencial está en qué hará la gente con los derechos (Castoriadis, 2005: 123). La *isegoría*, igualdad del derecho

² En algunos otros textos del mismo Castoriadis aparece como *ekklesia*.

a la palabra y virtud en la democracia griega, considerada y garantizada por la ley. Existe la obligación de decir lo que se piensa de los asuntos públicos de manera franca (*parrhesía*), sin que esté contemplada necesariamente por la ley como sí la *isegoría* (Castoriadis, 2012: 100-101). Tiene mayor peso legal el derecho a la igualdad de la palabra, que la franqueza de la misma.

5.1 Política y político en la institución de la educación

En el renacimiento de la política europea, reaparecen utopías radicales testimoniando la conciencia de que la institución es obra humana. De Platón a Rousseau la *paideia* está en el centro de su filosofía, tradición que muere con la Revolución Francesa, incluso si en la práctica la cuestión de la educación siempre ha preocupado a los modernos. Si queremos ser libres, debemos hacer nuestro *nomos*, nadie debe decirnos qué debemos pensar (Castoriadis, 2000a: 62-63). Desde el siglo XVII hasta la primera mitad del XX, la autonomía como proyecto se radicaliza en lo social, lo político y lo intelectual. Se cuestionan formas políticas establecidas, creando rupturas con el pasado. Se invaden dominios más allá de lo político; como el económico, el familiar. Se decide sobre las mujeres y las relaciones entre sexos, incluso la educación, creando nuevas formas. Se crea el capitalismo como una realidad socioeconómica, transforma condiciones y medios de acumulación, "revolución perpetua de la producción, comercio, finanzas, consumo", ya no es acumular por acumular. La nueva significación imaginaria social es la expansión ilimitada de la razón como dominio, que da forma a la totalidad de la vida social "(Estado, los ejércitos, la educación)" (Castoriadis, 2008: 19). La burocracia gerencial se convierte en la portadora del proyecto capitalista (Castoriadis, 2008: 21).

La política toma posiciones sobre la vida humana, la indeterminación no es suficiente para explicar los destinos de la vida humana, pues los fines de la humanidad son realizados en la sociedad contemporánea de maneras particulares, fines del consumo de artefactos tecnológicos novedosos. Es la realidad, lo que la mayoría de las personas ahora quiere, incluso las sociedades y los países que no han llegado a esos niveles de industrialización. Incompatible con la democracia verdadera, no con la democracia incompleta que actualmente vivimos. Como sociedad moderna, la autolimitación del avance técnico y de conocimientos, no se hace por cuestiones religiosas o políticas en sentido totalitario, sino por asunto de *phronesis* (aristotélica), prudencia en sentido muy amplio y profundo. La ciencia nos dice qué podemos hacer y qué no podemos hacer, no sólo la técnica (Castoriadis, 2007: 96-98).

En la autonomía individual y colectiva los ciudadanos pueden participar en la legislación, gobierno, juicio y aplicación de leyes y la institución de la sociedad. Esto es el proyecto revolucionario. La revolución no son matanzas, sangre corriendo, exterminio de etnias o adversarios. Los regímenes actuales no deben ser llamados democracias, sino oligarquías liberales; porque no utilizan la coacción, sino que la población se semiadhiera, a lo que el imaginario capitalista propuso como objetivo de vida humana, expansión ilimitada de la producción, consumo y supuesto bienestar material (Castoriadis, 2006: 20).

La participación equitativa y efectiva, exige conceder para todos, las condiciones de dicha participación. Implica abarcar la institución global de la sociedad, siendo el punto de apoyo de la educación. La correspondencia entre la sociedad democrática e individuos capaces de hacer funcionar los procedimientos democráticos de ese espíritu se da, si el trabajo de las instituciones sociales se dirige a procrear individuos en correspondencia con esa definición; democráticos incluso en cuanto al procedimiento. La educación de los individuos se debe pensar en dos sentidos. Dogmática, autoritaria, y heterónoma; equivaliendo la democracia, como ejercicio político a un ritual religioso. Crítica, quienes apliquen los procedimientos como el voto, la legislación o la ejecución de las leyes habrían sido educados de esa manera (Castoriadis, 31 de octubre de 1995: 26, 28).

