

PROPHETEICA

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS

Año V, Núm. 11, invierno 2015, ISSN 1852-9488

“Especial sobre Castoriadis”

ARTÍCULOS

LEONARDO CANCINO | *Movimientos sociales y el proyecto de autonomía. Reflexiones desde el pensamiento de Castoriadis*

PAULA NEGRONI | *El proyecto de autonomía como horizonte para la emergencia de una subjetividad reflexiva, lúcida y deliberante*

NICOLAS POIRIER | *Espacios públicos, espacios críticos*

LILIANA PONCE | *Política y autonomía en el pensamiento de Cornelius Castoriadis. Más allá de la polis griega y de la autonomía de la voluntad*

EMANUELE PROFUMI | *¿Servilismo o autonomía? El proyecto de autonomía frente a la nueva heteronomía*

HAROLD VALENCIA LÓPEZ | *Dialéctica de la significación y dialéctica del poder en el pensamiento político de Cornelius Castoriadis*

DEBATES

HARALD WOLF | *Ruptura, fuente, tradición: algunas consideraciones retrospectivas en torno de la polis*

ENTREVISTAS

RAFAEL MIRANDA REDONDO | *El proyecto de autonomía en América Latina, movimientos sociales y mundo académico* por E. Aldegani.

RESEÑAS

Emiliano Aldegani | *Tarántula: institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama de Latinoamérica. Entre academia y política* compilado por J. Alonso, R. Miranda y D. Camacho | *La cultura de l'égoïsme* de Ch. Lasch y C. Castoriadis | *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radicale* de S. Latouche

Manuel Cervera-Marzal | *Autonomie ou Barbarie, la Démocratie Radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*

Rafael Miranda Redondo | *Castoriadis, une vie* de F. Dosse.

Editor en jefe

Lucas Emmanuel Misseri (UNC/CONICET, Argentina) lucmiseri@gmail.com

Editoras adjuntas

Ivy Judensnaider (UNIP, Brasil) ivy.naider@gmail.com

Thaís Cyrino de Mello Forato (UNIFESP, Brasil) thaiscmf@gmail.com

Editor técnico en OJS

Flamínio de Oliveira Rangel (UNIFESP, Brasil)

Comité editorial

Agustín Adúriz-Bravo (UBA, Argentina), Alberto Clemente de la Torre (UNMDP, Argentina), Ana Paula Bispo da Silva (UEPB, Brasil), Charbel Niño El-Hani (UFBA, Brasil), Fernando Santiago dos Santos (IFSP, Brasil), Marco Dimas Gubitoso (USP, Brasil), Maria Elice Brzezinski Prestes (USP, Brasil), Mariano Nicolás Hochman (UBA, Argentina), Silvia Dotta (UFABC, Brasil), Vasil Gluchman (UNIPO, Eslovaquia), y Waldmir Nascimento de Araujo Neto (USP, Brasil).

Asesores académicos externos

Miguel Alberti (UNLP, Argentina), Luciana Caixeta Barboza (UFTM, Brasil), Guilherme Brockington (USP, Brasil), Denilson Cordeiro (UNIFESP, Brasil), Francisco Angelo Coutinho (UFMG, Brasil), Boniek Venceslau da Cruz Silva (UFPI, Brasil), Daniel Quaresma Figueira Soares (USP, Brasil), Márcia Jacomini (UNIFESP, Brasil), Renato Kinouchi (UFABC, Brasil), Jonas Korn (Alemania), Luciana Monteiro de Moura (UNIFESP, Brasil), Maria Ines Ribas Rodrigues (UFABC, Brasil), Carlos Eduardo Ribeiro (UNIFESP, Brasil), Winston Schmiedecke (IFSP, Brasil), y Luciana Zaterka (USJT, Brasil).

Formato de la publicación

Digital, Adobe Reader (pdf).

Idiomas aceptados

Castellano y portugués (lenguas de la publicación), Francés, inglés e italiano.

Normas de publicación

Véase páginas 173-174

Contacto

info@prometeica.com

Responsable

Lucas E. Misseri, Caseros 301, 1º piso, (CP 5000), Córdoba, Argentina.

Diseño de isologo

Victoria Reyes

EDITORIAL

<i>Diálogo con Castoriadis</i>	5
--------------------------------	---

ARTÍCULOS

Leonardo Cancino <i>Movimientos sociales y el proyecto de autonomía. Reflexiones desde el pensamiento de Castoriadis</i> Social Movements and the Autonomy Project. Reflections from Castoriadis Thought	6
Paula Negroni <i>El proyecto de autonomía como horizonte para la emergencia de una subjetividad reflexiva, lúcida y deliberante</i> The Autonomy Project as a Horizon for the Emergence of a Reflective, Lucid and Deliberating Subjectivity	18
Nicolas Poirier <i>Espacios públicos, espacios críticos</i> Public Spaces, Critical Spaces	41
Liliana Ponce <i>Política y autonomía en el pensamiento de Cornelius Castoriadis. Más allá de la polis griega y de la autonomía de la voluntad</i> Politics and Autonomy in the Thought of Cornelius Castoriadis. Beyond the Greek Polis and the Autonomy of Will	59
Emanuele Profumi <i>¿Servilismo o autonomía? El proyecto de autonomía frente a la nueva heteronomía</i> Servility or Autonomy? The Autonomy Project against the New Heteronomy	73
Harold Valencia López <i>Dialéctica de la significación y dialéctica del poder en el pensamiento político de Cornelius Castoriadis</i> Dialectic of Significance and Dialectic of Power in the Political Thought of Cornelius Castoriadis	93

DEBATES

Harald Wolf <i>Ruptura, fuente, tradición: algunas consideraciones retrospectivas en torno de la polis</i>	113
--	-----

ENTREVISTAS

<i>El proyecto de autonomía en América Latina, movimientos sociales y mundo académico, entrevista a Rafael Miranda Redondo por Emiliano Aldegani</i>	131
---	-----

PROPHETEICA

RESEÑAS

Aldegani, Emiliano <i>Tarántula: institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama de Latinoamérica. Entre academia y política, J. Alonso, R. Miranda y D. Camacho (comp.)</i>	145
<i>La cultura de l'égoïsme, Ch. Lasch y C. Castoriadis</i>	150
<i>Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radical, S. Latouche</i>	154
Cervera-Marzal, Manuel <i>Autonomie ou Barbarie, la Démocratie Radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains</i>	158
Miranda Redondo, Rafael <i>Castoriadis, une vie, F. Dosse.</i>	164

DIÁLOGO CON CASTORIADIS

Tenemos el orgullo de presentarles el segundo número especial temático de la historia de *Prometeica*. En este caso el tema es el pensamiento político de Cornelius Castoriadis y particularmente el concepto de autonomía. Este especial nace de la propuesta de un joven especialista en su pensamiento, Emiliano Aldegani, quien ha contribuido en números anteriores y sin cuya titánica labor este número no se hubiera podido realizar.

En segunda instancia quiero subrayar el aspecto que hace que este trabajo se acerque al ideal que nos propusimos al fundar *Prometeica* en 2010. En primer lugar, tenemos como objetivo contribuir al diálogo entre especialistas y, en segundo lugar, el divulgar ideas en el mayor espectro posible. Aldegani nos invitó a dialogar con Castoriadis, y una miríada de autores de distintos lugares del mundo respondieron a la invitación. Si *Prometeica* es internacional de nacimiento, puesto que la fundamos un grupo de académicos argentinos y brasileños, este número es especialmente internacional. Cuenta con colaboraciones de Alemania, Argentina, Chile, Colombia, Francia, Italia y México. Esta diversidad implicó realizar una gran cantidad de traducciones por lo cual las palabras de agradecimiento se extienden a todos los que colaboraron directamente traduciendo o corrigiendo los textos del alemán, francés e inglés.

Además de invitarlos, como siempre, a disfrutar de la lectura del número, los invitamos a acercar sus propuestas para futuros números temáticos y a plasmar sus críticas de corte ensayístico en la flamante sección “Debates”. Nuevamente gracias por continuar el diálogo. Los dejo con “Castoriadis”. ¶

Lucas E. Misseri

Editor en Jefe

MOVIMIENTOS SOCIALES Y EL PROYECTO DE AUTONOMÍA REFLEXIONES DESDE EL PENSAMIENTO DE CASTORIADIS

Social Movements and the Autonomy Project *Reflections from Castoriadis Thought*

LEONARDO CANCINO¹
(UCh, Chile)

Resumen

Castoriadis reflexiona a través de su obra sobre la relación entre los movimientos sociales y el proyecto de autonomía. Dicha relación dista de ser homogénea y transcurre por momentos de proximidad y distanciamiento. A los momentos de proximidad los agrupa bajo la noción de movimiento de emancipación y destaca la importancia de sus diferentes expresiones ya sea que se trate de contener al capitalismo, o bien de la institución de prácticas deliberativas o de derechos parciales. Paralelamente, advierte sobre los riesgos de las desviaciones y límites recurrentes en que desembocan estos actores colectivos, a saber, la contaminación por el imaginario del progreso, la burocratización, el lobby y la incapacidad de sobrepasar la movilización. Asimismo, se presenta la noción de imaginario colectivo como un dispositivo teórico que permite la aproximación a los movimientos sociales como un campo disputa y tensiones al interior del magma de significaciones sociales.

Palabras clave: movimientos sociales | autonomía | emancipación | imaginario colectivo | capitalismo.

Abstract

Castoriadis thinks through his work on the relationship established between social movements and the autonomy. This relationship is far from to be homogeneity and goes through moments of closeness and distance. The moments of proximity are grouped under the notion of emancipation movement and are emphasized in the importance of its various expressions, it be to hold back capitalism or else the institution of deliberative practices or partial rights. Parallel, he warns of the risks of deviations and recurring limits to fall in these collective actors, namely, the pollution through imaginary progress, bureaucratization, the lobby and the inability to overcome the mobilization. Additionally, the notion of collective imagination is presented as a theoretical device that allows the

1. El autor es becario CONICYT-PCHA/Doctorado Nacional/2015-21150831.

PROMETEICA

approximation to social movements as a disputed field and tensions inside of the magma of social meanings.

Keywords: Social movements | Autonomy | Emancipation | Collective Imaginary | Capitalism.

Introducción

Para la ciencia social no es extraño el debate en torno a la dimensión mezo social, se haga referencia al vínculo agencia/estructura (Archer, 2009) o a la intersubjetividad (Berger y Luckmann, 1968), se alude frecuentemente y en términos amplios a la relación y los procesos sociales que median entre el individuo y la sociedad. La obra de Castoriadis no estará ajena a este debate. En efecto, dicha dimensión se ha constituido en un ámbito de diálogo a nivel teórico (Castoriadis, 1998:21-99; Cristiano, 2009:131-145; Habermas, 1989:387-396), así como también, en un ámbito de estudio para llevar sus ideas a la investigación empírica. Este artículo va en aquella dirección y pretende arrojar luces tanto a nivel teórico como empírico sobre la dimensión mezo social en Castoriadis a partir de algunas de sus ideas sobre los movimientos sociales.

A diferencia de buena parte de las posiciones que se suelen asumir al abordar la cuestión mezo, para Castoriadis el polo irreductible no es aquel constituido por el individuo y la sociedad, sino que por psique y sociedad (1997:269). Para este filósofo, el individuo está casi completamente socializado, será un fragmento que exudará el imaginario de su sociedad (Castoriadis, 1998:313). No obstante lo anterior, el espacio que media entre individuo y sociedad subsistirá como ámbito de interrogación y de praxis por lo que Castoriadis lo atenderá a través de su obra en sus análisis y reflexiones sobre actores colectivos concretos.

Ahora bien, ¿cuál es estatus de los movimientos sociales en la obra castoridiana? Castoriadis se refiere en escasas ocasiones de manera explícita a la noción de movimiento social (2002:31; 2008:17; 2008b:55,56; 2008c:109), lo cual podría deberse a la concepción que este autor tiene sobre lo social, quien lo entiende como una totalidad que va más allá de individuos y colectivos

particularizados. Distinto es el caso de los movimientos sociales específicos, tales como el movimiento obrero, de mujeres, estudiantiles, ecologistas, entre otros, que serán atendidos de modo más frecuente tanto en la adhesión o distanciamiento del proyecto de autonomía como en relación a su capacidad de poner límites al capitalismo. En consecuencia, los movimientos sociales serán importantes pero no centrales en la obra de Castoriadis ya que éstos emergerán como un efecto de una preocupación y de una discusión más amplia, aquella otorgada por este autor al proyecto de autonomía y su consecuente crítica a las instituciones heterónomas. De tal modo que se carece de una teoría castoridiana sobre movimientos sociales, no obstante como ya se ha señalado, podemos encontrar alusiones reiteradas sobre movimientos sociales específicos a lo largo de su obra.

La estructura de este artículo es la siguiente. En un primer momento se profundiza en el origen y relación entre el proyecto de autonomía, capitalismo y el movimiento de emancipación, así como en las expresiones que ha tenido el proyecto de autonomía en movimientos concretos. En el segundo momento, se hará referencia a la disputa por los imaginarios sociales y se propone la noción de imaginario colectivo para facilitar el abordaje empírico de los movimientos sociales. En el tercer momento, se exponen las desviaciones y límites frecuentes que los movimientos sociales tienen con respecto al proyecto de autonomía. Se concluye el artículo, con una síntesis y reflexiones finales sobre las ideas expuestas.

El proyecto de autonomía, capitalismo y movimiento de emancipación

En el pensamiento de Castoriadis cada sociedad instituye un mundo propio de significaciones e instituciones imaginario sociales que se remiten las unas a las otras. Con ello, la sociedad en cuestión se semi clausura en su propio imaginario, produciendo individuos socializados que la reproducen. Esta semi clausura fue abierta por primera vez en Grecia con la creación del proyecto de autonomía individual y social que puede ser descrito como aquel por el cual los

PROMETEICA

seres humanos cuestionan las instituciones existentes y reflexionan, deliberan e instituyen de modo explícito las normas que los van a regir (Castoriadis, 2008:17). Del proyecto de autonomía se derivan las instituciones imaginario sociales de la política y la filosofía. La política es aquella actividad colectiva “lúcida y reflexiva, que se interroga acerca de las instituciones de la sociedad, y llegado el caso, aspira a transformarlas” (Castoriadis, 1997:150), mientras que la filosofía, corresponde al cuestionamiento de las “representaciones colectivas dominantes en el mundo, la sociedad, la verdad o los valores” (Castoriadis 2002:130), es decir, interroga las creencias comunes de la polis.

