

DIALÉCTICA DE LA SIGNIFICACIÓN Y DIALÉCTICA DEL PODER EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE CORNELIUS CASTORIADIS

Dialectic of Significance and Dialectic of Power in the Political Thought of Cornelius Castoriadis

HAROLDO VALENCIA LÓPEZ

(U. de C., Colombia)

Resumen

Partimos tratando la dialéctica entre poder y significación, esto es, mostrando cuáles son las relaciones entre constituir sentido, dar significación, otorgar validez, y el poder. Cómo dicha relación interviene desde la génesis del sujeto social, cómo se va dando el movimiento de la palabra y el poder en la medida en que desde las distintas etapas de constitución del psiquismo se va fraguando un sujeto “apto” para desenvolverse en un medio social. Continuamos tematizando qué tipo de subjetividad podría poner en cuestión las significaciones imaginarias sociales instituidas en una constelación social determinada y cuál es la relación de esta subjetividad que denominaremos “subjetividad reflexiva y deliberante”, con el proyecto de sociedad autónoma que plantea Castoriadis y con la concreción política de dicho proyecto en el régimen democrático. Finalizamos mostrando en qué sentido la democracia como régimen, planteada por Castoriadis, se constituye en una teoría crítica de la sociedad.

Palabras clave: Poder | Significación | Política.

Abstract

We start treating the dialectic between power and meaning, that is, showing which are the relations between constitute sense, give significance, grant validity, and the power. How this relationship involved from the genesis of the social subject, how it will give the movement word and power to the extent that since the various stages of formation of the psyche is going forging a subject "adapted" to function in a social environment. We continue thematizing what kind of subjectivity could call into question the social imaginary significations instituted in a particular social constellation

PROMETEICA

and what the relationship of this subjectivity which we call "reflective and deliberative subjectivity" with the proposed autonomous society posed by Castoriadis, and with the political realization of this project in the democratic regime. We finish showing in what sense democracy as a system, proposed by Castoriadis, constitutes a critical theory of society.

Keywords: Power | Significance | Political.

Lo que quiero es que la ley no me sea simplemente dada, sino que me la dé al mismo tiempo a mí mismo. El conformista o el apolítico son los que están permanentemente en la situación infantil, pues aceptan la Ley sin discutirla y no desean participar en su formación. El que vive en la sociedad sin voluntad en lo que concierne a la Ley, sin voluntad política, no ha hecho más que reemplazar al padre privado por el padre social anónimo⁵⁴.

Cornelius Castoriadis

1. Dialéctica de la significación, dialéctica del poder

¿Qué tiene que ver la palabra, la significación, con el poder?, ¿cómo hacerse oír en una sociedad, en el que algunos se abogan el derecho exclusivo de la palabra?, ¿acaso los medios masivos de comunicación y las elites de poder en las sociedades oligárquicas no se han apropiado del poder de significación y constituyen significados hegemónicos?, ¿cómo hacer llegar a la palabra a quienes se les ha excluido, a los “otros(as)” que se les ha condenado al silencio, a quienes se les usurpa la palabra, a los que se les ha inculcado sistemáticamente que su palabra no vale, que son ignorantes, que no tienen nada importante para decir?

Interrogantes, consideramos, para los cuales encontramos elementos de respuesta en la dilucidación que en la obra de Cornelius Castoriadis hay sobre el poder y la palabra, las significaciones imaginarias sociales (SIS) y las instituciones sociales, las estructuras de poder y las formas de nombrar y de decir. Estructuras de poder que se constituyen e instituyen en el sujeto desde la génesis del proceso que lo acuña a través del lenguaje, de la palabra, que recibe

54. CASTORIADIS, Cornelius. *Raíces subjetivas del proyecto revolucionario*. En: *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. I. (Marxismo y teoría revolucionaria). Barcelona: Tusquets Editores, 1983. p. 160.

PROMETEICA

al infante en la familia y que se amplía y muta en las instituciones educativas, religiosas, políticas y culturales en general.

El movimiento del poder está en estrecha relación con el movimiento de la significación, esto es, por una parte, quien es dueño del poder tiene el poder de significación (y a la inversa), y por otra, el poder de la significación se da en un proceso que va desde la mónada psíquica (primer estadio del psiquismo), hasta las instituciones sociales, pasando por la madre, el padre, lo instituido, y sólo (como posibilidad) en sociedades de régimen democrático, y con la creación de una subjetividad reflexiva y deliberante, se comprenderá que el poder de significación, de creación de sentido, no es dado por naturaleza, no pertenece por derecho natural a Nadie, sino que es de todos(as), es instituido. En otras palabras, sólo para una sociedad verdaderamente democrática, el poder de significación no es propiedad privada, sino que el poder de significación nos pertenece a todos(as).

Cuando el poder de significación pasa de la madre al padre (complejo de Edipo) ⁵⁵ y de éste a la institución social, limitando la *imaginación radical* de la psique, se abre el *proceso identificador* para la psique, que más allá de la familia, continuará en las otras instituciones (educativas, religiosas, políticas, etc.) que socializan la psique y constituyen al sujeto. Precisamente el superyó y los ideales del yo, que son algo más que una identificación, son el resultado de ésta, produciendo instancias como el superyó.

Para Freud (1984: 31) el superyó es una identificación con el superyó de los padres en el complejo de Edipo. Pero que también se origina en una identificación previa a toda relación de objeto, es una identificación – dice en *El yo y el Ello* (1984: 29-31) – con el padre de la prehistoria personal. La humanización va de la mano del estado de desvalimiento prematuro con el que llega el sujeto humano a este mundo. Dicho estado lo hace necesitar demasiado tiempo de asistencia ajena, de los otros quienes son los dueños del poder de

55. El conflicto que se da entre el infante y la autoridad, que también se da a nivel filogenético (entre los “individuos” o miembros de la horda y el jefe) y que trae como consecuencia la formación de la consciencia moral a partir de la instauración de una instancia interior llamada en la segunda tópica freudiana “superyó”, se constituye en un punto arquimédico de la teoría psicoanalítica. Freud denomina a tal conflicto como complejo de Edipo; de nuevo es a partir de la interpretación psicoanalítica de la obra trágica griega de Sófocles (Edipo Rey), donde Freud interpreta las “verdades simbólicas” del inconsciente.