El ser humano procedimental es un ente jurídico o debería serlo, mientras que, en el sujeto efectivo, como está formado por la sociedad, hay en sí, historias, pasiones, pertenencias particulares, cualesquiera. Es producto de un procedimiento histórico-social y la institución dada. Para que los individuos sean distintos, la institución dada debe ser distinta sustancialmente. Una sociedad sin individuos democratizados, ni democráticos, no puede durar mucho tiempo, porque deben ser capaces de hacerla funcionar y reproducirla (Castoriadis, 31 de octubre de 1995: 27-28). Tan real es la exclusión de individuos o colectivos de la sociedad, como la indiferencia y desinterés de la gente por la participación política, desde la estructura del trabajo hasta el derecho. Desconocer una ley no me exime de cumplirla, aunque conocerla implica estudiarla. En las sociedades modernas esto se hace por medio de espacios asignados (no necesaria, ni definitivamente), y

estudios más específicos, por áreas y disciplinas. En la antigüedad, las leyes estaban escritas en mármol, a la vista del público para que las leyeran y las entendieran. Ahora eso sería complejo, no es fatalidad, pero ¿qué sociedad se quiere? El deber ser de la política implica no negociar, pero en la práctica hay momentos en los que habrá que aceptar el mantenimiento de democracias corruptas por sobre los totalitarismos burocráticos si es que no hay otra elección, siendo temporal y remediable (Castoriadis, 2007: 91-93). La educación es parte de una selección social, relación social de lucha si impone una voluntad por sobre otra. Pacífica si en los medios efectivos no hay violencia física efectiva.

La política, no puede ser un saber absoluto, ni reducirlo a una técnica, es el hacer y su modo específico, la praxis en la que los demás son considerados autónomos y constructores de su propia autonomía. La práctica como técnica no es consciente, mientras la praxis, sí lo es (Castoriadis, 2013: 120, 122). Castoriadis deja de lado la noción de praxis para referirse al imaginario de la colectividad anónima (Demelemestre, 6 de abril de 2016). La educación corresponde a la praxis política, realizada por medio de un proyecto político educativo consciente que implica tomar posición individual y colectiva ante la realidad social (Gutiérrez, 1990: 11).

5.2 La educación. Esfera pública y privada

La educación, la *paideia*, del ciudadano dará contenido al espacio público verdadero, no es únicamente asunto de libros, ni fondos escolares. Es ser conscientes de que somos la *polis*, que el destino “depende de nuestra reflexión”, comportamiento y decisiones, de nuestra participación en la vida pública. En las normas extra-sociales los límites de la acción política (de la autonomía), de la ley son dados por Dios o verdades políticas sustantivas, siendo la razón o la historia el fin último. La *paideia pro ta koina* es la educación como formación de los ciudadanos en lo individual y lo colectivo, no como derecho abstracto, es práctica efectiva. Les pertenece a todos y es la condición de participación efectiva, ver: *La Cité et les Lois, un recueil de séminaires par Castoriadis (1983-1984)* (Castoriadis, 2005: 123).

La participación de ciudadanos o cualquier colectividad (sindicatos u organizaciones estudiantiles), es trabajo constante para establecer las disposiciones institucionales que hagan de la gente su participación, por medio de la *paideia* en oposición a la filosofía política, denominada educación, porque la educación sólo es asunto de la escuela, parte mínima. Lo que suceda en la sociedad y lo que ésta haga es educativo, pero no toda la gente se da cuenta. El hablar de los desposeídos de la educación es hablar de la estructura socioeconómica y productiva de la sociedad y de los mismos objetivos de la actividad general (Castoriadis, 2007: 90-91), tal como hablar de educación pública o privada.

Actualmente, las sociedades son desgarradas por irracionalidad y conflictos que les domina, los individuos y las masas además oscilan entre la lucha y la apatía (Castoriadis, 2013: 126), o la preocupación y la indiferencia. Diría Schopenhauer: “La vida oscila, como un péndulo, entre el dolor y el aburrimiento, que de hecho constituyen en definitiva sus dos componentes..., dado que el hombre ubica en el infierno todos los sufrimientos..., no reservando para el cielo más que el aburrimiento” (2010: 552). Se han suplido las prácticas de exponer en plazas las leyes, haciendo accesibles constituciones y códigos impresos en kioscos, librerías y bibliotecas o medios electrónicos. La información es accesible y está disponible, pero generalmente vulgarizada y difundida por no especialistas, no así la inquietud.

Hablar de educación pública de una sociedad autónoma (esfera pública/pública), es hablar de que realmente sea pública, pudiéndose convertir en *ecclesia*. Si es objeto privado por particulares, esto afecta la organización de los poderes existentes en la sociedad y la designación de los “individuos encargados de ejercer el poder (ministros o magistrados).” En el asunto político de la difusión de la información y, llegar al nivel más profundo; la *paideia* de los individuos, lo público implicaría que los poderes legislativo, ejecutivo y judicial en verdad pertenezcan al pueblo (Castoriadis, 1998: 84 - 85).