El proyecto de autonomía resurge durante el Renacimiento e irá abarcando cada vez mayores áreas de influencia hasta la década de 1950 en que comenzará su contracción y debilitamiento² (Castoriadis, 2008:19-22). Paralelamente, durante el siglo XVIII, emergerá la significación imaginaria del capitalismo o “la expansión ilimitada del *dominio racional*” (Castoriadis, 2008:19). Lo racional entendido en su acepción capitalista, es decir, aquella que se identifica con la “cuantificación y conduce a la fetichización del crecimiento en sí misma” (Castoriadis, 2008:20).

En consecuencia, si cada sociedad instituye un mundo propio de significaciones que la condicionan, el mundo propio de la sociedad contemporánea estará condicionado por las significaciones imaginario sociales de la autonomía y el capitalismo, que siendo opuestas se contaminan recíprocamente (Castoriadis, 1997:54; 2008:19-20). No obstante el reconocimiento de la coexistencia de ambos imaginarios, Castoriadis muestra una predilección ético política por el proyecto de autonomía (1998:75). En este punto es pertinente señalar la distinción entre validez de hecho y de derecho. La validez de hecho tiene que ver el reconocimiento de la existencia de distintas significaciones imaginarias sociales; mientras que la validez de derecho, implica la reflexión y la deliberación sobre cuáles significaciones e instituciones imaginarias sociales son preferibles (Castoriadis, 1998:58-59). El paso del hecho al derecho fundamenta la validez del proyecto de autonomía.

2. A pesar de constatar el declive en que entra el proyecto de autonomía en la década de 1950, Castoriadis reconocerá en los movimientos de los años sesenta la última tentativa colectiva de instituir algo nuevo (1997:168).

PROMETEICA

Debido a ello, Castoriadis se preocupa en buena parte de su obra por los límites que el movimiento obrero le impuso al imaginario capitalista, así como también a la manifestación o emergencia de la autonomía en ciertas movilizaciones y en movimientos sociales específicos. A ambas dimensiones el filósofo las articula bajo la noción de movimiento político de emancipación (Castoriadis, 1997:105).

El capitalismo será contenido en su expansión ilimitada a todas las esferas de la vida por efecto del movimiento obrero, actor colectivo que lo hará relativamente tolerable. Ejemplo de ello lo constituyen la reducción de la jornada laboral que permitió reintegrar la fuerza de trabajo que de otro modo habría engrosado los bolsones de desempleo por efecto de la incorporación de tecnología o la inyección de recursos a los mercados internos a través del aumento del salario exigido por los trabajadores que permitió absorber la producción creciente de la industria capitalista (Castoriadis, 2008c:109).

Con relación a las manifestaciones de autonomía en actores o movilizaciones específicas, además de la experiencia griega y renacentista, Castoriadis reconoce como parte del movimiento de emancipación a algunas de las instituciones creadas también por el movimiento obrero y ciertas significaciones que emanan de los movimientos de la década de 1960. En el primer caso, el filósofo utiliza como ejemplos de expresiones de autonomía: la rotación de los responsables en los sindicatos británicos, la importancia asignada a las asambleas generales soberanas, la revocabilidad permanente de los delegados por la Comuna de París, los Consejos Autónomos formados en Hungría durante 1956 y las exigencias sobre la propiedad de los medios de producción (Castoriadis, 2002:142). En el caso de los movimientos de la década de 1960, incluye a los movimientos de mujeres, minorías, estudiantes y jóvenes, y señala como ejemplos de autonomía: las libertades de anticoncepción y aborto, la modificación de las relaciones entre padres e hijos o entre sexos, el alivio de parte de la discriminación racial en EE.UU., la crítica y transformación de la relación docente/alumno así como a los contenidos y formas tradicionales de enseñanza (Castoriadis, 1997:38-39; 2008:22).

Debido a lo anterior, no debe confundirse a los movimientos sociales con

el movimiento de emancipación, los primeros eventualmente actuarán como parte del segundo pero no se identifican en todo momento con él. En este sentido, Castoriadis no considera a los movimientos sociales como esencialmente anticapitalistas, ni como un sujeto colectivo homogéneo. Sino que, junto con reconocer la potencialidad de los movimientos sociales de hacer suyo y legar el proyecto de autonomía los entiende como un campo de disputas, de desviaciones y límites.

La disputa por los imaginarios. Claves empíricas

Debido a que los movimientos sociales son portadores de significaciones particulares (Castoriadis, 1998:47), es posible utilizar para efectos empíricos la noción de imaginario colectivo³ como una noción que se desprende de la de imaginario social y que corresponde a un conjunto específico extraíble del magma de significaciones sociales, por lo que posee buena parte de sus características aunque también ciertas diferencias. Dentro de éstas últimas, cabe destacar que el imaginario colectivo corresponde a significaciones privilegiadas por un grupo en particular a través de las cuales disputa las significaciones predominantes al interior del imaginario social, al mismo tiempo que le permite al movimiento en cuestión articularse y diferenciarse de otros sujetos colectivos y socializar a nuevos miembros en su propio imaginario.

Dentro de las similitudes con el imaginario social destaca que el imaginario colectivo que portan los movimientos sociales contiene también significaciones centrales y derivadas (Castoriadis, 2007:560); las significaciones centrales son aquellas organizadoras del mundo propio del colectivo en cuestión, se obtienen previa labor analítica y se expresan a través de todo su entramado de significaciones derivadas. Por su parte, las significaciones derivadas se encarnan en las instituciones sedimentadas⁴ y en tanto son

3. Agradezco a Juan Pablo Paredes los aportes efectuados para el desarrollo de esta noción. Véase en un sentido parcialmente diferente a Lizcano (mayo, 2003) quién desarrolla la noción de imaginario colectivo para destacar formas de convivencia distinguibles del imaginario burgués, al cual identifica con el imaginario social.

4. Recordemos que para Castoriadis una institución es aquello sobre lo cual recae una sanción social y que a su vez crea sentido (2002:133).

PROMETEICA

expresiones de las significaciones centrales remiten en todo momento a éstas. Debido a esto, se sugiere ingresar al fenómeno indagado por la vía de sus instituciones, a partir de las cuales es posible profundizar en el universo de significaciones que las animan. Integrando con ello, tanto sus dimensiones materiales como las propiamente imaginarias⁵.

Una vez que el imaginario colectivo ha sido traducido a sus significaciones centrales y derivadas es posible establecer las demandas y el tipo de mundo por el cual el movimiento social se constituye y con las cuales disputa las significaciones predominantes que existen en la sociedad. El imaginario colectivo establece los marcos de sentido que condicionan el modo en que es interpretado el movimiento en cuestión tanto para otros colectivos como para sus integrantes (Castoriadis, 1998:26). Asimismo, el movimiento social considerado ampliará su espacio de influencia en la sociedad con la capacidad de articular su imaginario con otros colectivos y con la producción de individuos socializados y resocializados que reproduzcan su concepción de mundo (Castoriadis, 1997:36). De tal suerte que los movimientos sociales se convierte en un objeto de investidura a través del cual se accede al mundo social (Castoriadis, 1998:45).

El imaginario colectivo, está imbricado al imaginario social del cual forma parte. En este sentido, no existirá un corte abrupto entre ambos. De este modo, constituirá una suerte de configuración cultural antes que una identidad rígida separada del contexto y de los procesos históricos (Grimson en Hakim, 2014; Hurtado, 2008).

Ni el imaginario colectivo ni la socialización de los individuos en él implicarán una direccionalidad predeterminada, por lo que el filósofo estará atento para advertir sobre sus desviaciones y límites habituales.

Desviaciones y límites en los movimientos sociales

A partir de los análisis que efectúa Castoriadis sobre los movimientos sociales específicos, es posible advertir cuatro formas de desviación y/o límites con

5. Para una profundización en los aspectos metodológicos, véase Cancino (2011).

PROMETEICA

respecto al proyecto de autonomía, estas son: la contaminación de este proyecto por el imaginario del progreso, la tendencia a la burocratización, la transformación de los movimientos en lobbies y la incapacidad para instituir de modo permanente su aspiración de mundo.

Más arriba, se señaló que las significaciones imaginarias de la autonomía y el capitalismo se contaminan recíprocamente. Una de las manifestaciones más elocuentes de esta contaminación es aquella por la cual el movimiento obrero asume el imaginario del progreso, es decir, la creencia que el desarrollo ilimitado del crecimiento y la producción implicarían “la causa o condición decisiva para la felicidad o emancipación humana” (Castoriadis, 2008:21). No está demás señalar que esto no solo no ha correspondido a la realidad, sino que una de sus consecuencias más perversas ha sido la aniquilación de buena parte de la vida sobre el planeta al nivel de poner riesgo su habitabilidad futura para la especie humana (Castoriadis, 1997:33; 1998:98).

Por su parte, la tendencia a la burocratización fue constatada por Castoriadis en sus análisis del movimiento obrero, de los partidos políticos y de la democracia procedimental. Y refiere, a la diferenciación de niveles organizacionales en que unos pocos se transforman en dirigentes y una gran mayoría en ejecutantes (1998:86). El grupo dirigente enajena la capacidad del colectivo de reflexionar y deliberar sobre las normas que los van a regir así como de los propósitos que los van a orientar. Aquello que en un comienzo bregaba por el proyecto de autonomía se desvía y se transforma en institución heterónoma que adquiere la forma de una organización burocrática-jerárquica cuyo único fin es su auto conservación (Castoriadis, 1997:24; 2008:19). La conformación del aparato burocrático no tendrá que ver con la capacidad para atender tareas específicas sino que con la habilidad de sus integrantes para hacerse seleccionar o en su versión liberal, en la habilidad para encarnar a personajes vendibles (Castoriadis, 1997:22).

La transformación de los movimientos sociales en lobbies, corresponde a la tendencia de los cuerpos intermedios de la sociedad de orientarse hacia intereses corporativos y fragmentados en desmedro de apuntar a la transformación global de la sociedad (Castoriadis, 1997:24). Con ello, se crean

PROMETEICA

presiones contrapuestas que bloquean el avance de la sociedad hacia cuestiones sustantivas (Castoriadis, 2002:131).

Con relación a los límites a los que acceden los movimientos sociales, Castoriadis advierte expresamente sobre la incapacidad de sedimentar instituciones y con ello “ir más allá de la proclamación y la manifestación” (1997:37). Sobre los movimientos de la década de 1960 dirá que “ninguno de ellos ha podido proponer una nueva visión de sociedad, ni hacer frente al problema político global como tal” (Castoriadis, 2008:22). Asimismo, plantea la dificultad de los movimientos políticos modernos en prolongar positivamente la crítica al orden existente, asumiendo “la aspiración de autonomía como autonomía, al mismo tiempo individual y social, instaurando un auto gobierno colectivo” (1997:44). No obstante lo anterior, agrega que si bien este fracaso ha sido recurrente en la historia contemporánea no se debe entender como total, ya que en ciertas ocasiones se ha logrado la institucionalización formal de ciertos derechos y otras veces, se han dejado “huellas profundas en la mentalidad y en la vida efectiva de las sociedades” (1997:45). Cuestiones que hacen más o menos viable la sociedad actual y eventualmente servirán como medio y punto de partida para nuevas conquistas (Castoriadis, 1997:46).

Síntesis y reflexiones finales

A partir de las ideas desarrolladas por Castoriadis sobre los movimientos sociales, se ha ilustrado su pertinencia sobre este campo de estudio y paralelamente, se han expuesto algunas claves en su pensamiento que facilitan la comprensión y análisis de la dimensión mezo social.

De este modo, se puso en evidencia la distancia que guardan los movimientos sociales con el proyecto de autonomía; distancia que se ha superado en escasas ocasiones y que corresponden a momentos en que los movimientos sociales han puesto freno a la expansión capitalista, instituido formas de autogobierno colectivo o han legado significaciones imaginario sociales que expanden los ámbitos de libertad de ciertos sujetos sociales. A estas diferentes expresiones del proyecto de autonomía en los movimientos sociales

PROMETEICA

Castoriadis las denomina movimiento de emancipación.

En tanto los movimientos sociales privilegian ciertas significaciones imaginarias dentro del magma de significaciones circulante en el imaginario social, es posible sostener que estos son constituidos y a su vez portan un imaginario colectivo. El imaginario colectivo disputará las significaciones predominantes existentes en una sociedad determinada, permitirá la socialización de individuos en él, la articulación y diferenciación del movimiento social considerado con otros actores colectivos y condicionará los marcos de interpretación a través de los cuales será leído el movimiento, tanto por sus integrantes como por otros actores sociales. En este sentido, se sostiene que los movimientos sociales constituyen espacios de desplazamiento y cambio de las instituciones y significaciones existentes en una sociedad determinada.

Debido a que los movimientos sociales no se identifican en todo momento con el proyecto de autonomía, Castoriadis estará atento en advertir sus desviaciones y límites recurrentes. Dentro de las cuales, incluye: la mitificación del imaginario del progreso concibiéndolo como el instrumento principal de emancipación y felicidad humana; la tendencia a la burocratización por la cual se crea la división social y organizacional entre gobernantes y gobernados; la transformación de los movimientos sociales en lobbies que bregarán por cuestiones corporativas antes que por transformaciones sociales sustantivas; y la escasa capacidad que han tenido los movimientos sociales recientes para instituir las significaciones sociales que los animan. No obstante lo anterior, reconoce que su legado parcial puede servir como punto de partida para nuevas disputas que se orienten a la emancipación de la humanidad.