PROMETEICA

significación. Los ideales del yo y el superyó son canalizados por la sociedad, vía paterna y vía identificaciones secundarias. El sujeto necesita tomar pasivamente lo que le es dado, pues sin una dotación de sentido externa no sobrevive: al haber perdido su sentido autoproducido (estado monádico), necesita algo que le sea dado a cambio. El superyó le obliga a tomar ese sentido, apartarse del mismo le produce sentimiento inconsciente de culpabilidad. Esto tiene que ver con la idealización de los objetos originarios, que hace que el Otro sea el dueño de la significación, y que se le totemice. Esos primeros agentes socializadores dejan su impronta de amor y de temor. La cultura actúa introduciendo sus significaciones imaginarias⁵⁶. Estas llevan a la reproducción del poder dominante en la sociedad, lo coagulan, lo naturalizan.

El individuo social interioriza e inviste todo el *magma* de las significaciones imaginarias sociales, lenguaje, normas, valores y prototipos de los roles sociales, y surge como una entidad parlante capaz de funcionar en una sociedad históricamente dada. En la medida en que el poder de significación está en poder del otro (la madre, el padre, las instituciones sociales), el sujeto puede ser un sujeto socializado, pero heterónomo y la tendencia “natural” del individuo social es hacia la heteronomía, hacía sentir y pensar la institución como lo dado, en lo que no tiene injerencia y que no es el resultado de la acción

56. En una aproximación al concepto de significación imaginaria social podemos connotarlas como creaciones libres de la colectividad anónima (aunque existen sobre ellas constricciones internas, externas, históricas e intrínsecas), son sociales, porque las comparten los miembros de una colectividad, son también imaginarias, porque no se pueden reducir, ni se pueden deducir de referentes “reales” o “racionales” (la “realidad” y la “racionalidad” son sus productos, instituidos de modo diferente en cada época), no son “racionales” (no son lógicas, no dependen de una deducción), ni son “reales” (no son sacadas, “abstraídas” del mundo físico), sino que son creaciones de la imaginación colectiva y anónima que mantienen cohesionada y unida la sociedad. Y son significaciones, esto es, no exactamente “ideas” o “representaciones” sino el cemento de la vida social que mantiene unidas las ideas, las representaciones, los actos, etc. Ejemplos de significaciones imaginarias sociales son: los dioses, los espíritus, los mitos, los tótem, los tabúes, la familia, la soberanía, la ley, el ciudadano, la justicia, el Estado, la mercancía, el capital, el interés, la realidad, etc. Las significaciones imaginarias sociales cumplen una triple función dentro de una sociedad: 1. Constituyen el conjunto de representaciones mediante las cuales un grupo constituye un mundo, se sitúa en él, se autorepresenta. 2. Definen las funciones de los miembros de un grupo, el qué hacer, adorar a dios, incrementar el desarrollo de las fuerzas productivas, buscar la fama, etc. 3. Determinan el tipo de afectos predominantes en una sociedad. Por ejemplo, la fe cristiana en la sociedad católica, el ansia de consumir, la novedad por lo nuevo en el capitalismo contemporáneo. Desarrollaremos in extenso lo pertinente a las significaciones imaginarias sociales (SIS) en el capítulo IV de nuestra tesis. Sin embargo, véase: CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol II. El imaginario social y la sociedad. Barcelona: Tusquets Editores, 1989, p. 283 y ss Y, CASTORIADIS, Cornelius. *Figuras de lo pensable* (Las encrucijadas del laberinto VI). México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 187 y ss.

PROMETEICA

de los hombres y los pueblos. La heteronomía es el precio a pagar por formar parte de una sociedad. El tener que aceptar sus puntos de vista, aceptación que instala al sujeto en un territorio común de “seguridad” colectiva. Ese territorio común de “seguridad” es incuestionable en el caso de los totalitarismos, también (con mayor o menos plasticidad) en el caso de algunas sociedades fundadas en creencias religiosas, y más cuestionable cuanto más nos acerquemos a una sociedad estructurada democráticamente.

Un poder de significación que estaba al principio en la mónada que autoproducía su significación, luego estaba en el esquema de omnipotencia del proceso primario y rápidamente en el pecho y en la madre, como dadores de sentido, luego aparece en el padre, y finalmente va a surgir en una figura que aparece en varios momentos del pensamiento de Castoriadis que es la de “nadie”: nadie es dueño del poder de dar significado. Nadie es la institución imaginaria de la sociedad, el imaginario social instituyente como obra del colectivo anónimo.

Allí donde no había Nadie, debe devenir un Nosotros. Allí donde existe el poder de creación del colectivo, debe advenir el accionar lúcido del mismo, para apropiarse de dicho poder. Tanto como donde el Ello estaba, el Yo debe advenir, para apropiarse de su potencia creadora, nunca para sofocarlo o desecarlo. Se trata, en suma, de tener otra relación, sea que se trate del sujeto o del colectivo social, con sus respectivos destinos.

En ese sentido, la autonomía será aquella situación en la que se establece una relación que no es de enajenación con ese Otro (amo de la significación) creado por el colectivo. A nivel individual tiene que ver con la destotemización de figuras identificatorias, que ocupan la función de amo de la significación del sujeto y su realidad.

A nivel de la política, sería análoga a la propuesta de creación de sociedades autónomas. Autónomas en el sentido de saberse creadoras de su propia ley, para lo cual es necesaria la puesta en acto de la democracia como régimen, eliminando los imaginarios de la delegación y de la representación, y estableciendo a la política como una actividad en la cual los medios no deben estar separados de sus fines, ocupando por lo tanto los mecanismos de

PROMETEICA

democracia directa un papel fundamental.