Los lazos familiares debilitados, la escuela como trabajo rutinario, normas y valores reemplazados por estilos de vida promedio, el bienestar general, la comodidad y el consumismo; van modificando las ideas de solidaridad religiosa, política o social y desapareciendo el trabajo comunitario, entre compañeros. La permanencia de la privatización en la que padecemos los lobbies y los pasatiempos. El sistema educativo se nutría desde arriba por la cultura de su época. Las escuelas se han estancado en un formato museístico, mientras los museos se han convertido en receptores de turistas que buscan la última novedad artística (Castoriadis, 1997b: 260).

6. La educación, vehículo de la *paideia*

Para Kant el hombre es violento, siendo más importante la disciplina que la cultura. La educación sólo puede desarrollarse en instituciones culturales, así el hombre sólo lo es por medio de la educación, por lo que la educación hace de éste, quien recibe educación de otros hombres, educados por las mismas vías. Siendo la educación un proceso fundamental en lo individual y en mayor extensión, en la humanidad. Porque el verdadero sujeto de la educación es la especie y no el individuo. El hombre es libre porque está educado al desarrollar la razón teórica y práctica –que se devela en el terreno de lo sublime– (Vandewalle, 2005: 19-20).

El educador orienta y educa (*ducare*) con base en una imagen del hombre; el tutor, mucho más que el preceptor, intenta el paso de la naturaleza a la libertad, sin tener garantía ni certeza. La pedagogía registra los “efectos” de las innovaciones conceptuales del pensamiento crítico. Lo que nos puede dar una serie de combinaciones de educación y crítica, educación crítica y/o crítica de la educación. La educación está gobernada por tres características: una imagen crítica del hombre, una idea del hombre, un ideal de humanidad. Hay diálogo entre el hombre como hecho y la humanidad como ideal. El derecho permite que la educación interroge la inscripción de la libertad humana en la historia. La educación permite interrogar la vida humana, como unidad concreta, para contribuir a la producción de una armonía de las facultades humanas, unidad trascendental del espíritu (Vandewalle, 2005: 10-11).

Para definir educación se deben evitar los idealismos, considerando los diferentes sistemas educativos, relacionarlos y separar las características comunes. Para educar, se necesita una generación adulta ejerciendo acción sobre otra generación de jóvenes. Inmaduros para la vida social, educarles debe producir y desarrollar estados físicos, intelectuales y morales, exigencias de la sociedad política y el medio social al que estos jóvenes sean destinados (Durkheim, 2009: 44, 47).

La educación comienza con el nacimiento y termina con la muerte. Lo esencial de la educación no es la educación formal que suministra el Estado por medio de las escuelas, sino la que proveen medios de comunicación en sus diferentes formatos y más allá; es lo que pasa en las calles, la música, la sociedad, la política. La educación en el sentido amplio, la dirigida a individuos que aún no están formados como adultos (pedagogía), comienza antes de la escuela. Cuando la madre alimenta al niño, practica pedagogía lo sepa o no. Luego está la pedagogía tradicional acotada a espacios e instituciones específicos y sus relaciones con la instrucción (Castoriadis, 2002: 209).

Desde que empezamos a vivir, empieza nuestra instrucción; nuestra educación empieza cuando empezamos nosotros, nuestras nodrizas son nuestros preceptores primeros. Por eso la palabra educación tenía antiguamente otra significación que ya se ha perdido, y quería decir alimento. *Educit obstetrix, dice Varrón; educat nutrix, instituit paedagogus, docet magister* (Saca a luz la partera, educa la nodriza, instituye el ayo, enseña el maestro.) Educación, institución e instrucción, son... tres cosas tan distintas en su objeto, como nodriza, ayo y maestro. Pero se confunden...; y para que el niño vaya bien encaminado no debe tener más que un conductor (Rousseau, 2009: 6-7).

Los seres son determinados por estar en interacción directa con su psiquismo, al ser padre, madre o profesor(a) de universidad, escuela, etc. Aquí inicia aquello que comúnmente se olvida, la relación alumnos-docentes. Si el alumno no invierte lo que aprende, ni el proceso de aprendizaje, no puede existir pedagogía, si ésta no es una investidura sobre una persona concreta, “a través de un Eros platónico”. No debe ser el docente un asalariado cualquiera, cuya única preocupación sea la escala salarial y las condiciones de trabajo como si fuera cualquier profesión. Se debe plantear la capacidad de los docentes para suscitar el Eros, sin olvidar el aumento a los salarios de los docentes, estando muy por debajo de lo que les correspondería percibir, además brindarles condiciones de trabajo que les permitan desarrollar su tarea, únicas medidas consideradas por los ministros, (secretarios)³ y sindicatos. Si los docentes no suscitan en alumnos el amor por aprender y lo que aprenden, no son docentes. El alumno puede salir preparado como una especie de animal, sorteando los demás niveles educativos, pero no abierto al mundo y apasionado por la enorme dimensión de la existencia humana que constituye el saber (Castoriadis, 2002: 211-212).