Finalmente, cabe señalar que en una época en que la apatía y el conformismo generalizados van ampliando su influencia, se hace cada vez más necesaria la politización de la sociedad, es decir, que ésta retome el cuestionamiento, deliberación y creación de instituciones que expandan la autonomía individual y social (Castoriadis, 1997:119-120). Si las instituciones políticas que tradicionalmente estaban a cargo de cumplir este rol se han ido vaciando de sentido, perdiendo la facultad de socialización y con ello la capacidad de mantener la existencia de una sociedad cohesionada ¿cuáles serán

PROMETEICA

los espacios que llenarán este vacío? Se está lejos de una respuesta concluyente. Sin embargo, como ya se ha señalado, los movimientos sociales constituyen espacios de disputa y transformación de las sociedades. En este espacio se aloja su potencia creadora (Castoriadis, 1998:32; Paredes, 2011), y con ello la posibilidad siempre abierta de perpetuar el proyecto de autonomía a través de formas que no han sido concebidas hasta ahora o que habiendo sido creadas previamente, necesitan revitalizarse. ¶¶

Bibliografía

- ARCHER, Margaret. (2009). *Teoría social realista: el enfoque morfogenético*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Traductor: D. Chernilo. 449 pp.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. Traductora: S. Zuleta. 233 pp.
- CANCINO, Leonardo. (2011). Aportes de la noción de imaginario social para el estudio de los movimientos sociales. *Polis (Santiago)*, 10(28), 69-83.
- CASTORIADIS, Cornelius. (1997). *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba. Traductor: A. Pignato. 295 pp.
- CASTORIADIS, Cornelius. (1998). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba. Traductora: L. Lambert. 339 pp.
- CASTORIADIS, Cornelius. (2002). *Figuras de lo pensable* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica. Traductor: J. Algasi. 302 pp.
- CASTORIADIS, Cornelius. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores. Traductores: A. Vincens y M-A. Galmarini. 576 pp.
- CASTORIADIS, Cornelius. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar. Traductora: R. Páez. 203 pp.
- CASTORIADIS, Cornelius. (2008b). *El pensamiento de Cornelius Castoriadis Vol. 1*. Ediciones Proyecto Revolucionario. 185 pp.
- CASTORIADIS, Cornelius. (2008c). *El pensamiento de Cornelius Castoriadis Vol. 2*. Ediciones Proyecto Revolucionario. 205 pp.
- CRISTIANO, Javier. (2009). *Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la teoría sociológica*. Villa María, Argentina: Eduvim. 164 pp.
- HAKIM, Nadia. (2014). Los límites de la cultura y de las teorías de la identidad, una entrevista a Alejandro Grimson. *Revista de Antropología Social* 23, 263-273.
- HURTADO, Deibar. (2008). La configuración: un recurso para comprender los entramados de las significaciones imaginarias. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 6(1), 81-110.
- LIZCANO, Emmánuel. (mayo, 2003). Imaginario colectivo y análisis metafórico. *Transcripción de la conferencia inaugural del Primer Congreso*

PROPHETEICA

Internacional de Estudios sobre Imaginario y Horizontes Culturales que se celebró en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (pp. 1-22). Cuernavaca, México. Recuperado de http://www.unavarra.es/puresoc/pdfs/c_salaconfe/SC-Lizcano-2.pdf
PAREDES, Juan Pablo. (2011). Aportes del imaginario social y la subjetividad colectiva para el estudio cultural de los movimientos sociales. *Imagonautas* 2(1), 36-56.

EL PROYECTO DE AUTONOMÍA COMO HORIZONTE PARA LA EMERGENCIA DE UNA SUBJETIVIDAD REFLEXIVA, LÚCIDA Y DELIBERANTE

The Autonomy Project as a Horizon for the Emergency of a Reflective, Lucid and Deliberating Subjectivity

PAULA SILVINA NEGRONI

(UNR, Argentina)

Resumen

La política para Castoriadis, en tanto *praxis* transformadora, es viable en el marco de la significación *autonomía*, entendida como acción humana que, de modo lúcido, explícito consciente y reflexivo, trata de transformar las instituciones de la sociedad para hacer a la misma más autónoma, así como a sus individuos. Tal escenario conlleva la emergencia de un tipo de ser que interroga la regla de su propia institución y que pone en cuestión las significaciones centrales, develando su carácter arbitrario. Este es un ser social, colectivo anónimo creador del mundo. Mundo en tanto cosmos de sentido, cosmos de significaciones imaginarias, instituidas e instituyentes. El proyecto de autonomía en su doble dimensión, individual y colectiva, hace surgir a la filosofía como la libertad de pensar, como interrogación ilimitada y a la democracia como acto en el que la colectividad se autoinstituye de manera continua, rompiendo con la *clausura de las significaciones*. A partir de esa idea de autonomía se redefine el contenido posible del proyecto revolucionario como la búsqueda de una sociedad capaz de modificar en todo momento sus instituciones.

Palabras clave: Democracia | Autonomía | Participación.

Abstract

Politics in Castoriadis, as transforming *praxis*, is possible within the signification *autonomy*, understood as human action that, lucidly, explicitly, consciously and reflectively, tries transforming social institutions to make it more autonomous, as well as their individuals. Such scenario involves the emergence of a kind of being that questions the rule of his own

PROMETEICA

institution and calls into question the central meanings, revealing their arbitrary nature. This is a social being, anonymous collective creator of the world. World as meaning cosmos, cosmos of imaginary significations, instituted and instituting. The autonomy project in its dual dimension, individual and collective, gives rise to philosophy as the freedom to think, as unlimited interrogation and democracy as an act in which the community is continuously autoinstituted, breaking the *closure of significations*. The possible content of the revolutionary project is redefined from this idea of autonomy, as the search for a society able to modify its institutions at any time.

Keywords: Democracy | Autonomy | Participation.

I. Introducción

“Un filósofo escribe y publica porque cree que tiene cosas verdaderas e importantes que decir, pero también, porque quiere ser discutido”
CORNELIUS CASTORIADIS

El itinerario intelectual de Castoriadis es de una riqueza y una profundidad inconmensurable. Su originalidad, sin embargo, no reside únicamente en su relevancia analítica-teórica, sino en la dimensión práctica de su pensamiento, que contiene una ética de la transformación social.

Castoriadis es fundamentalmente un militante social, comprometido con el ideario emancipatorio, que se pregunta por la continuidad del proyecto revolucionario frente al fracaso evidente del marxismo para interpretar los fenómenos de la sociedad contemporánea.

Su pensamiento, intento por elucidar el mundo que queremos cambiar, es multifacético: encrucijada de varias disciplinas, no sólo restringido al campo de las ciencias humanas y sociales.

Su implacable análisis de la sociedad contemporánea, caracterizada como una época de conformismo generalizado, privatización de la vida social, burocratización de las instituciones y *ascenso de la insignificancia*, es de una actualidad atroz.

A pesar de su vasto legado intelectual, ineludible para repensar y contribuir a la transformación de nuestro mundo, su obra no ha sido objeto de

un estudio sistemático ni de un trabajo de análisis profundo. Por ello, celebro la invitación a participar de este diálogo como una forma de mantener viva la fuerza polémica del autor.

II. La crítica al pensamiento heredado

“En el marco del pensamiento heredado, la creación es imposible”

CORNELIUS CASTORIADIS

“La expansión ilimitada del dominio racional es la gran significación imaginaria del mundo moderno - sentencia Castoriadis-, poderosamente encarnada en la técnica y en la organización” (1997:53).

El propio Marx fue “víctima” de su época, ya que, de acuerdo con Castoriadis (2007:51): “...determinismo económico por una parte, y lucha de clases, por otra, proponen dos modos de explicación, irreductibles uno a otro, (...) en el marxismo no hay realmente síntesis, sino aplastamiento del segundo, en provecho del primero”.

Dicha transformación del marxismo en teoría acabada, abandonando su aspiración originaria, hiere de muerte su carácter revolucionario.

Castoriadis sugiere entonces que la dialéctica “...debe eliminar el cierre y el acabamiento, expulsar el sistema completado del mundo. Debe apartar la ilusión racionalista, aceptar la idea de que hay infinito e indefinido (...)” (2007:89).

En palabras del pensador, lo social y lo histórico aparecen como unión compleja y siempre abierta de lo instituyente y lo instituido, de lo magmático y lo *ensídico*. Así, el mundo humano encuentra su sentido en la institución histórico-social. Lo subjetivo y lo social se entrelazan en una red inasible: el *magma de significaciones imaginarias sociales*.

El esquema originario de la lógica conjuntista-identitaria es la *determinación*. Aun cuando se reconoce lo indeterminado, nos dice Castoriadis, se lo considera como “inferior”. A este esquema, el autor lo complementa con la lógica de los magmas, que contiene la indeterminación y la creación como ejes.

PROMETEICA

Un magma, sostiene (2007:543): “es aquello de los cual se puede extraer (o, en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones”.

La esencia del hombre no es la racionalidad ni la lógica, en realidad somos *animales locos*, como decía Castoriadis: “... todos estamos de paso y somos fragmentos de la institución de la sociedad (...) hay unidad de la institución total de la sociedad (...) esta unidad es la unidad y la cohesión interna de la inmensa y complicada red de significaciones que atraviesan, orientan y dirigen toda la vida de una sociedad, y a los individuos concretos que la constituyen realmente. Esta red de significados es lo que yo llamo el magma de las significaciones imaginario sociales, las cuales son llevadas por la sociedad e incorporadas a ella y, por así decirlo, la animan (...) Llamo imaginarias a esas significaciones porque no tiene nada que ver con las referencias a lo racional o a los elementos de lo real, o no han sido agotados por ellos, y porque son sustentadas por la creación. Y las llamo sociales porque existen sólo si son instituidas y compartidas por una colectividad impersonal y anónima” (2000:16,17).

Lo propio del hombre no es la lógica sino la imaginación irrefrenada, desfuncionalizada y esto es lo que permite que el pensamiento reflexivo pueda existir. El ser humano es caos, abismo, sin fondo.

“Si la lógica conjuntista-identitaria agotara totalmente lo que *es*, nunca podría hablarse de ruptura de alguna clase, ni tampoco podría hablarse de autonomía” (Castoriadis, 2005:213).

La teoría en este sentido es para Castoriadis “... un hacer, el intento siempre incierto de realizar el proyecto de una elucidación del mundo” (Castoriadis, 2007:119).

Este planteo implica un cambio en sentido epistemológico: “La ciencia debería ser objeto de pasión para el filósofo; no como conjunto de certidumbres sino como pozo interminable de enigmas, mezcla inextricable de luz y oscuridad, testimonio de un incomprensible reencuentro siempre asegurado y siempre fugitivo entre nuestras creaciones imaginarias y lo que es. También

PROMETEICA

como brillante afirmación de nuestra autonomía, del rechazo a las creencias simplemente heredadas e instituidas, de nuestra capacidad para tejer constantemente lo nuevo en una tradición, para transformarnos basándonos en nuestras transformaciones pasadas” (Castoriadis, 2008:68).

Para ello, asevera, es necesario “salir de la ilusión moderna de la linealidad, del progreso, de la historia como acumulación de las adquisiciones o procesos de racionalización” (1997:93). A este respecto plantea que “... cada vez que se abandona el trabajo habitual, rutinario, “productivo” de la “ciencia” y que se observan los momentos de trastorno, de fecundidad, de creación, se constata la contribución decisiva de la imaginación/pensamiento de *tal* sujeto, le emergencia de un nuevo y distinto esquema de imaginario, figura y forma de representación de lo real y de lo formal como pensables” (1992:61).

Es decir, para Castoriadis, la forma instituida de pensar no establece un cierre de lo social sino que es posible, individual y socialmente, cambiar ese pensamiento instituido en nosotros socialmente, mediante una praxis (2007:120-122): “Llamamos praxis a ese hacer en el cual el otro, o los otros, son considerados como seres autónomos y como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía. La verdadera política, la verdadera pedagogía, la verdadera medicina, puesto que han existido alguna vez, pertenecen a la praxis (...) para la praxis, la autonomía del otro, o de los otros, es a la vez el fin y el medio; la praxis es lo que apunta al desarrollo de la autonomía como fin y utiliza con este fin la autonomía como medio (...) La praxis es, ciertamente, una actividad consciente y no puede existir más que en la lucidez”.

El proyecto revolucionario como transformación radical de la sociedad es entendido así como la reorganización y la reorientación de la sociedad por la acción autónoma de los hombres: “La creación por los griegos de la política y la filosofía es la primera aparición histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual (...) Si queremos ser libres, nadie debe poder decirnos lo que debemos pensar” (Castoriadis, 2008:102).

III. Praxis y autonomía: un *hacer* colectivo

PROMETEICA

¿Es preferible "pensar" sin tener conocimiento crítico, de manera disgregada y ocasional, es decir, "participar" de una concepción del mundo "impuesta" mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por uno de los tantos grupos sociales en que uno se encuentra incluido automáticamente hasta su entrada en el mundo consciente (...), o es mejor elaborar la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica, y, por lo mismo, en vinculación con semejante trabajo intelectual, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y no aceptar del exterior, pasiva y supinamente, la huella que se imprime sobre la propia personalidad?

ANTONIO GRAMSCI

Una sociedad autónoma, una sociedad verdaderamente democrática, es una sociedad que cuestiona todo sentido dado de antemano, en la cual no hay significación asegurada, en la cual se vive sobre el caos, al borde del abismo, aceptando la muerte y donde, por ese mismo hecho, se libera la creación de significaciones nuevas.

La institución de cada sociedad es en cada caso su propia obra, su propia creación. Esta obra se deriva del imaginario instituyente del colectivo humano. En otras palabras, cada sociedad construye un mundo que le es propio, dándole sentido a la vida.

La política para Castoriadis entonces es el proyecto de autonomía: actividad colectiva reflexionada y lúcida tendiendo a la institución global de la sociedad como tal: "Podemos ahora definir la política como la actividad explícita y lúcida que concierne a la instauración de las instituciones deseables, y la democracia como el régimen de autoinstitución explícita y lúcida, tanto como es posible, de instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva y explícita" (1997:268).

Así, la autonomía se expresa en la capacidad de reflexionar sobre las significaciones e instituir de modo lúcido otras nuevas significaciones. 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 (Tello, 2003:22; Franco, 2003:62).

En consecuencia, postula Castoriadis: "... cada ciudadano es intérprete de la ley en lo que se refiere a su propia vida. Cada ciudadano tiene frente a sí ese

PROMETEICA

conjunto de reglas abstractas pero vive en una realidad cambiante, diversa, una realidad heracliteana, y sólo él puede tender un puente entre uno y otra (...) 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 *dêmos* mismo” (1999:175-177).

La imaginación, en palabras de Poirier (2006:26) “es concebida como potencia creadora y fuerza que hace surgir la novedad radical (...) constituye por esta razón el principio que confiere unidad al pensamiento de Castoriadis y garantiza la coherencia interna de su obra. Ésta, de acuerdo con Tello (2003:15), tiene dos vertientes: por un lado, es imaginación radical, que se expresa en y por el inconsciente (psique); y por otro, es imaginario social que se expresa en y por la sociedad”.

Lo imaginario en el pensamiento de Castoriadis, afirma Cabrera (2008:29) es, ante todo, “una manera de hacer pensable la creación humana en el sentido más radical, no como reunión o combinación sino como posición de formas nuevas. El “sujeto” de esta creación es el colectivo anónimo y la psique, y es visible en el surgimiento de nuevas instituciones sociales”.

Según Cristiano (2008:205): “...Esta ubicuidad de la imaginación (“por arriba” en lo social colectivo, y “por abajo” en el sujeto psíquico) da cuenta del rasgo más característico de lo social, que es su historicidad. Es porque existe imaginación que existe cambio, mutación y novedad. La imaginación es creación en la acepción fuerte de la palabra: surgimiento de alteridad que no se limita a diferencia temporal”.

Esta nueva noción de lo imaginario, nos dice Poirier (2006:61): “debía permitir una comprensión de la historia que no estuviera aferrada a los esquemas reductores del determinismo causal sino fundada sobre el principio mismo de no-causalidad”.