Lo simbólico, el Otro, la Ley, son una creación colectiva, histórica y, por lo tanto, son modificables. El mundo helénico, las diferentes sociedades y culturas africanas, la sociedad incaica, la Alemania nazi, etc., son entendidas como productos de la imaginación creadora del colectivo. Siendo la obra del colectivo en tanto anónimo, es la obra de Nadie, consistiendo la autonomía colectiva en poder apropiarse de esa función de manera lúcida. Donde era Nadie (nadie es dueño del poder de significación), debe devenir un Nosotros. Cuestión que a nivel individual se puede describir de la siguiente manera: si el inconsciente es el discurso del Otro, el “*quid*” está en qué relación se establece con el Otro, con la Ley, con lo simbólico. Podrá ser de alienación o de autonomía. Esto último ocurrirá en tanto sea reconocido por el sujeto como un discurso del Otro que lo habita. No se puede eliminar o dominar al Ello, ni a Nadie, sino que de lo que se trata es de instaurar otra relación con el destino, sea individual o colectivo. Otra relación con la significación, relación en la que se comprenda que el poder de significación no es sobrenatural, no es trascendente, es humano demasiado humano, es dinámico, nos pertenece a todos(as).

Ahora bien, como habíamos señalado, en la medida en que el poder de significación está en poder del otro (la madre, el padre, las instituciones sociales), el sujeto puede ser un sujeto socializado, pero heterónomo y la tendencia “natural” del individuo social es hacia la heteronomía, hacía sentir y pensar la institución como lo dado, en lo que no tiene injerencia y que no es el resultado de la acción de los hombres. La creación social en cada momento histórico, a través del imaginario social instituyente, de objetos obligados para la sublimación y de modelos identificatorios, mediante las significaciones imaginarias sociales (SIS), hace al entramado social, al introyectar en los sujetos las SIS, reproduciendo un orden social. Todo el mundo de SIS del individuo, por lo menos en principio, permanecerá totemizado. Eso lo es para el llamado individuo socializado, que ha incorporado a su psique el *magma*⁵⁷ de SIS (en su

57. Magma: Concepto fundamental en el pensamiento de Cornelius Castoriadis. Posee una lógica que está en oposición y complemento a la lógica aristotélica. Tiene el modo de funcionamiento de lo que Freud denomina "proceso primario", que rige en el inconsciente, lógica que permite vincular lo racional con lo no-racional, lo lógico con lo ilógico. Se puede tomar como

PROMETEICA

yo, superyó, ideales, en su mundo identificatorio y también pulsional). Aunque nunca de modo absoluto, por cierto, ya que desde la niñez hay un empuje de la imaginación radical que siempre quiere ver otra cosa en lo que hay, ya que en tanto creadora del mundo socialmente instituido, puede crear otros. La sociedad intentará cortar la comunicación entre el yo y su imaginación. La transgresión, la creación artística, el sueño, el fantaseo, etc., son lugares y actividades que, tanto como la política, la filosofía y el psicoanálisis, no se contentan con lo instituido, y pretenden cuestionarlo, develar su verdad de mundo instituido: no es una existencia para siempre y desde siempre. Por lo tanto, la imaginación radical de la psique crea un primer producto y al hacerlo sienta las bases de la omnipotencia, pero al mismo tiempo es su máxima enemiga. Donde hay un Señor, podría dejar de haberlo. Donde hay cristalización de SIS, podría dejar de haberlos. Donde hay amo de la significación podría dejar de haberlo.

2. La subjetividad reflexiva y deliberante

Expuesto todo lo anterior, podemos decir que en el proceso de socialización las significaciones imaginarias sociales (SIS) son incorporadas por el sujeto humano, pero no lo hacen, como sobre una tabla rasa (sería una alienación absoluta) ya que a su vez son sometidas al filtro y accionar de la imaginación radical de la psique. Esto hace que la psique de los sujetos no pueda ser colonizada totalmente por el mundo socialmente instituido (aunque podemos

ejemplo de *magma* la totalidad de las representaciones que existen en la psique. Piénsese en la totalidad de representaciones, sean estos: recuerdos, fantasías, sueños; o en la totalidad de las expresiones de un idioma. En el psiquismo tenemos un *magma de representaciones*, así como en la sociedad lo que tenemos es un *magma de significaciones imaginarias sociales*. El *magma*, distinto de cualquier conjunto o entidad matemática, es indeterminado. De un *magma* pueden sacarse, o se pueden fabricar, organizaciones conjuntistas, en un número indefinido; pero el magma no puede ser rehecho a partir de esas composiciones conjuntistas. El modo de ser de la psique como el de lo histórico- social es a la manera de un *magma*. La Teoría de la Relatividad, la Física cuántica, el modo de ser del inconsciente, son tesis que apoyan la idea castoridiana del Ser como indeterminado, que permiten pensar en la creación, que remiten al caos. Esto permite, en la dilucidación castoridiana de la sociedad y la historia, sustentar - que lejos de haber leyes, como la del desarrollo de las fuerzas productivas como motor de la historia(marxismo), o entender a la misma como estadios o despliegues del ser, o del Espíritu (Hegel)- que la historia es la creación y destrucción de *Magmas* de significaciones imaginarias sociales. Véase: CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol II. *El imaginario social y la sociedad*. Barcelona: Tusquets Editores, 1989. pp. 288 y ss. Y, CASTORIADIS, Cornelius. *El mundo fragmentado*. (Encrucijadas del laberinto III) Buenos Aires, Argentina. Editorial Altamira, 1993. FRANCO, Yago. *Magma*. Cornelius Castoriadis: *psicoanálisis, filosofía, política*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.

