

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

**LA AUTONOMÍA EN CORNELIUS CASTORIADIS:
UN PROYECTO DE CREACIÓN, TRANSFORMACIÓN
Y POSIBILIDAD SOCIAL Y POLÍTICA**

TRABAJO RECEPCIONAL
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

PRESENTA:

DULCE MARÍA ÁLVAREZ PAREDES

DIRECTOR DE TRABAJO RECEPCIONAL

Dr. GENARO DAVID SÁMANO CHÁVEZ

México, D.F. noviembre de 2015

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

AGRADECIMIENTOS:

A TODOS LOS QUE ME ACOMPAÑARON EN ESTE CAMINO, SERÍA INJUSTO MENCIONAR A ALGUNOS EN PARTICULAR SIN COMETER INJUSTICIA CON LOS QUE CONFIARON EN MI, CREYERON EN MI CAPACIDAD Y ME APOYARON EN MI FORMACIÓN. ELLOS SABEN QUIÉNES SON.

INTRODUCCIÓN

En la historia de la humanidad la mayoría de las sociedades se han instituido de manera heterónoma, pero dicha heteronomía no se refiere únicamente a que los hombres son receptores de normas y leyes que dictan y determinan su comportamiento social, sino que para el pensador de Estambul, Cornelius Castoriadis, heteronomía consiste en la ley que se asume sin cuestionamiento, como lo que ha estado ahí de una vez y para siempre, como lo instituido que dejó de ser pensado e incluso, como aquello que no puede ser reflexionado ni criticado¹ y por el contrario, piensa que la autonomía en contraposición a este sentido de heteronomía, queda anclada en la formulación de un cuestionamiento cuya enunciación explícita implica ya una ruptura. De modo que la autonomía además de leerse en términos de autogobierno y autorregulación, tiene que leerse también como cuestionamiento y ruptura en relación con lo heredado en términos de Institución, leyes y de significaciones u orden social que pasan por “naturales” o “normales”, ya que Castoriadis señala que un individuo al proporcionarse a sí mismo su propia ley, en campos en los que esto es posible, exige poder atreverse a enfrentar la totalidad de las convenciones,² las creencia, la moda, la ciencia, la tecnología, los medios de comunicación masiva, el silencio público, la apatía, el capitalismo y para nuestros fines, lo que las propias Instituciones y las leyes han creado como supuesto “orden social”.

La autonomía forma parte del vivir humano, es la “actividad lúcida de los individuos y de los pueblos, de su comprensión, de su voluntad, de su imaginación”³ por desear más de lo que vive en su realidad actual y que por ende, está en posibilidad de transformarla.

Cornelius Castoriadis es sin duda el filósofo de la imaginación social y sus ideas son más conocidas que su nombre. Nunca renunció a sus convicciones en

¹ Cornelius, Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, México, Fábula Tusquets, 2013, p. 101.

² *Ibidem*, p. 118.

³ Cornelius, Castoriadis, *Los demonios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 19.

el sentido de que la gente común podía gobernar su propia vida e instituir la autogestión sin jefes, managers, políticos profesionales, líderes de partido, curas, expertos, terapeutas o gurús. No hay, pues, "Dios que fracasa" en lugar de la ausencia de Dios, ni "Razón de la Historia", ni "procesos dialécticos inevitables" que garantizaran el éxito o que salvaran a la gente de la locura que la razón misma ha creado o de su propia tragedia social y personal.⁴

Para Castoriadis la Filosofía se desenvuelve junto con la política, a la que definió como el intento lúcido de la sociedad por modificar y superar sus propias Instituciones. Tanto la filosofía como la sociedad estarían asociadas con el proyecto de autonomía. Algunas de sus principales manifestaciones se muestran en los tempranos desafíos que representaron los burgos al sistema feudal (la Iglesia y al Rey), las revoluciones americana y francesa, el movimiento obrero, los movimientos de las mujeres y los jóvenes de las sociedades occidentales, así como en los intentos modernos de llevar la filosofía mas allá de las fronteras teológicas.⁵ El problema de la despolitización, la privatización y la cuestión por saber la esencia del capitalismo burocrático dentro de una sociedad de personas ofuscadas a quienes se les aumentaba cada año sus ingresos a un 3% para comprar sus ilusiones llamadas mercancías le tenían atrapada su atención, así que era urgente abandonar la idea del rol privilegiado del proletariado en todo ello, pues un proyecto revolucionario tenía que ver efectivamente con todos los aspectos de la vida humana y por tanto le concernía a la sociedad entera y no sólo a los obreros.⁶ Por tanto, él considera que hablar de poder en la población es hablar de un auto-gobierno, de una gestión autónoma (o autogestión) que está presente en todas las actividades cotidianas de la gente, pues por todas partes donde hay colectividad de trabajo es necesario que sea la colectividad la que decide y por ende crea un poder colectivo, un proyecto de sociedad autogestionada.

⁴ Curtis, David Ames, *Cornelius Castoriadis Website*, en <http://www.agorainternational.org>, febrero 15 de 2015.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

Sin embargo, en la sociedad parece haber una incapacidad, un rechazo, un fallo de voluntad, una falta de deseo, una falta de capacidad para organizarse en algo verdaderamente colectivo y algo verdaderamente democrático. Por ende, señala que la única limitación genuina que la democracia puede concebir es la auto-limitación, la que en último análisis sólo puede ser la tarea y el trabajo de ciudadanos educados a través y por la democracia. Esa educación es imposible sin la aceptación del hecho de que las Instituciones que nos damos no son ni absolutamente necesarias ni totalmente contingentes. (Lo anterior no significa, en absoluto, que los sentidos nos hayan sido dados como un regalo, así como tampoco hay garantía de sentido. Significa que hay un sentido ulterior, que nosotros creamos, por y a través de la historia). En otros términos, la democracia requiere que los seres humanos aceptemos que nuestro comportamiento, nuestras creaciones y que nosotros mismos somos entes mortales, contingentes y complejos. Esta insuperable y casi imposible convicción de la mortalidad de cada uno de nosotros y de todos nosotros es la que nos impide poder vivir como seres autónomos, de poder ver en los otros a seres autónomos y hacer posible una sociedad autónoma.⁷

Frente a lo anterior, el presente trabajo de investigación tiene como objetivo general realizar una “disertación filosófica”⁸ acerca del proyecto de autonomía que propone Cornelius Castoriadis. Los objetivos específicos son, además de designar una demostración-argumentativa a lo largo de todo este proyecto de investigación, ir integrando los conocimientos y los saberes desarrollados y encontrados en el seno de una reflexión libre y personal.⁹ Dicho proyecto de autonomía consiste en ser un proyecto de revolución social que implica un arduo trabajo colectivo que está en proceso de creación constante y sobre todo de

⁷ Ibidem.

⁸ Jacqueline Rus en *Los métodos en filosofía*, señala que la disertación filosófica representa un ejercicio privilegiado que es distinta al trabajo literario. Designa una “demostración-argumentación” rigurosa y metódica, que convierte siempre un enunciado en un problema, con vistas a trabajar en la solución de este último, determinar el problema sin llegar a disolverlo nunca y responder al enunciado del tema. En definitiva, la disertación se parece a un ejercicio espiritual. (Ver “Definición de la disertación filosófica” en *Los métodos en filosofía*, Síntesis, 2001, p. 93.)

⁹ Realizar un trabajo filosófico o una disertación filosófica designa una actividad del pensamiento y un itinerario reflexivo, un diálogo con nosotros mismos. Es ejercitar el pensamiento pues de lo que se trata es de formar el pensamiento, mucho más que de informar; se trata de ejercitarnos y acceder a una solución particular. (Jacqueline, Rus, *Op. Cit.*, p. 98.)

posibilidad de ser, ya que no es un proyecto finito, ni determinado ni mucho menos ajeno al propio ser humano, sino que es aquel proyecto de reflexión constante para una transformación social y política al retomar los ciudadanos sus propias Instituciones y reflexionar que son los ciudadanos quienes las han creado y por tanto, éstas no son indiferentes a ellos.

Los hombres han olvidado tomar conciencia de que somos los seres humanos quienes creamos nuestras propias leyes e Instituciones y que sólo nosotros mismos podemos cambiarlas de manera consiente para una vida mejor; ellas han cambiado a lo largo de la historia, sí, pero es porque hemos participado en ello, debemos lúcidamente de nuevo retomar las riendas de nuestras Instituciones. Olvidamos frecuentemente que nosotros mismos fuimos creadores y removedores de nuestra propia historia, de nuestra propia sociedad, de nuestra propia cultura y sobre todo, de nuestras propias Instituciones, porque olvidamos nuestra autonomía individual (entendida en un sentido amplio como la capacidad de autogobernarnos) y comunitaria al entrar en sociedad y dejar que el Estado o las Instituciones quedaran ajenos a nosotros. Considero que cuando los hombres aceptamos vivir en sociedad y otorgarle al Estado nuestro autogobierno no fue para que Estado y ciudadanos quedáramos aislados uno del otro, sino para que hubiera una relación íntima e inviolable entre ambos.¹⁰ Para que juntos lográramos algo mejor a lo que teníamos en el estado de la naturaleza y para ello, no era necesario renunciar a nuestra autonomía por completo ni mucho menos olvidar que la teníamos, sino que debíamos ejercer precisamente de manera plena y consciente nuestra autonomía individual y la de los demás; era crear una sociedad autónoma con individuos autónomos que crearan estados, leyes, e Instituciones justas para todos a través de la participación de todos y no sólo de algunos, de aquellos a los que nombramos soberanos, presidentes o gobernantes.

¹⁰ Esta es la hipótesis contractualista desarrollada por Hobbes, esto es, la idea de que el estado es un pacto (o contrato social) por el cual un individuo renuncia a la libertad otorgada por el estado de naturaleza en aras de obtener seguridad. Véase Hobbes, Th., *El Estado Leviathan*, México, 1988, Fondo de Cultura Económica.

Debemos reflexionar sobre nuestra autonomía, aprehender nuestras creaciones y cuestionar todas las veces que sean necesarias nuestras Instituciones, nuestra realidad para crear algo mejor de lo que hoy se nos presenta. Mas, ¿cómo lograremos esto? A modo de tesis señalaremos que es a través del ejercicio recíproco e intrínseco de la autonomía individual y social de todos y cada uno de los ciudadanos. En concreto, el ejercicio de reflexión sobre nuestras decisiones, juicios y preferencias valorativas, pues a partir de ello los ciudadanos podremos aprehender un estado de reflexión en el que no sólo hemos entendido y experimentado que nosotros hacemos nuestras leyes en sociedad, sino que también estamos en condiciones de volver a ponerlas en crisis, en debate, ya que la autonomía es la aparición consciente de aquel sujeto y sociedad que cuestiona su propia Institución y su representación del mundo dada por éstas¹¹ y que no sólo se limita a la abstracción y a los buenos deseos de una transformación política, es todo lo contrario, la materializa a partir de la acción. *Apertura y creación* serán conceptos que se derivarán del proyecto de autonomía y quedarán asociados a la posibilidad de una democracia directa más justa e igualitaria en participación de los ciudadanos. Es decir, y esta es mi propuesta particular, sin mediar necesariamente por las instituciones encargadas de administrar el Estado. Asimismo, Castoriadis nos introducirá en reflexionar acerca de la doble acepción del *nomos*, a saber, el *nomos* que habitamos en tanto Institución heredada, como heteronomía y aquel *nomos* que a través de nuestra autonomía reflexiva, significa ruptura y potencia de creación, de otro orden de las cosas.

Del mismo modo, entre algunos elementos que se expondrán del proyecto de autonomía de Cornelius Castoriadis encontraremos una nueva noción de *paideia* social e individual en donde sujetos autónomos incluyen necesariamente sociedades autónomas y viceversa.¹² *Paideia* no será entendida como la

¹¹ J., Vera, "Cornelius Castoriadis (1922-1997): La interrogación permanente", en Revista *Iniciativa Socialista* N° 48, marzo de 1998. [En línea: 27/04/2011]. Disponible en: <http://www.inisoc.org/interoga.thm>

¹² Cornelius, Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, EUDEBA, 1997, p. 273.

transmisión de conocimientos científicos o en base a la técnica, más bien, es aquella educación que implica una conciencia del hecho de que la *polis* no es sólo territorio, costumbre y un número finito de sujetos denominados “ciudadanos” de tal o cual Estado, sino que son aquellos individuos que han interiorizado o reflexionado en la posibilidad, en el cambio, en la creación, en la deliberación, la libertad y la responsabilidad de lo ya establecido y que su destino depende del poder de participación en la vida política de todos los ciudadanos,¹³ pero no como congregantes de “este o aquel partido”; no, sino como la actividad de reflexión activa y de autocreación constante de poner en tela de juicio nuestras leyes.¹⁴ Para Castoriadis lo importante no es encontrar repuestas a las preguntas ontológicas: “¿Qué es el sujeto?”, “¿Qué es la ciencia?”, sino “¿Para qué queremos conocer?”, “¿Qué representa cierto hecho o circunstancia en nuestra realidad presente y qué vamos hacer con él?”, “¿Qué hemos aprendido de nuestra historia y qué podemos cambiar o mejorar?”, “¿Qué vamos hacer con nuestra realidad, con nuestra autonomía social e individual?, es decir, lo importante aquí es la *praxis*.

Por ende, nuestro problema principal a resolver a lo largo de todo este trabajo de investigación gira en torno básicamente a las siguientes preguntas: ¿Qué es la autonomía para Cornelius Castoriadis?, ¿Cómo podemos lograr una verdadera autonomía de acuerdo al proyecto de autonomía que propone nuestro autor? y finalmente como interés personal y filosófico de la que suscribe: ¿Qué ganamos o qué consecuencias resultan de que los ciudadanos concibamos la autonomía como un proyecto de posibilidad a través de la creación, la acción y la transformación social y política?

El pensar que ya no podemos hacer más en el ámbito social y jurídico y que las leyes le competen sólo a algunos es limitarnos, autodeterminarnos; es aceptar la injusticia y la desigualdad; apoyar el modo de producción vigente y seguir dentro

· Recordemos que *Paideia* es un concepto que implica la educación en el sentido integral, opuesto a la mera *techné* que aplica a la enseñanza de una técnica. La *Paideia* es educación en el más amplio sentido que busca una formación universal, humanista y científica.

¹³ , *Los demonios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, p. 123.

¹⁴ - *El mundo fragmentado*, Argentina, Caronte Filosofía, 2008, p. 87.

de una utopía abstracta de que las cosas cambiarán por sí solas algún día. Los seres humanos hemos caído desde varios siglos atrás en un estado de conformismo, quietud y enajenación constante de lo que nuestra realidad pasada, presente y futura nos ha venido ofreciendo y de lo que nosotros mismos como humanidad hemos creado por medio de sociedades heterónomas. Nos hemos vuelto esclavos de nuestro propio avance, de nuestras propias ideas y creaciones, pues pensamos que ellas nos iban a ayudar a avanzar pero no fue así, ellas nos rebasaron y nosotros lo permitimos. Apostamos tanto a la razón, al progreso, la ciencia y la tecnología que les dejamos la voluntad de gobernarnos, les dimos nuestra autonomía para decidir el rumbo de la historia y de la sociedad. Quedamos ajenos a nuestras Instituciones, a nuestras leyes, porque creímos que como ya las habíamos instaurado no debíamos hacer nada más y que ellas mismas iban a suplir las necesidades que nos son propias. Dejamos que el tiempo corriera libremente y que la historia nos ofreciera lo que tenía que ofrecernos sin ser más partícipe de ella.

Así pues, para lograr el propósito filosófico de este trabajo comenzaré por presentar en el primer capítulo un pequeño apartado de antecedentes que nos darán claridad para entender de una mejor manera desde qué postura antropológica-filosófica Cornelius Castoriadis nos presenta su proyecto de autonomía y desde dónde entiende dicho término. En el segundo capítulo presentaré un esbozo general de cómo se ha ido constituyendo y entendiendo las Instituciones o el Estado a lo largo de la historia de los hombres, ello con la finalidad de mostrar que la unión intrínseca que debía existir entre Estado y/o Instituciones con los ciudadanos ha quedado siempre arraigada en el simple deseo, pues en algunos casos, no todos los hombres eran considerados como ciudadanos en la sociedad en la que habitaban, tal es caso de los griegos. Posteriormente, en el tercer capítulo desarrollaré el proyecto de autonomía de Cornelius Castoriadis en sus diferentes elementos para después poderlo complementar como un proyecto de creación, transformación y posibilidad social y política. Finalmente, terminaré en las conclusiones desarrollaré mi postura personal y mi propuesta acerca del concepto de autonomía en Castoriadis

ANTECEDENTES

Antes de comenzar a analizar el pensamiento de autonomía de Cornelius Castoriadis es conveniente hablar primero sobre la vida y obra del autor para poder situarnos y entender de una manera más clara de dónde surge su proyecto de autonomía.

Cornelius Castoriadis nació en Constantinopla en 1922 pero pasó su etapa de infancia en Atenas donde comenzó a tener sus primeras pasiones por la Filosofía y por el marxismo adhiriéndose al partido trotskista griego en la fracción izquierda hasta finales del año de 1945. Fue cofundador del legendario grupo revolucionario francés y de la revista del mismo nombre, *Socialisme ou Barbarie* (1948-1965). En ella, Castoriadis junto con un grupo de intelectuales realizaba una crítica radical del totalitarismo soviético que estaba basada en la idea de la autogestión colectiva y que llegó a ejercer gran influencia en la rebelión obrero-estudiantil francesa de mayo de 1968.¹⁵

Al desempeñarse hasta 1970 como funcionario de la Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo (OCDE) adquirió un conocimiento efectivo del funcionamiento económico de los países capitalistas, pues su trabajo consistía en hacer el análisis de la situación económica a corto y a mediano plazo de todos los países denominados desarrollados.

Las certidumbres de Castoriadis respecto a Rusia eran firmes, pues discurría en que el golpe de Estado estaliniano en diciembre de 1944 no se trató de un simple golpe de Estado militar, sino que por el contrario se trataba de un golpe de Estado en donde se quería instaurar en Grecia una democracia popular, es decir, la toma del poder por los estalinistas para instaurar una sociedad de tipo ruso con variantes locales necesarias. Este hecho consecuentemente lo llevó a corroborar su versión de la historia y a desarrollar la idea de que Rusia no era para nada un Estado obrero degenerado, sino que se trataba de una nueva sociedad de clases y de explotación.¹⁶ Por tanto, había que revisar lo que en verdad eran los partidos estalinistas y qué significado o repercusiones tenía la crisis de la sociedad

¹⁵ Curtis, David Amis, <http://www.agorainternational.org> Utilizaré esta fuente para toda los aspectos biográficos.

¹⁶ *Ibidem*.

contemporánea. Descubrió implicaciones que no se habían previsto en lo absoluto, porque con el correr del tiempo la humanidad también había evolucionado. Era mucho más compleja como para ser explicada en su totalidad con esas categorías.

Castoriadis fue reconocido soviólogo y la personificación de la conciencia crítica de la izquierda internacional. Como psicoanalista consideraba que el propósito del psicoanálisis era establecer una "relación nueva" con el propio inconsciente, caracterizada por la lucidez auto-reflexiva y deliberante, un claro reconocimiento y aceptación del propio imaginario creador no consciente. Por tanto, la versión freudiana de la formulación griega antigua "conócete a ti mismo", recibió una nueva y poderosa articulación alejada de los estados caprichosos de la terapéutica contemporánea, la fármaco-dependencia y las tendencias antipsicoanalíticas.¹⁷ Sin embargo, la contribución más original y permanente de Castoriadis fue en calidad de filósofo del imaginario social. Según él, la verdadera oposición no es "el individuo contra la sociedad", mediados por la "intersubjetividad", sino la *psique* versus la sociedad como polos mutuamente irreductibles; esto debido a que la *monada psíquica* original no puede producir por sí misma significaciones sociales. Al crear "significaciones del imaginario social" que no se pueden deducir de elementos o fuerzas racionales o reales, cada sociedad se instituye a sí misma aunque normalmente (y sin saber que lo está haciendo) y en la mayoría de los casos se está también impidiéndose a sí misma y por medios heterónomos, el reconocimiento de su propia autoinstitución. El concepto castoriniano de "imaginario radical social instituyente" basado en una distinción decisiva entre "sociedad instituyente" y "sociedad instituida" que se infieren mutuamente,¹⁸ proporciona la clave para entender una original forma de ser: "lo histórico-social", es decir, una unidad que se autoinstituye y se autotransforma y que no se deja reducir a lo físico, a lo biológico o a lo psíquico;¹⁹ en otras palabras, no está determinado.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

En consecuencia, lo que Castoriadis impregnó a *Socialisme ou Barbarie* para que ésta se distinguiera de muchos otros grupos revolucionarios fue su idea de que el socialismo implicaba no el gobierno de un "partido dirigente" versado en teoría marxista, sino la autogestión obrera de la producción y la sociedad.