En palabras de Castoriadis (2007:235): “La historia es imposible e inconcebible fuera de la imaginación productiva o creadora, de lo que hemos llamado imaginario radical tal como se manifiesta a la vez e indisolublemente en el hacer histórico y en la constitución, antes de todo racionalidad explícita, de

PROMETEICA

una universo de significaciones”.

La sociedad, ya sea como instituyente, ya sea 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... (Castoriadis, 2007:574).

El ser social es un ser creador de ser, capaz de crear existencia. No reproduce una forma. Crea formas nuevas (Cristiano, 2009). La autoinstitución de la sociedad es la creación de un mundo humano: “La creación, en el sentido en que yo entiendo el término, significa el establecimiento de un nuevo *eidos*, de una nueva esencia, de una nueva forma en el sentido pleno y fuerte de ese término: nuevas determinaciones, nuevas formas, nuevas leyes (...) la institución de la sociedad implica establecer determinaciones y leyes diferentes, no sólo leyes “jurídicas”, sino maneras obligatorias de percibir y concebir el mundo social y “físico” y maneras obligatorias de actuar en él” (Castoriadis, 2005:99).

Como plantea Cristiano (2009:36): “... lo social encierra cuatro “fuerzas”, cuatro motores que hacen a su historicidad: lo instituido como realidad social dada, lo instituyente como fuerza creadora del colectivo anónimo, la psique en su doble faz de medio de existencia y fuerza desafiante de lo instituido, y la praxis en tanto acción social deliberadamente orientada al cambio”.

Para Castoriadis el ser humano en tanto psique, inconsciente freudiano su acepción más profunda, es esencialmente imaginario radical: flujo incesante de representaciones, deseos y afectos ampliamente inmotivados. Esta psique es esencialmente a-racional. Busca placer y este placer es para ella, al mismo tiempo, el sentido. Por otro lado, según el autor, la especie humana crea la sociedad, que impone a la psique una socialización. Esta socialización implica el reconocimiento de que hay una realidad que no se somete a nuestros deseos, de que otro existe al igual que uno mismo: “La imposición de la socialización a la psique es esencialmente la imposición de la separación. Para la mónada psíquica, equivale a una ruptura violenta, forzada por su relación con los demás (...) Si el recién nacido se convierte en individuo social, ello ocurre en la medida

PROMETEICA

en que sufre esta ruptura y a la vez logra sobrevivir a ella” (2007:471).

Es decir, “la psique se socializa, y al socializarse su flujo abierto y constante se limita. Nunca por completo ni de manera definitiva, pero se *aquieta*”, sostiene Cristiano (2009:74), “...Y el imaginario instituyente, la energía creadora de significaciones que define a cualquier colectivo humano, produce instituciones y significados que se fijan y se cristalizan. Produce un imaginario instituido”.

En términos de Castoriadis (2000:50): “la fabricación social del individuo es un proceso histórico mediante el cual la psique es forzada a abandonar su mundo y sus objetos iniciales e investir objetos, un mundo, reglas que están instituidas socialmente”, este proceso, a través del cual el individuo se constituye interiorizando el mundo y las significaciones creadas por la sociedad, se denomina en psicoanálisis *sublimación*.

Cuando hablamos de autonomía, sostiene Castoriadis (2004:143) “... De lo que se trata es del establecimiento de otra relación entre el consciente y el inconsciente (...) capacidad del sujeto para decir de manera fundada: esto es verdadero, y éste es mi deseo”.

Parafraseando a Cristiano (2009:110): “...el proyecto de autonomía pone en juego la cuestión de la lucha por las significaciones imaginarias (...) Toda vez que advertimos el carácter arbitrario de las significaciones centrales, estamos en condiciones de luchar por unas significaciones en detrimento de otras”.

Así, “la política no es la lucha por el poder en el seno de instituciones dadas (...) La política es ahora lucha por 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 sienta que es necesario o que lo desee” (Castoriadis, 1976:70).

IV. La democracia como régimen trágico

“La democracia es el régimen del riesgo histórico —otra manera de decir que es el régimen de la libertad— y un régimen trágico”.

CORNELIUS CASTORIADIS

PROMETEICA

El pensamiento de Castoriadis se apoya en dos grandes rupturas históricas: la antigua Grecia y la Europa occidental de fines de la Edad Media. La lucha contra el orden heterónomo es uno de los grandes ejes de su producción, tomando de la democracia ateniense fuertes referencias para su despliegue.

Esta ruptura es para nuestro autor (2004:43): "... el nacimiento de la filosofía como interrogación ilimitada y de la democracia como asunción por parte de la colectividad de sus poderes y sus responsabilidades en la posición de las instituciones sociales".

La misma implica, para Poirier, 2006:105: "...la exigencia de que el individuo debe dar razón de lo que dice y de lo que piensa; presupone reflexividad, cualidad que no debe confundirse con el razonamiento lógico y el mero cálculo: por el contrario se la puede definir como la posibilidad de que el sujeto explicita su propia actividad con lucidez".

El nacimiento de la democracia (y de la política) en la Grecia antigua supone una mutación de orden simbólico, que Castoriadis (2005:114) ubica en el nivel de lo imaginario (Leroux, 2006:92): "La creación de la democracia y de la filosofía, y de su vínculo, tiene una precondition esencial en la visión griega del mundo y de la vida humana, en el núcleo de lo imaginario griego. La mejor manera de aclarar esto sea tal vez referirse a las tres preguntas con las que Kant resumió los intereses del hombre. En cuanto a los dos primeras (¿qué puedo saber? y ¿qué debo hacer?), la interminable cuestión comienza en Grecia pero no hay una 'respuesta griega' a ellas. En cuanto a la tercera pregunta (¿qué me es lícito esperar?), hay una respuesta griega clara y precisa y es un rotundo y retumbante nada".

La democracia en términos castoridianos puede entenderse como un proceso de interrogación ilimitada al orden establecido en todos los dominios, no sólo en el público; dando a cada uno la posibilidad de crear el sentido de su propia vida.

La democracia viene a romper con la clausura de las significaciones: "... la creación democrática es la creación de una interrogación ilimitada en todos los dominios (...) Allí es donde reside su reflexividad. Ella rompe la clausura de la significación y restaura así a la sociedad viviente su *vis formandi* y su *libido*

PROMETEICA

formandi. En realidad, hace lo mismo en la vida privada, ya que pretende dar a cada uno la posibilidad de crear el sentido de su vida” (Castoriadis, 1997:244).

Para Cristiano (2009:123,124): “La autonomía a nivel colectivo tiene que ver con una sociedad que 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 (...) 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 sustantivo. Democracia como forma de vida en la que la institución es producto de la subjetividad reflexiva y deliberante aplicada a los asuntos públicos, a la institución social”.

En esta permanente tensión (entre las fuerzas de lo instituido y las fuerzas de lo instituyente), surge el *logos* en cuanto facultad de interrogación infinita y cuestionamiento radical de toda institución. Lo que define entonces a una sociedad autónoma es su actividad de autoinstitución consciente, deliberada, explícita y lúcida, es decir, el hecho de que ella misma se da su ley sabiendo que lo hace (Tello, 2003; Franco: 2003; Poirier, 2006).

Esta creación, apoyada en un imaginario radical con poder instituyente, se traduce en praxis: “...en una democracia el pueblo es soberano, es decir, hace las leyes y la ley; es decir que, la sociedad hace sus instituciones y su institución, es autónoma, se auto-instituye (...) explícita y reflexivamente (...) Esta autonomía, o autoinstitución explícita, que emerge por primera vez en las democracias griegas y vuelva a emerger, mucho más ampliamente, en el mundo occidental moderno, marca la ruptura que implica la creación de la democracia respecto a todos los regímenes histórico-sociales anteriores” (Castoriadis, 1997:239,240).

La democracia, cuando es verdadera, es el régimen que renuncia explícitamente a toda “garantía” última y que no conoce otra limitación de su autolimitación (...) Esto significa afirmar que la democracia es el único régimen político trágico, que es el único régimen político que corre riesgos, que afronta abiertamente la posibilidad de autodestrucción (Castoriadis, 2005:218).

Indudablemente, la idea de una fuente y un fundamento extrasociales es

PROMETEICA

para Castoriadis una ilusión, la ilusión, ya que la ley siempre es autocreación de la sociedad en su momento instituyente. A pesar de ello (o, a causa de ello) la mayor parte de las sociedades históricas han educado a sus miembros en esa creencia. Mediante ese cerco cognitivo se oculta a sí misma, y sobre todo oculta a los nuevos seres que nacen en el seno de la sociedad el auténtico origen humano de ésta (Castoriadis, 2005; 2007).

La sociedad humana sólo es posible por su capacidad de construirse una ley. La mayor parte de las sociedades humanas conocidas han sido sociedades heterónomas porque atribuyen un origen extrasocial a la ley que las instituye. La heteronomía considera que su ley es dictada por Dios, por la naturaleza o por las leyes de la historia, pero siempre es dictada (Castoriadis, 2005:89).

La originalidad, e improbabilidad, 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, sus significaciones imaginarias sociales (Castoriadis, 2005 citado por Vera, 1998).

A partir de esa idea de autonomía es posible redefinir el contenido posible del proyecto revolucionario como “la búsqueda de una sociedad capaz de modificar en todo momento sus instituciones: no sólo una sociedad autodirigida sino una sociedad que se autoinstituye explícitamente de modo continuo, no de una vez para siempre. Es decir, una sociedad organizada y orientada hacia la autonomía de todos, siendo esta transformación efectuada por la acción autónoma de los hombres tales como son producidos por la sociedad actual” (Castoriadis, 2007:134).

El proyecto de autonomía con su interrogación permanente crea un *eidós* 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" (Castoriadis, 2008:112).

El proyecto social de autonomía exige, pues, individuos autónomos ya que la institución social es portada por ellos. Esta cuestión recorre toda la obra de Castoriadis, pues el autor considera que una sociedad autónoma requiere de individuos autónomos y viceversa.

PROMETEICA

La autonomía demanda esta 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.

V. El vacío total de significaciones

«Pensar no es salir de la caverna, ni reemplazar la incertidumbre de las sombras por los contornos recortados de las cosas mismas (...) Es entrar en el Laberinto, más exactamente hacer ser y aparecer un Laberinto mientras que uno hubiera podido quedarse echado entre las flores, con la cara al cielo. Es perderse en las galerías que no existen más que porque las excavamos incansablemente, es dar vueltas en el fondo de un callejón sin salida cuyo acceso se cerró tras nuevos pasos, hasta que esta rotación abra, inexplicablemente, fisuras practicables en la pared.»

CORNELIUS CASTORIADIS

“El imaginario capitalista está en contradicción frontal con el proyecto de emancipación y autonomía”, denuncia Castoriadis (1997:112). El triunfo del primero sobre el segundo, esta victoria de la sociedad de consumo, de la expansión ilimitada del dominio racional, de la destrucción irreversible del medioambiente, pone de manifiesto una crisis del sentido y una descomposición que se manifiesta también en la fragmentación y desaparición del conflicto social y político.

La crisis de la modernidad representada en la transformación del progreso en simple acumulación capitalista y en una hipermercantilización catastrófica de la vida, ha hecho perder el sentido a un proyecto fundamentado en un ideario de emancipación, provocando un fenómeno de privatización de los individuos, la apatía y el cinismo hacia los asuntos políticos (Castoriadis: 1997; 2008).

La expansión ilimitada del “dominio racional” (o seudoracional), ha culminado con el desencadenamiento de la tecnociencia. Esta crea nuevamente, como en su momento lo había hecho la religión, una ilusión de omnisciencia y de omnipotencia: la ilusión del dominio. Sin embargo ese poder de los “expertos”, científicos y técnicos, sirve a los aparatos de poder existentes, que explotan y oprimen a casi todo el mundo pero no dirigen verdaderamente nada, reforzando la tendencia de “automatización de las decisiones” (Castoriadis,

2008).

A medida que se expande el fetichismo del dominio racional, se eclipsa la significación social imaginaria creada por la historia greco-occidental: la de la autonomía. La crisis actual de la humanidad es política, crisis de la creatividad y de la imaginación políticas y de la participación política de los individuos.

Es también crisis de la crítica (1997:108), pues “...las voces discordantes o disidentes no son sofocadas por la censura o por los editores que ya no se atreven a publicarlas, sino que están sofocadas por la comercialización en general (...) La sociedad posee una capacidad terrible de sofocar cualquier divergencia verdadera, ya se callándola o bien haciendo de ella un fenómeno entre otros, comercializado como los otros”.

Este avance de la insignificancia (Franco, 2003:79) se manifiesta en la “pérdida de sentido de la vida en común, la pérdida del nosotros indispensable para la existencia y la producción de un proyecto colectivo (...) (la) sociedad no tiene ningún proyecto para sí misma; en la actualidad está librada a las fuerzas depredatorias del mercado, al conformismo generalizado, a la privatización de lo público y a la destrucción del medio ambiente”.

“El único valor es el dinero, la notoriedad en los medios masivos de comunicación o el poder, en el sentido más vulgar e irrisorio del término” (Castoriadis, 1997:79).

Las democracias, oligarquías liberales en realidad, como plantea Atilio Borón (2009:40), “... nos encuentra a los ciudadanos atrapados y atormentados por una situación paradójica: mientras que se habla de soberanía popular y se reivindica un amplio repertorio de derechos humanos, en los territorios liberados a la acción devastadora del capitalismo salvaje, somos meticulosamente despojados de estos derechos, transformando a la reconquistada democracia en un simulacro desprovisto de cualquier contenido sustantivo”.

Castoriadis (2000:143 y 158) se refiere a este tema cuando denuncia la reducción de la democracia a un simple conjunto de “procesos”: “Los procedimientos democráticos forman una parte, desde luego importante, pero sólo una parte, del régimen democrático. Y estos procedimientos deben ser

PROPHETEICA

verdaderamente democráticos en su espíritu”.

...en el Occidente contemporáneo, el individuo libre, soberano, autárquico, sustancial, en la gran mayoría de los casos ya no es sino una marioneta que realiza espasmódicamente los gestos que le impone el campo histórico-social: hacer dinero, consumir y gozar (si lo logra) (Castoriadis, 1997:80).

En términos de Zaffaroni (2012), la identificación del humanismo con antropocentrismo (exabrupto de Descartes) tiene sus implicancias epistemológicas, ya que la razón que impulsa al conocimiento no es más que un instrumento al servicio de la dominación. Así, la relación del sujeto de conocimiento con el objeto de conocimiento es siempre de dominación. Sólo reemplazando el saber de *dominus* por el de *frater*, sostiene el autor, podemos recuperar la dignidad humana.