PROMETEICA

observar en los totalitarismos y en las sociedades confesionales, fundamentalistas, un acercamiento a dicha posibilidad). Hay entonces una diferencia y tensión tanto entre lo instituyente y lo instituido, como entre lo instituido y la incorporación del mismo por la psique de los sujetos en su proceso de socialización. El imaginario radical (tanto en su vertiente individual como colectiva) es lo que es condición de posibilidad para la autonomía, tanto individual como colectiva, al permitir cuestionar lo instituido. Condición de posibilidad, algo necesario, pero no suficiente. La liberación de la imaginación no lleva necesariamente a la autonomía. Sólo como posibilidad (análogamente a como sólo como posibilidad se crea el régimen democrático) puede aparecer la autonomía, un sujeto deliberante y reflexivo que es lúcido y comprende que el poder de significación no es de Nadie sino que es de todos(as). Subjetividad que es pensada no como un estado definitivo ganado y conservado de una vez y por siempre, sino como un proyecto, esto es, una actividad que requiere siempre estar en ejercicio. En dicha actividad se va produciendo la creación de una nueva instancia de la psique, finalidad del psicoanálisis: *la subjetividad reflexiva y deliberante*. Actividad que tiene como uno de sus fines la alteración de la relación entre las instancias psíquicas, es decir, de la relación del *Yo* con el *Superyó*, con las pulsiones y deseos que habitan en el *Ello*. El *Yo* debe poder tomar contacto – debe poder dejarse alcanzar – con los elementos de las otras instancias de la psique, fantasmas, deseos, pulsiones, prohibiciones, etc. Para volver sobre ellos, reflexionar, deliberar y decidir en la medida de lo posible.

A nivel político, la autonomía, definirá también la democracia como una actividad, como algo que no cesa, que está permanentemente abierta, como una interrogación constante sobre el mundo instituido.

Una subjetividad reflexiva puede justamente tomar noción de la existencia de este sentido como instituido, creado por el colectivo, por el poder. La subjetividad griega habría sido la que inaugura la posibilidad de mirar-reconocer-discutir este magma de significaciones imaginarias sociales, de algún modo de darle existencia para la conciencia, y así tomar una distancia en relación a ellas.

Aquí nos interesa insistir, precisamente, en cómo la práctica del

PROMETEICA

psicoanálisis tiene un contenido político⁵⁸ en cuanto hace parte del proyecto de autonomía, en la medida en que trata de convertir al individuo, tanto como se pueda, en lúcido en cuanto a su deseo y su realidad, y responsable de sus actos, es decir, considerándose como agente de lo que hace. El psicoanálisis, en tal sentido, no es una simple teoría de su objeto sino, esencialmente, en primer lugar, actividad que lo hace hablar en persona. Comprenderse para transformarse: es este proyecto el que fundó y sigue fundando el análisis y el que lo define como actividad. Actividad de un sujeto como sujeto con otro sujeto como sujeto, actividad definida por un objetivo de transformación. El análisis como auto-transformación es una actividad práctico-poiética. En tanto proyecto de transformación orientado hacia la autonomía individual, el psicoanálisis es praxis, no mera técnica (aplicación “práctica” de una “teoría”): su resultado no puede establecerse de antemano, pues la (auto) transformación del sujeto no está (ni puede estar) predeterminada, ya que en lo esencial es creación.

No obstante, aun reconociendo el papel a jugar de la imaginación como dimensión de creación de la psique, toda sociedad acuña los tipos antropológicos que le permiten funcionar dentro de su constelación de significaciones, conservarse, reproducirse, de ahí que necesitemos pasar a la consideración de los aspectos políticos de la institución imaginaria de la sociedad para, precisamente, examinar las posibilidades de creación de autonomía a nivel individual y colectivo en una constelación social que se ha diagnosticado como alienante. Constelación social que los padres de la Teoría

58. En términos de Castoriadis el contenido político del psicoanálisis se constituye en la medida en que el psicoanálisis puede y debe brindar una contribución fundamental a una política de la autonomía. “Ya que la comprensión de uno mismo constituye una condición necesaria de la autonomía. No se puede conseguir una sociedad autónoma que no se contemple a sí misma, que no se interrogue sobre sus motivaciones, sus razones para actuar, sus tendencias profundas. Pero, considerada concretamente, la sociedad no existe fuera de los individuos que la componen. La actividad autorreflexiva de una sociedad autónoma depende esencialmente de la actividad autorreflexiva de los individuos que la componen. Una política de la autonomía, si no queremos pecar de ingenuidad, no puede existir sin tener en cuenta la dimensión psíquica del ser humano, y presupone, por ende un grado importante de comprensión de este ser- aun cuando, por el momento, el aporte del psicoanálisis a esta comprensión no está suficientemente desarrollado-. El individuo democrático no puede existir si no está lucido, en primer lugar, con respecto a sí mismo. Esto no significa que sea necesario psicoanalizar a todo el mundo. Pero habrá que llevar a cabo, quizás, una reforma radical de la educación, que consistiría, entre otras cosas, en tener en cuenta en grado mucho mayor la cuestión de la autonomía de los alumnos, incluyendo sus dimensiones psicoanalíticas, cosa que hoy no ocurre”. Véase: CASTORIADES, Cornelius. *Imaginario e imaginación en la encrucijada*. En: *Figuras de lo pensable* (Las encrucijadas del laberinto VI). Op.cit., p.112.

crítica (Horkheimer, Adorno, Marcuse) identificaron como sociedades “de la administración de la subjetividad”.

3. Lo político, la política y la democracia como régimen

Históricamente toda sociedad ha mostrado la necesidad de un “orden” para regular la convivencia, dirimir los conflictos, producir los bienes de subsistencia, castigar los infractores, asignar las cargas de trabajo, tomar las decisiones sobre la guerra y la paz. En dicho sentido toda sociedad crea un poder instituyente que en la mayoría de los casos permanece velado para los individuos. Este poder instituyente adopta una doble forma: lo político y la política.