En el primer número de la revista en 1949, Castoriadis predijo que la respuesta de la clase obrera a la toma del poder en Europa del Este por parte de Stalin sería una revuelta en contra de "su" nueva burocracia. Desarrollando su concepto de "capitalismo burocrático", Castoriadis estableció que el conflicto mayor que había salido a la luz era aquel entre "ejecutantes" y "dirigentes", o "directores". Aquello que distingue al capitalismo -en particular en su estado burocrático de mega fabricas, gigantes corporaciones geográficamente dispersas y maquinas técnicamente complejas- de las tempranas sociedades basadas en la esclavitud o el feudalismo, consiste en que los trabajadores ahora mantienen el sistema operando no gracias a que obedecen órdenes, sino gracias a que *resisten* y *contravienen* las irracionales y a menudo absurdas órdenes dadas por el estrato administrativo que está al margen de la realidad cotidiana de la producción (la prueba más elocuente es la que proporciona el "trabajo regulado").²⁰ Él argumentó que esta resistencia, que se expresa inicialmente a través de la cooperación entre "grupos informales" comprometidos, también motiva una tendencia hacia acciones autónomas que pueden servir como base para la transformación de la sociedad. Con una burocracia en empresas públicas, negocios privados de arriba a abajo, los sindicatos integrados remplazan a los dueños del capital en tanto que rostro visible del capitalismo, aquellos que ejecutan las tareas de producción tienen que ser alentados para que participen y muestren iniciativa. Al mismo tiempo y de cualquier manera, la administración impulsa este estado de cosas como forma que impide la toma de decisiones independiente de parte de esos ejecutantes.²¹

Así pues, la burocracia alentó y alimentó las privatizaciones masivas y la despolitización. La apatía se convirtió en la norma cuando los intentos de participación de la gente fueron sistemáticamente frustrados. Ya desde los primeros años sesenta del siglo pasado, Castoriadis tenía conocimiento de

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

tendencias compensatorias al panorama descrito. Antes que muchos otros, él reconoció que el movimiento de los delegados sindicales de piso, en los talleres en Inglaterra, los nacientes movimientos de jóvenes, mujeres y de opositores a la guerra, así como las luchas de minorías radicales y culturales ofrecían perspectivas para la revuelta contra la sociedad moderna que podrían impulsar maneras alternativas de vivir, como expresiones de autonomía impredecibles y sin precedentes. La conclusión lógica de la bancarrota del comunismo ruso y el surgimiento del capitalismo moderno -con su simultáneo apoyo y freno de la participación de la gente, y las nuevas formas de oposición resultantes- consistió en que el marxismo mismo se había convertido en una ideología de opresión que aletargaba las conciencias, sin contacto con los nuevos movimientos y aspiraciones de cambio. En los números finales de *Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis planteo la nueva alternativa en términos tajantes: *uno tenía que decidir entre seguir siendo marxista o...seguir siendo revolucionario*. Para él era obvio cual sería su opción. Castoriadis pasó los últimos 30 años de su vida revisando la publicación de sus textos aparecidos en *Socialisme ou Barbarie* y desarrollando incesantemente, a partir de su último ensayo en la revista, una concepción altamente original de la historia como creación por parte del imaginario radical -irreductible a cualquier plan predeterminado, ya sea natural, racional o divino.²² En la *Institución imaginaria de la sociedad* y en la colección progresiva de escritos (*Encrucijadas del laberinto*), Castoriadis elaboró sus planteamientos sin renunciar nunca a su concepción inicial de la "autogestión obrera"; más bien, expandió aquella idea germinal apuntando a la existencia de un "proyecto de autonomía" que según él, surgió en la Grecia antigua y continua hasta el presente y que la pedagogía y la política, aunque de modos diferentes, buscan la autonomía de los seres humanos.

En resumen, el movimiento obrero, lleno de una herencia y gran tradición, fue el punto angular del pensamiento reflexivo de Castoriadis, ya que Castoriadis formó sus reflexiones sociales al sostener que en el mismo Marx se hicieron latentes dos elementos que estaban en constante tensión e incluso contrapuestos

²² *Ibidem*.

entre sí. Primero, el elemento “crítico-revolucionario” que tenía muy en cuenta que los hombres son los sujetos protagónicos de la historia y segundo, el elemento “teórico-especulativo”, es decir, ideológico y filosófico. Lo que sucedió con estos dos elementos fue que el segundo adquirió lentamente la primacía provocando que el marxismo fuera considerado como un sistema cerrado y acabado, externo y superior a la práctica que quedaba reducida a la simple “aplicación”.²³ Por tanto, Castoriadis concluye que el marxismo es un sistema de “racionalismo determinista” que permanece aún al “mundo heredado” y constituye un obstáculo para la vía revolucionaria que se enfrenta a la siguiente disyuntiva:

Había que escoger entre permanecer marxistas y permanecer revolucionarios; entre la fidelidad a una doctrina que ya no anima desde hace largo tiempo una reflexión ni una acción, y la fidelidad al proyecto de una transformación radical de la sociedad.²⁴

Con esto, nuestro autor rompe definitivamente con el universo del pensamiento de Marx y al respecto escribe:

La política no es la concretización de un Saber absoluto, ni técnica, ni la voluntad ciega de no se sabe qué; pertenece a otro dominio, el de hacer, y a ese modo específico del hacer que es la *praxis*.²⁵

Castoriadis se introduce en un camino que lo conduce desde una posición crítica marxista hacia la crítica interna y rigurosa de la concepción materialista de la historia; llega a la conclusión de que la teoría marxista ha sufrido un proceso de ideología, pues si bien al comienzo animó un movimiento político revolucionario, éste se había convertido al final en “una ideología en el sentido mismo que Marx daba a este término: un conjunto de ideas que se remite a una realidad no para esclarecerla y transformarla, sino para velarla y justificarla en el imaginario”,²⁶ es decir, la teoría histórica marxista ya no era una teoría revolucionaria viviente capaz

²³ Alfonso, Ibáñez, “Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática”, Disponible en: <http://www.inisoc.org/interoga.thm>, p. 95.

²⁴ *Ibidem*, págs. 95 y 96.

²⁵ *Ibidem*, p. 98.

²⁶ *Ibidem*, p. 97.

de comprender y transformar la historia, sino todo lo contrario, era un determinismo puro, un determinismo económico-teórico que basado en una evolución socio-centrista, sometió a la historia entera a categorías que sólo tienen sentido para la sociedad capitalista desarrollada, por ejemplo, burguesía, clase obrera, lucha de clases y plusvalía.²⁷ A la par, considera que la “sociedad burocrática” y en un marco más amplio, el “capitalismo burocrático” es un nuevo régimen social donde la división fundamental ya no es tanto entre los poseedores de los medios productivos y los otros, entre aquellos que dirigen y los que ejecutan, sino que en medio de la modernización del capitalismo occidental se da también la “burocratización de la sociedad” que provocaba, al mismo tiempo, la privatización de los individuos que se retiraban a la esfera privada dejando la “cosa pública” a los expertos y a los especialistas,²⁸ pues más allá de la esfera productiva, donde ocurre la “alienación del obrero”, ésta se manifestaba en todos los niveles de la sociedad por donde la gestión burocrática solicitaba la participación de los ejecutantes, pero prohibiéndoles a su vez, toda iniciativa importante en la propia sociedad.²⁹

En tanto que “realización” impuesta desde el exterior, la burocratización implica una transformación de los valores y significados que fundan la vida social, cada vez más reducidos a la “razón” capitalista de la máxima producción. Aquí tocamos la vertiente subjetivista del fenómeno, porque cada régimen social tiende a fabricar el tipo de personalidad humana que conviene a su propia reproducción. La alienación de los hombres en el trabajo será compensada por la “elevación del nivel de vida” y toda iniciativa será abandonada a la jerarquía burocrática.³⁰

En otras palabras, esto daba como resultado la enajenación y la consumación tanto de la vida pública como privada de los hombres. Era vivir para sobrevivir alejados de nuestro entorno socio-político. Por tanto, Castoriadis plantea un nuevo proyecto revolucionario social que logrará abarcar otros actores e

²⁷ *Ibidem*, p. 99.

²⁸ *Ibidem*, p. 104.

²⁹ *Ibidem*, p. 103.

³⁰ *Ibidem*, págs. 93 y 94.

implicará todos los aspectos de la vida de los hombres, pues “el movimiento revolucionario debe aparecer por lo que es: un movimiento total concernido por todo lo que los hombres hacen y soportan en la sociedad, y ante todo en su vida cotidiana real.”³¹

De igual forma, la crítica tanto del capitalismo burocrático como del movimiento obrero burocratizado le impulsó a plantear una nueva alternativa a partir de los órganos autónomos de los trabajadores para repensar el proyecto socialista, ya que: “el contenido del socialismo es precisamente esta actividad creadora de las masas que ninguna teoría ha podido nunca ni podrá jamás anticipar.”³² De aquí la importancia fundamental que Castoriadis dará a la formulación de Marx cuando afirmaba que “la emancipación de los trabajadores será obra de los mismos trabajadores”,³³ pues teniendo muy presente que la alienación de los hombres ocurre en los diversos ámbitos de su actividad social e individual, él sostiene entonces que la transformación socialista no puede limitarse al poder y la producción, sino que debe abarcar de arranque a todos los aspectos de la vida social.³⁴

En general, la perspectiva de nuestro autor apunta a un proceso abierto y permanente de esclarecimiento que lo lleva a cuestionar al conjunto de “pensamientos heredados” de la tradición occidental y a construir una ontología de la creación humana,³⁵ ya que tomando una distancia definitiva de la concepción materialista de la historia, Castoriadis sostiene que la lógica y la ontología greco-occidentales, asentadas en un presupuesto en donde el “ser” significa “ser (pre)determinado”, han ocultado la historia humana en tanto “creación” y génesis ontológica incesante.³⁶ Por tanto, la humanidad tenía que hacerse una nueva “idea” de la sociedad y de la historia, pues ante:

“lo social-histórico”, que no es la adición indefinida de individuos o de redes intersubjetivas, ni su simple producto, es “por un lado, estructuras

³¹ *Ibidem*, p. 94.

³² *Ibidem*, p. 96.

³³ *Ibidem*, p. 106.

³⁴ *Ibidem*, p. 97.

³⁵ *Ibidem*, p. 91.

³⁶ *Ibidem*, p. 98.

dadas, instituciones y obras “materializadas”- que pueden ser materiales o no-; y por otro lado, lo que estructura, instituye, materializa... [se da] la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia que está haciéndose,³⁷

es decir, para Castoriadis hay un “imaginario social” de la sociedad misma. Dicha imaginación social la establece las Instituciones, el Estado, la realidad o el mundo que ya está establecido una vez que el ser humano aparece o nace en él.

El mundo moderno actual está frente a una encrucijada: el proyecto capitalista con su expansión ilimitada de un pseudo-dominio y/o un pseudo-racional y el proyecto de autonomía que implica la lucha por la emancipación de los ciudadanos dentro de sociedades heterónomas.³⁸ En general, diremos que la problemática de la participación política de esta encrucijada se basa antes que nada en la desunión que ha habido por siglos entre ciudadanos e Instituciones a partir de cómo se fueron concibiendo, entendiendo y constituyendo los conceptos de ciudadano y Estado o Instituciones a través del tiempo.

Presentaremos a continuación un bosquejo general de cómo se ha entendido o concebido el Estado y las Instituciones a través de la historia de la humanidad y concluir con ello que en ninguna etapa de la historia occidental de la que somos producto no se ha visto jamás una relación o unión entre ciudadanos y el Estado político o las Instituciones, pues los hombres al haber decidido nuestra autonomía a las Instituciones nos volvimos entes totalmente ajenos frente a la evidente subordinación del Estado sobre los ciudadanos y por tanto, olvidamos somos seres autónomos capaces de retomarlas y poderlas transformar porque son creaciones nuestras.

³⁷ *Ibidem*, p. 99.
³⁸ *Ibidem*, p. 110.

CAPITULO I: TRÀNSITO DEL ESTADO O INSTITUCIÓN COMO SISTEMA DE ORGANIZACIÓN POLÌTICA

En la civilización griega surgieron los primeros teóricos del Estado al reflexionar sobre la forma de organización política a través de la *polis* o ciudades-estados.³⁹ La noción de Estado si bien en el fondo correspondía a lo que los griegos denominaban *polis*, era en realidad la organización política que ellos mismos se daban y que apuntaba a resolver las necesidades de su sociedad, al igual que hoy en día es a grandes rasgos el objetivo del Estado. No obstante, había una clara separación entre ciudadanos y el Estado, se limitaba la participación de toda la sociedad y se requería necesariamente que en dicho Estado hubiera quienes mandaran y quienes obedecieran dentro de la *polis* griega. Tanto en Platón (*La República*) como en Aristóteles (*La política*) la noción de un Estado o una *polis* ideal representa una sociedad determinada, un “deber ser” basado en una desigualdad social, la razón, la política y en una posición geográfica que va determinando a las sociedades y por ende a los propios humanos. Estado y/o Instituciones y ciudadanos no compartían una unidad, no había nada que los uniera más que un imaginario social del instituyente (las Instituciones y el Estado griego) que se empeñaba en señalar a través de la razón que así deben ser las cosas.

Posteriormente, pensadores romanos como Polibio y Cicerón cambiarían un poco la noción de Estado al concebirla como una forma de evolución de la vida humana, ya que el Estado primero parte con la familia, luego con la tribu, después en la ciudad, más tarde en “*societas humanas*” y por último, en la sociedad universal. Tanto en el pensamiento político de Polibio como de Cicerón está la visión cardinal que tenía el romano sobre la concepción de Estado y que en parte es similar a la griega en el sentido que ambas sociedades valoraban al Estado

³⁹ Véase Guthrie, W., *Los primeros filósofos de Tales a Aristóteles*, México, 1982, Fondo de Cultura Económica.

como la Constitución y desarrollaban la representación de su forma de gobierno al grado que ambas civilizaciones planteaban de forma similar tanto las cosas buenas del sistemas como sus respectivas degeneraciones. Pero más que mostrar estas coincidencias halagadoras entre ambas colectividades y perdernos en nuestro objetivo y ser un poco críticos, hay que advertir que el pensamiento de Polibio trataba de exaltar a Roma e imponerla sobre las demás potencias y ello podría deberse a la hegemonía que vivió por siglos y tratar de escribir la historia de las demás naciones a partir de ella. Del mismo modo, el ciclo de la teoría de la sucesión de las Constituciones que desarrolló Polibio no nos refleja más que una sublemação repetitiva y sin fin por el cual el pueblo confía su poder de autonomía o de autogobernarse a los “mejores” para instaurarlos en el poder. Sin importar que todas las formas de gobierno que proponen Polibio y Cicerón traten de mantener el equilibrio perfecto del poder del Estado en beneficio de la sociedad, aun tomando en cuenta la democracia que se ve corrompida por la ambición de algunos, caen en una visión cíclica vacía y repetitiva de la historia que tenía Polibio.⁴⁰

Los romanos se hundieron en un periodo sin sentido donde no hay salida, pues su historia se va repitiendo y no hay creación ni transformación, pues dicho ciclo no le da paso a la imaginación creativa de la posibilidad, de una nueva *praxis* y una nueva reeducación jurídica. Pese a ello, considero también que podemos reformular la idea de Cicerón de que todo romano tiene derecho a poder llegar a ocupar un lugar en el Estado o en los asuntos públicos, por este axioma: “todo hombre, todo ciudadano tiene derecho, la libertad y el poder de aprehender el lugar que le corresponde en su sociedad, en sus Instituciones y en sus leyes”. No se trata que sólo una élite tome el poder o se inmiscuya en los asuntos políticos creando una democracia que promueva la libertad e igualdad entre los miembros de la sociedad, sino que toda la ciudadanía promueva esta democracia e igualdad, porque entonces seguiríamos pensando que el Estado y los ciudadanos están separados, que el Estado tiene la función de servirnos y satisfacer nuestras

⁴⁰ Véase Polibio, *Historias*, España, 1982, Editorial Gredos.

necesidades y no por el contrario, reflexionar que podemos satisfacer nuestras necesidades a través del Estado porque Estado y ciudadanos es una misma cosa.

Durante la Edad Media se abrió una serie de conflictos por el poder entre los pontífices y los reyes que deseaban apropiarse de manera legal (y gracias a una majestad proveniente de Dios) del poder estatal dentro de las sociedades de los hombres, polémica que marca el desarrollo de una visión muy particular de Estado durante toda la Edad Media, pues el Estado para este período, era entendido como la forma de organización que toman las sociedades durante el período histórico, en donde por lo menos en Europa Occidental, optó por un sistema monárquico en donde las decisiones pasan de manera completa a las manos de los monarcas. En otras palabras, el Estado fue entendido como el poder secular que estaba representado por la figura del rey.

Las reflexiones y las disputas por el poder estatal estuvieron encabezadas básicamente por San Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Marcelino de Padua. El Estado y la Iglesia Católica luchaban para imponer sus estatutos sobre la comunidad. Uno y otro trataban de dar una justificación extrasocial a su poderío y a su instauración en el mundo. Un ente ajeno había puesto monarcas, reyes y clericales en la tierra para dominar a otros hombres, para justificar las desigualdades sociales y las injusticias, pues así lo había decretado un ente superior a los humanos y por ende no se podían cuestionar sus designios. Al no llegar a un acuerdo y el Estado tomar ventaja, la Iglesia trata de hacer una tregua con el Estado para no perder el control total de los hombres. Un claro ejemplo de las desigualdades sociales y donde no había lugar para una consciencia hacia una sociedad justa e igualitaria fue el feudalismo, pues cada señorío hacía lo que quería con los medios de producción y con los hombres que vivían en el feudo. La dominación y el panorama de una realidad sin salida y determinada por siglos tiene su claro ejemplo en la época feudal. Nuevamente aquí Estado y ciudadanos no se encontraban entrelazados como una misma organización política justa para todos y donde la idea de un ente superior que gobernaba a los hombres a través de las Instituciones y los soberanos prevaleció arduamente por siglos.⁴¹

⁴¹ Véase Copleston, F. *Historia de la filosofía*, Madrid, 1989, Editorial Ariel.

Ya en el período moderno (Siglo XVI-XVII) Nicolás Maquiavelo sería quien introduciría la palabra *Estado* en la literatura política. Aunque Maquiavelo buscaba en *El Príncipe* una posible reconciliación entre el príncipe y los ciudadanos, el príncipe debía siempre de gobernar con poder con la única finalidad de extender su poderío y su territorio por todos los medios posibles y uno de ellos fue es la instauración oficial de la fuerza miliar dentro del Estado y frente esto, qué unidad real podríamos decir que podía existir entre Estados y ciudadanos, donde la premisa del príncipe era mejor se temido que amado, pues la fuerza del ejército no es más que otro medio sangriento de dominación y enmudecimiento del espíritu de libertad de los ciudadanos.