Parafraseando a Castoriadis (1997:87 y 114), el capitalismo sólo pudo funcionar porque: “... heredó una serie de tipo antropológicos (...): jueces incorruptibles, funcionarios íntegros y weberianos, educadores integrados a su vocación, obreros con un mínimo de conciencia profesional (...) Ahora, vivimos en una sociedad en la cual esos valores se han vuelto pública y notoriamente irrisorios, en que sólo cuenta la cantidad de dinero que usted embolsó, no importa cómo, o el número de veces que salió en televisión. El único tipo antropológico creado por el capitalismo (...) era el empresario schumpeteriano (...) hoy sustituido por una burocracia de managers y especuladores”.

Un ser –individuo o sociedad- no puede ser autónomo si no ha aceptado su mortalidad. Frente a este escenario, lo que se requiere, sostiene Castoriadis (2008:72): “es una reforma del ser humano en tanto ser sociohistórico, un *ethos* de la mortalidad, una autosuperación de la Razón. No necesitamos algunos “sabios”. Necesitamos que la mayor cantidad posible adquiera y ejerza la cordura, lo que a su vez requiere una transformación radical de la sociedad como sociedad política, instaurando no solamente la participación formal, sino la pasión de todos para los asuntos comunes”.

Castoriadis, nos dice Franco (2003:71), “señala que ésta es una época donde predomina el rechazo de toda noción de mortalidad. Se ha perdido el

PROMETEICA

sentido trágico que señalaron los griegos, el límite a la *hybris*, a la desmesura. Como régimen, la democracia está basada en la libertad y, por lo tanto, en el riesgo: es un pensamiento de los límites”.

Una verdadera democracia – asevera Castoriadis - no una democracia como simple trámite-, una sociedad autorreflexiva, y que se autoinstituye, que siempre pueda cuestionar sus instituciones y sus significaciones, vive precisamente en la experiencia de la mortalidad virtual de toda significación instituida (1997:84).

En este sentido se expresa Castoriadis (2004:140) cuando afirma que: “Toda verdadera política, en tanto que apunta a la institución de la sociedad, es también una política de la mortalidad: dice a los humanos que vale la pena morir para la salvaguardia de la polis, para la libertad y la igualdad (...) una sociedad autónoma no podrá realizarse verdaderamente más que cuando los humanos sean capaces de afrontar su mortalidad hasta el final y sin fetiches instituidos”.

En *El Avance de la Insignificancia* reflexiona (1997:213): “Nuestro problema es el de instaurar una verdadera democracia en las condiciones contemporáneas, hacer de esta universalización que permanece formal, o, mejor dicho, incompleta, en el mundo moderno una universalidad sustancial y sustantiva. Esto sólo es posible reubicando en su lugar los disfrutes, destruyendo la importancia desmesurada que cobró la economía en la sociedad moderna y tratando de crear un nuevo *ethos*, un *ethos* centralmente ligado a la mortalidad esencial de los hombres”.

Y al respecto denuncia que: “Si la obsesión central, el *empuje* fundamental de esta sociedad es la maximización de la producción y del consumo, la autonomía desaparece del horizonte (...) La expansión ilimitada de la producción y del consumo se vuelven significaciones imaginarias dominantes, y casi exclusivas, de la sociedad contemporánea. Mientras ellas conserven este lugar, seguirán siendo las únicas *pasiones* del individuo moderno y no podrá tener lugar un lento crecimiento de los contenidos democráticos y de las libertades. La democracia es imposible sin una *pasión* democrática, pasión por la libertad de cada uno y de todos, pasión por los asuntos comunes que se

PROPHETEICA

convierten, precisamente, en asuntos personales de cada uno” (Castoriadis, 2000:90).

No hay imaginación sin pasión. Pasión como interrogación ilimitada.

VI. Democracia participativa: el espacio público como escenario de una *paidea* ciudadana

“El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción y por lo tanto precede a toda constitución formal de la esfera pública y de las varias formas de gobierno...”

HANNA ARENDT

Uno de los focos del debate se refiere hoy a la emergencia de espacios de debate público y la creación de nuevos ámbitos de participación en los que se desafían o ponen en cuestión las formas institucionales previstas en la democracia representativa. Hay una búsqueda de ampliación de la democracia, que se manifiesta en la necesidad de que el ciudadano participe en la deliberación que le afecta, es decir, que pueda intervenir sin mediaciones en la discusión pública que le concierne.

En este marco se produce una resignificación del espacio público como escenario de aprendizajes ciudadanos. Esta pedagogía de la democracia, acompaña los procesos de participación ciudadana, potenciando prácticas democráticas como oportunidades para el aprendizaje, a partir del desarrollo de estrategias que promueven capacidades para la deliberación y la toma de decisiones colectivas, así como al desarrollo de una cultura política participativa.

El concepto de *espacio público* ha sido retomado en años recientes como uno de los ejes de la innovación democrática (Avritzer, 2002). Lo relevante del rescate contemporáneo de esta noción es la primacía de la publicidad, es decir, de hacer manifiesto lo que está oculto, de pronunciar en público las opiniones que habían permanecido privadas, de poner en conocimiento de los otros las ideas, valores y principios que se sostienen, así como los actores que portan esos temas e intereses (Dagnino, Olvera y Panfizzi, 2006). Asimismo permite

PROMETEICA

comprender el potencial ofensivo del mismo, en su capacidad de incidir efectivamente en el poder político y en la construcción colectiva de la agenda pública.

El espacio público en Arendt, “es entendido como el lugar donde puede ejercerse una libertad que es libertad junto a los otros, donde podemos hablar sabiendo que vamos a ser escuchados” (Brunet, 2007:25). Lo público es el lugar de ejercicio de la política por excelencia.

De este modo, “la acción en la que siempre está comprometido un Nosotros para modificar nuestro mundo común, se sitúa en la oposición más acusada posible ante el negocio solitario del pensamiento, que opera en un diálogo entre yo y yo mismo” (Arendt, 1984:478).

En *La Condición Humana* la acción, la actividad política, aparece descrita, por encima de la labor y el trabajo, como aquella actividad a través de la cual el individuo se realiza como propiamente humano: “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano.”(1996:203).

La acción, que es por esencia política, o sea, fundada en la pluralidad y garantizada en su permanencia por la organización de la polis, es decir, “la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos” (1996:221). Expresándose en una forma que valoriza explícitamente el carácter agonista de la acción, Arendt dice que: “la cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están con otras; la acción política necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública” (1996:204).

Para la autora la acción, unida y acompañada siempre por la palabra — opinión—, es la más alta cualidad humana. La acción es para ella la capacidad de libertad por excelencia, la capacidad de iniciar nuevos acontecimientos, situaciones inéditas en medio de la pluralidad, condición *sinequanon* de la vida política —y no meramente biológica— del ser humano, y a partir de un hábitat constituido, no sólo por la naturaleza, sino particularmente por el mundo del artificio humano, la mundanidad. Para ser reconocido como ser verdaderamente humano es pues preciso, como dice Arendt, tener un status

PROMETEICA

político, ser ciudadano, tener un “lugar” en el mundo a partir del cual hablar y actuar.

En otros términos, un resurgir de la cultura política y democrática debiera abrir espacio a una subjetividad reflexiva, lúcida y deliberante. Esta instancia debería permitir la instauración de otro tipo de relación entre el sujeto reflexivo y su inconsciente.

Como diría Castoriadis, en el llamado de sus últimos años a la creación de ágoras, que instaurando su propio espacio y tiempo políticos de reflexión, impidiendo que cada subjetividad se encierre en su propia clausura, se establezcan en un espacio público-privado, en una época en la cual lo privado es lo que prevalece y lo público se hace cada vez más extraño. Haciendo resurgir el Nosotros, “este Nosotros que emerge del actuar juntos de hombres viviendo juntos, actuar puede asumir diferentes formas pero siempre presupone un consentimiento, vale decir, el reconocimiento de que nadie puede actuar solo si desea lograr metas en el mundo” (Brunet, 2007:45).

Estas nuevas *ágoras* que crean su propio espacio y tiempo políticos de reflexión, impidiendo que cada subjetividad se encierre en su propia clausura.

La utopía de la sociedad autónoma apunta al proyecto de una sociedad que es capaz de dotarse de sus propias leyes; para ello se requiere que los sujetos del colectivo también sean autónomos, conscientes de las propias significaciones imaginarias que instituyen. El régimen democrático real y directo, donde todos los ciudadanos puedan tener acceso a la participación efectiva y a la toma de decisiones, es la forma de gobierno que puede favorecer la realización del proyecto de autonomía social (Anzaldúa Arce, 2008:196).

La democracia, en el 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. También este es uno de los aspectos paradójicos de la “imposibilidad” de la política (...) Una sociedad autónoma implica individuos autónomos (Castoriadis, 2008:123).

Para ello considera necesario desarrollar una educación no mutiladora, una verdadera *paideia*, que posee una importancia capital: “...podemos definir la intención de la política, primeramente, como la instauración de otro tipo de relación entre la sociedad instituyente y la sociedad instituida, entre las leyes

PROMETEICA

dadas siempre y la actividad reflexiva y deliberante del cuerpo político y, luego, la liberación de la creatividad colectiva, la cual permite formar proyectos colectivos para empresas colectivas y trabajar en ellos. Y podemos señalar que el lazo esencial entre ambos que constituye la pedagogía, la *paideia*, pues ¿cómo podrá existir una colectividad reflexiva son individuos reflexivos?” (2008:123).

La importancia de la educación en una sociedad democrática es indiscutible, afirma Castoriadis (1997:92), “una sociedad democrática es una inmensa institución de educación y de autoeducación permanente de sus ciudadanos (...) una sociedad democrática, en tanto sociedad reflexiva, debe apelar constantemente a la actividad lúcida y a la opinión ilustrada de todos los ciudadanos. O sea, exactamente lo contrario a lo que sucede hoy, con el reinado de los políticos profesionales, de los expertos de los sondeos televisivos”.

“La educación comienza con el nacimiento de los individuos y acaba con su muerte. Tiene lugar en todas partes y siempre” (Castoriadis, 1997:92).

Sólo la educación de los ciudadanos puede dar un contenido verdadero y auténtico al espacio público. Esa *paideia* significa tomar conciencia de que la *polis* somos también nosotros y que su destino depende de nuestra participación en la vida política.

Para la democracia no hay más que una "garantía" relativa y contingente, afirma. La menos contingente de todas se encuentra en la *paideia* de los ciudadanos, en la formación (siempre social) de individuos que han interiorizado a la vez la necesidad de la ley y la posibilidad de ponerla en tela de juicio, la interrogación, la reflexividad y la capacidad de deliberar, la libertad y la responsabilidad.

“Un ciudadano no es forzosamente un “militante en un partido”, sino alguien que reivindica activamente su participación en la vida pública y en los asuntos comunes con el mismo derecho que todos los otros” (Castoriadis, 2008:84).

La democracia participativa tiene una dimensión pedagógica que contribuye a la conformación de una ciudadanía crítica, responsable y reflexiva. El objetivo primero de una política democrática es “...ayudar a la colectividad a crear las instituciones cuya interiorización por los individuos no limite sino que

PROMETEICA

amplíe su capacidad de devenir autónomos” (Castoriadis, 2008:124).

A través de esta *PAIDEIA*, podemos generar un movimiento contrahegemónico que abogue por el cambio de los núcleos de sentido desde los cuales interpretar y dar sentido a la realidad. ¶

Bibliografía

ANZALDÚA ARCE, RAÚL ENRIQUE (2008). Pensar al sujeto a partir de Castoriadis. En CABRERA, DANIEL (Coordinador). Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008, pp. 185-199. 307 pp.

ARENDRT, HANNAH (1984). La vida del espíritu, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. 541 pp.

ARENDRT, HANNAH (1996). La condición humana, Barcelona: Editorial Paidós. 368 pp.

AVRITZER, LEONARDO (2002). Democracy and the Public Space in Latin America, Princeton, NJ: Princeton University Press. 208 pp.

BORON, ATILIO (2009). Aristóteles en Macondo. Notas sobre el fetichismo democrático en América Latina. Córdoba: Editorial Espartaco. 84 pp.

BRUNET, GRACIELA (2007). Hannah Arendt: una ética de la acción y de la reflexión. Santa Fe: Ediciones UNL. 176 pp.

CABRERA, DANIEL (2008). Imaginarios de lo imaginario. Introducción a Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis. Buenos Aires: Biblos, pp. 15-33. 307 pp.

CASTORIADIS, CORNELIUS (1976). La sociedad burocrática. Tomo 1: Las relaciones de producción en Rusia. Tomo 2: La revolución contra la Burocracia. Barcelona: Tusquets. 353pp.

CASTORIADIS, CORNELIUS (1992). El psicoanálisis, proyecto y elucidación. Buenos Aires: Nueva Visión. 155 pp.

CASTORIADIS, CORNELIUS (1997). El avance de la Insignificancia. Buenos Aires: EUDEBA. 299 pp.

CASTORIADIS, CORNELIUS (1999) Sobre El Político de Platón. Buenos Aires:

PROMETEICA

Fondo de Cultura Económica. 187 pp.

CASTORIADIS, CORNELIUS (2000) Ciudadanos sin brújula. México D.F.: Coyoacán S.A. de C.V. 203 pp.

CASTORIADIS, CORNELIUS (2004) La creación humana I: Sujeto y verdad en el mundo histórico y social. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 487 pp.

CASTORIADIS, CORNELIUS (2005). Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto. Barcelona: Gedisa. 250 pp.

CASTORIADIS, CORNELIUS (2007). La institución imaginaria de la sociedad. Buenos Aires: Tusquets. 580 pp.

CASTORIADIS, CORNELIUS (2008). El mundo fragmentado. La Plata: Terramar. 192 pp.

CRISTIANO, JAVIER (2008). Hacer social e imaginación: el proyecto de una sociología de la acción. En CABRERA, DANIEL (Coordinador). Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis. Buenos Aires: Biblos, pp. 203-223. 307 pp.

CRISTIANO, JAVIER (2009). Lo social como institución imaginaria. Villa María, Córdoba: Eduvim. 166 pp.

DAGNINO, EVELINA, OLVERA, ALBERTO Y PANFICCI, ALDO (2006). La construcción democrática en América Latina. México: Fondo de cultura.

FRANCO, YAGO (2003). Cornelius Castoriadis: Psicoanálisis, filosofía y política. Buenos Aires: Biblos. 186 pp.

GRAMSCI, ANTONIO (2003). El Materialismo Histórico y la filosofía de Benedetto Croce. Buenos Aires: Nueva visión Argentina. 272 pp.

ORTIZ LEROUX, SERGIO (2006). *La interrogación de lo político. Claude Lefort y el dispositivo simbólico de la democracia*. Texto publicado en la Revista *Andamios* v.2 n.4 México, Junio 2006. En línea: 27/04/2011. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/628/62820404.pdf>

POIRIER, NICOLÁS (2006). Castoriadis. El imaginario radical. Buenos Aires: Nueva Visión. 112 pp.