Lo político significa la dimensión del poder, es decir, la instancia o las instancias instituidas, que pueden emitir mandatos con autoridad, que toman decisiones, que dirime conflictos, y que al menos, debe incluir siempre, de forma explícita, lo que generalmente se denomina como poder judicial y poder ejecutivo. Lo político “preserva” la sociedad y no reposa fundamentalmente en la coerción sino en la interiorización que hacen los individuos de las significaciones imaginarias sociales que les introyectan los agentes sociales. En ese sentido, según la tesis de Castoriadis, todas las sociedades han tenido lo político (egipcios, aztecas, colombianos, etc.) pero no necesariamente la política, pues la política, como la creó el imaginario griego, es la actividad lúcida, reflexiva, explícita, que cuestiona lo instituido buscando su transformación. La política rompe una falsa unidad, quiebra un orden que se supone natural, “normal”. La política se da cuando irrumpe la diferencia que ha estado oculta y lo público se “ensancha” y se hace verdaderamente público. La política en el sentido propuesto es proyecto de autonomía: actividad colectiva reflexionada y lúcida que busca la institución global de la sociedad como tal. Lo propio de la política estaría constituido por las nuevas formas de subjetivación que irrumpen. La política no se da sino en ocasiones especiales, pues la política no es la práctica de todos los días porque vivamos en sociedad sino una irrupción frente a un orden dado para ponerlo en cuestión, y en el mismo momento en que lo cuestiona es porque considera que puede instituirse otro, por lo tanto que

PROMETEICA

no hay una determinación fatal de lo instituido.

Lo instituido, lo político, puede estancar a la política en la medida en que cierra la posibilidad de irrupción de nuevas formas de subjetivación políticas, en la medida en que clausura y no permite el cuestionamiento.

En la autoconservación de lo político y en la mayoría de las sociedades históricamente dadas se le ha enseñado a los hombres que el poder instituyente proviene de fuerzas extrasociales: Dios, reyes, hijos de los dioses, linaje, fuerzas sobre naturales y en esa institución heterónoma está prohibido preguntar, hay que obedecer y someterse a los poderes de facto. Generalmente los individuos en las sociedades heterónomas piensan y actúan de acuerdo al conjunto social, y psíquicamente y lingüísticamente no están preparados para cuestionar, son sociedades cerradas, clausuradas. En el mundo hebreo del Antiguo Testamento no cabe la pregunta qué es el ser si Dios mismo es el ser, o qué es verdad, qué es justicia, si Dios mismo es todo. La interrogación está cerrada. Se impone el discurso del otro y el “discurso del Otro”, generalmente se concreta como heteronomía social.

La grandeza del imaginario griego, entre otras, está en que rompe con la institución heterónoma y crea el proyecto de autonomía, es decir, la actividad consciente y explícita que lucha para que las instituciones, las leyes, los reguladores sociales, sean el resultado de la actividad consciente y lúcida del poder instituyente de los ciudadanos.

Pero, ¿qué significa autonomía en la esfera política? Una sociedad autónoma es, como primera aproximación, la que niega la existencia de un fundamento extrasocial a la ley y extrae consecuencias de ello. La originalidad, e improbabilidad de la autonomía consiste en la aparición de un ser histórico que cuestiona su propia ley de existencia, de una sociedad que cuestiona su propia institución, su representación del mundo, sus significaciones imaginarias sociales y que es capaz de dotarse de sus propias leyes, entendiendo que es eso lo que está haciendo. Una sociedad autónoma exige individuos autónomos, es decir, individuos reflexivos, críticos, capaces de ser conscientes de sus propias significaciones imaginarias. En el proyecto de sociedad autónoma el poder de crear significación no le pertenece a una instancia sobrenatural sino a los

PROMETEICA

ciudadanos. Lo que hace incompatible esta concepción con el liberalismo y la democracia representativa es su anulación de cualquier dispositivo trascendental que imponga un contenido o un límite a la labor de autoinstitución política. Dios, los antepasados, la superstición, pero también la Razón del sistema hegeliano, la hipóstasis del mercado o la figuración de una idea sustantiva de la humanidad, no pueden dar cuenta u orientar el proceso instituyente del colectivo anónimo que es la sociedad.

Ahora bien, la forma política que adquiere el proyecto de autonomía es el régimen democrático. La creación democrática suprime toda fuente trascendente de la significación. La democracia es el régimen político de autoinstitución y autolimitación resultado de la acción de los ciudadanos y en el que siempre están abiertas las preguntas por la libertad, la igualdad, la justicia, etc.

Sin embargo, en una concepción instrumentalista de la democracia-en general las llamadas democracias liberales- no se tiene en cuenta que la dimensión de la política no se puede pensar en abstracto, como un instrumento o prótesis que se emplea de acuerdo a las circunstancias, sino que arraiga en un contexto histórico social, en donde están presentes los poderes de la cultura, la familia, la tradición, la educación. Poderes que han acuñado al individuo y lo sitúan en el mundo de los significados y de la acción, de sus angustias y esperanzas, de sus relaciones con los otros(as), del trabajo y del amor, de la belleza y del sufrimiento, del nacimiento y de la muerte.

Un instrumentalismo puro en democracia, o la simplificación de la misma a puro procedimiento contraría la finalidad de la democracia: la instauración de un régimen donde lo que se busca es que “todas las preguntas puedan ser planteadas” (Castoriadis, 1996: 484) donde “la esfera pública se hace verdadera y efectivamente pública, pertenece a todos, está efectivamente abierta a la participación de todos” (487). Un régimen donde se busca diferenciar, equilibrar, y articular claramente las esferas: *oikos* (la casa, la esfera privada), *ágora* (el “mercado” y el lugar del encuentro, la esfera público-privada), *ekklesia* (la asamblea del pueblo, la esfera pública-pública). La democracia es la articulación correcta de las tres esferas, y el devenir verdaderamente público de

PROMETEICA

la esfera pública y en el cual se busca que la ley y las instituciones sean cada vez más el resultado de la participación ciudadana⁵⁹.