Por su parte, en La Reforma Juan Calvino y Martín Lutero buscaban de nuevo una independencia jurídica del Estado, eran de nuevo las dos viejas Instituciones (Estado e Iglesia) que continuaban su lucha entre sí por ver quién debía gobernar en la tierra, a las leyes y a los hombres. La Iglesia no era más que una concepción de un poder invisible que dictaba a unos cuantos hombres cómo debían gobernar en la tierra a otros hombres; esta Institución celestial no tenía nada de comunión entre los hombres de la tierra, pues ¿qué verdadera argumentación y acuerdo podía haber entre lo terrenal y lo extrasocial para establecer la justicia y la igualdad aquí en el mundo? El otorgar un orden extrasocial y ajeno a los hombres aquí en la sociedad es uno los principales rasgos por los que el hombre olvido su autonomía y se volvió inconsciente de que él mismo había creado las Instituciones y las podía transformar. Lutero no sólo presenta una desigualdad social, sino espiritual al señalarnos que el poder espiritual le concernía sólo a los verdaderos cristianos, pero preguntémosnos: ¿quiénes eran los verdaderos cristianos para Lutero cuando denunciaba que la idolatría romana había sustituido la adoración de las imágenes y la práctica de rituales de amor por Dios? Ello no llevaría a un dominio de una religión sobre las otras, pues ya no sólo se trataba de un sometimiento territorial sino religioso donde el propio hombre y su esencia no importaban a pesar de que él era el premio de tan constantes disputas. Sin embargo ello estaba por cambiar un poco.

A la postre, el aparecimiento del Humanismo y el Renacimiento en Europa insertaría dentro del pensamiento político una nueva corriente en que el Estado era acompañado del hombre, es decir, para pensar en el Estado había que reflexionar primero en el hombre, ya que era éste el centro del universo y quien le daba la forma que estimaba conveniente al Estado. Tomás Moro en su obra capital *Utopía* mostraría los vicios de la organización social y definiría a los Estados como “la expresión de los intereses de la clase dominante”,⁴² por lo que no constituyen en ningún momento una sociedad justa y propuso una sociedad comunista que quedaría anclada precisamente dentro de la isla de la Utopía. Erasmo de Ròtterdam criticó de forma enérgica el mal actuar de los gobernantes, especialmente sus excesos, crueldades y locuras. Aunque podemos encontrar una reflexión sobre la participación de los ciudadanos en los asuntos del Estado, en donde el individuo pareciera ser el autor principal en la sociedad dentro de un régimen democrático, sin embargo este no es el propósito, sino buscar o crear una unidad entre ciudadanos y el Estado. A pesar de que le da al Estado y a los ciudadanos algunas buenas funciones para mejorar la convivencia, no deja de apartarlos. Le da a cada uno sus funciones y cualidades pero por separado uno de otro, además de que opta por repúblicas y federaciones cristinas excluyendo a sociedades no cristianas. Por su parte, el actor principal en las ideas plantadas por Thomas Hobbes es el Estado cuyo principal soporte es la soberanía y cuya forma adopte ésta es sin duda tema secundario (a pesar de que él manifiesta cierta preferencia por la monarquía), ya que lo que importa es su efectividad. Él justifica de manera racional la instauración del Estado a través de un pacto que realizan los hombres a través de su racionalidad los hombres y por miedo a no continuar más en el estado de naturaleza; los hombres deciden pactar de manera general por un ente superior a ellos que los resguarde, dicho ente en este caso es el aparato estatal, el Estado. Su percepción teórica es totalmente individualista y a la vez realista sobre el hombre y su actuar, resultado que al igual que Maquiavelo deja de lado las nociones morales en cuanto al actuar que deben tener los gobernantes para la consecución de sus fines. Para ello los individuos se ven

⁴² Jean, Touchard, *Historia de las Ideas Política*, España, Tecnos, 1961, p. 235.

obligados por la realidad que les ha tocado vivir, de entregar sus libertades personales a manos del más fuerte para que sea éste quien imponga el orden necesario para poder llevar una vida en sociedad.

Como se ha visto a lo largo de este capítulo, cada civilización ha forjado su propia idea de Estado o Institución. En un primer momento los griegos y luego los romanos construyeron grandes sociedades, las que en un principio se sustentaron en gran parte gracias a prácticas poco democráticas (como lo podríamos considerar en la época actual)⁴³,

El Estado Moderno es la estructura política creada por la nobleza y por los reyes para explotar las tierras y los siervos de Europa, y en Inglaterra, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, por la burguesía para proteger, además, la industria y el comercio del capitalismo incipiente, o para expresarlo en una fórmula breve: el Estado es la estructura de poder de los poseedores de la tierra y de la riqueza para poner a su servicio a los sin tierra y sin riqueza.”⁴⁴

Sin duda esta concepción resulta muy interesante, ya que plantea que el Estado Moderno surge como una forma de organización política y producto de querer satisfacer una necesidad económica en la que se crearía un ente sumamente poderoso y capaz de imponer una voluntad dentro de toda la sociedad.

De igual forma, a lo largo de este capítulo vimos cómo el Estado y/o las Instituciones se fueron creando y desarrollando a lo largo del tiempo. Vimos cómo efectivamente no todos los hombres eran considerados ciudadano en la *polis* y por ende no tenían participación en cuestiones políticas; advertimos además cómo las luchas de poder en la Edad Media marginaban y utilizaban los ideales de autodependencia racional de los hombres para lograr su cometido e imponer nuevas formas de gobierno destruyendo las anteriores. Posteriormente, la

⁴³ por ejemplo, la presencia de la esclavitud, pero práctica considerada normal por estas sociedades. Este hecho generó que la creación y el funcionamiento de la estructura política de estas sociedades estuviera realizado por los hombres libres (aunque obviamente eran los más poderosos o con mayores riquezas, sobre todo dentro de la sociedad romana), cuya principal función era la de conservar el poder.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 79.

emancipación a favor de la Ilustración sirvió de justificación para legalizar el orden social basado en las Instituciones y el Estado, pues los hombres a través de su razón instauró éstas para estar mejor, para construir el camino hacia el progreso. En todos estos momentos nunca hubo realmente una participación conjunta entre ciudadanos y gobernantes. Si el ser humano había nacido siendo autónomo y con la capacidad de instituir sociedades autónomas, ello nunca se logró, porque había una desigualdad latente. Las nuevas ideas servían exclusivamente para justificar nuevos sistemas de gobiernos heterónomos.

No obstante, la forma de organización a través del Estado o las Instituciones ha provocado “una división de tareas políticas y no una división del trabajo político”,⁴⁵ es decir, la división de la sociedad política entre dirigentes y ejecutantes; la existencia de una categoría de individuos cuyo rol, profesión e interés es dirigir a los otros. Castoriadis al considerar que desde tiempos inmemorables casi todas las sociedades humanas han sido instituidas dentro de la ausencia de la autonomía, ha dado como resultado una participación muy vaga y hasta imaginaria del ciudadano en las Instituciones.

Las Instituciones o Estados heterónomos contienen un problema radical en la representación, pues ésta es un tipo de alienación, porque supone la transferencia de la soberanía de los “representados” a los “representantes”. Y como la política tiene que ver con el poder, la división de trabajo en política significa la división entre gobernantes y gobernados, entre dominados y dominantes.⁴⁶

Es decir, el Estado ha apuntado a encubrir por siglos el caos, el abismo sin fondo de significaciones irreales a través de Instituciones que no tienen ningún fundamento absoluto entre los ciudadanos, pues si bien en toda sociedad instituida existe un “infra-poder” implícito muy poderoso, éste requiere también de un poder explícito que emita “órdenes sancionables” a fin de asegurar el orden

⁴⁵ Alfonso, Ibáñez, *Op. Cit.*, p. 108.

⁴⁶ *Ibidem*, págs. 107 y 109.

social y que los instituidos aceptan de manera pasiva y ciegamente lo que ya está ahí, lo que ha sido instituido sin ser cuestionado.⁴⁷

El capitalismo y el orden económico agudizó lo anterior al crear individuos totalmente ajenos, ya no interesaba ser individuos políticos y sociales, sino individuos autómatas que buscaban venderse al mejor postor y llevar un poco de dinero a casa. El valor del dinero, las injusticias, la desigualdad social, el conformismo, la enajenación, la producción y el mercado borraron por completo la reflexión creadora del hombre de hacer consciencia de la realidad presente que no les satisfacía teniendo el poder de cambiarla, de transformarla y reimplantar sus leyes y sus Instituciones.

Frente a este panorama, Castoriadis centra su atención en la cuestión revolucionaria, la cuestión de la autotransformación de la sociedad, pues:

Ahí donde hay capitalismo, no hay verdadero mercado, y ahí donde hay mercado, no puede haber capitalismo. Motivo por el que una sociedad autónoma instaurará un verdadero mercado definido por la soberanía de los consumidores que decidirán, democráticamente, sobre la asignación global de los recursos.⁴⁸

Abre el horizonte señalando que la humanidad puede hacer algo mejor. El presente transforma siempre el pasado en pasado-presente, es decir, el ahora adecuado no será más que la “reinterpretación” constante a partir de lo que se está creando, pensando, poniendo, pero no cualquier pasado, sino el que el presente modela a partir de su imaginario.⁴⁹ Él opta por la apertura y la esperanza, “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”⁵⁰ y porque, “una política revolucionaria es en primer lugar y ante todo el reconocimiento de la autonomía de las gentes”,⁵¹ dicho de otra forma, el reconocimiento de la misma sociedad como fuente última de creación institucional:

⁴⁷ *Ibidem*, p. 101.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 108.

⁴⁹ Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, p. 109.

⁵⁰ Alfonso, Ibáñez, *Op. Cit.*, p. 100.

⁵¹ *Ibidem*, p. 103.

La primera condición de existencia de una sociedad autónoma es que la esfera pública/pública se vuelva *efectivamente* pública, se vuelva una *eclesia* y no el objeto de apropiación privada por grupos particulares.⁵²

Pues como pudimos notar en el pequeño marco temporal de las distintas ideas o concepciones que el hombre ha tenido frente al Estado o las Instituciones desde la sociedad griega hasta la época moderna, advertimos cómo el génesis de la instauración del Estado y las Instituciones siempre sólo ha repercutido en unos cuantos, en un ideal en la modernidad que si bien deseaba abrazar a toda la humanidad, éste se perdió cuando renunciamos a nuestro poder de autogobernarnos, pues al estar ya presente el Estado y las Instituciones los individuos se hicieron a un lado y no se interesaron más en el ámbito político, ya sea por comodidad a que ellas resolvieran nuestros problemas y nos arreglaran la vida o porque ya no éramos autónomos.

Del mismo modo:

El momento del nacimiento de la democracia y de la política *no* es el reino de la ley o del derecho, ni el de los “derechos del hombre”, ni siquiera el de la igualdad como tal de los ciudadanos: sino el de la aparición en el hacer efectivo de la colectividad en su puesta en tela de juicio de la ley: ¿qué debemos hacer?⁵³

Castoriadis quiere recuperar esto, nuestra capacidad de actuar y regresar de nuevo a la política. Por tanto, se requiere abrir lo más posible la vía a la manifestación del instituyente e introducir al máximo la capacidad colectiva e individual de autoreflexión, de autocreación, de imaginación y formar nuevas Instituciones, nuevas formas de organización para dar a todos los individuos la

⁵² *Ibidem*, p. 107.

⁵³ Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, p. 104.

posibilidad efectiva máxima de participación en todo poder explícito y en la esfera más extensa posible de la vida individual autónoma.⁵⁴

Crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad.⁵⁵

Castoriadis reflexiona sobre el proyecto de una sociedad que se articula en torno a la idea de autonomía (*autos-nomos*: uno mismo-ley), es decir, una sociedad que está regida por las leyes que se da a sí misma, lo que supone una mutación radical con respecto a todas las formas de heteronomía social-histórica:

No veo como una sociedad autónoma, una sociedad libre podría instituirse sin un verdadero devenir público de la esfera pública/pública, una reapropiación del poder por la colectividad, la abolición de la división del trabajo político, la circulación sin trabas de la información política pertinente, la abolición de la burocracia, la descentralización más extrema de las decisiones, el principio: no ejecución de las decisiones sin la participación en la toma de decisiones, la soberanía de los consumidores, el autogobierno de los productores acompañado de una participación universal en las decisiones que comprometen a la totalidad, y de una autolimitación de la cual he esbozado más arriba ciertos rasgos importantes.⁵⁶

En consecuencia, su proyecto de autonomía radicaré en un proyecto político de autonomía individual y colectiva que pueda ser considerado como el eje medular de su propuesta histórico-social, la cual converge en una reformulación de la democracia autónoma a partir de la libre participación autónoma de todas y cada una de las personas insertas en la sociedad, pues la idea de autonomía parece como idea esencialmente política. Sin embargo, ¿esto será verdaderamente posible? Investiguémolo en el proyecto de autonomía de Castoriadis.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 111.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 112.

⁵⁶ Alfonso, Ibáñez, *Op. Cit.*, p. 113.

CAPÍTULO II

PROYECTO DE AUTONOMÍA

El proyecto revolucionario histórico-social que propone Cornelius Castoriadis tiene como centro medular la autonomía; sin embargo, ésta envuelve dentro de sí toda una serie de aspectos que debemos considerar para poder lograr una sociedad autónoma que implique individuos autónomos, ya que para ser autónomos no basta con sólo desearlo y querer darse uno mismo sus leyes y caer en una anarquía, sino todo lo contrario, conlleva necesariamente todo un proceso de re-educación y autoreflexión de nuestra realidad en cuanto a nuestras Instituciones y las leyes que nos gobiernan. El proyecto de autonomía es un trabajo de constante transformación y creación, pues a comparación de las obras hechas por los ingenieros, aquí no hay planos a seguir para la construcción exacta y precisa de un edificio, porque más que importar los resultados, lo fundamental es el trabajo de reflexión, la autocrítica de lo externo que nos está determinando. Lo principal es deshacernos de la ilusión nefasta hacia lo que ya está dado, de lo que está ya construido y que no queda más que habitarlo y ajustarnos a ello, pues no se trata de instaurar un Estado, sino de recuperar la unión entre las Instituciones y los ciudadanos a través de la autonomía.

Para tener esclarecimiento y poder reflexionar sobre lo que los seres humanos hemos fabricado y de lo que aún podemos crear y modificar, hemos

desentrañado el proyecto de autonomía de Cornelius Castoriadis en los siguientes elementos: autonomía, *praxis*, poder, política, democracia, *paideia* y creación.

2.1 Autonomía

El concepto general de autonomía (del griego *auto*, “uno mismo” y *nomos* “norma”) expresa la capacidad para darse reglas a uno mismo o tomar decisiones sin intervención ni influencia externa,⁵⁷ es decir, autonomía es tener la capacidad de tomar decisiones y de darse uno mismo sus propias leyes sin intromisión o coacción de un tercero. La primera aparición histórica del proyecto de autonomía tanto individual como colectiva está dada con la creación de la política y la filosofía, pues “si queremos ser libres, debemos hacer nuestro propio *nomos*.”⁵⁸ Si queremos ser libres, nadie debe poder decirnos lo que debemos pensar.”⁵⁹ Ambas afirmaciones de manera literal nos dicen que cada individuo independientemente de la sociedad a la que pertenece, a sus creencias, gustos y demás cosas que lo rodeen, tiene por sí mismo la capacidad y la libertad de dictarse por sí mismo sus propias leyes y no sólo eso, sino de dictarse las leyes que a él más le convengan para poder autogobernarse. ¡Y cuán maravilloso es esto!, porque entonces todos queremos ser autónomos y no depender de nadie y ser libres, ya que si tenemos este concepto ¿Por qué no aplicarlo?, ¿Por qué vivir en sociedad?, ¿Por qué seguir las leyes de otros?; es más, ¿Por qué tener un Estado si nosotros podemos gobernarnos de manera independiente?, mas he aquí un punto importantísimo en Castoriadis: “no se puede querer la autonomía sin quererla para todos, ya que su realización no puede concebirse plenamente más que como empresa colectiva.”⁶⁰

La autonomía no encarna sólo el problema de cómo los seres humanos se comportan ante sí mismo, sino también ante la sociedad y esto es lo que nuestro autor tiene bien identificado en su concepto de autonomía. No puede haber ni siquiera existir la simple idea de autonomía si no es a través del otro. Yo no puedo pensar en *mí* autonomía cuando estoy relacionado con el otro. Cuando mis

⁵⁷ Véase Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*,

⁵⁸ *Nomos* (νόμος, en plural *nómoi* νόμοι, del verbo *némō* νέμω -"dispensar", "asignar" o "adjudicar"-, en el sentido de ley como forma de [justicia](#) que distribuye o retribuye) es la palabra [griega](#) que significa «[ley](#)». Asimismo, "[nomos](#)" es el lema griego que indica el propósito de no someterse a ningún hombre, pero sí a la ley.

⁵⁹ Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, p. 102.

⁶⁰ Cornelius, Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, p. 170.

acciones dependen e influyen en el otro y viceversa. Las acciones del otro me afectan y llegan a determinarme. Ambos somos una empresa colectiva que busca su autonomía, nuestra autonomía. Y como empresa colectiva autónoma mi discurso no tiende a eliminar este o aquel discurso de cada uno de sus congregantes, pues

... [autonomía] no es eliminación pura y simple del discurso del otro, sino elaboración de este discurso, en el que otro no es material indiferente, sino cuenta como contenido de lo que él dice, por lo que una acción intersubjetiva es posible y no está condenada a quedarse como vana.⁶¹

Si yo pensara de manera aislada en mi propia autonomía estaría imponiendo mi propia ley sobre la de otros, regresaríamos a la ley natural del más fuerte y todo sería un caos. Por tanto, en propias palabras de Castoriadis, “la autonomía de los individuos es inconcebible e imposible sin la autonomía de la colectividad.”⁶² Nuestra racionalidad y el propio instinto de supervivencia nos inclinaron a establecer acuerdos y tener un orden. Dejar atrás el estado natural y entrar al estado político, a la sociedad:

La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que antes carecían. Es entonces cuando, sucediendo la voz del deber a la impulsión física, y el derecho al apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que su propia persona, se ve obligado a obrar basado en distintos principios, consultando a la razón antes de prestar oídos a sus inclinaciones...⁶³

Por ende,

... como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de

⁶¹ *Ibidem*, p. 172.

⁶² Cornelius, Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, p. 273.

⁶³ Jean-Jacques, Rousseau, *El Contrato social*, México, Ediciones Leyenda, 2004, p. 19.

conservación que el de formar por agregación una suma de fuerzas... con un solo fin y de hacerlas obrar unidas y de conformidad... Tal es el problema fundamental cuya solución da el *Contrato social*... La persona pública que se constituye así, por la unión de todas las demás es denominado *Estado* y en cuanto a los asociados, éstos toman colectivamente el nombre de *pueblo* y particularmente el de *ciudadanos*.⁶⁴

Ahora bien, aunque la autonomía está implícita en nuestra racionalidad, ésta no puede llegar a pensarse como autonomía racional o con la “autonomía kantiana”; más bien, “la autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, de una manera a la vez individual y social.”⁶⁵ La autonomía dentro del dominio del pensamiento es la interrogación ilimitada que no se detiene ante nada y que se pone ella misma constantemente en causa. Esta interrogación no es una interrogación vacía, es articulada y liberada de poder volver sobre los métodos a partir de los que ella ha sido pronunciada, porque acaso, ¿la filosofía no es filosofía si no expresara un pensamiento autónomo? La idea de autonomía no es una construcción racional ni la descripción de un hecho natural, sino más bien el núcleo o el magma de significaciones imaginarias sociales que cuestionan lo establecido por el instituyente y que a su vez son una creación histórica que se concretizan en disposiciones, actitudes, comportamientos individuales y colectivos para algo nuevo.⁶⁶

Lo que permanece hoy día como herencia defendible, es un proyecto de autonomía de la sociedad, que se encuentra en una fase crítica. Es nuestra responsabilidad hacerlo revivir, avanzar y fecundar las otras tradiciones.⁶⁷

Nosotros somos responsables de lo que depende de nosotros. La autonomía reposa sobre una potencialidad de todo ser humano social, de un devenir para una

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 14 - 16.

⁶⁵ Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, p. 104.

⁶⁶ Alfonso, Ibáñez, *Op. Cit.*, p. 100.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 114.

subjetividad reflexiva y deliberante, de ser un ciudadano autónomo,⁶⁸ de ahí que Castoriadis piensa la autonomía en contraposición a la heteronomía y sostiene:

La autonomía no es un cerco sino que es apertura, apertura ontológica y posibilidad de sobrepasar el cerco de información, de conocimiento y de organización que caracteriza a los seres constituyentes como *heterónomos*. Apertura ontológica puesto que sobrepasar este cerco significa alterar el “sistema” de conocimiento y de organización ya existente, significa pues construir su propio mundo según otras leyes, significa crear u nuevo *eidos* ontológico, otro sí-mismo diferente en otro mundo.⁶⁹

Por tanto, la autonomía se expresa en la capacidad de reflexionar sobre las significaciones e instituir de modo penetrante y consciente otras nuevas significaciones, es decir, otras formas de mirar la realidad.