TELLO, NERIO (2003). Cornelius Castoriadis y el Imaginario Radical. Madrid: Campo de Ideas. 125 pp.

VERA, JUAN MANUEL (1998). *Cornelius Castoriadis (1922-1997): la*

PROFETEICA

interrogación permanente. Marzo de 1998. Texto publicado en la Revista *Iniciativa Socialista* N° 48. En línea: 27/04/2011. Disponible en <http://www.inisoc.org/interoga.htm>

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *La Pachamama y el humano*, Buenos Aires. Ediciones Colihue. 2012. 160 pp.

ESPACIOS PÚBLICOS, ESPACIOS CRÍTICOS

Public Spaces, Critical Spaces

NICOLAS POIRIER⁶

(Sophiapol, Francia)

Resumen

El objetivo de este artículo es el de salir de una visión unitaria del espacio público, opuesto al espacio privado, para sustituirlo por una concepción pluralista y a la vez plural de lo público, permitiendo de esta manera dar cuenta de lo que se juega en la actividad política en tanto su empleo para discutir el orden social establecido. La idea es que haría falta pensar la calle, junto con la plaza pública, tanto como lugares de circulación de las personas como espacio en donde se manifiesta aquello que no ha sido destinado a ser visible y que pone en evidencia una disputa concerniente a la repartición de los sitios y las funciones en el seno de la jerarquía social. Cornelius Castoriadis, Jacques Rancière, Nancy Fraser y Martin Breugh constituyen las referencias sobre las cuales apoyaremos nuestra reflexión.

Palabras clave: Espacios públicos | Castoriadis | Rancière | Filosofía política.

Abstract

The aim of this article is to get out of a unified vision of public space, as opposed to private space, to replace it with a pluralistic and yet plural conception of the public, thereby enabling to realize what is at stake in the political activity while its employment to discuss the established social order. The idea is that it is necessary to think the street would need to think about the street, along with the public square, as well as places of movement of people as a space where what was not meant to be visible manifests and reveals a dispute concerning the distribution of the places and functions within the social hierarchy. Cornelius Castoriadis, Jacques

6. Traducción del francés al castellano de Federico Mana.

PROPHETEICA

Rancière, Nancy Fraser and Martin Breugh are the references which we will support our reflection.

Keywords: Public Spaces | Castoriadis | Rancière | Political Philosophy.

La reflexión contemporánea, particularmente la francesa, parece sufrir de una grave deficiencia en el dominio de la filosofía política concerniente a la relación entre lo público y lo privado. En efecto, a menos que no supiéramos pensar más que de un modo pesadamente sustancialista el psiquismo individual y la sociedad como dos entidades independientes, pareciera falaz separar de manera rígida y unívoca la esfera privada de la pública, como se tiende a hacerlo muy frecuentemente en ciencia política, especialmente en Francia, aunque el enfoque norteamericano da prueba de mayor finura y sutileza. En este sentido es revelador que el diccionario francés de referencia para la ciencia política, dirigido por Philippe Raynaud y Stéphane Rials, y publicado por PUF⁷ hace varios años, no haga ninguna referencia a las nociones de “público” y “privado” para substituirlos por la dualidad de Estado y sociedad civil.⁸ Independientemente de esta identificación entre público-Estado y privado-sociedad civil, la dicotomía entre lo público y lo privado se revela demasiado estricta ya que ella funda un dualismo por demás simplificador que organiza la percepción de un gran número de fenómenos caracterizados como políticos.

En realidad no podemos hablar de espacio público en sí mismo como aquel que estaría determinado y definido de una vez por todas y que se opondría a un espacio privado, igualmente representado desde un modo sustancialista, a la manera en la que se habla corrientemente de la oposición entre la vida pública y la vida privada. Siguiendo esta perspectiva sesgada, la vida pública sería aquella que se tornara visible a los ojos de los demás, mientras que la vida privada sería la que debe ocultarse, preservándola de la mirada ajena. Por el

7. PUF, Presses Universitaires de France, [nota del traductor].

8. Ver sobre este punto *Dictionnaire de science politique*, dir. Ph. Raynaud et S. Rials, Paris, PUF, 1996. En el índice de este diccionario, en efecto, en la entrada “público” y en la entrada “privado”, el lector es reenviado a la doble entrada “Estado/sociedad civil”; el espacio público se encuentra así asimilado al Estado y el espacio privado a la sociedad civil, tendiendo ella misma a ser reducida al sólo dominio de intercambios económicos en otros enfoques que son privilegiados por este diccionario.

PROMETEICA

contrario, la idea que debe defenderse es que existe una pluralidad irreductible de configuraciones de lo público y que esta diversidad de formas tomada por el espacio público debe comprenderse desde un modo conflictivo. Es a condición de esto que se vuelve posible comprender la especificidad respectiva de las formas de la discusión democrática puesta en marcha en el mundo contemporáneo, como por ejemplo el movimiento de ocupación de plazas que se ha desarrollado en el curso de los últimos años.

El mismo problema emerge cuando se hace el esfuerzo de reflexionar sobre las relaciones entre lo público y lo privado, pero haciendo hincapié en esta oportunidad sobre la dimensión de lo íntimo. Desde un enfoque similar, concebir la intimidad como un mismo bloque en el cual se la caracteriza como aquello que no debe ser expuesto al público, es descartar el carácter conflictivo de las representaciones competentes a la intimidad y los modos de exponerla o colocarla a resguardo, representaciones que no pueden subsumirse tan fácilmente bajo una categorización homogénea dominante. La forma primordial de este conflicto es aquel que pone frente a frente lo que, en una sociedad dada, puede ser considerado como aquello que es parte de la intimidad legítima y aquello que debe ser excluido. A tal respecto, subsistirá siempre una diferencia entre los cambios concernientes a lo que los individuos vivan o prueben según el proyecto de su vida íntima, y los mismos cambios en tanto que son reconocidos como dignos de ser incorporados en la representación de lo que la sociedad considera como intimidad legítima. Aquello que es tan digno como para ser valorado como íntimo no será lo mismo según si se sitúa dentro de una sociedad religiosa o dentro de una sociedad democrática que reconoce el principio de la pluralidad de concepciones de la ética.

En este sentido, hay una pluralidad irreductible de las configuraciones de lo íntimo que nos conducen a situaciones totalmente diversas, a modos de vivirlas y pensarlas a tal punto singulares que se vuelve imposible referirlas a una representación social unívoca de lo íntimo y de aquello que será legítimo de exponer a la vista del público. Esta irreductible heterogeneidad desemboca en una conflictividad que pone frente a frente las representaciones competentes que tienen particularmente por objetivo la doble definición de aquello que es

PROMETEICA

digno de ser expuesto a los ojos de los otros y de lo que debe ser guardado en secreto. Así, cuando las mujeres desearon afirmar su deseo fuera del marco asfixiante que representaba el hogar familiar, cuando se negaron a ser reducidas a su destino de vientres maternales para gozar del placer sexual fuera de toda finalidad reproductiva, han luchado de un modo más general para imponer una representación de lo íntimo diferente a aquella que las encerraba cotidianamente en su papel tradicional de amas de casa.

Dentro de los regímenes políticos que se dicen democráticos, la división público/privado se redobla en el interior de cada uno de estos dos dominios separados. De repente entonces ya no hay dos dimensiones a distinguir, sino cuatro: no podemos ya hablar de un espacio público unificado, sino de dos modalidades del mismo, de tal forma que tampoco podemos hablar *stricto sensu* de un espacio privado, sino más bien de dos formas del espacio privado que deberán conservar su autonomía para ser recuperados parcialmente.⁹

Conviene diferenciar al menos dos formas de espacios públicos, estas dos modalidades pueden a su vez dividirse de manera múltiple. Por un lado habría un espacio público estrictamente hablando, simbolizado por el parlamento o en mayor medida por todos los lugares donde son tomadas las decisiones políticas preponderantes de la sociedad: esta forma de espacio público se puede caracterizar junto con la filósofa estadounidense Nancy Fraser como el conjunto de funcionarios que tiene por tarea la toma de decisiones políticas precedidas por una deliberación, siendo éste lo que ella denomina como “espacio público fuerte”¹⁰. Por otra parte, habría un espacio público tomado en un sentido más equívoco, un espacio mixto donde conviven las fronteras de lo público y lo privado, determinados estos en su sentido fuerte y simbolizados por la calle o la

9. En un departamento por ejemplo, se deben distinguir los ambientes como el living, el comedor o la sala de recepción, como la parte pública de la esfera privada, mientras que los ambientes como la habitación y el baño serán los ambientes privados en sentido fuerte del término porque están por demás atravesadas por la intimidad.

10. Nancy Fraser, “Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante » en: *Où en est la théorie critique ?*, collectif, dir. E. Renault et Y. Sintomer, La découverte, « Recherches », 2003, pp. 128-131. [Nancy Fraser, “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”, en *Debate Feminista. Política, trabajo y tiempos*, México, Año 4, volumen 7, 1993 pp.23-58.]

PROMETEICA

plaza pública: Nancy Fraser habla de “espacios públicos débiles” para caracterizar este tipo de espacios¹¹.

En el mundo moderno, la modalidad del “espacio público fuerte”, según la fórmula de Nancy Fraser, toma la forma de un espacio estatal en el sentido de que él está estructurado por el Estado, según las reglas y las normas que le son propias. Este espacio político debe entenderse desde el sentido en el que Castoriadis representa *lo* político como opuesto a *la* política. *Lo* político remite a todo lo que concierne, en una sociedad, a la existencia de un poder central capaz de definir explícitamente las reglas de aquello que está autorizado y aquello que está prohibido y de imponer el respeto hacia estas reglas¹². Ninguna sociedad, sea cual sea su forma, puede existir sin la institución explícita de un poder capaz de resolver en última instancia; se designará por “público” la modalidad de poder cuando este detenta la legitimidad de tomar decisiones inherentes a la comunidad y que se imponen a los individuos que viven en su interior (en un vocabulario más clásico, hablaremos de “fuerza” o “potestad” pública). Este poder público no es forzosamente un poder estatal, que es la forma que ha tomado en la modernidad política; el debe en todo caso tener una forma institucional centralizada: este poder es considerado “público” en el sentido de que concierne a todos los individuos, en calidad de que ellos viven y comparten cosas en común, el término “público” debe entenderse en el sentido fuerte de “soberano” ya que las decisiones tomadas por el poder se imponen a todos los individuos y sus grupos. Si el soberano puede ser objeto de una puesta en cuestión justificada desde un plan institucional, principalmente en las sociedades regidas por el principio del liberalismo político, se hará únicamente desde ciertos límites.

Existe una segunda modalidad del espacio público que se manifiesta bajo una forma no institucional: su principal símbolo es la calle o una feria comercial

11. Ibid.

12. Cornelius Castoriadis, «Pouvoir, politique, autonomie », en: *Le monde morcelé*, París, Seuil, « La couleur des idées », 1990 pp. 123-124 ; « Imaginaire politique grec et moderne », en: *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1996, p. 160. [C. Castoriadis, “Imaginario político griego y moderno”, en: *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Bs. As., 1996].

PROMETEICA

pública. Dentro de esta significación general y básica, esta modalidad del espacio público debe comprenderse simplemente como el lugar donde los individuos se vuelven visibles los unos para con los otros. “Espacio público” significa aquí “espacio de la visibilidad”, más exactamente, el espacio en el cual yo me muestro visible fuera de mi espacio íntimo y donde yo carezco del derecho de hacer absolutamente todo aquello que me es posible hacer cuando estoy en mi fuero íntimo personal al resguardo de la mirada ajena. Concebida de este modo, esta forma de espacio no debe confundirse con un espacio público en el sentido verdaderamente político del término. Ella contiene por cierto una dimensión colectiva, pero este aspecto colectivo no implica primeramente nada que hable estrictamente de lo político. La dimensión colectiva remite únicamente aquí al hecho de que una pluralidad de personas se encuentran reunidas de manera temporal y contingente en un mismo espacio: la calle principalmente. Las personas se cruzan y se reúnen merced a sus ocupaciones y circunstancias, ellas forman comunidades efímeras (los usuarios del transporte público por ejemplo) que se hacen y deshacen según los momentos y las ocasiones. El espacio público reviste aquí la forma de un espacio mixto, a la vez privado y público: los individuos se dedican en él a sus ocupaciones en función de sus preocupaciones que tienen que ver a menudo con el orden de lo privado.

Concebida dentro de una acepción más ampliamente política, esta modalidad del espacio público no designa simplemente un espacio donde los individuos se vuelven visibles los unos a los otros, pero remite a los lugares donde se producen diferentes formas de intercambios: por un lado, el cambio de bienes, de mercancía y de servicios en el marco económico; por el otro lado el intercambio de palabras y de ideas concernientes en particular a cuestiones del orden político, poniendo en juego pues, el devenir de la sociedad. El espacio público debe comprenderse aquí en el sentido generalmente simbolizado por la plaza central de la ciudad que se ve caracterizada más por la dimensión política que la económica, dimensión que mayormente se remite a la esfera de lo privado, en el sentido estricto del término, en la medida en que los agentes económicos buscan satisfacer sus intereses individuales. En el seno de este espacio público, simbolizado entonces por el ágora, hechos como el libre debate

PROMETEICA

y la libre discusión y la puesta en cuestión del poder, son en todo caso posibles hasta cierto punto. La crítica del poder, al menos en los regímenes liberales fundados sobre el principio del pluralismo, está en efecto institucionalizada, es decir, que está autorizada en función de ciertos límites. El ideal de esta forma de espacio público ha sido expuesto y desarrollado por Jürgen Habermas en su obra *L'espace public*, libro donde se hace una arqueología del espacio público que habría tenido su apogeo a fines del siglo del Iluminismo bajo su forma burguesa¹³. Debe entenderse por este el espacio donde los ciudadanos debaten sobre sus asuntos comunes o, dicho de otra manera, como una arena político-discursiva recuperando así la fórmula empleada por Nancy Fraser a propósito del filósofo alemán¹⁴. Las personas toman sitio en esta arena e intervienen allí a título estrictamente privado, reuniéndose así para debatir sobre temas que tienen un alcance que excede por lejos su simple esfera individual ya que es susceptible de ser de interés a la colectividad de los ciudadanos.

Pero hay que comprender que este espacio no es como tal un espacio político en sentido fuerte. Puede ser bien entendido pero no lo es necesariamente; es de hecho una cuestión coyuntural, debe integrarse a este respecto, más allá del problema de la espacialidad, la cuestión de la temporalidad: hay momentos donde la plaza pública es ocupada con el objetivo de reivindicar derechos que se estima han sido expoliados, generalmente manifestando un desacuerdo con las leyes instituidas (aquello que se nombra más comúnmente como orden establecido): el espacio público deviene en este momento en un espacio político en la acepción específica del término, en el mismo sentido en el que Rancière habla de la política en oposición a la policía¹⁵, y en el sentido en el que Castoriadis evoca el imaginario instituyente como aquel

13. Ver Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, 1962, trad. M. B. de Launay, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1978, rééd. 1993. [Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Ed. Gustavo Gili, México y Barcelona, 1986].