La democracia supone la igualdad en el reparto del poder y en las posibilidades de participación en el proceso de toma de decisión política. Esto es imposible cuando los individuos, grupos o burocracias empresariales controlan los centros de un enorme poder económico que, particularmente en las condiciones modernas, se traduce inmediatamente en poder político. “La igualdad de los ciudadanos es una igualdad ante la ley (*isonomia*), pero en esencia es mucho más que eso. Esa igualdad se resume, no en el hecho de otorgar “derechos” iguales pasivos, sino en la *participación* general activa en los asuntos públicos”⁶⁰. Para el que las voces de los distintos grupos de la sociedad puedan ser escuchadas democráticamente, en la denominada esfera pública de la sociedad burguesa, se requiere no sólo “suspender” formalmente las desigualdades reales, sino igualdad social sustantiva (económica), pues la deliberación de los interlocutores en espacios discursivos asignados *como si* fueran iguales socialmente, cuando dichos espacios están situados dentro de un contexto social penetrado por relaciones estructurales de dominación, subordinación, y marcada desigualdad, se convierte posible en teoría, pero una quimera en la práctica. Como lo expresó Rousseau, la democracia requiere una sociedad donde no haya gente tan pobre que se tenga que vender y gente tan rica que pueda comprar a los otros.

Así pues, entendemos democracia no en su sentido instrumental de movilizar periódicamente y convocar a los ciudadanos a unas elecciones hechas

59. Castoriadis considera que siempre hay, de manera abstracta, tres esferas, distinguibles pero articuladas, en la vida social considerada desde el punto de vista político. Una *esfera privada*, la de la vida estrictamente personal de la gente; una *esfera pública*, en donde se toman las decisiones que se aplican obligatoriamente a todos, públicamente sancionadas; y una esfera que puede llamarse *público-privada*, abierta a todos, pero donde el poder político, aunque es ejercido por la colectividad, no debe intervenir: la esfera donde la gente discute, publica y compra libros, va al teatro, etc. Bajo el régimen totalitario, las tres esferas están totalmente confundidas. Bajo la oligarquía liberal, hay al tiempo dominación más o menos clara de la esfera pública por una parte de la esfera público-privada (“el mercado”, la economía) y supresión del carácter efectivamente público de la esfera pública (carácter privado y secreto del Estado contemporáneo). Véase: CASTORIADIS, Cornelius. El proyecto de autonomía no es una utopía (entrevista). En: Una sociedad a la deriva (Entrevistas y debates 1974-1997). Buenos Aires: Katz Editores, 2006. pp 19-29.

60. Véase: CASTORIADIS, Cornelius. La *polis* griega y la creación de la democracia. En: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1988. p.117.

PROMETEICA

casi siempre en condiciones de una marcada desigualdad en la competencia, para elegir gobernantes y representantes, sino en su sentido sustantivo: participación, distribución de poder, distribución económica, alternación en el poder, reconocimiento y respeto por la oposición. En síntesis, democracia como régimen en el cual “todas las preguntas pueden ser planteadas”, donde hay una articulación equilibrada y dinámica entre lo privado, lo privado-público y lo público-público, democracia entendida como el régimen de autoinstitución y autolimitación explícita y lucida de la sociedad.

En las sociedades heterónomas el poder de las instituciones aparece legitimado y legalizado en una recurrencia a fuentes extrasociales: lo divino, las leyes de la historia o del mercado, la naturaleza o el destino.

En la modernidad, con la recuperación del espíritu crítico de la filosofía (la puesta en cuestión de los “ídolos de la tribu”), de nuevos sujetos políticos (la puesta en cuestión de las instituciones establecidas), la tendencia es que los criterios de legitimación de las instituciones y autoridades sociales se fundamentasen cada vez menos en recurrencias a autoridades investidas de poderes que trascienden la voluntad y el juicio de los individuos, y sí se fundamentasen más en acuerdos “racionales”, en consensos entre los hombres (teorías del contrato social: Hobbes, Locke, Rousseau). En palabras de Castoriadis:

En la Europa moderna, tenemos precisamente la puesta en cuestión tanto de la desigualdad política como de la desigualdad económica. Cuál será la respuesta final, es otra historia: la historia. Pero ya nadie se atreverá a decir que la propiedad privada, por ejemplo, resulta de un decreto divino. Sus defensores movilizarán argumentos, invocarán a autoridades, o al fracaso del “comunismo” en Rusia, pero estarán obligados a discutir (Castoriadis, 1997: 235).

Dicha tendencia, va a conducir a considerar la política como una actividad que afecta y concierne a todos los miembros de la colectividad y en la que los nuevos sujetos políticos “las partes de la “comunidad” que no forman parte, los excluidos, van logrando que al menos se presuponga la igualdad y la necesaria participación de todos para constituir las instituciones más deseables para la convivencia humana. Al tiempo, la participación general en la política implica la creación de un espacio público que viene a significar que se ha generado un

PROMETEICA

dominio público que “pertenece a todos”, dejando de ser lo “público” un asunto privado que solamente concernía al Rey, los sacerdotes, la burocracia, los políticos, y donde las decisiones que competen a los asuntos comunes deben ser tomadas por la comunidad.

Con la génesis de las ciudades en la modernidad, el ascenso de la burguesía, las Revoluciones burguesas (Americana, Francesa, Rusa), los movimientos emancipatorios latinoamericanos, el impulso del proyecto de autonomía encuentra nuevas fuerzas. En el siglo XX forman parte de dicho proyecto emancipatorio, las luchas obreras, la lucha de las mujeres, de los jóvenes, Mayo del 68, la lucha de los negros, los movimientos de África y Latinoamérica contra el racismo, contra los neocolonialismos, los movimientos ecologistas, los movimientos que luchan por el reconocimiento de la diversidad sexual.