La autonomía, por tanto, se alcanza cuando el individuo accede a un estado de reflexión. El sujeto reflexivo puede ver más allá del individuo socializado, ya que está en condiciones de cuestionar las significaciones imaginarias sociales.⁷⁰

En otras palabras, la autonomía pone en relieve la cuestión de la lucha por las significaciones imaginarias del instituyente, pues toda vez que advirtamos el carácter arbitrario de las significaciones centrales, estaremos en condiciones de luchar por unas significaciones en disminución de otras. Por tanto, hay que hacer hincapié para un análisis crítico que se encuentre en constante movimiento una y otra vez, a través de mi realidad, de nuestra historia, pero sobre todo, de nuestras Instituciones, pues “la originalidad de la autonomía consiste en la aparición de un ser que cuestiona su propia ley de existencia, de sociedades que cuestionan su propia institución, su representación del mundo y sus significaciones imaginarias

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 114 - 116.

⁶⁹ Cornelius, Castoriadis, *Los demonios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, p. 112.

⁷⁰ Paula, Negroni, “Castoriadis y el proyecto de autonomía”, en Revista Cátedra Paralela N°8, 2011, Disponible en: http://www.catedraparalela.com.ar/images/rev_articulos/arti00109f001t1.pdf

sociales⁷¹ y donde apertura y creación son conceptos que Castoriadis deriva de la autonomía, que ahora queda asociada también a la posibilidad de alterar, de ir más allá de lo dado en tanto sistema de información existente.

En consecuencia, para Cornelius Castoriadis debe crearse o mejor dicho, los hombres autónomos deben trabajar para que aparezca en ellos mismos y en su sociedad, nuevos sujetos conscientes y autocríticos, pues “la aparición de un *eidos* nuevo en la historia del ser: un tipo de ser que se da a sí mismo, reflexivamente, sus leyes de ser”⁷² nos permitirá aprender a reflexionar, a cuestionar, a mirar y observar nuestro alrededor para comprender que sí somos sujetos autónomos, pero en colectividad, capaces de proporcionarnos a nosotros mismos nuestras propias leyes, de crearlas y reformularlas tantas veces sean necesarias:

Una sociedad es autónoma no sólo si sabe que ella hace sus leyes, sino si está en condiciones de volver a ponerlas explícitamente en cuestión. Asimismo, diré que un individuo es autónomo si pudo instaurar otra relación entre su inconsciente, su pasado y las condiciones en las que él mismo vive.⁷³

Por tanto, podemos señalar que la autonomía es un proyecto social, un proyecto social emancipador que exige individuos autónomos y que la Institución social es portadora por ellos. Esta cuestión recorre toda la obra de Castoriadis, porque considera que una sociedad autónoma requiere de individuos autónomos y viceversa: “una sociedad autónoma no puede estar formada más que por individuos autónomos.”⁷⁴ La autonomía a nivel colectivo tiene que ver con una sociedad cuyos miembros han comprendido la autoinstitución. Una sociedad en la que sus miembros son conscientes de que la misma puede ser replanteada en su forma sin ningún límite formal. En otras palabras, una sociedad autónoma es aquella en la que existe el propósito de cuestionar a sus Instituciones y sus leyes.

⁷¹ J., Vera, “Cornelius Castoriadis (1922-1997): La interrogación permanente”, en Revista *Iniciativa Socialista* N° 48, marzo de 1998. [En línea: 27/04/2011]. Disponible en: <http://www.inisoc.org/interoga.thm>

⁷² Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, p. 105.

⁷³ Cornelius, Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, p. 199.

⁷⁴ Cornelius, Castoriadis, *El individuo privatizado*, Marzo de 1997, en: Diario Página 12, 14 de mayo de 1998. [En línea 27/04/2011]. Disponible en: <http://www.magma-net.com.ar/privatizado.htm>

Como podemos observar, dicho proyecto de autonomía, en cuanto autonomía se refiere, demanda una doble dimensión: individual y colectiva, por lo que presupone el desarrollo de la capacidad de todos los miembros de la colectividad para participar en actividades reflexivas y deliberativas, ya que el contenido de la autonomía individual es la participación igual de todos en el poder, entendido esto último en sentido más amplio. Para Castoriadis la autonomía se constituye en un imperativo práctico que se traduce en dos mandatos: “deviene autónomo y contribuye en todo lo que puedas al devenir autónomo de los demás.”⁷⁵ Todos debemos participar en todo, en la política, en la economía, en la cultura, en la educación, en ir escribiendo nuestra propia historia que a su vez implica leyes. Por consiguiente, hay entonces también autonomía política y ésta supone que los hombres se sepan creadores de sus propias creaciones, leyes o Instituciones y puedan ponerlas en conocimiento de causa. Esto es lo que denomina la autonomía colectiva, que va de modo ineliminable de la mano de la autonomía individual.⁷⁶

El interrogarnos sobre las leyes y sus fundamentos para no quedarnos simplemente –y como hasta ahora lo hemos hecho-, encantados por la propia interrogación, necesariamente nos lleva a *hacer e instituir*. Nos lleva a la práctica, pues rompiendo con tradiciones milenarias del génesis ontológico, lo importante ya no es ¿Qué es la autonomía?, sino ¿Qué vamos hacer o cómo vamos a utilizar la autonomía?; en otras palabras y estando de acuerdo con nuestro filósofo de Estambul, llevemos la autonomía a la *praxis*, porque toda vez que advirtamos el carácter arbitrario de las significaciones centrales, estaremos en condiciones de luchar por unas significaciones en disminución de otras.

En resumen, Castoriadis considera que la autonomía tiene una dimensión singular y otra colectiva; que es una actividad lúcida y que a partir de ella se instaura una relación con la ley que puede ser modificada producto de la conciencia y la voluntad del sujeto. Al respecto nos interesa destacar que cuando Castoriadis alude a la autonomía en términos de lucidez, parece apelar a una dimensión de conciencia plena. El proyecto de autonomía exige en la propia

⁷⁵ Cornelius, Castoriadis, *Los demonios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 78.

⁷⁶ Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, p. 89.

autonomía, individuos autónomos, porque la Institución social es portadora por ellos. El contenido de la autonomía individual es la participación igual de todos en el poder y de la interrogación permanente que crea un *eidos* histórico nuevo cuya fórmula es:

Crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad.⁷⁷

Esta concepción de autonomía que hemos desarrollado a través del pensamiento de Castoriadis, es el punto medular que nos permitirá redimir un proyecto revolucionario histórico-social nuevo, no definitivo y abstracto, sino capaz de modificar en todo momento las Instituciones y en cuya sociedad debe autoinstituirse explícitamente de modo continuo y no de una vez para siempre.⁷⁸ El hombre puede transformar sociedades heterónomas en sociedades organizadas y orientadas por la acción autónoma de todos, siendo esa transformación efectuada y orientada hacia la autonomía de los hombres.

2.2 Praxis

En un contexto cada vez más adverso marcado por la apatía de los trabajadores y la privatización de los individuos frente a su entorno político y social, Castoriadis propone dar término a hechos repetitivos de la historia para dedicarnos a repensar en profundidad la cuestión revolucionaria. Dicha revolución no debe depender o estar en manos de unos cuantos, sino de todos los ciudadanos autónomos que conciben la autonomía como una igualdad de autonomía, es decir, donde todos los ciudadanos pueden expresarse en libertad de igualdad abriendo de nuevo el camino a la política o a una nueva forma de hacer política.

Especialmente, la política revolucionaria es una *praxis* que se da como objeto la organización y la orientación de la sociedad con vistas a la autonomía de todos y reconoce que ésta presupone una y

⁷⁷ *Ibidem*, p. 112.

⁷⁸ Cornelius, Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, p. 134.

transformación radical de la sociedad que sólo será posible por el despliegue de la actividad autónoma de los hombres.⁷⁹

La cuestión de la libertad, en tanto que libertad ante las Instituciones sociales nos remite a una resignificación que nos lleva a la noción precisamente de “*praxis*”. Llamaremos *praxis*:

A ese hacer en el cual el otro o los otros, son considerados como seres autónomos y considerados y como el agente social y esencial del desarrollo de su propia autonomía... se podría decir que para la *praxis* la autonomía del otro o de los otros es a la vez el fin y el medio; la *praxis* es lo que apunta al desarrollo de la autonomía como fin y utiliza con este fin a la autonomía como medio.⁸⁰

Comienzo, fin y medio, la *praxis* no se reduce a la aplicación de un saber preestablecido, sino que es un proceso creador cuyo objetivo es “lo nuevo” y donde esclarecimiento y transformación de lo real progresan en un condicionamiento recíproco. La *praxis* es una peculiaridad del hacer humano que considerando a los otros como seres que pueden ser autónomos, intenta ayudar a un devenir autónomo.⁸¹ Por tanto, “la autonomía y la *praxis* no es “dato” de la naturaleza humana, al contrario, ella emerge como creación social-histórica”,⁸² más precisamente, como creación de un proyecto que se encuentra en parte ya realizado pero aun no terminado. El objeto mismo de la *praxis* es lo nuevo, lo que no se deja reducir a la simple repetición de la materialización de un orden racional preconstituido, de lo real mismo que se nos presenta, de un artefacto estable, limitado y muerto.⁸³

El sujeto autónomo de la *praxis* es constantemente transformado a partir de esta experiencia por hacer el desarrollo de la autonomía del otro o de los otros, es decir, es el contenido del mismo proyecto revolucionario y que es precisamente la reorganización y la reorientación de la sociedad por la acción autónoma de los

⁷⁹ Alfonso, Ibáñez, *Op. Cit.*, p. 102.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 120.

⁸¹ *Ibidem*, p. 105.

⁸² *Ibidem*, p. 101.

⁸³ *Ibidem*, p. 123.

hombres.⁸⁴ De igual forma, la actividad de participar de un ciudadano no es forzosamente un “militante en un partido”, sino alguien que reivindica activamente su poder de participación en la vida pública y en los asuntos comunes con el mismo derecho que todos los otros.⁸⁵

En consecuencia, la *praxis* en el proyecto de autonomía es una actividad consciente que no puede existir más que en la lucidez, en la conciencia y la reflexión de individuos autónomos de que se puede crear más, pues es la intención de una transformación de lo real que toma en consideración las condiciones reales y anima a una actividad y entonces, la verdadera política, la verdadera pedagogía pertenecen a la *praxis*.⁸⁶

2.3 Poder

Si definimos *poder* como la capacidad de una instancia cualquiera de llevar a alguno o algunos sin necesidad de dominación⁸⁷ o de poder explícito, a hacer (o no hacer) lo que no habría hecho necesariamente por sí mismo y que por el contrario, haga lo que quería que hiciese dicha instancia; entonces resulta para Castoriadis que esto crea para el sujeto sometido a esa formación, la apariencia de “espontaneidad” más completa y en consecuencia, estamos frente a la heteronomía más total posible.⁸⁸ Esto significa que anterior a todo poder explícito instituido y más, anterior a toda “dominación”, la Institución de la sociedad ejerce un *infra-poder* radical sobre todos los individuos que produce.⁸⁹ Este *infra-poder* – manifestación y dimensión del poder instituyente del imaginario radical- no es localizable,⁹⁰ pues nunca es sólo de un único individuo o una instancia

⁸⁴ *Ibidem*, p. 124.

⁸⁵ Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, p. 84.

⁸⁶ Cornelius, Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, págs. 204 y 205.

⁸⁷ Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, págs. 97 y 98.

⁸⁸ Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, p. 92.

⁸⁹ Para Castoriadis, ni el poder explícito ni incluso la dominación toman necesariamente la forma de Estado, pues hay para él una confusión entre Estado y poder, porque las “sociedades sin Estado” no son “sociedades sin poder”. El poder explícito no es el Estado. El Estado es una *instancia separada* de la colectividad e instituida de tal manera que asegure constantemente esta separación. El Estado es típicamente una institución secundaria. Propongo reservar el término “Estado” a aquellos casos en que éste se encuentra instituido como *Aparato de Estado*, lo cual comporta una “burocracia” separada, civil, clerical o militar, que es rudimentaria, es decir: una organización jerárquica con delimitación de áreas de competencia. Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, págs. 97 y 98.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 95.

determinada, es el ejercicio por la sociedad instituida, pero detrás de ésta se halla la sociedad instituyente.⁹¹

En otras palabras, en una sociedad heterónoma la limitación de participación reflexiva no sólo es producto del propio Estado y de las Instituciones, sino de todos los agentes que en ella se encuentran al creer que las cosas deben ser así y que llevan un *status* determinado, porque desde niños la tradición social (familia, valores, costumbres, educación, leyes, etc.) nos lleva a “entender” que la realidad cumplía un proceso histórico; que el presente era consecuencia literal del pasado y que dicho presente será la causa del futuro. Todo lleva un orden a seguir y provoca que nos instauremos en al apaciguamiento total frente a las Instituciones y no nos intereseamos más que en nuestra propia individualidad, en tratar de sobrevivir en una realidad ya determinada, porque también crecimos con la idea que nosotros no la podemos cambiar. Cada ciudadano tiene una función que cumplir para que la sociedad heterónoma en la que nos encontramos siga su proceso de supuesta estabilidad, orden y progreso:

A su alrededor, la sociedad instituyente, por radical que sea su creación, trabaja siempre a partir y sobre lo ya constituido, se halla siempre –salvo por un punto inaccesible en su origen- en la historia. La sociedad instituyente es, por un lado, inmensurable, pero también siempre retoma lo ya dado, siguiendo las huellas de una herencia, y tampoco entonces se sabría fijar sus límites.⁹²

Pero para Castoridis el poder tiene otra vertiente, significa algo más. El poder es autonomía y *praxis*. El “poder” fundamental en una sociedad, el poder primero del que dependen todos los otros, es el *poder del propio instituido* que se encuentra escondido, dormido y que está en espera de ser despertado, porque el espíritu de los hombres es la creación, el cambio el movimiento hacia algo más y en tanto que es poder, es poder participable; todos debemos participar por igual, pues todos fuimos “actores” de la evolución de la lengua, de la familia, de las

⁹¹ *Ibidem*, p. 98.

⁹² *Ibidem*, p. 96.

costumbres, de los valores y principios, de las Instituciones, de las leyes, etc.⁹³ El poder del propio sujeto instituido es el poder que busca su autonomía y su nueva inscripción en la política y en lo social, porque de no ser así sabrá que no habrá porvenir y esperanza alguna.

Hay y habrá siempre, pues, *poder explícito* en cualquier sociedad, a menos que ésta no consiga transformar sus individuos en autómatas, haciéndoles interiorizar completamente el orden instituido y construyendo una temporalidad que recubra de antemano todo el porvenir.⁹⁴

Poder en la autonomía no significa que ponga mi propia ley, sino señalar reflexiva y lúcidamente que esta ley es también mía y no es porque yo la apruebe, sino que “basta que haya tenido la posibilidad efectiva de participar activamente en la formación y en funcionamiento de la ley.”⁹⁵ La posibilidad de participar significa afirmar: “sí acepto la idea de autonomía como tal (no sólo porque resulte “buena para mí”), porque evidentemente ninguna “demostración” puede obligar a poner en equilibrio mis palabras y mis actos”,⁹⁶ pues la pluralidad indefinida de individuos autónomos pertenece a la sociedad autónoma, conduciendo incluso a la democracia como posibilidad efectiva de participación igualitaria de todos en las actividades instituyentes del poder explícito.

Tenemos cierto número de libertades, valores, costumbres, leyes, etc. que han sido establecidas como producto o subproductos de las luchas revolucionarias del pasado; sin embargo, que tengamos el poder de reunirnos libre y reflexivamente implica que es porque lo queremos, porque así lo hemos decidido para el beneficio colectivo y no de manera formal. Yo puedo y tengo el poder de ser libre en una sociedad donde hay leyes; sí tengo el poder de la posibilidad efectiva (y no simplemente puesta sobre un papel) de participar en las discusiones públicas, en la deliberación y en la formación de las leyes. En otras palabras, el poder legislativo debe provenir efectivamente de la colectividad, del pueblo.

⁹³ *Ibidem*, p. 91.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 99.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 107.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 106.

Libertad bajo el poder de la autonomía significa participación en la visualización de la ley, las Instituciones y por ende, participación en nuestra realidad jurídica. Por tanto, se requiere en esta perspectiva abrir lo más grande posible la vía a la manifestación del poder del individuo autónomo instituido e introducir al máximo el poder de la reflexividad sobre la actividad instituyente explícita, así como en el ejercicio del poder explícito.⁹⁷

2.4 *Paideia*

La dimensión pedagógica del proyecto de autonomía está fundamentada en una *paideia* de la autonomía, es decir, en una reeducación para la autonomía y hacia la autonomía que promueva la interrogación y la reflexión constante a aquellos que son educados –no solamente los niños-⁹⁸ para saber si obran en conocimiento de causas o más bien, están siendo impulsados por la pasión o un prejuicio, ya que en un plano individual se cuestiona sobre: “¿Es verdad lo que pienso?” y en el terreno jurídico-social: “¿Son aquellas leyes de las Instituciones nuestras leyes?”, “¿Qué leyes debemos hacer?”

El objetivo de esta nueva *paideia*, dice Castoriadis, es ayudar a ese atado de pulsiones e imaginación a devenir *anthropos*.

Doy aquí la palabra “ser humano”, *anthropos*, el sentido (...) de ser “autónomo” (...) La pedagogía debe en todo momento desarrollar la actividad propia del sujeto utilizando, por así decirlo, esta misma actividad propia. El objeto de la pedagogía no es enseñar materias específicas, sino desarrollar la capacidad de aprender del sujeto – aprender a aprender, aprender a descubrir, aprender a inventar-.⁹⁹

Sólo la reeducación de los ciudadanos puede dar un contenido verdadero y auténtico al espacio público, ya que esta *paideia* no es principalmente una cuestión de libros ni de fondos para las escuelas; significa en primer lugar, cobrar conciencia de que la *polis* somos también nosotros y que su destino depende de

⁹⁷ *Ibidem*, p. 111.

⁹⁸ No solamente los niños deben ser educados, porque la educación de un individuo en un sentido democrático, es una empresa que comienza con el nacimiento y que no culmina sino con la muerte. Paula, Negroni, “Castoriadis y el proyecto de autonomía”, en Revista Cátedra Paralela N°8, 2011, p. 210. Disponible en: http://www.catedraparalela.com.ar/images/rev_articulos/arti00109f001t1.pdf

⁹⁹ Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, p. 119.

nuestra reflexión, de nuestro comportamiento y de nuestras decisiones; en otras palabras, *paideia* es la participación activa y consciente en la vida política de cada uno de los ciudadanos, es aprehender nuestras Instituciones.

Por tanto, autonomía es una *paideia* social e individual, pues la formación siempre social de individuos que han interiorizado, reflexionado y tomado conciencia de su entorno, a la par que han visto la necesidad de una restructuración de la ley y la posibilidad de ponerla en tela de juicio, no es más que aquel poder de practicidad en la capacidad de recapacitar la libertad y la responsabilidad hacia la transformación, la creación y la democracia verdaderamente política; así pues: “Sólo la educación (*paideia*) de los ciudadanos como tales puede dar un contenido verdadero y auténtico al “espacio público”.¹⁰⁰

En resumen, *paideia* no es sólo la transmisión de conocimientos lógicos, más bien, involucra una nueva conciencia del hecho de que la *polis* son aquellos individuos que han interiorizado o reflexionado en la posibilidad, en la unión que debe existir entre Institución y ciudadanos para poder dar paso a el cambio a la creación, a la deliberación, a la libertad y a la responsabilidad sobre lo ya establecido y que el presente y el destino de los ciudadanos y de las Instituciones y sus leyes depende de la participación individual y comunitaria en la vida política como la actividad de reflexión activa y autocreación constante de poner en tela de juicio las leyes. Por ello, sólo concibiendo a la participación en la vida política como *paideia*, es posible afirmar que cuando los ciudadanos adquieran conocimientos, habilidades, actitudes, prácticas democráticas libres y equitativas y cuando participen en los asuntos comunes se convertirán en verdaderos ciudadanos autónomos.