14. Nancy Fraser, « Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », op. cit., p. 105.

15. Jacques Rancière, *La mésentente. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1995, pp. 51-53 ; *Aux bords du politique*, Paris, La fabrique, 1998, pp. 83-84. [Jacques Rancière, *En los bordes de lo político*, Ediciones La Cebra, Bs. As., 2007].

PROMETEICA

que viene a trabajar y discutir el imaginario instituido¹⁶. Sobre este tema las críticas se han hecho escuchar durante unos cuarenta años: aquello que es nombrado tradicionalmente como “público” sería en realidad un espacio pseudo-público, un espacio en realidad oligárquico al servicio de los intereses privados ya sean intereses económicos capitalistas o intereses abierta y directamente políticos: a saber, los intereses de aquellos que hacen de detentar y ejercer el poder una profesión, es decir, los intereses de la burocracia. Desde luego que, si dentro de aquello que es usualmente nombrado como “democracias liberales” o “representativas” el ejercicio de la protesta es un hecho posible, se debe reconocer, no obstante, que el ejercicio en sí mismo del poder (lo “público” en sentido fuerte) queda relegado a una minoría, que al no ser totalmente ciega a las críticas que puedan llegar a desprenderse de las decisiones que toma, de ninguna manera juega el rol de ser una instancia revocable a la cual el pueblo delegara su poder. El espacio público en el sentido institucional del término, también nombrado en el sentido fuerte de la autoridad o del poderío público, permanece en gran medida al servicio de intereses privados, y si la confrontación y el debate son autorizados, se da sólo en un marco muy limitado ya que en ningún momento se puede, según Castoriadis, localizar allí la actividad de un *démos* soberano que legislaría sobre todo lo que le concierne, de manera explícita y continua. Es por esto que convendría, si seguimos a Castoriadis, caracterizar los regímenes políticos occidentales como “oligarquías liberales” y no como “democracias”¹⁷.

Dicho esto, si la plaza pública (no en el sentido de la *ecclesia* si no del *ágora*) desempeña un rol efectivamente importante, es porque ella constituye el lugar donde el poder puede verse debatido, y es en esta perspectiva que Castoriadis evoca a *la* política como aquello que viene a poner en cuestión a *lo* político. *La* política debe comprenderse entonces como una actividad explícita y

16. Cornelius Castoriadis, *La société bureaucratique*, París, Christian Bourgois, 1990, pp. 50-51.

17. Cornelius Castoriadis, « Le délabrement de l'Occident », en: *La montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 62, o también en: « Quelle démocratie ? », en: *Figures du pensable*, París, Seuil, « La couleur des idées », 1997, p. 149. [C. Castoriadis, “El deterioro de Occidente”, en: *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Bs. As., 1996. Y también en: “¿Qué democracia?” en: *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2006].

PROMETEICA

deliberada que se refiere precisamente al cuestionamiento del poder, en tanto fuerza pública, pero que no es capaz de expedirse en forma definitiva sobre aquello que es absolutamente justo¹⁸. No obstante hace falta comprender que la gran mayoría de las sociedades existentes presenta como característica común la imposibilidad de toda actividad política que tenga por objetivo poner en tela de juicio sus propios fundamentos. La orden política de una sociedad tradicional, aunque también de los regímenes totalitarios que son productos de la modernidad, prohíbe en efecto toda crítica pública de las leyes, cuando no la transforma psíquicamente imposible, y no permite pues que se atente contra su legitimidad. Hay según Castoriadis una razón mayor para esta prohibición: la gran mayoría de las sociedades humanas son edificadas sobre la base de la ocultación del hecho de la autoinstitución, fundamentando en un origen extra-social, por lo general divino, la creación de sus leyes e instituciones¹⁹: de aquí emana la imposibilidad socialmente instituida de interrogar el hecho mismo de la institución, la aparición de una actividad de reflexión crítica sobre la naturaleza del poder y sobre el principio de su legitimidad que se revela como altamente improbable bajo estas condiciones. De allí proviene la característica absolutamente novedosa e incluso revolucionaria de la creación de un espacio público en el sentido crítico del término, creación que posibilita una actividad política que tenga por finalidad la disputa del poder y el estremecimiento de la legitimidad sobre la cual se apoya.

La política entendida en su significación más fuerte no puede desplegarse más que en el marco de esta forma de espacio público donde se encuentra el cuestionamiento del poder público instituido, y esto no con el fin único de tomar

18. Cornelius Castoriadis, « Imaginaire politique grec et imaginaire moderne », *ibid.*, p. 162 ; « Pouvoir, politique, autonomie », *op. cit.*, pp. 126-129 ; « La démocratie comme procédure et comme régime », *op. cit.*, pp. 221-222. [C. Castoriadis, “La democracia como proyecto y como régimen”, “Imaginario político griego y moderno” en: *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Bs. As., 1996. , “Poder, política y autonomía” en: *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008].

19. Cornelius Castoriadis, « Nature et valeur de l'égalité », en: *Domaines de l'homme*, París, Seuil, « Empreintes », 1986, p. 315. [Cornelius Castoriadis, “Naturaleza y valor de la igualdad”, en: *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 2005].

PROMETEICA

su sitio, sino fundamentalmente con el objetivo de reinstaurarlo de un modo explícito y deliberado²⁰: esto es lo que Castoriadis llama “autoinstitución”.

Este proceso de creatividad instituyente se hace uno con la actividad política democrática en sí misma, aunque no debe tomarse como un simple modo de gestión de conflictos inherentes a lo social, sino como la forma y el régimen mismo de *la* política, es decir la “actividad colectiva reflexiva y lúcida que se refiere a la institución global de la sociedad como tal”²¹. Desde este punto de vista se debe entonces distinguir *lo* político en tanto dimensión del poder instituido que existe en toda sociedad, de *la* política como actividad de cuestionamiento de la institución según los objetivos de su transformación. Esta es la confusión sobre la cual Castoriadis apunta con su dedo dentro del discurso contemporáneo, ya que aquello que defienden los “neo-conservadores” y atacan los “neo-estalinistas” no es la democracia en tanto actividad de auto-institución explícita, sino precisamente *lo* político como forma instituida de *la* política, más exactamente esta forma tomada por *lo* político en el marco de la modernidad, que llamamos “República” o “Estado de Derecho” para defenderla, o “democracia burguesa” para denunciar su impostura.

Así, la creación democrática marcha en paralelo con la institución de un espacio público crítico, que no debe confundirse con la propiamente dicha administración de la ciudad y la “ejecución” de las decisiones tomadas (el espacio público bajo su forma institucional) pero que debemos entender como ese dominio – el *ágora* – que no es ni el espacio privado del hogar familiar, ni el privilegio de una minoría que tiene el derecho de decidir por los otros en su lugar, sino un lugar abierto a todos los ciudadanos que permite la libre confrontación de opiniones diversas, incluso opuestas, concernientes al bien común²². La democracia cumple así la exigencia de un poder organizado según

20. Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », op. cit., pp. 126-127. Ver desde una perspectiva sensiblemente diferente de aquello que dice Rancière sobre este tema en *La Méésentente. Politique et philosophie*, op. cit., p. 37.

21. Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », op. cit., p. 135. Jacques Rancière define igualmente la democracia como el régimen mismo de la política; ver *Aux bords du politique*, op. cit., p. 170 : “La democracia no es un régimen político. Ella es en tanto que ruptura de la lógica del arkhé, es decir de la anticipación de la disposición de un mandato, el régimen mismo de la política como forma de relación que define un sujeto específico”.

22. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy,

PROMETEICA

las normas explícitas, habiendo sido objeto de un debate público contradictorio y apoyándose por sí misma sobre tales normas. Es por ello que no hay que confundir este espacio público con el lugar banal del intercambio y las transacciones económicas, ni con la instancia gubernamental que ejerce el poder soberano. Si la fuerza pública, ineludiblemente restringida en número, necesita entonces la delegación del poder de cada uno, puede convertirse en algo participable, esto en virtud del principio de la igual participación de todos en la determinación de la ley y por lo tanto a condición de que un espacio de disputa del poder pueda existir.

No obstante, no habría de ninguna manera que creer que mientras el espacio público, en el sentido no institucional del término, no tome toda su dimensión política, el mismo se reduzca a la circulación sin más de personas sobre la vía pública. A este propósito, no debemos esperar a que la calle sea ocupada por manifestantes para que el espacio público, ese lugar donde las personas se cruzan sin emprender nada en común, despliegue su fuerza crítica. Por la manera en la que un individuo desarrolla e instaura su imaginario, el espacio público puede comenzar a metamorfosearse y tomar una significación diferente. Así, en su texto *El pintor de la vida moderna*²³, Charles Baudelaire muestra cómo el artista moderno, o si se prefiere el *flâneur*, ve el mundo reflectándolo a través de su imaginación siempre activa²⁴: su sueño es casarse con el movimiento de la muchedumbre y de elegir su domicilio en el gozo de la multiplicidad pura²⁵. La relación sentimental, incluso apasionada del *flâneur*, con la infinita multiplicidad de la vida social, debe comprenderse fundamentalmente en referencia al niño que descubre el mundo exterior con una alegría siempre nueva²⁶. Ahora bien, lo que caracteriza para Baudelaire el

1961, rééd. Presses Pocket, « Agora », op. cit., pp. 59-76. [Hannah Arendt, *La condición humana*. Trad. Ramón Gil, Paidós, Barcelona, 1993].

23. Charles Baudelaire, « Le peintre de la vie moderne », *Critique d'art*, éd. Claude Pichois, Paris, Gallimard, 1992, rééd. « Folio/essais », 2011. [Charles Baudelaire, « El pintor de la vida moderna », José López Albaladejo, Murcia 2007].

24. Ibid., p. 354.

25. Ibid, p. 351.

26. Ibid., p. 350.

PROMETEICA

genio infantil es la profunda curiosidad que lo anima y lo empuja a maravillarse ante fenómenos que una mirada menos agudizada y más asqueada no observaría²⁷. La curiosidad que anima al *flâneur* de las grandes ciudades no debe leerse pues unilateralmente como principio de una relación con el público refractada sobre una base egocéntrica que le trae todo a sí, al contrario de la lectura que hace Richard Sennet en *El declive del hombre público*²⁸: ella es más bien ese soplo que se apodera del individuo cuando mira otros actuar, y que constituye para él ese aguijón que lo empuja a manifestar su interés hacia todas las vidas que se le presentan a él, incluso las más minúsculas e insignificantes. Pues la imaginación no es únicamente una matriz de fantasmas íntimos que se proyecta indebidamente sobre los seres y las cosas, impidiéndonos ver el mundo tal cual es. Es también, y seguramente más que nada, la facultad que consiste en mover la mirada habitualmente echada sobre el mundo, descubriendo aquello que una percepción más realista y menos imaginativa no llegaría a poner en evidencia. Tomar la calle desde el lugar del *flâneur* y en la ocasión de la revuelta no vuelve a ponerla prisionera de una visión subjetiva del mundo, que nos prohíbe abrirnos a lo mayoritario, pero posibilita el nacimiento de una mirada crítica que desacraliza y pone en cuestión el mundo social tal cuál funciona, en referencia a un imaginario utópico que contempla en sí mismo las posibilidades a partir de las cuales tejer un mundo común de manera nueva y más creativa.

Si el espacio público puede devenir en un espacio transfigurado por el imaginario de los individuos mientras desplazan sus miradas y ven en la calle otra cosa más que un simple lugar de circulación, es por otro lado seguro que éste no puede convertirse en un espacio contestatario hasta que sea ocupado colectivamente. En determinados momentos (por lo general en el momento de las manifestaciones), la calle como lugar banal de la circulación cotidiana se metamorfosea en un espacio público crítico que debe representarse en el sentido de una capacidad colectiva de puesta en cuestión del poder, pretendiendo discutirlo, sea para exigir el respeto de un cierto número de derechos, la obtención de derechos nuevos, o más radicalmente actuar con vistas de su re-

27. *Ibid.*, pp. 350-351.

28. Trad. A. Berman et R. Folkman, Paris, Seuil, 1977. Richard Sennet, *El declive del hombre público*, Anagrama, Barcelona 2011.

PROMETEICA

institución. La dimensión colectiva es constitutiva de esta modalidad protestataria del espacio público (se protesta o manifiesta siempre de a varios, jamás en soledad).

Cuando la protesta es autorizada por el poder establecido, es el caso de los regímenes estructurados según el principio del liberalismo político, el espacio público toma la forma de un espacio público que lo podemos clasificar como contestatario o protestatario. Cuando la protesta desborda los límites legales autorizados por el poder, el espacio público toma la forma de un espacio público insurrecto. El resto del tiempo, la calle es un espacio público ordinario consagrado a la circulación de las personas que se dedican a sus ocupaciones. “¡Circulen! No hay nada para ver” constituye precisamente para Rancière la exclamación policial pronunciada para evitar que el espacio público en general concebido como lugar de circulación de personas y mercaderías no se transforme en un espacio de protesta²⁹. La orden de la policía es así aquella que estructura una ciudad reduciéndola al mero espacio para la circulación. Una calle sería bajo estas condiciones lo que se atraviesa o lo que se recorre para trasladarse de un punto a otro, la simple mediación entre el punto de partida y el punto de llegada.

La política comienza según Rancière justamente allí cuando se deja de ir de un punto a otro y donde se coloca la vista sobre aquello que estaba destinado a no ser visto³⁰, allí donde comenzamos a entrometernos en lo que no es asunto nuestro. Para la policía, la apuesta de la manifestación va a consistir en poder dispersar a la multitud de manifestantes una vez que el tiempo concedido a la ocupación del espacio público haya pasado. La lógica policial no implica pues, según Rancière, la interpelación de los sujetos políticos, al contrario de lo que piensa Althusser, pero sí su dispersión (sólo si los manifestantes se niegan a responder a las intimaciones y a retomar sus ocupaciones del orden privado pueden ser objeto de una interpelación). Así, si la apuesta de la concentración popular sobre el espacio político es pues su ocupación en el tiempo, entramos

29. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., pp. 177-178.

30. Ibid.

PROMETEICA

entonces dentro de una lógica política, pero si se dispersa en breve tiempo, entramos por tanto dentro de una lógica policial.