No obstante, al tiempo del resurgimiento del proyecto de autonomía en la modernidad, surge otro proyecto, una significación imaginaria paralela: el proyecto de dominio total de la actividad humana y natural, de “racionalización” de todas las esferas: el capitalismo.

¿Cuáles son las significaciones imaginarias del capitalismo? El capitalismo es la idea del desarrollo irrefrenado, ininterrumpido, ilimitado de las fuerzas de producción, de la generación y acumulación ilimitada de riqueza, hacia un mundo de satisfacción plena de las necesidades; la idea de que existe un mercado que equilibra la distribución de la riqueza y fomenta, a través de la competencia, la iniciativa de los individuos.

El mundo de significaciones del capitalismo arrasó con el anterior, tal como el mundo feudal arrasó con la sociedad esclavista. Hay una ruptura con el mundo feudal, caen sus significaciones, entre otras cae su significación central, que es la religiosa, caen sus modelos identificatorios, dejan de tener sentido sus tipos antropológicos (el señor feudal, el siervo, el caballero, el noble, etc.). Se sitúa a la economía en el centro del funcionamiento de los colectivos sociales como algo natural.

Como observa Narciso Notrica(2007:195-198), cuando Castoriadis describe el imaginario capitalista, señala que éste se caracteriza por un sentido

PROPHETEICA

de ilimitación, de crecimiento económico a cualquier precio, por una idea de desarrollo unilateral: aumentar cada vez más el nivel de vida, tener más poder, consumir cada vez más, es una época donde predomina el rechazo de toda noción de *mortalidad*. Sucede que se ha perdido el sentido trágico que en su momento señalaran los griegos, el límite que debe ponerse a la desmesura, a la *hybris*. La democracia griega, por ejemplo, nos transmite sus enigmas en la tragedia, pues es un llamado constante a la autolimitación. La tragedia es la manifestación de los efectos de la *hybris*, y al mismo tiempo es democrática por recordarnos constantemente la limitación radical del ser humano, su finitud, su mortalidad: nada es para siempre. Una sociedad autónoma solo puede ser tal a partir de esta convicción tanto abisal como imposible: la mortalidad de cada uno de nosotros, y la mortalidad de nuestras obras.

En el origen griego de la democracia, como enfatiza Castoriadis (1998: 157-180), lo fundamental es la contingencia, la mortalidad de toda actividad humana (hombre y mortal son sinónimos). Sobre estas cuestiones, precisamente, trabaja la tragedia y este es su mensaje: no olvides que eres mortal. Mortalidad habitada por la *hybris*, que no es el pecado, sino la desmesura. El pecado supone fronteras bien demarcadas, mientras que lo propio de la *hybris* es que no hay frontera bien trazada, por lo cual en cualquier momento se puede caer en ella, y los dioses o los hombres o las propias circunstancias intervendrán para producir el castigo correspondiente. El lugar de la mortalidad es esencial tanto a nivel político como psicoanalítico (la roca de la mortalidad impide dejar de ser quien se es para poder llegar a ser otro). A nivel político supone que abandonada la idea de una fuente trascendental de lo social, de su ley, quedamos como únicos responsables de nuestras vidas, aceptando que tanto los individuos como las sociedades y sus respectivas obras son perecederos. De ahí la enorme responsabilidad que implica la libertad, la necesidad de una autolimitación consciente y explícita.

La democracia, como pensamiento de los límites, implica un régimen basado en la libertad, y por lo tanto, en el riesgo. En ella el pueblo puede hacer cualquier cosa, pero debe saber que no debe hacer cualquier cosa. Sus límites, “garantías” no hacen recurrencia a la existencia de un ser trascendente y

PROMETEICA

superior. En ese sentido, para la democracia no hay más que una "garantía" relativa. La menos contingente de todas se encuentra en la *paideia* de los ciudadanos, en la formación de individuos que han interiorizado al tiempo la necesidad de la ley y la posibilidad de ponerla en tela de juicio, la interrogación, la reflexividad, la capacidad de deliberar, la responsabilidad de la libertad. La educación del individuo humano, la *paideia* es parte esencial de toda política de la autonomía. Desde el nacimiento hasta la muerte el objeto de toda verdadera pedagogía democrática es ayudarnos a devenir humanos, esto es, seres autónomos y reflexivos, capaces de mediar conscientemente las pulsiones y evitar la desmesura (*hybris*), seres humanos capacitados para gobernar y gobernarse. Así, el objeto de una educación para la democracia debe promover la actividad propia de los individuos y permitir cuestionar el sentido de lo que se enseña y lo que se aprende. En suma, las cualidades de responsabilidad, capacidad reflexiva y espíritu crítico que son imprescindibles para hacer los ciudadanos autónomos que son, a la vez, el producto de una sociedad autónoma y el requisito para que ésta pueda surgir y consolidarse.

Por lo dicho, el concepto central que se juega en una educación para la democracia es el de autonomía, esto es, el desarrollo y fortalecimiento de las potencialidades de los individuos, de su conciencia crítica, de su capacidad para autogobernarse, y si se trata de una educación para la democracia, la autonomía que promueve no debe ser ajena a la sociedad, a la comunidad, sino vinculada a ella a través de la formación de ciudadanos(as) que tienen como principio y actitud, más que legitimar un saber, una verdad, un poder, a hacer uso de la capacidad de pensar por cuenta propia, a criticar lo evidente, a resistir lo que irracionalmente se ampara bajo el autoritarismo, a dinamizar el pensamiento para permitirle permanecer abierto al cambio, a concebir el conocimiento y la verdad no como lo dado, sino como en constante proceso de construcción. De ahí, que una educación para la democracia deba enseñar a cuestionar las condiciones sociales, tanto intelectuales como materiales que producen y mantienen la heteronomía, cuestionamiento que debe poner en entredicho el poder concentrado en unas cuantas manos, las jerarquías autoritarias, la ideología mistificante o la violencia, de tal forma que la autonomía individual

PROMETEICA

-cuestión ética fundamental- exige la autonomía social -asunto y problema político. La autonomía nos lleva de la ética a la política, ya que no se puede querer la autonomía sin quererla para todos(as), y su realización no puede concebirse plenamente más que como proyecto colectivo.