2.5 Política

La asimilación de la Institución remite necesariamente al individuo en el mundo social. El individuo desea ser libre y no tener nada que ver con la Institución (o lo que es lo mismo con la política), pero eso es sin duda una locura, porque si él no tuviera ninguna relación con la política, entonces no buscaría su libertad, pues

¹⁰⁰ Cornelius, Castoriadis, *Los demonios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, p. 112.

estaría aún en medio de la Naturaleza donde no hay leyes ni actos morales, es decir, donde el hombre es libre. El hombre busca su libertad en la sociedad porque siente que la ha perdido y la ha perdido porque en el mundo material, jurídico y social en el que se encuentra lo ha constituido como un androide indiferente y ajeno a su propia realidad. Ya no le interesa saber quién es ni lo que es capaz de hacer. Vive alejado de la vida política cumpliendo su rol que le toca llevar en sociedad sin importarle o sin saber, que él mismo participó en su realidad actual, pero que puede asimismo transformarla, recuperar su libertad; mas todo ello lo logrará reintroduciéndose en el ámbito de la política, recuperando su autonomía social e individual.

Ya mencionamos que en toda sociedad heterónoma instituida existe un “infra-poder” implícito muy poderoso que tiene que ver tanto con el instituido como por el instituyente, pero también existen sociedades no heterónomas (lo cual no implica de ninguna manera sociedades autónomas) que requieren al igual que todas de un poder explícito que pueda emitir “órdenes sancionables” a fin de asegurar el orden creado. Castoriadis propone llamar “lo político” a este poder explícito y que no hay que confundir con el Estado, pues como dice él: “Hasta las sociedades sin Estado no son sociedades sin poder.”¹⁰¹

Castoriadis retoma de los griegos “la política” y no “lo político”, pues considera que siempre ha existido “lo político”, pero no “la política”, ya que ésta es una creación histórica que se remonta a la Grecia antigua y resurge en la modernidad occidental:

Se puede atribuir a los griegos muchas cosas... pero ciertamente no la invención de “lo” político en el sentido de la dimensión del poder explícito siempre presente en toda sociedad; han inventado o mejor, creado, “la política”, lo cual es muy distinto.¹⁰²

Y más aún señala:

¹⁰¹ Alfonso, Ibáñez, *Op. Cit.*, p. 101.

¹⁰² Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, p. 86.

Si los griegos han podido crear la política, la democracia, la filosofía, es también porque no tenían ni Libros Sagrados, ni Profetas. Tenían poetas, filósofos, legisladores y *politai*.¹⁰³

Para Castoriadis, los griegos crearon la verdad como movimiento interminable del pensamiento poniéndolo constantemente a prueba sus límites y volviendo sobre sí mismos y creando esta reflexión como filosofía democrática: “pensar no es la ocupación de los rabinos, los curas, etc., sino de los ciudadanos que quieren discutir en un espacio público creado por este mismo movimiento.”¹⁰⁴

La política tal y como fue creada por los griegos ha sufrido la puesta en tela de juicio explícita de la Institución establecida de la sociedad:

Tanto la política griega como la política *kata ton orthon logon* pueden ser definidas como la actividad colectiva explícita queriendo ser lúcida (reflexiva y deliberativa), dándose como objeto la institución de la sociedad como tal. Así pues, supone una *puesta al día*, ciertamente parcial, del instituyente en persona.¹⁰⁵

Por ende, la creación de “la política” y de la filosofía por parte de los griegos es la primera emergencia histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual, porque si queremos ser libres, debemos hacernos poseedores de nuestro propio *nomos*. La dimensión de la política en la autonomía porta en su calidad de germen de cuestionamientos y rupturas, de manera que:

Si existe una verdadera política, es aquella que trata de preservar y desarrollar estos gérmenes de autonomía. Y si la práctica del psicoanálisis tiene un sentido político, este sentido se establece únicamente en la medida en que trata de convertir al individuo, tanto como pueda, en autónomo, o sea, lúcido en cuanto a su deseo y su realidad, y responsable de sus actos, es decir, considerándose como agente de lo que hace.¹⁰⁶

¹⁰³ *Ibidem*, págs. 99 y 100.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 108.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 109 y 110.

¹⁰⁶ Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, págs. 121 y 122.

Por tanto, Castoriadis afirmaría:

Entiendo por política la actividad colectiva, reflexiva y lúcida que surge a partir del momento en que se plantea la cuestión de la validez de derecho de las instituciones (...) Política es la actividad lúcida y reflexiva que se interroga acerca de las instituciones de la sociedad y, llegado el caso, aspira a transformarlas.¹⁰⁷

Es decir, política es autonomía, es un momento y una expresión del proyecto de autonomía, ella no acepta pasiva y ciegamente lo que ella está ahí, lo que ha sido instituido, sino que lo cuestiona; le concierne todo lo que en la sociedad es participable y compartible, pues esta actividad autoinstituyente aparece así como no conociendo y no reconociendo ningún límite. No obstante, dicha actividad autoinstituyente de la política como proyecto de autonomía tiene dos vertientes: un aspecto interno y un aspecto externo.

En cuanto al aspecto interno se refiere, el individuo en cada momento lleva consigo y en sí mismo una historia que no puede ni debe “eliminar”, ya que su reflexividad misma, su lucidez son de algún modo el producto.¹⁰⁸ La autonomía del individuo consiste precisamente en que establece otra relación entre la instancia reflexiva y las demás instancias psíquicas o externas, así como entre su presente y la historia mediante la cual él se hace tal como es; permite escapar de la servidumbre de la repetición, de volver sobre sí mismo, de las razones de su pensamiento y de los motivos de sus actos, guiados por la intención de la verdad y la elucidación de su deseo.¹⁰⁹

Una vez más en el despliegue y la formación de este sentido, sea cual sea la fuente (imaginación radical creadora del singular o recepción de un sentido socialmente creado), la instancia reflexiva, una vez constituida, juega un rol activo y no predeterminado. A su alrededor, esto presupone también un mecanismo psíquico: ser autónomo implica que

¹⁰⁷ Cornelius, Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, p. 205.

¹⁰⁸ *Ibidem*, págs. 104 y 105.

¹⁰⁹ *Ibidem*, págs. 107 y 108.

se le ha *invertido psíquicamente* la libertad y la pretensión de verdad.... Y esta investidura psíquica -“determinación empírica”- no quita la eventual validez de esas ideas contenidas en las *Críticas* ni la merecida administración que nos produce el audaz anciano, ni al valor *moral* de su empresa. Porque desatiende todas estas consideraciones, la libertad de la filosofía heredada permanece como ficción, fantasma sin cuerpo, *constructum* sin interés “para nosotros, hombres distintos”, según la expresión obsesivamente repetida por el mismo Kant.¹¹⁰

Que esta autonomía pueda efectivamente alterar el comportamiento del individuo (como *sabemos* que lo puede hacer), quiere decir que éste ha dejado de ser producto de su psique, de su historia y de la Institución que ha formado. Dicho de otro modo, la formación de una instancia reflexiva y deliberante, de la verdadera *subjetividad* libera la imaginación radical del ser humano singular como fuente de creación y de alteración y le permite alcanzar una libertad efectiva que presupone ciertamente la incertidumbre del mundo psíquico y la permeabilidad en su seno, pero conlleva también el hecho de que el sentido simplemente dado deja de ser planteado, (lo cual sucede siempre cuando se trata del mundo social-histórico) y existe *elección del sentido* no dictado con anterioridad.¹¹¹

Por su parte, el aspecto externo nos sumerge de lleno en medio del océano social-histórico. Yo no puedo ser libre solo ni en cualquier sociedad. No se trata de la ausencia, de imposición formal (“opresión”), sino de la ineliminable interiorización de la Institución social sin la cual no hay individuo. Para investigar la libertad y la verdad es necesario que éstas hayan ya aparecido como significaciones imaginarias sociales.¹¹²

Para que los individuos pretendan que surja la autonomía, es preciso que el campo social-histórico ya se haya auto-alterado de la manera que permita abrir un espacio de interrogación sin límites. Para que alguien pueda encontrar en sí mismo los recursos psíquicos y en su entorno los medios para levantarse y decir: nuestras leyes son injustas, nuestros

¹¹⁰ *Ibidem*, págs. 111 y 112.

¹¹¹ *Ibidem*, págs. 115 y 116.

¹¹² *Ibidem*, págs. 118 y 119.

dioses son falsos, es necesaria una auto-alteración de la institución social, obra del imaginario instituyente.¹¹³

Es necesario que la Institución sea de tal modo que pueda permitir conjeturas o telas de juicio por la colectividad que ella hace ser y por los individuos que a ella pertenecen, pero la encarnación concreta de la Institución es esta serie de individuos que caminan, hablan y se mueven. Se trata, pues de un mismo hecho en cuanto a la esencia: un nuevo tipo de sociedad y nuevos tipos de individuos que se implican recíprocamente a ellos y a su Institución.

En consecuencia, la política tiene como primera intención la instauración de otro tipo de relación entre la sociedad instituyente y la sociedad instituida, entre las leyes dadas y la actividad reflexiva y deliberante del cuerpo político y luego, la deliberación de la creatividad colectiva, la cual permite formar proyectos colectivos para empresas colectivas y trabajar en ellos.¹¹⁴

La creación de la política tiene lugar debido a que la Institución dada de la sociedad es puesta en duda como tal y en sus diferentes aspectos y dimensiones; la política crea una nueva relación inédita hasta entonces: una relación entre el instituyente y el instituido, para más claro, entre los ciudadanos y las Instituciones.¹¹⁵ Por tanto, el objetivo primero de la política reside en ayudar a la colectividad a crear las Instituciones cuya interiorización por los individuos no conozca límites, sino que amplíe su capacidad del devenir de sujetos autónomos.¹¹⁶

La autonomía es pues el proyecto que tiende, en un sentido amplio, a la puesta al día del poder instituyente y su explicación reflexiva (que no puede nunca ser más que parcial); y en un sentido más estricto, la reabsorción de lo político, como poder explícito, en la política, actividad lúcida y deliberante que tiene como objeto la institución explícita de la sociedad (así como de todo poder explícito) y su función como *nomos*,

¹¹³ *Ibidem*, págs. 125 y 126.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 123.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 110.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 124.

dike, télos –legislación, jurisdicción, gobierno- hacia fines comunes y obras públicas que la sociedad se haya propuesto deliberadamente.¹¹⁷

Dicho de otro modo, la autonomía se muestra como un proyecto que busca la formación del poder instituido y su explicación reflexiva del poder instituyente, lo cual implica la “reabsorción” de “lo político” en y por “la política”.

En resumen, la política no es simplemente el poder, sino la *praxis* orientada a crear y recrear las Instituciones permitiendo a los individuos y a las colectividades una autoreflexividad y una actividad cívica máxima; para ello, la política se ocupa de “crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible su acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo el poder explícito existente en la sociedad.”¹¹⁸

La política no es la lucha por el poder en el seno de Instituciones dadas. La política es ahora para Castoriadis, la lucha por la unión y la transformación de la relación entre la sociedad y sus Instituciones; por la instauración de un estado de cosas en el que el hombre social pueda y quiera considerar las Instituciones que regulan su vida como sus propias creaciones colectivas y por tanto, pueda y quiera transformarlas cada vez que es necesario o que lo desee.¹¹⁹

De ahí que la igual posibilidad efectiva de participación política de los ciudadanos en el poder requiera de la concesión efectiva de todos, de las condiciones que la hacen factible y ante todo de la *paideia*, ya que la principal educación consiste en la participación activa en el ámbito público de los ciudadanos, lo cual implica una transformación de las Instituciones que inciten a esa participación y la vuelva posible, mientras que las Instituciones heterónomas actuales repelen, alejan y distancian a las personas de participar en los asuntos públicos.

Del mismo modo:

El proyecto político no es una construcción teórica abstracta suspendida en el aire, porque el proyecto de autonomía emerge en la historia en y por la creación de la democracia. Tiene raíces muy profundas: “Grecia es

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 122.

¹¹⁸ Alfonso, Ibáñez, *Op. Cit.*, p. 101.

¹¹⁹ Cornelius, Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, p. 206.

el *locus* social-histórico donde se creó la democracia y la filosofía y donde, por consiguiente, están nuestros propios orígenes.”¹²⁰

es decir, si la política apunta a la autoinstitución global de la sociedad, la democracia es el régimen que la hace factible en la historia. El momento del nacimiento de la democracia y de la política no es el reino de la ley o del derecho, ni el de los “derechos del hombre”, ni siquiera el de la igualdad como tal de los ciudadanos, sino el de la aparición en el hacer efectivo de la colectividad en su puesta de tela de juicio de la ley: ¿qué debemos hacer con nuestras leyes e Instituciones?¹²¹

Los individuos y las sociedades pueden acceder en principio al sentido del proyecto de autonomía política, pero su realización efectiva en la historia es a través de una democracia radical y libertaria que aún se encuentra en suspenso y por ende, hay que trabajar para conseguirla.

2.6 Democracia

Como ya vimos líneas más arriba, Castoriadis considera que individuos autónomos no pueden verdaderamente existir más que en una sociedad autónoma, ya que una sociedad autónoma implica individuos autónomos, pero si extendemos aún más dicha afirmación, tenemos también entonces que una sociedad democrática implica necesariamente individuos democráticos y a la inversa. ¿Por qué?, porque un individuo autónomo es un individuo que no se produce más que a partir de la reflexión y la deliberación y si éste no puede producirse más que de esta manera, entonces él no puede ser un individuo democrático más que perteneciendo a una sociedad democrática:

La democracia, en pleno sentido de la palabra, puede ser definida como el régimen de la reflexividad colectiva (...) Y la democracia no puede existir sin individuos democráticos, y a la inversa.¹²²

¹²⁰ Alfonso, Ibáñez, *Op. Cit.*, p. 102.

¹²¹ Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, p. 118.

¹²² *Ibidem*, p. 123.

No obstante, la democracia en sociedades heterónomas hace creer a los ciudadanos que son libres e iguales cuando tienen el “poder” de elegir libremente y sin coacción alguna a sus representantes en cada período de elecciones, pero Castoriadis critica esto señalando que precisamente son los modos de la representatividad los que con frecuencia frenan la participación ciudadana en la toma de decisiones,¹²³ pues cuando nos encontramos frente a un abanico con cierto número de representantes a elegir, entonces no estamos realmente ejerciendo nuestro poder político de libertad autónoma, sino que estamos eligiendo sobre lo que se nos está presentando (y además periódicamente) y no sobre lo que nosotros verdaderamente queremos, además de que estamos siempre en constante peligro ante el surgimiento de tendencias burocráticas. Asimismo, nos indica que el problema de “la representación” es un tipo de enajenación, porque supone la transferencia de la soberanía de los “representados” a los “representantes” y como la política tiene que ver con el poder, la división de trabajo en política significa la división entre gobernantes y gobernados, entre dominados y dominantes:

Una democracia aceptará evidentemente una división de tareas políticas, no una división del trabajo político, es decir la división fija y estable de la sociedad política entre dirigentes y ejecutantes, la existencia de una categoría de individuos cuyo rol, profesión, interés es el de dirigir a los otros.¹²⁴

La democracia al suponer la igualdad en el reparto del poder y en las posibilidades de participación en el proceso de toma de decisión política conlleva a una contradicción o una imposibilidad, pues cuando los individuos, grupos o burocracias empresariales controlan los centros de un enorme poder económico, ello se traduce inmediatamente en poder político sólo para algunos.¹²⁵ Por tanto, en palabras de Castoriadis: “decidir significa decidir uno mismo; decidir quien debe

¹²³ Alfonso, Ibáñez, *Op. Cit.*, p. 113.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 108.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 123.

decidir ya no es más decidir”¹²⁶ y con ello quiere señalar que la forma más completa de democracia es precisamente la democracia directa, en donde se es indispensable que la población en conjunto ejerza el poder y quiera hacerlo:

En esta democracia directa, el pueblo aparece por oposición a los “representantes”, pues “desde el momento que hay “representantes” permanentes, la autoridad, la actividad y la iniciativa política son arrebatadas al cuerpo de los ciudadanos para ser asumidas por el cuerpo restringido de los “representantes”, quienes las emplean a fin de consolidar su propia oposición.”¹²⁷

En una democracia directa, antes de las decisiones últimas está la discusión libre, el intercambio de la palabra, la interrogación sin fin sobre los asuntos de interés para todos los ciudadanos, porque la política en la democracia no es una ciencia o un “*episteme*”, sino que atañe más bien a la “*doxa*”,¹²⁸ a la confrontación de las opiniones y a la formación de una opinión común y esto no es más que autonomía:

La autonomía, en sus propias palabras, “... no es eliminación pura y simple del discurso del otro, sino elaboración de este discurso, en el que otro no es material indiferente, sino cuenta como contenido de lo que él dice, por lo que una acción intersubjetiva es posible y no está condenada a quedarse como vana (...) Por eso es por lo que puede haber una política de la libertad y por lo que uno está reducido a elegir entre el silencio y la manipulación (...) no se puede querer la autonomía sin quererla para todos, ya que su realización no puede concebirse plenamente más que como empresa colectiva.”¹²⁹

Castoriadis piensa en la gestión colectiva de la vida social por medio de la organización socio-política consejista en tanto forma de autogestión y autogobierno desde lo local hasta lo global. De ahí la importancia de la invención

¹²⁶ *Ibidem*, p. 97.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 103.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 108

¹²⁹ Cornelius, Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, p. 208.

de un espacio público, del “*gora*” que por definición pertenece a todos y que es dimensión básica de la *paideia* en tanto que educación continua e integral en y para la participación política responsable, ya que:

La primera condición de existencia de una sociedad autónoma es que la esfera pública/pública se vuelva *efectivamente* pública, se vuelva una *ecclesia* y no el objeto de apropiación privada por grupos particulares.¹³⁰

Castoriadis mantiene el punto de vista fundamental de una eficiencia democrática directa con la justificación de que ya no se referirá sólo al protagonismo de los “trabajadores políticos”, sino que el portador de este proyecto será el conjunto de la población:

En un proyecto de autonomía y democracia, es la gran mayoría de los hombres y mujeres que viven en la sociedad quienes son la fuente de la creación, el depositario principal del imaginario instituyente y que ven devenir a los sujetos activos de la política explícita.¹³¹

Por tanto, la democracia como régimen es al mismo tiempo el régimen que intenta realizar tanto como se pueda la autonomía individual y colectiva y el bien común tal como es concebido por la colectividad que atañe. De este mismo modo, la democracia es un régimen de autoinstitución explícita y lúcida de Instituciones sociales que dependen a su vez de una actividad colectiva y explícita, pues:

Toda legislación debe ser permanentemente capaz de rectificarse, es lo que llamo la autoinstitución permanente. Y los sujetos de esta autoinstitución permanente, los sujetos activos, actuantes deben ser el conjunto de los ciudadanos, el *démos* mismo.¹³²

Esta autoinstitución es un movimiento incontenible que no pretende lograr una “sociedad perfecta”, sino una sociedad libre y justa en la medida de lo posible. A

¹³⁰ Alfonso, Ibáñez, *Op. Cit.*, p. 117.

¹³¹ *Ibidem*, págs. 108 y 109.

¹³² Cornelius, Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, p. 211.

este movimiento le llamamos “el proyecto de una sociedad autónoma que llevado a su cumplimiento, debe establecer una sociedad democrática.”¹³³ El proyecto de autonomía se concretiza en el régimen social y político que quisiéramos denominar como una “democracia libertaria”, aunque sin evocar a la corriente anarquista, porque no se trata de prescindir de las Instituciones, del poder o de las leyes.

La cuestión de la libertad que propone Castoriadis tiene que ver con la igual participación de todos en el poder:

La libertad es una sociedad autónoma se expresa por esta estas dos leyes fundamentales: no hay ejecución sin la participación igualitaria en toma de decisión. No hay ley sin la participación igualitaria en posición de la ley.” Una colectividad autónoma tiene por divisa: *nosotros somos aquellos que tenemos por ley el darnos nuestras propias leyes.*¹³⁴

En otras palabras, libertad bajo la ley de autonomía, significa para el autor, participación en la posición de la ley. En asociación con la libertad y la igualdad aparece el valor de la justicia. Una sociedad justa no es una sociedad que ha adoptado de una vez por todas leyes justas, sino una sociedad donde la cuestión de la justicia permanece constantemente abierta, es decir, donde siempre hay la posibilidad socialmente efectiva de interrogación sobre la ley y el fundamento de la ley.