La sociedad y la psique ofrecen universales en lo instituido, las instituciones como la realidad o la verdad, el hacer, el trabajo, el sexo, lo permitido y lo prohibido se imponen a la psique. El individuo social se fabrica históricamente al imponer sobre su propio mundo, los objetos de la sociedad que posee reglas

³ Palabra y paréntesis del autor.

instituidas, es la sublimación como proceso que le debe ofrecer a la psique sentido, distinto del protosentido de la mónada psíquica. Las instituciones impregnan al ser humano desde su nacimiento por medio de la madre, ya socializada de forma determinada, quien además habla otro lenguaje. Son parte de las instituciones que tienden a escolarizar, educar. Lo que los griegos denominaban *Paideia*, son familia, ritos, escuela, costumbres, leyes y demás (Castoriadis, 2008: 91). La validez de las instituciones depende del proceso en el que la niña(o), individuo social, las ha interiorizado.

Las cualidades comunes se adquieren por medio de la educación, enseñanza o práctica (Weber, 2005: 278). A través de ésta, se pueden definir las diferencias de grupo o individuales así adquiridas, mucho más que explicaciones antropológicas (Weber, 2005: 316). Así la atracción o repulsión de la otredad. La importancia de la escritura como parte de la educación, hasta para negocios insignificantes, desde la Edad Media va adquiriendo un carácter cada vez más burocrático. El que distintos estamentos vayan desarrollando un sistema propio de educación y que se encarguen de ocupar los puestos que requieren tal procedimiento habla del grado de burocratización administrativa (Weber, 2005: 371).

6.1 *Paideia*: la autonomía como posibilidad

La norma de la norma es una creación histórica. Y la autonomía es posible si la sociedad se reconoce como fuente de esas normas. La sociedad autónoma se pregunta por qué esta norma y no otra. En la democracia, el pueblo puede hacer lo que quiera, sabiendo que no debe hacer cualquier cosa; la democracia es el régimen de la autolimitación y del riesgo histórico. La *húbris*⁴, ausencia de normas fijas, no puede eliminar los riesgos y, ésta existe cuando la autolimitación es la única norma, traspasando límites indefinidos. El suicidio o la locura no son eliminables de la humanidad por norma (Castoriadis, 2005: 124).

La acepción de *paideia* actualmente es bastante trivial, generalizada como concepto antropológico descriptivo, siendo "la totalidad de manifestaciones y formas de vida que caracterizan un pueblo", mencionando a cualquier pueblo sin reconocer en el valor, un ideal consciente (Jaeger, 2012: 6-7). Cultura, del francés, "obras del espíritu" y, del antropológico norteamericano que cubre la totalidad de la institución de la sociedad, que diferencia y opone a la sociedad de la animalidad y la naturaleza. La cultura, excede los límites de lo conjuntista identitario y de lo funcional instrumental, en donde los individuos de esa sociedad invisten ese "valor" como positivo en el sentido general del término *paideia* de los griegos. Es el conjunto de procedimientos instituidos por los que al ser humano en el curso de su fabricación social como individuo, se le conduce a investir los valores creados por esa sociedad, no inventados o descubiertos. Los valores son núcleos de su institución, marcas de la significación, polos de orientación del hacer y del representar sociales, siendo inconcebible una sociedad sin valores, sin cultura (Castoriadis, 2007: 19-20).

La cultura, según la Conferencia intergubernamental sobre políticas culturales para el desarrollo (Estocolmo, Suecia, 30 de marzo-2 de abril de 1998) y la Conferencia mundial sobre políticas culturales (México, D.F. 26 de julio-6 de agosto de 1982), Informe Final. Parte IV. Declaración de México sobre las Políticas Culturales, es reafirmada como "el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan una sociedad o un grupo social... engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias, y que la cultura da al hombre la capacidad de reflexionar por sí mismo". Así, decimos que en sentido castoriadisino, estas definiciones cumplen con las tres características de la institución de la cultura: representación, afecto e intención.

La *Paideia* platónica no es el violento dominio sobre los otros, es el dominio de sí mismo. Es la educación de los sentimientos, lo agradable y lo desagradable, del *ethos* (Jaeger, 2012: 1032-1033). En la autonomía como sentido de autoinstitución (Castoriadis, 2005: 77), las sociedades cuestionan su propia institución, sus propias leyes. El carácter del *ethos* platónico se compone del factor fisiológico, importante para la formación psicológica. La cultura es formación del alma, Platón es "el fundador de la pedagogía de la temprana infancia" (Jaeger, 2012: 1059). Las normas de la *Paideia* son usos y costumbres, más importantes que la ley escrita, para la fundación de una *polis* hacen falta los dos elementos, pero el concepto de la ley es educativo. La educación del niño debe educar ambas manos (Jaeger, 2012: 1060-1061).