Paideía democrática significa, para nosotros, hacer teoría crítica de la sociedad. Teoría crítica entendida no en el sentido de la crítica idealista de la razón pura, sino como una crítica materialista a través de la cual se hagan conscientes los antagonismos sobre los cuales se erige la sociedad actual, al develar ideologías, al criticar condiciones reales de vida, al desenmascarar los refinamientos de la “racionalidad instrumental”, de la historia oficial, así como al elucidar las posibilidades de liberación que son cerradas, paradójicamente, al tiempo que se abren nuevas potencialidades tanto técnicas como de organización humana. En otras palabras, promover en los educandos una relación crítica con nuestros procesos de formación históricos, políticos, de elucidación de nuestros procesos de socialización.

Para finalizar y a manera de conclusión, queremos expresar que es frente a las alternativas que deja el marxismo de la escuela de Frankfurt para superar las formas de alienación social, de despolitización, de administración de la subjetividad en la sociedad del capitalismo globalizado, por ejemplo, en la propuesta de Marcuse de “Gran rechazo”, de “dialéctica negativa”, que consideramos necesario ir más allá de dialéctica negativa y defender formas de subjetivación en las que el sujeto, con su capacidad de imaginación, reflexión y crítica, no ha quedado borrado y en el que la acción política como creación y la democracia como régimen que se niega a resolver autoritariamente los conflictos, tienen un decisivo papel a jugar en la constitución de sociedades más equilibradas y sujetos autónomos que limiten el proyecto de productividad depredadora creciente, de control total, del imaginario capitalista. Y es desde tal perspectiva que consideramos necesario incorporar para la comprensión y crítica de las nuevas formas de subjetividad, del papel central que juega hoy la economía en los procesos de globalización y las nuevas formas de dominación cultural y política, la dilucidación que en el conjunto de su obra realiza Cornelius Castoriadis, sobre las formas como se instituyen la sociedad y los

PROMETEICA

tipos de subjetividad en la sociedad occidental actual. Dilucidación que reconociendo la dimensión de profundidad aportada por el psicoanálisis freudiano, para la comprensión de la psique, y la crítica de la Escuela de Frankfurt a las formas de alienación del sujeto generadas en la sociedad capitalista industrializada, no obstante, nos va a permitir encontrar en el potencial imaginativo, creativo, de la subjetividad y del accionar político autónomo de los colectivos, posibilidades de emancipación, que sin caer en un optimismo ingenuo, tampoco quedan presas de un realismo derrotista. ¶¶

Bibliografía

- CASTORIADIS, Cornelius. (1998). El ascenso de la insignificancia. Madrid, Editorial Cátedra.
- _____. El mundo fragmentado. (1993). (Encrucijadas del laberinto III) Buenos Aires, Editorial Altamira.
- _____. Figuras de lo pensable. (2002). (Las encrucijadas del laberinto VI). México, Fondo de Cultura Económica.
- _____. Imaginario político griego y moderno. (1998). En: El ascenso de la insignificancia. Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 157-180.
- _____. La crisis del proceso de identificación. (1998). En: El ascenso de la insignificancia. Madrid, Ediciones Cátedra. pp. 124-138.
- _____. La democracia ateniense: falsas y verdaderas cuestiones. (1997). En: “El avance de la insignificancia” (Capítulo XI). Buenos Aires: Eudeba. p.235.
- _____. La democracia como procedimiento y como régimen. (1996). En: Revista “*Iniciativa socialista*”. pp. 479-500.
- _____. La institución imaginaria de la sociedad. (1983). *Vol. I*. Marxismo y teoría revolucionaria. Barcelona: Tusquets Editores.
- _____. La institución imaginaria de la sociedad. (1989). *Vol II*. El imaginario social y la sociedad. Barcelona, Tusquets Editores.
- _____. La *polis* griega y la creación de la democracia. (1988). En: “Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto”. Barcelona: Editorial Gedisa.
- _____. Porqué ya no soy marxista. (2006). En: Una sociedad a la deriva. (Entrevistas y debates 1974-1997). Buenos Aires: Katz Editores. pp. 31-74.
- FREUD, Sigmund: Algunas lecciones elementales de psicoanálisis. En: Obras completas. Madrid, Biblioteca nueva, 1996, Vol.3, pp.3419-3423.
- _____. El yo y el ello. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984, pp.9-51.
- _____. El malestar en la cultura. Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- _____. Los dos principios del funcionamiento mental. En: Obras completas. Madrid: Biblioteca nueva, 1996, Vol. 2, pp.1638- 1643.
- FRANCO, Yago: Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.
- GALLI, Carlo. Política: Una hipótesis de interpretación. (1990). En: Pensar la política. México: UNAM. pp. 107-133.
- MARCUSE, Herbert. (1990). El hombre unidimensional. Barcelona: Ariel.

PROMETEICA

- _____. Eros y Civilización. (1989). Barcelona: Ariel.
- MARX, Carlos y Federico Engels. (1998). Manifiesto comunista. Barcelona, Editorial crítica.
- NOTRICA, Narciso. Finitud y mortalidad en Castoriadis. (2007). En: Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis. (Yago Franco, Héctor Freire y Miguel Loreti. Compiladores). Buenos Aires: Editorial Biblos. pp. 195-198.
- RANCIÈRE, Jacques. (1996). La política en su época nihilista. En: El desacuerdo, política y filosofía. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. pp. 153-173.