La justicia es una significación política que no se puede reducir a una concepción estrechamente política de la democracia, pues “la cuestión social” es simplemente jurídico-política, constitucional o “formal” que ante todo tiene que ver con las condiciones concretas del ejercicio de la ciudadanía democrática.¹³⁵

De ahí que la autonomía política implica el rechazo de todo límite exterior, de toda autoridad trascendente para poder actuar libremente. Por consiguiente, la

¹³³ *Ibidem*, p. 215.

¹³⁴ Alfonso, Ibáñez, *Op. Cit.*, p. 225.

¹³⁵ *Ibidem*, págs. 125 y 126.

democracia dentro de la autonomía debe entenderse como una forma de vida en la que la Institución es producto de la subjetividad reflexiva y deliberante aplicada a los asuntos públicos y/o a la Institución social:

... política democracia y filosofía, *praxis* y pensamiento, pueden ayudarnos a delimitar, mejor aún: a transformar, la parte enorme de contingencia que determina nuestra vida, mediante la acción libre.¹³⁶

Más profundamente y puesto que una sociedad autónoma sólo puede instaurarse por la actividad autónoma de la colectividad, habrá que cuestionar los valores y las significaciones vigentes, pues “ella presupone que la pasión por la democracia, por los asuntos comunes y por la libertad, tome el lugar de la distracción, del cinismo, el conformismo, de la carrera consumista”,¹³⁷ porque la relevancia de la participación como característica indispensable de la política en la democracia directa estimula que una Ciudad, Estado o Institución deba hacer todo lo posible para ayudar a los ciudadanos a llegar a ser efectivamente autónomos. En conclusión, no puede haber sociedad democrática sin *paideia* democrática.¹³⁸

Sucintamente, la autonomía en esta democracia directa tiene que ver con una sociedad cuyos miembros han comprendido la autoinstitución, o sea, es una sociedad en la que existe el proyecto de cuestionar la Institución. Esta forma social, este *eidos* es identificado por Castoriadis como la democracia en un sentido único, real, propio de ciudadanos autónomos. La verdadera democracia es el régimen que renuncia explícitamente a toda garantía última y que no conoce otra limitación de su autolimitación. Esto nos lleva a afirmar que la democracia directa y autónoma es el único régimen de hacer política afrontando abiertamente la posibilidad de la unión, la autodestrucción y la transformación.¹³⁹

2.7 Creación

¹³⁶ Cornelius, Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, p. 206.

¹³⁷ Alfonso, Ibáñez, *Op. Cit.*, p. 104.

¹³⁸ Cornelius, Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, p. 113.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 210.

Si la autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, de una manera a la vez individual y social, entonces *praxis*, poder, política, *paideia* y democracia se traducen en conjunto como la Institución de la sociedad que se considera únicamente y necesariamente obra humana; es aquella sociedad autónoma que no conoce otra limitación que la propia autoeliminación de la máxima capacidad de reflexión que sus ciudadanos poseen. En esta sociedad los hombres tienen la capacidad y sobre todo, la voluntad de autogobernarse, quieren ser verdaderamente señores de sí mismo, activos y responsables dentro de la política y la democracia.

El nivel colectivo de la autonomía implica de fondo el problema de una “creación cultural extraordinaria”,¹⁴⁰ porque si bien en una democracia el pueblo *puede* hacer cualquier cosa, también debe saber que *no debe* hacer cualquier cosa, ya que ello le puede conducir a la “*hybris*” o a la desmesura,¹⁴¹ entonces se quiere la autonomía para hacer cosas, ¿Pero qué cosas?

La sociedad a pesar de ser instituida no deja jamás de ser autocreación y capacidad de autoalteración, porque el presente transforma siempre el pasado *en pasado-presente*, es decir, el *ahora* adecuado no será más que la “reinterpretación” y la transformación constante a partir de lo que se está creando, pues toda sociedad debe proyectarse en un porvenir que es esencialmente incierto y aleatorio.¹⁴² La sociedad crea un mundo, le concede sentido y le da un abastecimiento de significación destinado a cubrir todo cuanto pueda presentarse; sin embargo, esta organización del mundo “en sí” no es lo suficientemente estable y sistematizado para aguantar un número indefinido de creaciones sociales e históricas de significaciones de los ciudadanos instituidos en la autonomía y por la *paideia*:

La sociedad instituida es siempre trabajada por la sociedad instituyente, pero bajo el imaginario social establecido corre siempre el imaginario radical del instituido.¹⁴³

¹⁴⁰ Alfonso, Ibáñez, *Op. Cit.*, p. 118.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 103.

¹⁴² Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, p. 129.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 94.

Gracias al empuje en el pasado/presente de la sociedad, habita un porvenir que está siempre por hacer. Este empuje es el que da sentido al enigma más grande de todos:

Eso que todavía no es pero será, otorga a los vivos el medio de participar en la constitución o en la preservación de un mundo que prolongará el sentido establecido.¹⁴⁴

Así pues, la imaginación, noción clave en el pensamiento castoriniano, es concebida como potencia creadora y fuerza que haga surgir la invención radical de la sociedad instituida autónoma. La imaginación tiene dos vertientes; por un lado, es imaginación radical que se expresa en y por el inconsciente; por otro lado, es imaginario social que se expresa en y por la sociedad. La imaginación (radical) es una poderosa fuerza creadora de lo real y de los socio-histórico. A partir de su imaginario social (que es instituido e instituyente), el colectivo anónimo de los sujetos crea la subjetividad como producto de la incorporación (por parte del individuo) de significaciones imaginarias sociales de la sociedad a la que pertenece.¹⁴⁵ Ahora bien, estas significaciones son imaginarias, porque no se agotan en referencia “racionales”, sino que están dadas por el orden simbólico de la creación indeterminada. Así, toda sociedad instituye su propio mundo, su propio sistema de interpretación y construye su identidad.

La sociedad ya sea como instituyente o como instituida es intrínsecamente historia, es decir, autoalteración (...) Cada sociedad da así existencia a su propio modo de autoalteración (...) La historia es génesis ontológica no como producción de diferentes instancias de la esencia sociedad, sino como creación...¹⁴⁶

Esta ubicación de la imaginación da cuenta del rasgo más característico de lo social: su historicidad, pues la concepción de lo imaginario permite una

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 96.

¹⁴⁵ Cornelius, Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, p. 201.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 202.

comprensión de la historia que no está aferrada a los esquemas reductores del determinismo causal, sino fundada sobre el principio mismo de la no-causalidad.¹⁴⁷ Así pues, podemos decir que la historia es creación: creación de formas totales de vida humana y tales formas histórico-sociales no están determinadas por leyes naturales, racionales o institucionales.

La imaginación en el pensamiento de Castoriadis es una manera de hacer pensable la creación humana como posición de nuevas formas de relación entre los propios ciudadanos, entre el ciudadano y las Instituciones y viceversa. La vida humana debe plantearse como un absoluto porque la exigencia de la autonomía es categórica y porque no hay autonomía sin vida,¹⁴⁸ de lo cual se desprende, por una parte, que la autonomía forma parte del vivir y por otra, que ésta no está separada de su propia realización.

Cada nueva Institución no es hecha de vez y para siempre, porque cada una de ellas promueve y genera las condiciones para su propia supervivencia a partir de que existen las rupturas históricas que les permiten su especificación, su vigencia, su creación y su transformación.

Hay una pugna de fuerzas entre lo que es y lo que quiere ser, entre lo socialmente instituido (el Estado y las Instituciones) y el instituyente (los ciudadanos), la raíz de dicha pugna son las “significaciones imaginarias sociales” que proporcionan un sentido y una articulación coherente a la sociedad y al mundo, a las cosas y a los individuos,¹⁴⁹ pero desde una perspectiva más abstracta, podemos decir que se trata de una “parte” de todas las Instituciones que tienden a la escolarización, al pupilaje, a la educación de los recién llegados, lo que los griegos denominan *paideia*: familia, ritos, escuela, valores, costumbres y leyes¹⁵⁰ y por los cuales, las Instituciones y el Estado van determinando a los ciudadanos a un orden social establecido.

La vertiente social de este proceso es el otro social, lo ya establecido por donde el conjunto de las Instituciones impregnan constantemente al ser humano desde su nacimiento, pues el hombre toma conciencia de sí estando ya él mismo

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 212.

¹⁴⁸ Cornelius, Castoriadis, *Los demonios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, p. 74.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 107.

¹⁵⁰ Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, p. 91.

socializado de una manera determinada.¹⁵¹ Por tanto, el establecimiento de las Instituciones está ya asegurado de entrada por el proceso mismo mediante el cual los humanos desde su infancia se convierten en individuos socialmente determinados a través de las leyes, normas y costumbres que el Estado dictaminó. Y más todavía, tenemos que las significaciones imaginarias no son más que la representación de un orden social determinado y establecido de la realidad en la que vivimos; ellas inducen la auto-ocultación impidiendo el desenvolvimiento de la imaginación creadora; es la heterónoma humana tratando de absorber el conjunto de la vida privada y social, pues las Instituciones una vez establecidas se independizan y adquieren una inercia y una lógica propia que va más allá de sus propias funciones y fines, a la par de que logran hacer que la sociedad se ponga al servicio de las ellas y no como se podría esperar, las Instituciones al servicio de los ciudadanos.

Castoriadis tematiza “lo histórico-social” no sólo por motivos filosóficos, sino con la intención de elucidar la cuestión de la autotransformación social contemporánea sin descuidar por completo el peso de lo ya instituido que ciertamente es enorme. Por tanto, el proyecto de autonomía que él propone apunta a la instauración de un nuevo modo de instituir el Estado y/o las Instituciones y sus leyes, transporta una nueva relación de los individuos y de la sociedad con la Institución, ya que el hombre contemporáneo se comporta como si su existencia en sociedad fuera una odiosa carga y donde el capitalismo ha logrado fabricar un tipo de individuo que le encaja perfectamente: “perpetuamente distraído, listo a responder a todas las solicitudes de una máquina económica que cada vez destruye más la biosfera del planeta para producir las ilusiones llamadas mercancías.”¹⁵²

En su análisis sobre el “capitalismo burocrático”, Castoriadis había puesto de manifiesto que esta “modernización” estaba provocando un proceso de despolitización de las gentes, una apatía de los ciudadanos y la privatización de los individuos en los sectores políticos,¹⁵³ es decir, la población se sumerge en la

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 92.

¹⁵² *Ibidem*, págs. 110 y 111.

¹⁵³ Alfonso, Ibáñez, *Op. Cit.*, p. 109.

apatía y la privatización abandonando el dominio público y dando paso a las oligarquías burocráticas, empresariales y financieras: “Un nuevo tipo antropológico de individuos emerge, definido por la avidez, la frustración, el *conformismo generalizado*.”¹⁵⁴ Igualmente afirma:

Todo respira en la misma dirección: la corrupción que se ha vuelto sistemática; la automatización de la evolución de la tecnociencia, que nadie controla; naturalmente, el mercado, la tendencia de la economía, el hecho de que nadie se preocupe por saber si lo que se produce sirve para algo, sino únicamente si es vendible, o incluso ni siquiera eso, porque si se produce algo se hará que sea vendible por medio de la publicidad.¹⁵⁵

Y en efecto, se va produciendo una crisis general de las sociedades donde se pierde el sentido del trabajo, de la política, de las relaciones familiares, de la educación: “Lo que está precisamente en crisis hoy día es la sociedad como tal para el hombre contemporáneo. Paradójicamente asistimos a un “rechazo” de la vida social, de los otros, de la necesidad de la restaurar la institución”,¹⁵⁶ los valores, las leyes, las relaciones interpersonales, etc.

A la par de lo anterior, viene una constante “des-educación política de los ciudadanos” que los disuade de participar en los asuntos públicos para dejarlos en manos de los “expertos”. En tal sentido, Castoriadis comenta que en sociedades heterónomas se ha proclamado el triunfo de la democracia como el triunfo del individualismo:

Los “procedimientos” son cada vez llenados por el carácter oligárquico de la estructura social contemporánea, como la forma “individualista” es llenada por el imaginario social dominante, imaginario capitalista de la expansión ilimitada de la producción y el consumo.¹⁵⁷

¹⁵⁴ *Ibidem*, págs. 110 y 111.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 112.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 113.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 112.

Los hombres al estar en un terreno individualista se sienten apartados y ajenos a su sociedad, a las Instituciones o al Estado. Mas el ser humano fuera de la sociedad no es nada, no puede existir ni física ni psicológicamente y es precisamente en esa historia social donde ha surgido el proyecto de autonomía, no en tanto que “sociedad perfecta”, sino como la aspiración a una sociedad tan libre y justa como sea posible.¹⁵⁸

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.¹⁵⁹

Por ello, el problema de un proyecto de revolución social y autónomo consiste fundamentalmente en lograr que la sociedad se reconozca como la fuente de su propia alteración creadora y por la que se va instituyendo explícitamente:

El único contenido posible del proyecto revolucionario es la búsqueda de una sociedad que sea capaz de modificar en todo momento sus instituciones. La sociedad postrevolucionaria no será simplemente una sociedad autodirigida; será una sociedad que se autoinstituye explícitamente, y no de una vez para siempre, sino de modo continuo.¹⁶⁰

Es decir, debemos recuperar nuestra autonomía, debemos replantarnos un nuevo proyecto que implique retomar nuestra autonomía social e individual y recuperar nuestras Instituciones al inmiscuirnos en ellas. Estar consciente que nosotros mismos fuimos los que las creamos y que si bien ellas nos reflejan una realidad, éstas no nos determinan, nosotros somos capaces de cambiarlas o modificarlas respondiendo a nuestra capacidad creadora que desea más allá de los que la realidad inmediata nos presenta a través de ellas. Por ende, Cornelius Castoriadis reflexiona y señala que sí es posible que podemos ir creando y transformando nuestra historia, nuestro presente y nuestra realidad que está fundamentada en

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 109.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 203.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 99.

nuestras Instituciones. El aspecto histórico-social de la humanidad nos ha determinando, pero es porque nosotros como sociedad lo hemos ido construyendo y no él mismo como un aparato ajeno a los hombres.

Podemos modificar y transformar nuestro entorno histórico-social, nuestro presente cuantas veces sea necesario, porque podemos enfrentar la posibilidad de una sociedad que no tenga como finalidad la construcción de materia inanimada, ni la adoración de dioses ajenos, ni el dominio y la posesión total y radical de la naturaleza, sino que tenga como finalidad la autoconstrucción diaria del ser humano mismo, porque si bien la sociedad es autocreación que se extiende en la historia, ocurre por lo general que no lo sabe ni lo hace conscientemente. La idea de una fuente y un fundamento extrasocial es para Castoriadis una “ilusión”, ya que la ley siempre es autocreación de la sociedad en su movimiento instituyente.¹⁶¹ A pesar de ello, la mayor parte de las sociedades históricas han educado a sus miembros en esa creencia:

En las sociedades heterónomas, es decir, en la inmensa mayoría de las sociedades que existieron hasta ahora – esto es, casi todas-, encontramos la representación de una fuente de la institución de la sociedad que está *fuera* de la sociedad: los dioses, Dios, los antepasados, las leyes de la Naturaleza, las leyes de la Razón, las leyes de la Historia. En otras palabras, encontramos la representación impuesta a los individuos de que la institución de la sociedad no depende de ellos, de que los individuos no pueden establecer ellos mismos su ley.¹⁶²

En sociedades occidentales heterónomas no se puede hablar de la esfera pública, pues es ahí precisamente donde hay un hecho privado. Donde los hombres han quedado arraigados y marginados por la burocratización capitalista que no es más, y como ya se mencionó, una separación de él con sus Instituciones, con su sociedad y sus leyes. Debe quedar a un la enajenación, el conformismo y el individualismo para que todos los individuos participen por igual

¹⁶¹ Paula, Negroni, “Castoriadis y el proyecto de autonomía”, en Revista Cátedra Paralela N°8, 2011, p. 207. Disponible en: http://www.catedraparalela.com.ar/images/rev_articulos/arti00109f001t1.pdf

¹⁶² *Ibidem*, págs. 208 y 209.

en el ámbito político. Una sociedad que se diga unida es porque a través de sus Instituciones particulares el Estado, leyes y ciudadanos se conciben como una totalidad y aquí Institución la entenderemos en su sentido más amplio y primordial, pues significa normas, valores, lenguaje, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas.

En resumen, tenemos que la Institución de la sociedad es producto de un mundo humano, ya que el individuo social es miembro de su sociedad y desde ella adquiere sentido y se comprende; reproduce a la sociedad y tiende a instituir la constantemente. Puede provocar cambios en ella, modificar sus Instituciones o crear nuevas, pero siempre será desde y hacia su sociedad. La Institución de cada sociedad es en cada caso su propia obra, su propia creación, dicha obra se deriva del imaginario instituyente del colectivo humano. Como señalaba Castoriadis, hay una creatividad inherente a la sociedad que es el imaginario instituyente humano que plantea significados e Instituciones que se encarnan entre sí.¹⁶³ En otras palabras, cada sociedad está en condiciones de construir un mundo que le sea propio dándole sentido a la vida por la propia Institución histórico-social. Cada nueva Institución irá promoviendo y generando las condiciones para su propia supervivencia transformadora a partir de sus rupturas históricas que le permiten la elucidación y la creación.

Queremos autonomía, nuestra autonomía para crear y creación significa en este contexto, el establecimiento de un nuevo *eidos*, de una nueva esencia, de nuevas determinaciones, nuevas formas, nuevas leyes. El ser social es un ser creador de “ser” y capaz de crear existencia. No reproduce una forma, sino que crea nuevas formas, ya que la creación en la Institución de la sociedad implica establecer determinaciones y leyes diferentes, no sólo leyes jurídicas, sino nuevas maneras de percibir y concebir el mundo social y “físico” y por ende, nuevas maneras obligatorias de actual en él. Imaginación y creación no consisten simplemente en la capacidad de ver o verse en un espejo, sino la capacidad de formular lo que no está, de ver en cualquier cosa lo que no está allí,¹⁶⁴ pues existe imaginación porque existe cambio, mutación y novedad. Hay que terminar con las

¹⁶³ *Ibidem*, p. 201.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 204.

determinaciones de un mundo extrasocial, divino o jurídico que sólo obedece a unos cuantos hombres que desean el poder y la dominación. Hay que considerar como finalidad esencial “nuestra propia transformación”, vamos a la creación.

CAPÍTULO III

UN PROYECTO DE CREACIÓN, TRANSFORMACIÓN Y POSIBILIDAD SOCIAL Y POLÍTICA

La concepción de autonomía nos ha mostrado que no se puede querer la autonomía sin quererla para todos y que su realización no puede concebirse plenamente más que como empresa colectiva, lo que nos conduce directamente a un problema político y social. Al ser empresa colectiva tenemos que recurrir a la acción de cada uno de los individuos que componen la sociedad; el individuo debe hacerse aparecer en el mundo, en la sociedad y poderlo cambiar. Sin embargo, dicha acción no es más que un proceso que está en construcción, en elaboración y que si bien no es materia definida, sí implica un proceso de posibilidad, ya que como cualquier otro proyecto tendrá obstáculos para su realización y su modificación en tanto que no vaya cumpliendo las expectativas o las necesidades presentes y futuras de una ciudadanía autónoma. Asimismo, un proyecto de creación, transformación y materialización social y política, más que necesitar tener los materiales sobre la mesa y poder construir el modelo estipulado, requiere de un trabajo de reflexión en donde la posibilidad tenga el lugar primordial, pues la posibilidad será quien nos vaya mostrando las limitaciones y los alcances que pueda llegar a alcanzar dicho proyecto. La posibilidad nos señalará que sí es posible el cambio, que sí es posible mirar de nuevo hacia atrás y construir algo mejor ahora y en un futuro, que sí es posible ser autónomos en una sociedad autónoma y sobre todo, que sí es posible repensar nuestra realidad y transformarla. Frente a ello, el objetivo de este último capítulo consistirá en mostrar el sentido de la “posibilidad” y el sentido de “la acción política” de un proyecto revolucionario autónomo a través de la creación, la transformación y la materialización social y política, es decir, mostraremos cómo se puede llegar a alcanzar un proyecto de transformación social a partir de una sociedad organizada

y orientada hacia la autonomía de todos y donde a su vez dicha transformación debe ser efectuada necesariamente por la acción autónoma de los hombres.