⁴ En otros textos del autor también aparece como *hybris*.

La fabricación social de los individuos es historia del sujeto y de la colectividad, no sólo asunto de aprendizaje. Las fases anteriores y las recientes se integran sin armonía, pero coexisten, aquí la psique estratifica, haciendo que el eros esté presente en la *paideia* (Castoriadis, 1998: 182). El papel decisivo de la *paideia* y del *nomos* se debe a que la virtud es un conjunto de disposiciones adquiridas y en el que el logos la define, lo que la hace razonable y discutible, pero no mecanizable ni universalizable. Tanto la sensatez como la prudencia (*phronesis*) no fundan la autonomía, pero tampoco esta última podría existir sin aquella (Castoriadis, 1998: 75).

Los sistemas educativos occidentales han entrado en una fase de descomposición, manifiesta por una crisis curricular y por la definición de ese currículo. La autoridad tradicional se ha derrumbado. Aquel maestro amigo ya no lo es más, porque no se ha definido, ni afirmado, mucho menos extendido en el sistema educativo. Ya no hay interés por parte de maestros ni alumnos por lo que sucede en la escuela. La educación ya no se ha investido como educación por los participantes. Sólo es forma de generarse ingresos para maestros, aburrimiento para alumnos que tampoco están en la edad ni en las características físicas para considerar rentable su propia formación, es obtener un diploma - credencial - que permitirá ejercer una profesión si es que se encuentra trabajo (Castoriadis, 1997b: 259-260).

La música, el teatro, la pintura, la literatura, etc. ilustran la creación humana y la capacidad e incapacidad de la institución social de valorar la vida, su significancia e insignificancia. Las obras de la humanidad no destrúan al público, sino que lo educaban (Castoriadis, 2007: 24). Ese público, por singularidad, afinidad o educación valora la vida como en ningún otro lugar. Están los que se educan, se cultivan por singularidad, afinidad o educación y quienes se alimentan de migajas, expresiones y creaciones tradicionales en la ciudad y el campo (Castoriadis, 2007: 25-26). La cultura "oficial y sabia" se divide entre lo que guarda la obra duradera y lo efímero de lo consumible y perecedero (Castoriadis, 2007: 30).

La descomposición cultural se da cuando la sociedad no puede pensar, decir o hacer algo sobre sí, sobre qué es y qué quiere, qué vale y qué no. Saber si se quiere como sociedad y como cuál. Las familias aisladas en casa con sus dispositivos electrónicos representan la socialización "externa" más avanzada, la desocialización "interna" es la privatización más extrema. Los medios masivos se ajustan a la sociedad y ni cambiando el contenido de las emisiones cambiará la sociedad. La discusión actual es sobre la incapacidad social de transformar la técnica de difusión. El falso modernismo y la falsa subversión se expresan en discursos izquierdistas que no logran establecer una relación entre la creación cultural del presente y las obras del pasado (Castoriadis, 2007: 31-32).

La sociedad autónoma se instaura mediante la actividad autónoma colectiva presuponiendo hombres desinteresados en comprar la novedad. Deben apropiarse de la pasión por la democracia, la libertad y los asuntos comunes, desplazando la distracción, el cinismo, el conformismo y el consumo. Lo económico no es valor preponderante en la sociedad autónoma, el valor de la libertad implica destruir lo económico como valor único. El consumo desmedido involucra destruir irremediamente el planeta, tanto como la industrialización de las economías emergentes aceleraría la destrucción (Castoriadis, 2007: 95).

La institución de la sociedad existe porque está incorporada en los individuos sociales. A partir de la autonomía fundamos o justificamos los derechos del hombre. Para Aristóteles la ley apunta a la "creación de la virtud total", mediante prescripciones *peri paideian tén pros to koinon* (sobre la educación por el bien común), que va del nacimiento a la muerte, dimensión central de toda política de la autonomía⁵. Es necesario crear instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten el acceso a la autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo el poder explícito en sociedad (Castoriadis, 2000a: 73). Las relaciones entre sujetos y objetos no pueden ser definidas de una vez y para siempre. Puesto que lo político es una combinación entre la manipulación y tratamiento de los seres humanos como cosas resaltando sus propiedades y reacciones conocidas, poseyendo lo político aspectos reificantes, siendo la cosificación de los sujetos. Mientras la política, como praxis, busca como objetivo la autonomía de todos presuponiendo una transformación radical de la sociedad, posible por el despliegue de la autonomía como actividad de los hombres, por lo que, para la praxis, la última instancia no es la elucidación, sino la transformación de lo dado (Castoriadis, 2013: 122-124).

⁵ Cfr. *Du Contrat* libro I, cap. VI, la Pléiade, vol. III p. 360 (en Castoriadis, 2000a: 73).

6.2 *Paideia*: finalidad, funcionalidad, necesidad

Lo contrario a la *Paideia* es la *apaideusia* (ignorancia), del hombre ignorante, que trabaja sin cesar para acumular dinero de manera disciplinada que no se afana y que desdeña la cultura, la *Paideia*. La *apaideusia* estimula los instintos del delincuente. Características de los oligarcas quienes se quieren apoderar de los bienes de los demás sin correr riesgos (Jaeger, 2012: 738).

La "indiferenciación cultural" se proclama con el triunfo de la burguesía capitalista en el siglo XIX, por medio de instituciones designadas específicamente para ello, como la educación general (Castoriadis, 2007: 25). La educación es el vehículo por el que se instituye otra creación social, la cultura; en forma de indiferenciación o diferenciada. La crítica de las diferentes disciplinas está educada en el uso de la "vanguardia", aprendiendo que las obras son incomprensibles e inaceptables. Actualmente en las diferentes áreas hay un gran despliegue mayor de la repetición, la fabricación, involución y utilización de la creación. Se agotan los esquemas representativos-imaginarios (Castoriadis, 2007: 24), no se puede apreciar lo nuevo si no hay tradición viviente (Castoriadis, 2007: 27). Quienes se ganan la vida educando: profesores y educadores sólo educan a la gente en aquello que se los ordena la masa y que la opinión pública relega. La verdadera *Paideia* consiste en forjar los temperamentos filosóficos, no la educación y la pedagogía que imperaban, la de las masas. La masa, en general, no distingue entre bueno y justo porque lo que es bueno en sí es una característica del filósofo (Jaeger, 2012: 668).

La pedagogía, como aprendizaje y crítica de la educación, así como práctica educativa (Foucault, 2009: 56), es inherente a toda filosofía, es la forma de pensamiento que interroga sobre lo que le permite al sujeto tener acceso a la verdad, *Alétheia* (Castoriadis, 2007: 33). La consecuencia de la pedagogía es el aprendizaje, mientras que la *paideia* se traduciría como cultura (Foucault, 2009: 58); cuyos puntos débiles poseen al igual que la política de la alta cultura como parte de un proyecto educativo, la manifestación en prácticas de poder a partir y a través de la distribución desigual de conocimientos y saberes en la sociedad desde la alta cultura (Sloterdijk, 2006: 77). Las prácticas corresponden a la espiritualidad que son las experiencias por las que el sujeto se transforma para tener acceso a la verdad (Foucault, 2009: 33).

Al hablar de cultura, estamos hablando de sociedad y por tanto de educación, la sociedad equivale a cultura (Castoriadis, 2007: 18-19). Son lo mismo, pero no hay dominio sobre su extensión de vida, no viven o mueren a la fuerza, mucho menos al instante. La cultura es una dimensión del problema político y el problema político es una dimensión de la cultura en sentido amplio. Sin esa sociedad mueren los valores, las normas, las formas de socializar y la vida cultural de un tipo de individuos sociohistóricos como significación de la relación de la colectividad consigo misma, de quienes la componen en el tiempo y con sus obras.

La obra de la educación es moralizar, socializar al ser egoísta y asocial, pues él sólo aporta su naturaleza individual. La educación humana crea un ser nuevo, virtud creadora. Todo lo que suponga la vida social para los humanos no se puede adquirir por medio de la genética, ni por predisposiciones orgánicas, se transmite por medio de la educación (Durkheim, 2009: 47-48). El individuo no busca cualidades que le parecieran espontáneamente deseables, la sociedad lo invita y se le da de la manera que ordena. El ser humano lo es al vivir en sociedad. La educación moral cambia, cuando la sociedad cambia (Durkheim, 2009: 51). Para Kant, la evolución social del infante le compete a la cultura, la prudencia le compete a la civilización, la libertad práctica le compete a la moralización y la manera mimética de la educación compete a la propia educación del individuo (Vandewalle, 2005). Aunque guiarse por la moralidad, es guiarse por fines impersonales y ajenos (Castoriadis, 2013: 124).

La escolarización capitalista moderna occidental, es una institución que no debe ser reformada, ni mejorada, sino destruida. Lo que implicaría la reabsorción de la educación como función por la vida social, hacer gente capaz de vivir a los niños propios y ajenos, de otra manera de la que ahora lo hacemos. Implica transformar la naturaleza del trabajo, la economía, los hábitos de las personas, lo que nos lleva a pensar la globalidad de las sociedades, sin embargo, es imposible que una viva sin la otra, porque la sociedad que las instituye las postula. No puede ser demostrado ese cambio por medio de reflexiones teóricas, porque en sí misma sería una contradicción tal demostración (Castoriadis, 1997b: 31).