Considero que Hannah Arendt reflexiona acerca de dos conceptos muy importantes: la acción y la transformación;¹⁶⁵ por ende, me gustaría establecer en las siguientes líneas algunas relaciones entre estos conceptos y el proyecto de autonomía de Castoriadis, pues en tanto que el sujeto es actividad, él es siempre actividad sobre algo, pues de lo contrario no sería nada.

Centramos nuestra atención en esta autora judía debido a que ella, al igual que Castoriadis, se dio a la tarea filosófica de repensar su realidad y reflexionar que el mundo actual no está determinado por ninguna causa y que, por el contrario, siempre se encuentra en movimiento y por los que deciden transformarlo a partir de la reflexión y la acción, a través de un proyecto de posibilidad y esperanza; he aquí el foco rojo que nos interesa retomar de nuestros pensadores invitados, pues el proyecto de autonomía de Castoriadis tiene como esencia ser un proyecto de esperanza y creación, es decir, de un cambio; que sí es posible la transformación de la sociedad y sus Instituciones a través de una nueva mentalidad, de una nueva *paideía*.

Dichos conceptos nos llevarán a señalar que es por el mundo o por nuestra realidad presente por la que puede repensarse el propio mundo y por tanto, en esta acción de repensar la realidad y transformarla -dice Castoriadis-, surge un individuo autónomo, pues “un sujeto autónomo es aquél que se sabe con fundamentos suficientes para afirmar: esto es evidentemente real y esto es efectivamente mi deseo,”¹⁶⁶ en otras palabras, esto es mi acción autónoma ejercida.

Así pues, entre los elementos del proyecto de autonomía de Cornelius Castoriadis podemos ubicar a la conciencia, la posibilidad, la transformación, el cambio, la creación, la responsabilidad, el antideterminismo, la *praxis* y la subjetividad con el concepto primario que Ernst Bloch desarrolla en *Principio Esperanza*, a saber, la esperanza.

¹⁶⁵ Hannah Arendt en su texto *La Condición Humana* desarrolla los temas de acción y transformación, respectivamente.

¹⁶⁶ Cornelius, Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, p. 166.

La libertad para elegir y actuar de Castoriadis tiene un valor universal, ya que el porvenir de un proyecto revolucionario autónomo de lo que todavía no ha llegado a ser depende únicamente del sueño diurno social autónomo que no sería más que la acción política de los ciudadanos, pues las cosas serán tales como el ser humano ha decidido que sean. No somos seres aislados, vivimos en sociedad, aparecemos en el mundo y nuestras vidas están entrelazadas por nuestras decisiones. Por tanto, la conciencia anticipadora dentro del proyecto de autonomía de Castoriadis es poner a todo hombre en posesión de lo que es y asentar sobre él, la responsabilidad total de su consciencia política, de su participación activa dentro de sus propias Instituciones. Dicha consciencia y aparición política no es más que la acción y el discurso que tienen los ciudadanos y por los que tienen la posibilidad de aparecer en el mundo político. De ello nos hablará Hannah Arendt.

3.1 Un proyecto de materialización social y política

3.1.1 Hannah Arendt: La acción política

Filósofa alemana nacida en 1906 y de ascendencia judía, Hannah Arendt fue obligada a abandonar la Alemania hitleriana en 1933 trasladándose a Francia. Internada en 1940 con otros emigrados, consiguió de nuevo huir durante la ocupación y se trasladó a los Estados Unidos. Autora de numerosas obras, se dio a conocer en 1951 con un trabajo titulado *Los orígenes del totalitarismo*, en el que mediante el análisis del imperialismo del siglo XIX y de los regímenes totalitarios del XX, intentaba reconstruir las vicisitudes histórico-políticas que desembocaron en el antisemitismo. Este aspecto fundamental de su obra siempre se halla inserto en el cuadro de una reflexión más general sobre la noción de política en el mundo moderno, como sucede en *La condición humana* (1958), obra en la que la autora se interroga sobre los núcleos esenciales de los conceptos políticos clave, como los de democracia, poder, violencia o dominio.

Según Arendt, los orígenes del totalitarismo se hallan "en la ruina y disgregación de los estados nacionales y en el desarrollo anárquico de las

modernas sociedades de masas".¹⁶⁷ Ella afirma que el antisemitismo (como concepción política y producto de los últimos decenios del siglo XIX) no puede explicarse simplemente como "odio por los judíos"; las ideas de dominio y persecución nacieron de los lugares comunes antisemitas de la ideología política burguesa cuando se disgregó el estado nacional con sus mecanismos de control.¹⁶⁸

En el desarrollo de la emancipación política de la burguesía hacia "la alianza entre capital y plebe" y en la sociedad dominada por el concepto pseudocientífico de raza, con su máquina burocrática para la aniquilación, Arendt reconoce el resultado "de la propaganda y la organización totalitaria". El aparato estatal se independiza, la política secreta substituye a las leyes y la justicia y los campos de concentración y exterminio "sirven al régimen totalitario como laboratorios para la comprobación de su pretensión de dominio absoluto sobre el hombre". El nacionalsocialismo y la dictadura de los soviets sólo son posibles, según la autora, porque en estos sistemas "cada persona es reducida a una inmutable identidad de reacciones, de manera que cada uno de estos haces de reacciones puede intercambiarse por cualquier otro"; y uno de los motivos por los cuales el hombre moderno se convierte tan fácilmente en víctima de los movimientos totalitarios es "su creciente distanciamiento".

Por ende, la propuesta filosófica de Hannah Arendt sobre la acción política que dio paso a una nueva reinterpretación del mundo y del ser humano en la época moderna, tuvo como fundamento la *pluralidad*¹⁶⁹ de la condición humana por la que el "ser-en-el-mundo" de Heidegger se transformó en el "ser-con-los-otros" y este *ser-con-los-otros* no es más que el mundo compartido entre los humanos.¹⁷⁰ Y más aún, donde "Mundo" para esta judía significa "que los seres humanos puedan vivir juntos en un mundo que comparten";¹⁷¹ es la constitución

¹⁶⁷ Hannah, Arendt, *La condición humana*, Paidós, México, p. 202.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 203.

¹⁶⁹ Para Hannah Arendt la pluralidad consiste en el reconocimiento y la aceptación de lo distinto a uno mismo; es decir, las ideas, puntos de vista, intereses, la forma de vivir de las otras personas, etc. para mejorar la convivencia de los hombres en una sociedad. La pluralidad es la autorevelación de los hombres en un ámbito público y común.

¹⁷⁰ Neus, Campillo, "Mundo" y "Pluralidad" en Hannah Arendt", en *Intersticios*, Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, México, año 10/núms. 22-23/2005, p. 92.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 93.

de una esfera pública basada en la trama de las relaciones humanas y en la pluralidad que se ha perdido en la época moderna.

La perspectiva de Arendt de un mundo compartido que se da precisamente por la condición humana de la pluralidad, permite a esta pensadora reflexionar sobre el mundo político, pues lo político requiere de un mundo compartido y defender dicha concepción requiere partir de la noción de ser y aparecer en el mundo.¹⁷² Este aparecer en el mundo, siguiendo a Arendt, no se refiere a la forma biológica y natural en que nacemos y somos arrojados los seres humanos en la tierra, sino más bien a un segundo nacimiento que depende de la interacción interpersonal entre los hombres dentro de un mundo social y político que se crea a partir de un proceso constante de aparición por el que los hombres se dan a conocer distinguiéndose unos de otros a través de sus acciones y discurso:

Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: "¿Quién eres tú?". Este descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos.¹⁷³

Asimismo, esta aparición, producto de la interacción social, no es más que la pluralidad política por la que se pretende mejorar y cuidar las relaciones interpersonales de la sociedad:

Pensar lo político significa efectuar el dialogo ayudándose de una argumentación retórica que mueva a un cierto tipo de acción, de modo que se logren los fines propuestas de la humanidad. El alcance de un horizonte donde la libertad, la felicidad o la justicia se consigan, presupone luchar por ellos por medio del discurso argumentativo plural de los miembros participantes en el espacio político.¹⁷⁴

¹⁷² Aparecer en términos arendtianos es cuando un hombre vuelve a nacer en el mundo a través de su discurso y su acción política.

¹⁷³ Hannah, Arendt, *La condición humana*, p. 202.

¹⁷⁴ Dora Elvira, García, G, "Retórica y política" en *Intersticios*, Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, México, año 10/núms. 22-23/2005, p. 147.

Lo anterior significaría para Castoriadis llegar a un acuerdo común y justo para todos por medio de una democracia directa donde participan libremente y sin exclusión alguna todos los ciudadanos autónomos.¹⁷⁵ Tanto para Arendt como para Castoriadis la pluralidad humana es un valor muy grande de fraternidad, de compañerismo, de aceptar al otro tal y como es; es cuidarlo respetando sus ideas, su religión, su identidad, etc., es la práctica de muchos valores más que reflejan aquellas virtudes que el ser humano debe ejercitar para el cuidado del mundo, pues de lo que se trata es de crear un espacio público-político reflexivo y autónomo donde sea posible dialogar con los demás, poder confrontar ideas, opiniones y ejercitar la capacidad de juicio que implica ponerse en el lugar del otro.

Nuestra política alemana ya llamaba a la acción y al discurso como medios políticos para mejorar nuestras relaciones y poder mantener este mundo común y no seguirlo destruyendo, es decir, Castoriadis entendería esto como una llamada a la autonomía y donde Arendt entiende por política “el poder que tiene una persona para lograr, por medio del diálogo, que otro sujeto actúe o haga lo que él desea”,¹⁷⁶ pero este poder no es el de la violencia ideológica o militar, sino es el poder que ofrece la retórica; actividad común y colectiva que permite la libertad y el respeto de los derechos de los otros, es un diálogo libre, autónomo de los participantes, porque en el discurso al presentar nuestras opiniones y emitir juicios podemos lograr acuerdos para el bien común, general y para Arendt, eso es lo esencial del poder:

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.¹⁷⁷

Si el poder radica en la palabra y en el discurso, Castoriadis completaría diciendo que el poder es precisamente, la palabra y el discurso autónomo a través

¹⁷⁵ Cornelius, Castoriadis, *El mundo fragmentado*, págs. 235.

¹⁷⁶ Hannah, Arendt, *Op. Cit.*, p. 96

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 223.

de la democracia directa, de la libre participación igualitaria de los ciudadanos autónomos.

Para Hannah Arendt la acción es salir de la tierra y de la labor para poder crear cosas nuevas y mejores en este mundo común que compartimos todos los seres humanos. Representa salir de la enajenación y de la indiferencia en la que nos encontramos con respecto a nuestras Instituciones y sus leyes, retomar la tecnología y reflexionar tácitamente sobre sus verdaderos beneficios, porque pareciera que más que ayudar a la humanidad a mejorar tiene como función principal las ganancias comerciales sin tomar en cuenta que hay una enorme desigualdad económica y que por ende no todos tenemos acceso a la tecnología. Acción es transformar lo que está ya dado, modificar las relaciones humanas y principalmente darnos a conocer a los otros por nuestras acciones que implican un cambio en la sociedad política. Pero, ¿qué significa que el ser humano actúe en el mundo? Significa que el ser humano tiene la capacidad de revelar a los otros su propio yo, su propia identidad a sus semejantes a partir de sus actos y de la transmisión de sus pensamientos por medio del lenguaje y/o la palabra, pues “actuar es dar a ver, es mostrar comunicando.”¹⁷⁸ Este actuar es el “llegar a ser” a partir de una reflexión de nuestro entorno; es la reflexión crítica y constante que los seres humanos vamos haciendo a lo largo de todo nuestro transitar por el mundo y lo que implica vivir en él: guerras, desigualdades, impunidad, pobreza, genocidios, etc. y que en conjunto ha orillado a los hombres a salirse del mundo, a apartarse de este estar-con-los-otros y caer en un individualismo y en una indiferencia a los problemas que no son de una persona o comunidad en particular, sino que es un problema de todos.

La crisis productiva por el mundo moderno, “la alienación del mundo”, junto a la pérdida de mundo de los sin-mundo o sin hogar, así como la pérdida del espacio público, la vuelta a la intimidad romántica, la desaparición de un mundo en común en las sociedades consumistas del capitalismo, el crecimiento de un mundo fabricado en una sociedad de masas; todos esos

¹⁷⁸ Dora Elvira, García, G. *Op. Cit.*, p. 159.

fenómenos, la llevan a buscar tanto la “recuperación de lo político” como la “recuperación del mundo”.¹⁷⁹

Frente a esta indiferencia deshumanizante, Hannah Arendt retoma el problema de la revaloración del mundo como espacio de aparición política en el ámbito público y toma como base el “*cuidado del otro*” que implica el ejercicio de ponernos en lugar del otro¹⁸⁰ para llegar a acuerdos por medio del diálogo y de la persuasión retórica de nuestros semejantes para así poder hacer a un lado la violencia física e ideológica en la que se sustenta el totalitarismo.

Esta filósofa de la política nos llama a reflexionar sobre esta desvaloración del mundo y del ser humano resultados del totalitarismo, pues señala que su objetivo es la aniquilación de la pluralidad humana apoyándose del miedo, la violencia, el militarismo, el territorio dividido por las naciones, las sociedades-masas que no tienen conciencia de clases en términos marxistas, pues:

la idea de la victoria del régimen totalitario supone el triunfo de un determinado modelo político conformador de los vínculos que permea toda la sociedad, patria o pueblo.¹⁸¹

El totalitarismo implica la pérdida de los lazos comunes y en consecuencia implica la pérdida del mundo común. El mundo en el que los hombres aparecemos porque nosotros lo constituimos se nos está escapando, porque no somos conscientes de la figura del otro que también se me está presentando y me está diciendo quién es él a través de sus acciones y de sus palabras.

Hasta aquí podemos ver claramente que el pensamiento de Hannah Arendt y el de Cornelius Castoriadis coinciden en gran medida, pues podemos señalar que aparecer en el mundo a través de la acción y el discurso no es otra cosa que ejercer nuestra autonomía, es apoderarnos de un mundo social y político¹⁸², es

¹⁷⁹ Neus, Campillo, *Op. Cit.*, p. 96.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 115.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 105.

¹⁸² Vale la pena hacer la observación de que cuando señalamos el “apoderarnos” del mundo, nos estamos refiriendo en el sentido de “retomar” un mundo social y político que la propia humanidad ha creado y ha constituido a través de la razón, la ciencia, la tecnología, las Instituciones, las leyes, la cultura, la educación, los valores, el acuerdo y el desacuerdo de los hombres, etc. y no es por el contrario, el apoderarnos de un mundo natural en el cual, las leyes de la naturaleza están para servir a la humanidad.

retomar nuestras Instituciones y lo que ellas implican. Si no hay acción y discurso por parte de los ciudadanos en cuestiones sociales, legislativas o institucionales, entonces no se puede decir que hay autonomía. Si no hay autonomía es porque no queremos aparecer en un mundo común, es porque no quiero echar mano de mis acciones y de mis discursos, soy ajeno a ellos porque he renunciado a ellos en un mundo que veo aislado e indiferente a mi propia constitución de ciudadano. No nos forjamos como ciudadanos autónomos porque de entrada no nos concebimos como ciudadanos o individuos que comparten una sociedad, un mundo en común. Negamos esa pluralidad humana que nos une y por el contrario preferimos mejor el individualismo.

Los individuos autónomos no pueden existir si la sociedad no los fabrica - por decirlo de alguna manera-, es decir, si no les proporciona una educación sobre cómo ejercer su propia autonomía, ya que sólo tales individuos pueden configurar una sociedad autónoma. Autonomía no es una reflexión utópica. No. En corto plazo es verdad que existe una coyuntura bastante sombría, sin embargo, si se piensa en un lapso mayor, podemos percibir que la lucha por la autonomía está latente, no ha cesado jamás en la sociedad contemporánea y esto no significa que el problema haya sido resuelto, pensar únicamente la realidad no basta diría Ernst Bloch, hay que materializar esta realidad pensada, hay que trabajar en ella. No es una cuestión simplemente de reflexión, sino de acción, de práctica. Reflexión implica educación, imaginación, esperanza; y esperanza implica realidad, cambio, transformación, por tanto, conciencia de que somos los creadores de nuestra propia autonomía individual y política, ya que debe haber un proyecto de educación política y una inmensa reflexión social que consistan en contribuir a esta lucha por recuperar nuestra autonomía. Es muy importante la categoría de la posibilidad porque el mundo es posibilidad, nada está decidido y todo en él, todavía-no-es.

El mundo es un proceso y encierra en sí la posibilidad de lo nuevo. Por tanto, hay que situar al ser humano en una historiografía no determinista sino abierta, en la que el ser humano se va concibiendo a sí mismo hacia algo mejor, pero tomando muy en cuenta y sin hacer a un lado, que el fracaso mismo también

es una posibilidad real de los humanos. Ante esto, el porvenir del hombre se desarrolla hacia los límites de lo que puede ser y que no es todavía.

Ahora bien, ese ponerse en el centro del mundo es lo que se puede llamar egocentrismo, pero la complejidad individual es tal también que al ponernos en el centro del mundo ponemos también a los nuestros: a nuestros padres, hijos, conciudadanos, a los que están junto a nosotros. Nuestra subjetividad puede estar englobada en una subjetividad comunitaria más amplia en una relación que puede hacernos capaces, bajo ciertas circunstancias, de morir por los nuestros.

Como podemos ver, la relación antro-po-social es compleja porque el todo está en la parte, que a su vez está en el todo, es decir, nuestro pensamiento al ser tan complejo o bien, nuestra reflexión autónoma al ser tan compleja y crítica vincula las ciencias sociales con las humanidades porque las concibe como un todo, una es parte necesaria y fundamental de la otra. Los ciudadanos autónomos son parte necesarias dentro y para la construcción de sociedades autónomas y sociedades autónomas son parte fundamental de ciudadanos autónomos, éstas no pueden existir verdaderamente sin ciudadanos autónomos como Castoriadis nos lo mostró líneas arriba. Desde que nacemos, la sociedad, el Estado y las Instituciones entra en nosotros, primero por las prohibiciones e inducciones familiares: la higiene, las buenas maneras; luego por las inducciones de la escuela: la lengua, la cultura, la convivencia; y esto plantea por ejemplo el problema del sociólogo que estudia su sociedad.

El paradigma de complejidad va a alimentarse con un conjunto de nuevos conceptos, de nuevas visiones de nuevos descubrimientos y de nuevas reflexiones que van a comunicarse e interactuar. El paradigma anterior está fisurado, la ignorancia está descubierta y sacudida es por eso es que vamos hacia el nuevo. El determinismo es superado por el pensamiento complejo, por la reflexión autónoma conjunta e individual de nuestro entorno social y político, es decir, de nuestro mundo en común que compartimos y vamos creando los seres humanos autónomos libremente.

El ser y la realidad de la existencia humana no están determinados por un pasado o atados a un presente; sino que se sobrepasan a sí mismos en posibilidades que tienden al porvenir. El ser humano es ante todo un querer ir más allá de sí mismo, de su realidad, de sus límites y capacidades presentes, porque desea pasar a otra cosa, a otro momento todavía no dado, pero posible y mejor. Por eso, el ser humano es el ser de la espera y de la esperanza.

El sujeto autónomo dentro de la pluralidad humana puede confrontar su punto de vista con el de otros miembros de la sociedad, comparar la suya con otras sociedades, imaginar sociedades viables aun no existentes. Por tanto, la pluralidad de Arendt no es desechar el discurso del otro ni mucho menos eliminarlo, es tener un mundo compartido y si recordamos, es desear la autonomía para mí mismo y para todos en general.