Una sociedad republicana, democrática; necesita una educación con esas características, pero debemos saber dónde inicia y dónde acaba. Los movimientos emancipatorios manifiestan la discusión de si hay democracia en una sociedad que reconstituye la desigualdad del poder económico traducido en poder político o, si con los discursos de la promulgación de los derechos políticos de la población, prevalece en la práctica el trato como ciudadanos pasivos. La política es el proyecto de autonomía que como actividad

colectiva, reflexionada y lúcida apunta a la institución global de la sociedad como tal (Castoriadis, 2008: 108-109).

7. Conclusiones

La relevancia de la *paideia* o de la educación en sentido más amplio, es trabar una relación con un proyecto de sociedad que sea lo más justa posible, capaz de ser crítica para sí, en relación con los individuos y los grupos que la conforman. La *paideia* es la formación del individuo con su vida en la comunidad, es la socialización del ser humano (Castoriadis, 2000b: 698). Por medio de ésta, la ley apunta a la creación de la virtud, que es la educación como preparación del individuo para o hacia la comunidad (Castoriadis, 2000b: 699). Por otra parte, hablar de educación escolar, es limitar su potencia creadora, es mostrar vínculos superficiales, reducidos a relaciones en las que los docentes aparecen como agentes creativos, pero sólo en el manejo de técnicas (didácticas) y en espacios específicos (aulas); aunque se diga que “la educación está en todos lados”. La formación de estudiantes críticos y reflexivos parece se dará a través de ejercicios meramente metódicos y no con base en la discusión de contenidos y de elementos sociohistóricos que estimulen un pensamiento propio en docentes y estudiantes, impactando la sociedad con procesos transformadores. El docente aparece como responsable directo de los logros alcanzados o no, en la búsqueda de la mejora de la calidad o excelencia educativa en las escuelas de manera particular y en la sociedad de manera general. Visión contrastante con la educación como expresión cultural, pues la educación escolar es una instancia estatal, es una significación a la que sólo los supuestos especialistas tienen acceso, puesto que no todos acceden a ella, a diferencia de la institución de la educación a la que todos estamos expuestos en mayor o menor grado.

La técnica y el conocimiento han tomado la forma de lo sagrado, lo autorizado por la autoridad, que en épocas antiguas sólo le correspondía a la religión y a Dios, expresión divina del poder de Dios, elemento práctico de lo sagrado. Quienes pretenden saber, lo hacen en nombre del conocimiento (especializado, científico, técnico), no es que sea real y necesariamente sepan, así lo hacen creer y así justifican su poder ante la población, si así lo hicieren es porque el populacho así lo cree, ha sido entrenado para creer esto (Castoriadis, 1997b: 242). La *paideia* es la creación social de necesidades y capacidades desde la perspectiva de la justicia, es la comunidad política, que socializa individuos (Castoriadis, 2000b: 725, 727), que tengan la capacidad de cuestionar a esa sociedad, sin tenerla por acabada. No podemos pensar la cultura como un conjunto de conocimientos excéntricos e inconexos con los que los individuos hacen reflexiones pretenciosas por las que se estratifican en mayor o menor valía según sea el cúmulo adquirido. Castoriadis es un autor que no ha perdido vigencia, pues no impone lentes teóricas, porque asegura que cada sociedad se plantea preguntas para sus propios problemas, proponiendo sus propias soluciones, sin ser definitivas, porque irán surgiendo nuevas dudas, inquietudes, sospechas.

El vínculo educación-política-cultura en contraposición a la educación-político-cultura, que, de manera simple y superficial, pudieran no ofrecer grandes alteraciones, colocan la primera combinación cercana a la autonomía, mientras la segunda nos dificulta reconocer las cualidades de la heteronomía. La educación es el vehículo por el que se trasmite la insignificancia cultural, por lo que podemos intuir que por ese mismo vehículo podemos transmitir las significaciones de la cultura, que nos permitan reconocer la vida no sólo en sentido biológico, sino como creación humana en sentido sociohistórico. Presentar la educación y la cultura como política aplicada, es aceptar el monopolio del Estado para administrar, validar y dosificar expresiones educativas y culturales, sin entender que ambas son sinónimas de sociedad, creación sociohistórica, siendo imperativo para los individuos, grupos o la sociedad ejercer la interrogación constante y permanente de la misma, con la posibilidad de ofrecer alternativas.

Normalizar la violencia sin tocar el fondo de la problemática. La precaria distribución del ingreso, la falta de oportunidades laborales, el despojo territorial, daños al ecosistema, temas que no forman parte de contenidos escolares, o no en sentido serio y profundo. Nos lleva a preguntar ¿Qué es ser crítico, creativo y reflexivo? ¿Es asunto de técnicas de enseñanza-aprendizaje dirigidas al desarrollo del desempeño escolar y laboral para beneficiar a una sociedad abstracta de la que poco podríamos explicar o va más allá? ¿Se puede enseñar en las escuelas que dependencias gubernamentales han servido para socavar la incipiente democracia? ¿Cómo explicar la desigualdad social y económica en escuelas? ¿Se puede trabar el tema en las aulas?

Referencias bibliográficas

- Castoriadis, C. (1978): *Les Carrefour du Labyrinthe I*. Paris: Éditions du Seuil.
- (1992): *El psicoanálisis, proyecto de elucidación*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. [Comp. y prólogo de Norberto Nahmías; Trad. Horacio Pons].
- (31 de octubre de 1995): "La democracia como procedimiento y como régimen", *Revista Vuelta*, XIX (277): 26-28. Disponible en web: <https://www.letraslibres.com/vuelta/la-democracia-como-procedimiento-y-como-regimen>
- (1997): *El avance de la Insignificancia. Las Encrucijadas del Laberinto IV*. Buenos Aires: Eudeba.
- (1997b): *The Castoriadis Reader (The Only Way to Find Out If You Can Swim Is to Get Into The Water: An Introductory Interview, 1974: 1-34; From Ecology to Autonomy, 1980: 239-252; The Crisis of Western Societies, 1982: 253-266)*. Oxford: Blackwell.⁶ [Ed. David Ames Curtis].
- (1998): *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Las Encrucijadas del Laberinto V*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2000a): *Ciudadanos sin brújula*. México, DF: Ediciones Coyoacán.
- (2000b): "From Marx to Aristotle, from Aristotle to Us", *Social Research*, 45 (4): 667-738.
- (2002): *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*. Madrid: Cátedra.
- (2005): *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto II*. Barcelona: Gedisa.
- (2006): *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates, 1974-1997*. Buenos Aires: Katz Editores.
- (2007): *Democracia y relativismo: Debate con el MAUSS*. Madrid: Trotta.
- (2008): *Un mundo fragmentado*. La Plata, Argentina: Caronte Filosofía.
- (2012): *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*. Buenos Aires: FCE.
- (2013): *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.
- Castoriadis, Z. (2007): "Instituir el espacio público", en Franco, Y., Freire, H. y Loreti, M.: *Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis*. 89-96. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Demelemestre, G. (le 6 avril 2016): Cornelius Castoriadis (1922-1997) [Audio Podcast]. 20 rue de Poissy, Paris: Collège des Bernardins. recuperado de <https://soundcloud.com/college-des-bernardins/cornelius-castoriadis> y <https://www.collegedesbernardins.fr/content/cornelius-castoriadis-1922-1997-par-gaelle-demelemestre>
- Dunn, W. N. (2014): *The Process of Policy Analysis*. Edinburgh Gate, Harlow: Pearson Education Limited.
- (2009): *Educación y sociología*. México, DF: Colofón.
- Foucault, M. (2009): *La Hermenéutica del Sujeto*. México, DF: FCE.
- Gutiérrez, F. (2005): *Educación como praxis política*. México, DF: Editorial Siglo XXI.
- Jaeger, W. (2012): *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, DF: FCE.
- Rousseau, J.J. (2009): *Emilio o de la Educación*. México, DF: Porrúa.
- Schopenhauer, A. (2010): *El mundo como voluntad y representación. Vol. 1*. Madrid: Alianza.
- Sloterdijk, P. (2008): *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Vandewalle, B. (2005): *Kant. Educación y crítica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Weber, M. (2005): *Economía y Sociedad*. México, DF: FCE.

Breve CV del autor

Marco Antonio Almaraz Cerda es Doctor en Pedagogía, con mención honorífica, por la Facultad de Filosofía y Letras. Maestro en Desarrollo y Planeación de la Educación por la Universidad Autónoma Metropolitana. Licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana. Ha sido profesor de Sociología e Historia e Introducción a las Ciencias Sociales. Sus líneas de investigación son: filosofía de la cultura y sociología de la educación, identidades, subjetividades e imaginarios sociales, políticas educativas, meritocracia y violencia.

⁶ Si bien he colocado las fechas de publicación originales de los ensayos y artículos de Castoriadis, la fecha de referencia con lo que trabajo a lo largo de este artículo es la de la publicación *The Castoriadis Reader* de 1997b, por lo que así aparece en mi trabajo.