La autonomía no es eliminación pura y simple del discurso del otro, sino elaboración de este discurso, en el que el otro no es material indiferente, sino cuenta como contenido de lo que él dice, por lo que una acción intersubjetiva es posible y no está condenada a quedarse como vana, o a violar por su simple existencia lo que plantea como su principio.¹⁸³

Más todavía, si los individuos se revelan a los otros, a sus semejantes por medio de la acción y del discurso, entonces nunca podrán aparecer en el mundo, pues no desarrollarán una conciencia del mundo en común y se unifican en una masa social, en un empaque de identidad. De aquí la importancia de la autorevelación de los seres humanos en el mundo, en presentarse por sí solos a los demás, pues libremente podré afirmar: "yo soy un ciudadano porque gracias a mi acción y a mi discurso me he formado esta identidad y puedo por ende distinguirme de mis semejantes". Es despertar mi espíritu creativo y ponerlo al servicio de los demás, es hacerme responsable y tomar las riendas de mi propia vida y de mis acciones y por tanto, es aceptar la autorevelación de los demás, su identidad; pues "la acción

¹⁸³ Cornelius, Castoriadis, *La Institución imaginaria de la sociedad*, p. 170.

sin un nombre, sin un “quién” unido a ella, carece de significado”¹⁸⁴ y agregaría Cornelius, carece de autonomía. Igualmente:

La revelación del agente en el discurso y la acción es la base de lo político, porque conlleva a la creación de un espacio configurado por actores y espectadores en un espacio de aparición.¹⁸⁵

En consecuencia, si los ciudadanos no tienen una consciencia política pueden estar en el mundo, pero no aparecer en él, no tener autonomía propia ni social. Se queda como *animal laborans* sin una distinción o como *homo faber*, es como una sombra flotante, un ente inanimado o un cuerpo superfluo que en comparación con las cosas que crea el *homo faber* no hay ninguna diferencia, porque puede ser reemplazado en cualquier momento y por cualquier cosa, ya que en el proceso laboral, “el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino sólo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo.”¹⁸⁶

Los ciudadanos gracias a que estamos inmiscuidos en la “paradójica pluralidad de los seres humanos”, en este ser iguales por naturaleza y ser distintos por medio de la acción y el discurso podemos no sólo comenzar siempre algo nuevo, sino ante todo, autopresentarnos como sociedad autónoma al contar nuestra propia historia por la cual hemos de hablar de la construcción de un mundo común para tejer vínculos sociales, afectivos, culturales y políticos. Al mostrarnos autónomamente, mostramos nuestros deseos, esperanzas, ilusiones, intereses, miedos y temores para poder transformar y recrear el mundo a partir de lo impredecible, es decir, realizar lo que los patrones establecidos de la sociedad dominante han señalado como imposible e irrealizable al mostrar que no hay cambio y que estamos determinados y sumergiéndonos en la pasibilidad y en el conformismo. Por tanto:

¹⁸⁴ Hannah, Arendt, *Op. Cit.*, p. 205.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 95.

¹⁸⁶ Neus, Campillo, *Op. Cit.*, p. 106.

El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo.¹⁸⁷

Por ende, acción y discurso dentro de la autonomía, sobrellevan explícitamente la esfera pública para existir, pues es en ella donde está el mundo y el mundo está con los otros, pues sólo en pluralidad social autónoma es cuando retomamos nuestra consciencia reflexiva de aparecer y no antes. La pluralidad humana, este cuidado del otro no es más que desear la autonomía para todos. Estar *sin-mundo* es estar aislado de un mundo que fue creado por todos los hombres pero que hemos olvidado al estar enajenado por cosas materiales de valor pasajero o por preocupaciones personales que nos hace encerramos en una burbuja. El verdadero mundo es transformación, es consciencia anticipadora, es sueño diurno, es creación, reflexión y poder de acción y discurso autónomo que desea recuperar precisamente ese espacio público-político que nos ha sido arrancado de las manos creyendo que era ajeno a nosotros; es recuperar y tener la posibilidad de transformar nuestras Instituciones.

La noción de autonomía humana es compleja porque depende de condiciones culturales y sociales. Es trabajar por ir logrando, como por ejemplo en las ciencias sociales y en las humanidades, una interdisciplinariedad de las cosas, de la realidad. Una interdisciplinariedad entre Instituciones y ciudadanos. En que lo más intangible de las leyes y/o Instituciones se relacione con los aspectos más tangibles de los hombres y al revés. Donde los decretos o leyes que van estipulando para su cumplimiento en sociedad sean realmente antes discutidos por los propios ciudadanos que están decretando esas leyes. En medio de una democracia directa, justa e igualitaria de participación, sacar a flote las razones e incluso creencia implícitas que justifican tales acciones o decretos por parte del Estado, pues el cuestionamiento de nuestras creencias ha sido por siglos una tradición de segundo orden que se inicio con los griegos y que se ha venido

¹⁸⁷ Hannah, Arendt, *Op. Cit.*, p. 2003.

institucionalizando en las comunidades científicas, pero que potencialmente está en cualquier colectividad humana, en nuestros términos, que debe estar presente en cualquier colectividad humana autónoma. En este sentido la cuestión de la autonomía es algo que se podría rastrear en las instituciones de todos los pueblos adecuando su definición a las condiciones de cada pueblo como es el caso de la actitud científica en Malinowski.¹⁸⁸

Cuando los elementos culturales y primordiales de los ciudadanos no son satisfechos por el Estado y/o las Instituciones dentro de un mundo en común y que por el contrario son ajenos unos de otros o están en contraposición en sentido que los fines de producción y justificación de las Instituciones no están bajo la supervisión general de la sociedad, entonces únicamente se puede decir que ellas usa a los ciudadanos y decide por ellos para su propia justificación y supervivencia jurídica en las sociedades heterónomas. Mas lo que interesa en Instituciones autónomas hechas por ciudadanos autónomos es crear una vinculación entre ambos. Tratar de brindar una explicación eficaz para resolver los problemas y desafíos que los separa como dos elementos inseparables y necesarios para su existencia y por los que cada uno de ellos (ciudadanos e Instituciones) en su interior están presentado, pero esta observación y/o reflexión sólo puede hacerse si existen ciudadanos autónomos en Instituciones autónomas, sólo si hay hombres y mujeres que desean y sueñan realmente hacerse uno con sus Instituciones, con sus semejantes, son su realidad, con su futuro.

Para comprender en serio otra forma de vida es necesario tratar de ampliar la nuestra, no simplemente incorporarla la otra forma dentro de los límites ya existentes en la nuestra. (Winch, 1991:93)

Realizando tal acción, podremos establecer que una reflexión autónoma (“explicación comprensión”) será para nosotros una narración que prudentemente

¹⁸⁸ La actitud científica está incorporada a toda tecnología primitiva y también a las empresas económicas y a la organización social; es aquella confianza en el pasado con miras a la actuación futura y constituye un factor integral que debemos suponer ha estado actuando desde los comienzos mismos de la humanidad, desde que las especies iniciaron su evolución como *homo faber*, *homo sapiens* y *homo politicus*. Si llega a extinguirse la actitud científica y la valoración en ella, aun por solo una generación, es una comunidad primitiva, ésta retrogradaría a un estado animal o, más probablemente, se extinguiría. (Malinowski, 1984:30)

alterna el relato interpretativo con la explicación nomològica, es decir, sobre la interpretación de las leyes de la ciencia y/o sobre las leyes del determinismo, pues la pura explicación en base a las leyes, no nos brindaría el amplio horizonte comprensivo que requerimos.

Para nosotros, las reflexiones autónomas son un elemento a tomar en cuenta en la interpretación de la realidad, en su cambio y transformación, pero insuficientes en sí mismas si no se da el paso al ejercicio, a la acción, a la creación, al sueño diurno. De este campo de acciones motivadoras emerge en forma compleja el comportamiento humano y su intencionalidad donde los motivos y las intenciones de acción o de enajenación y quietud no son las causas finales de la acción, del cambio y la transformación autónoma, sino de efectos de complejos de normas y circunstancias que a su vez dan direccionalidad a los eventos sociales y esto complejos de normas son también parte de la sociedad de la cultura en que vivimos y hemos crecido, pero que deseamos cambiar. Debemos entender que la individualidad no se impone al colectivo ni colectivo al individualismo, las culturas han sido capaces de establecer recursos para dar un espacio de respeto a la persona humana, al ciudadano autónomo en un contexto de una vida cotidiana, pero libre y justa.

Para ser autónomos tenemos que tener la posibilidad de reflexionar y elegir entre un surtido de ideas que una cultura variada puede ofrecernos, si previamente hemos aprendido un lenguaje, un saber que nos vincule a esa cultura. Por lo tanto, esa autonomía se nutre de dependencia. Dependemos de todo eso que nos permite optar con autonomía: un lenguaje, una educación, una cultura, una sociedad, un gobierno, una Institución, etc. Con frecuencia tenemos la impresión de ser libres sin ser libres verdaderamente, pero recordemos que somos capaces de tener libertad porque podemos transformar, imaginar y crear nuevas cosas.

En la esfera pública-política autónoma o en esta pluralidad autónoma es donde los individuos podemos reconciliarnos con la realidad, con nuestras creaciones, nuestras leyes e Instituciones, con nosotros mismos y con los demás para un reconocimiento mutuo de los derechos, libertades y obligaciones que tiene

el otro que está a mi lado y que por supuesto nosotros mismos también tenemos. Finalmente, salvaguardar ese estar-con-los-otros autónoma y políticamente, es llegar más a acuerdos que ir estipulando y dictando leyes con pretensiones dominantes y totalitarias.

CONCLUSIONES GENERALES

A lo largo de todo este trabajo de investigación, Castoriadis nos mostró una nueva forma de reinterpretar la *paideia*, la democracia, el poder y la política, pero más que darnos los elementos para lograrlo nos dijo sobre qué elementos hay que reflexionar: política, poder, *praxis*, creación, transformación, democracia, imaginación, posibilidad, esperanza. Realizó una crítica hacia el capitalismo que ha constituido el mundo actual, un mundo donde hay desigualdad, enajenación, etc. pero que debemos recuperar como un mundo común, un mundo equitativo, democrático. Él optó por la autonomía, porque para él la autonomía implica recuperar la esencia del ser en un mundo creado por él mismo y no ajeno a él; autonomía es recuperar nuestra realidad, nuestro poder de decisión y nuestra conciencia de que la sociedad es la causa y el efecto de las Instituciones, de sus propias creaciones.

Una sociedad heterónoma se encuentra enajenada ante sus propias Instituciones, debido a que se les atribuye a esas Instituciones un origen extrasocial en sí mismo que va dar solución a todo sus problemas. Se nos ha olvidado tomar conciencia de que somos los seres humanos quienes creamos nuestras propias instituciones así como leyes y que sólo nosotros mismos podemos cambiarlas de manera consiente; ellas han cambiado a lo largo de la historia, ¿por qué olvidamos que nosotros mismos fuimos creadores y removedores de nuestra propia historia, de nuestra propia sociedad, de nuestra

propia cultura y sobre todo, de nuestras propias Instituciones y leyes? Porque olvidamos que somos seres autónomos y porque lo ya dado así como la ciencia y la tecnología nos rebasó, caímos en el conformismo y el enajenamiento de nuestras propias creaciones. Debemos reflexionar sobre nuestra autonomía, aprehender nuestras creaciones y cuestionar todas las veces que sean necesarias nuestras Instituciones, nuestra realidad para crear algo mejor de lo que hoy se nos presenta. ¿Mas cómo lograremos esto? Lo que hemos propuesto a lo largo de esta tesis señalamos que es a través del ejercicio recíproco e intrínseco de la autonomía individual y social de todos y cada uno de los ciudadanos, pues es a partir de ello que los ciudadanos podremos aprehender un estado de reflexión en el que no sólo hemos entendido y experimentado que nosotros hacemos nuestras leyes en sociedad, sino que también estamos en condiciones de volver a ponerlas en crisis, en debate, ya que la autonomía es la aparición consciente de aquel sujeto y sociedad que cuestiona su propia Institución y su representación del mundo dada por éstas¹⁸⁹ y que no sólo se limita a la abstracción y a los buenos deseos de una transformación política, es todo lo contrario, la materializa a partir de la acción. *Apertura y creación* serán conceptos que se derivarán del proyecto de autonomía y quedarán asociados a la posibilidad de una democracia directa más justa e igualitaria en participación de los ciudadanos.

Por tanto, debemos reflexionar sobre nuestra autonomía, aprehender nuestras creaciones y cuestionar todas las veces que sean necesarias nuestras Instituciones, nuestra realidad.

Nos hemos vuelto esclavos de nuestro propio avance, de nuestras propias ideas y creaciones, pues pensamos que ellas nos iban a ayudar a avanzar pero no fue así, ellas nos rebasaron y nosotros lo permitimos. Apostamos tanto a la razón, al progreso a la ciencia y a la tecnología que les dejamos nuestra voluntad de autogobernarnos, les dimos nuestra autonomía para decidir el rumbo de nuestra historia y de nuestra sociedad. Quedamos ajenos a nuestras Instituciones, a nuestras leyes, porque creímos que como ya las habíamos instaurado no debíamos hacer nada más y que ellas mismas iban a suplir nuestras necesidades.

¹⁸⁹ J., Vera, "Cornelius Castoriadis (1922-1997): La interrogación permanente", en Revista *Iniciativa Socialista* N° 48, marzo de 1998. [En línea: 27/04/2011]. Disponible en: <http://www.inisoc.org/interoga.thm>

Dejamos que el tiempo corriera libremente y que la historia nos ofreciera lo que tenía que ofrecernos sin nosotros ser partícipe de ella. Es verdad que nosotros hicimos las Instituciones, pero su esencia del por qué y para qué fueron hechas quedo siempre en una utopía, ya que al crearlas nos alejamos de ellas.

Deseamos la autonomía porque la hemos perdido o porque nos olvidamos de ella y deseamos recuperar o volver a crear una sociedad autónoma, una sociedad común que crea sus Instituciones en forma explícita y consciente, es decir, con conocimiento, con igualdad, con educación, con acciones y con total consciencia política de llevarlas hacia algo mejor.

La autonomía se alcanza cuando el individuo aprehende un estado de reflexión en el cual no sólo ha entendido y experimentado que él hace sus leyes en sociedad, sino que también está en condiciones de volver a ponerlas en crisis, en debate; es decir, autonomía es la aparición consciente de aquel sujeto y sociedad que cuestiona su propia Institución. De tal forma que una sociedad autónoma es una sociedad que se instituye a sí misma sabiendo que lo hace, lo cual significa que está compuesta por individuos autónomos.

Asimismo, supongo que la humanidad siempre tiene en frente la esperanza del porvenir, el camino abierto del cambio hacia algo mejor de lo que hemos construido así como hecho de nosotros y de nuestro mundo. Tener esperanza y autonomía nos obliga a no conformarnos ni a limitarnos, porque nuestra historia no está escrita y podemos cambiar todo en lo que no estamos satisfechos tanto individualmente como en sociedad, pues si el ser humano ha creado tanto caos, tanta injusticia también puede crear bienestar. Pero debemos trabajar y reflexionar constantemente desde el lugar donde estamos parados y preguntarnos si esto que vivimos es lo único que hay y no hay más, preguntarnos si estamos conformes con nuestra realidad política, social, económica, cultural y demás; pues sólo a partir de nuestra situación presente, los seres humanos tomaremos consciencia de lo que hemos hecho para estar donde estamos y comprender que podemos cambiar nuestra realidad y el futuro que nuestros gobernantes nos están marcando lleno de pobreza, de inseguridad, de guerras, de miedo.

Resulta muy gratificante ver cómo poco a poco el sujeto es capaz de afrontar su nueva realidad y vivir una vida plena en la que puede llegar a vislumbrar nuevos horizontes. Partiendo de mi experiencia, considero que conscientes de nuestra complejidad como sociedad y como seres independientes, de nuestras limitaciones y también de nuestras posibilidades, es decir, de lo que podemos o no hacer, la autonomía personal consiste en ser capaces de realizar por nosotros mismos todas aquellas actividades para las que no constituye un obstáculo insalvable nuestra discapacidad visual.

Podemos estar con los otros; pero en soledad, es decir, podemos tener a una persona a nuestro lado e ignorarla, porque no sabemos vivir junto a los otros no sabemos reconocerle a la otra persona sus derechos, su libertad, su identidad, su cultura, su religión, sus preferencias sexuales, su opinión y hasta su existencia. Su historia es mi historia, ya que compartimos un mundo en común y eso nos permite tejer las relaciones entre diversas historias y crear una sola.

“El hombre debe aparecer y actuar” considero que nosotros no tomamos aun una responsabilidad individual que nos comprometa como ciudadanos quedándonos así con el conformismo que nos brinda lo inmediato. Estos autores que en esta tesis abordo, nos incitan a emanciparnos de una realidad artificial, a no quedarnos en el conformismo, en la sumisión y sobre todo, no ser indiferentes ante la situación política, económica y social que viven nuestros semejantes. Por ejemplo, en una situación de catástrofe natural que sufra un país, los demás deberíamos ayudarlos, *ponernos en su lugar* y ver que su desgracia no es particularmente suya, sino de todos, pues compartimos por igual este mundo. Cuando más depositamos nuestros valores en los bienes materiales externos conseguidos, más nos desvalorizamos, tenemos más vacío interior, tenemos menos vida propia en la que incluso necesitamos más de otras compañías para aliar falsamente nuestra soledad interior.

Cuidar el mundo es cuidar al otro, protegerlo al reconocer su propia identidad, al aceptarlo tal cual es, porque sólo así es posible el diálogo para poder transformar el mundo y sólo así existe el verdadero poder de los humanos; de tal forma que cuando haya una catástrofe la podamos solventar toda la humanidad de

la mejor manera posible; pero para lograr ello, se requiere de una iniciativa, de tener el deseo y el interés de volver a nacer en el mundo, de apartarme del lugar donde no corro riesgo al pensar, al hablar y al actuar, para poder transformar lo determinado. En lo personal y estando de acuerdo con Castoriadis, considero que debemos concebir la autonomía como un proyecto de posibilidad puesto que el ser humano es, entre otras cosas más, posibilidad, devenir, esperanza y no determinación.

BIBLIOGRAFIA

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, México.

Aristóteles, *Política*, España, Editorial Gredos, 1992.

Campillo, Neus, ““Mundo” y “Pluralidad” en Hannah Arendt”, en *Intersticios*, Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, México, año 10/núms. 22-23/2005.

Castoriadis, Cornelius, *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, EUDEBA, 1997.

-, *Los demonios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 2005.

-, *El mundo fragmentado*, Argentina, Caronte Filosofía, 2008.

-, *La institución imaginaria de la Sociedad*, México, Fábula Tusquets, 2013.

-, *El individuo privatizado*, Marzo de 1997, en: Diario Página 12, 14 de mayo de 1998. [En línea 27/04/2011]. Disponible en: <http://www.magma-net.com.ar/privatizado.htm>

García, G, Dora Elvira, "Retórica y política" en *Intersticios*, Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, México, año 10/núms. 22-23/2005.

Guthrie, W., *Los primeros filósofos de Tales a Aristóteles*, México, 1982, Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, Thomas, *El Estado Leviathán*, México, FCE, 1988.

Ibáñez, Alfonso, "Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática", Disponible en: <http://www.inisoc.org/interoga.thm>

Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, en http://www.unida.org.ar/Bibliografia/documentos/Modulo_Basico/Pensamiento%20Complejo.pdf

Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Argentina, El Ateneo, 1957.

Negroni, Paula, "Castoriadis y el proyecto de autonomía", en Revista Cátedra Paralela N°8, 2011, Disponible en: http://www.catedraparalela.com.ar/images/rev_articulos/arti00109f001t1.pdf

Platón, *República*, España, Editorial Gredos, 1992.
- *Las Leyes*, España, Editorial Gredos, 2008, Vol.1.

Ramos, Centeno, Vicente, "Cuadro cronológico" en *Bloch*, Ediciones de Orto, México, 1999.

Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato social*, México, Ediciones Leyenda, 2004.

Russ, Jacqueline, *Los Métodos en Filosofía*, Síntesis, 2001.

Touchard, Jean, *Historia de las Ideas Política*, España, Tecnos, 1961.

Vera, J., "Cornelius Castoriadis (1922-1997): La interrogación permanente", en Revista *Iniciativa Socialista* N° 48, marzo de 1998. [En línea: 27/04/2011]. Disponible en: <http://www.inisoc.org/interoga.thm>

[http://es.wikipedia.org/wiki/Autonom%C3%ADa_\(filosof%C3%ADa_y_psicolog%C3%ADa\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Autonom%C3%ADa_(filosof%C3%ADa_y_psicolog%C3%ADa))

<http://www.agorainternational.org>