El objetivo implícito en el uso político que puede hacerse de la calle es el de poner en cuestión el curso normal de las cosas. Concretamente esto consiste para los individuos que toman prestada la calle con el fin de ir cotidianamente a su trabajo en el cuestionamiento del hecho de ser reducidos a recorrer justamente cada día el mismo camino desde la casa hacia el lugar de trabajo. Esto que es considerado como aquello que forma parte del orden normal de las cosas, a saber la jerarquía en la repartición de las funciones sociales y de las tareas profesionales que separan al ordenante del ejecutante, se vuelve un problema político que pone en duda la idea misma de comunidad humana y que hace mención pues a algo público, implicando bajo este título a cualquier hombre. Dicho de otra manera, aquello que estaba consagrado a permanecer invisible, por ende confinado al dominio de lo privado, se vuelve a través de esta nueva división de lo sensible, visible, o más aún, accesible a la vista de todos³¹. Este develamiento es el que viene a alumbrar la escena política por que excelencia que debe comprenderse como expresión de un litigio (¿por qué habría por naturaleza uno seres consagrados a ordenar y otros a obedecer?) poniendo en relieve polémicamente entonces el carácter problemático de tal distribución injusta. El espacio público bajo su forma polémica es pues el espacio de exposición y de puesta en relieve del conflicto primordial entre aquellos que poseen la legitimidad para ordenar y aquellos que son excluidos y se encuentran por tanto forzados a la obediencia³².

Si es lícito pensar los espacios públicos en términos de división de lo sensible, es porque a través de la conflictividad que pone frente a frente las diferentes configuraciones de lo público y las diversas maneras de pensar la relación visible-invisible, se dibuja un proceso de subjetivación política que debe comprenderse en los términos de Rancière como el hecho por el cual los individuos se des-identifican de su estatus social (el hecho de ser designado por la mera actividad laboral) para transformarse en sujetos políticos capaces de

31. Jacques Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, op. cit., p. 53 ; *Aux bords du politique*, op. cit., p. 179.

32. Jacques Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, op. cit., pp. 49-50.

PROPHETEICA

articular un discurso político a través del cual piensan significar que ellos también tienen derecho a tomar parte en los procesos de deliberación pública³³. De ahí la idea de que el simple hecho para un individuo de mirar de otra manera lo que es visible hasta en la calle, y esto puede producirse en cualquier momento de la vida cotidiana, contiene ya las premisas de un despliegue del imaginario instituyente que viene a trabajar y poner en cuestión el imaginario instituido.

Es bajo esta óptica que debe dejarse de concebir al espacio público no sólo como un espacio unificado, si no también como un lugar unívocamente determinado. El espacio público liberal, tal como se lo representa Habermas, forma una mediación entre la sociedad civil y el Estado, el proceso de decisión política puesto en obra por el Estado que deviene transparentado por medio de la publicidad³⁴. Semejante espacio estructurado de manera unitaria, implica un deber de reserva con respecto a problemas personales o incluso profesionales por parte de sus intervinientes³⁵. Así pues, esto deja en la incertidumbre un gran número de cuestiones caracterizadas como del orden privado (aquellas que por tanto no hayan sido consideradas en la esfera de la deliberación pública), como así también las injusticias hechas a las mujeres en el seno de la esfera doméstica, los conflictos sociales en el mundo del trabajo, o las discriminaciones atadas al racismo³⁶. Esta es, al menos, la crítica hecha por Nancy Fraser acerca del espacio público bajo su forma liberal o burguesa. De aquí la necesidad según ella de difractarlo en una multitud de espacios públicos, que permaneciendo autónomos al encargarse de problemas bien específicos, no sean sin embargo excluyentes los unos de los otros. Nancy Fraser nombra “contrapúblicos subalternos”³⁷ esta miríada de espacios públicos que incluyen a grandes sectores de la existencia social.

33. Ibid., pp. 59-67 ; *Aux bords du politique*, op.

34. Ver sobre este punto Nancy Fraser, « Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », op. cit., pp. 106 et 113.

35. Ibid., p. 107.

36. Ibid., pp. 106-113.

37. Ibid., pp. 118-119.

PROMETEICA

Pero esta diversidad conviene pensarla también bajo el léxico de la conflictividad. Debemos pues representar el espacio público, más allá de su gran diversidad, como el lugar de encuentro, polémico y por ende conflictivo, entre diversas lógicas que constituyen diversos modos de articular la cuestión de las relaciones entre lo visible y lo invisible³⁸. Es en este sentido insuficiente afirmar que el espacio público es el lugar donde las personas se vuelven visibles las unas a las otras mientras no se haya explicitado qué es volverse efectivamente visible y qué es aquello que está deliberadamente escondido. Hay pues una cuestión polémica concerniente a lo que debe permanecer en secreto y lo que es legítimo de exponer ante los ojos de los otros: esta cuestión no concierne tanto a un dominio preciso circunscrito en un lugar bien determinado (por ejemplo las relaciones de dominación en el marco de la fábrica o del hogar conyugal, con sus reivindicaciones específicas en términos de igualdad de trato y de consideración, factibles de ser simbolizados bajo los términos propios del socialismo o el feminismo). La cuestión aquí debe comprenderse más ampliamente en términos de circulación entre identidades, en el marco de una lucha referente al derecho de ser tenido en cuenta por ejemplo para los trabajadores dentro del universal "ciudadano", y para las mujeres en el doblemente universal "hombre" / "ciudadano"³⁹. En este sentido, el espacio público conflictivo es un operador de "desidentificación", ya que es negando la identidad que la división social les asigna a los seres humanos que tanto los trabajadores como las mujeres elaboran una escena pública sobre la cual devienen en sujetos políticos⁴⁰: así, no dejando de ser clasificados también según su función profesional o según su sexo, estos sujetos se identifican y piden ser reconocidos como animales racionales dotados de *logos*, es decir, como seres humanos en tanto tales, aptos para participar en el proceso de deliberación política.

Desde este punto de vista, el nacimiento de la política como aquella actividad que cuestiona el orden establecido va a la par con la creación de un

38. Jacques Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, op. cit., pp. 55-56 et 65-67 ; *Aux bords du politique*, op. cit., pp. 176-177.

39. Jacques Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, op. cit., pp. 63-67 ; *Aux bords du politique*, op. cit., pp. 86-91.

40. Jacques Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, op. cit., pp. 60-61.

PROMETEICA

espacio público polémico donde vienen a confrontarse la lógica policial tendiente a naturalizar, o más bien a justificar, la jerarquía social (la clasificación desigual de las partes que componen a la sociedad) y la lógica política que procura discutir la división aparentemente irremediable entre los que tienen derecho a gobernar y los que tienen vocación de obedecer⁴¹. Es siguiendo esta lógica que debe entenderse el título de este texto "Espacios públicos, espacios críticos" (el plural refiere a la conflictividad que atraviesa lo público en cuanto define un cierto régimen de visibilidad y los criterios que legitiman lo que es digno de ser expuesto sobre la escena política). Lo público, en cuanto susceptible a una reflexividad crítica con respecto al mundo social tal como es instituido, no debe pues confundirse ni con una realidad sociológica e históricamente determinada, ni con una forma institucional definida en términos jurídicos. Esto remite más bien a una experiencia fundadora que designa el momento cuando los individuos no calificados dentro del derecho para el ejercicio del poder acceden al estatuto de sujeto político.

Es dentro de esta perspectiva que Martin Breugh puede concebir la plebe como matriz de tal experiencia⁴². La plebe no designa según él una categoría social provista de una identidad que le es propia: no debemos por esa razón confundir en absoluto a ésta con un segmento del cuerpo social, tradicionalmente consagrada a la administración material de la sociedad, o para decirlo más explícitamente, esclavizada en las tareas ingratas del trabajo manual⁴³. En efecto, aquello que es habitualmente nombrado en términos de "plebe" remite más a un posicionamiento determinado dentro de la jerarquía social: el proletario del siglo XIX, nombre moderno del plebeyo, es un ser humano despojado de toda propiedad, y que no posee por ende nada más que su fuerza de trabajo, viéndose así reducido a vivir y a reproducirse sin tener el derecho de acceder a un estatus simbólico que le otorgue el privilegio de participar en el proceso de decisión política. Pero lo que debe entenderse bajo el término "plebe" excede por lejos, si lo seguimos a Breugh, su definición

41. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., p. 83.

42. Martin Breugh, *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris, Payot & Rivages, « Critique de la politique », 2007.

43. Ibid., p. 11.

PROPHETEICA

sociológica. La plebe designa en realidad una experiencia política mayor que remite a los dos acontecimientos fundadores de toda política democrática: la transformación de un grupo de personas dotadas de un estatuto infra-político en un sujeto político de pleno derecho dotado del poder de ordenar⁴⁴, y en el mismo movimiento, la institución de una escena política común donde se encuentra puesta en cuestión la distribución desigual de los estatus y de las funciones⁴⁵(en virtud sea del nacimiento, según la perspectiva aristocrática, sea del mérito, según la óptica liberal moderna).

La elección de la plebe por Martin Breugh permite así repensar la figura del pueblo a partir de lo que Ranciére entiende por "subjetivación", no en tanto realidad empírica objetiva que se inscribe en los segmentos bien determinados del cuerpo social ("la clase obrera opuesta a la burguesía") pero como aquello que, en el corazón de lo social, excede el orden establecido y se hace portador de una exigencia de emancipación política concerniente a todos los hombres⁴⁶.

El espacio público no debe entonces entenderse específicamente como una realidad institucional, o como un lugar de la ciudad geográficamente situado, ni tampoco como un órgano informal mediante el cual la sociedad arriba a reflexionarse a sí misma para buscar reformarse. El espacio público designa más bien esta matriz primaria sobre la cual se apoya el modo de actuar que no cesa de trabajar y discutir, en nombre de un deseo de libertad presente en cada hombre, el orden de la dominación instituida. Diversos son los términos empleados - "salvaje" (Claude Lefort), "instituyente" (Cornelius Castoriadis), "insurgente" (Miguel Abensour), "anárquico" (Jacques Ranciére), "oposicional" o "proletario" (Oskar Negt), "plebeyo" (Martin Breugh) - pero de lo que se trata siempre es de designar, no el lugar del intercambio consensuado con vistas al Bien común, sino aquel a partir del cual los hombres buscan emanciparse de la dominación, cuando son reunidos y movilizados por el mismo deseo de libertad y de igualdad. ¶

44. Ibid., pp. 11-24.

45. Ibid., p. 166.

46. Jacques Ranciére, *La mésentente. Politique et philosophie*, op. cit., pp. 27-40.

POLÍTICA Y AUTONOMÍA EN EL PENSAMIENTO DE CORNELIUS CASTORIADIS⁴⁷

MÁS ALLÁ DE LA POLIS GRIEGA Y DE LA AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD

Politics and Autonomy in the Thought of Cornelius Castoriadis

Beyond the Greek Polis and the Autonomy of Will

LILIANA PONCE

(UNR, Argentina)

Resumen

Cornelius Castoriadis (1922-1997) es uno de los pensadores más lúcidos de finales del siglo XX, que pretende resignificar el proyecto de autonomía individual y social surgido en la Grecia clásica y retomado en las luchas por la emancipación en el mundo occidental moderno. En este artículo, intentaremos analizar la relación entre política y autonomía propuesta por el autor a partir de la relectura del significado atribuido a las instituciones de la democracia ateniense, a su manera de definir la autonomía y a su conceptualización sobre la historia como un modo específico del “hacer” humano. A nuestro entender, la originalidad del pensamiento de Castoriadis para pensar la filosofía política hoy consiste en anudar el análisis de las coordenadas socio-históricas a una cierta ontología social y política que pretende “pensar de otro modo” la historia y la acción política como “modos de hacer” y “modos de ser” propios del ser humano.

Palabras clave: Acción política | Teoría de la Historia | Proyecto de autonomía.

Abstract

Cornelius Castoriadis (1922-1997) was one of the most insightful thinkers of the end of the 20th century, who aimed to resignify the project of individual and social autonomy that emerged in classical Greece and reappeared in

47. Una versión de este artículo fue presentada en el V COLOQUIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA POLÍTICA. Nuevas perspectivas socio-políticas. Pensamiento alternativo y democracia, organizado por la Universidad Nacional de Lanús, realizado el 6, 7 y 8 de noviembre de 2013.

PROMETEICA

Western Europe through the struggles for emancipation. In this article, we will try to analyze the relation between politics and autonomy proposed by the author considering the interpretation of Athenian democracy, the redefinition of autonomy and the conceptualization of history as a specific “mode of doing” of the human being. In our opinion, the originality of Castoriadis’ work for the political philosophy today is to connect the social-historical domain with a social and political ontology that aims to “think otherwise” history and political action as “modes of doing” and “modes of being” unique to man.

Keywords: Political Action | Theory of History | Autonomy Project.

Introducción

Cornelius Castoriadis (1922-1997) es un pensador radical que pretende resignificar el proyecto de autonomía individual y social surgido en los albores del pensamiento occidental y retomado en las luchas por la emancipación en el mundo moderno. En este artículo, intentaremos analizar la relación entre política y autonomía propuesta por el autor, a partir de la relectura del significado atribuido a las instituciones de la democracia ateniense, a su manera de definir la autonomía y a su conceptualización sobre la historia como un modo específico del “hacer” propio del hombre. A nuestro entender, la originalidad del pensamiento de Castoriadis para pensar la filosofía política hoy consiste en anudar el análisis de las coordenadas socio-históricas a una cierta *ontología social y política* que pretende “pensar de otro modo” la historia y la acción política en cuanto *posibilidades* esenciales del ser humano.

La *polis* griega y la significación de las instituciones de la democracia ateniense

En primer lugar, analizaremos el sentido atribuido por Castoriadis a las instituciones de la democracia ateniense, considerada como “germen” de un proyecto político de autonomía individual y social (Castoriadis, 1982-1983). Esta afirmación tiene que ver fundamentalmente con la íntima relación que se establece entre el ciudadano y su *polis*. Según Castoriadis, no hay instituciones

PROPHETEICA

autónomas sin individuos autónomos y a la inversa. Las *sociedades autónomas* son aquellas que se reconocen como fuentes de las leyes, aquellas que reconocen que las instituciones no provienen de un origen exterior a ellas mismas. Y los *individuos autónomos* son aquellos que manifiestan la capacidad de “juzgar y decidir” por ellos mismos qué leyes son “las mejores” (en el sentido de las “más justas”) y de cambiar/ transformar las instituciones vigentes (sean las leyes que organizan la ciudad, sean los magistrados encargados de gobernar). Por lo demás, la “política” como actividad, no es asunto de “especialistas”: en Atenas, los magistrados son elegidos por sorteo o por rotación y sólo cuando es necesario un “saber especializado” (una cierta *techné*), los magistrados son elegidos entre los “mejores” (Castoriadis, 1989a). Así, por ejemplo: no se trata de consultar los libros sagrados ni de escuchar a un profeta, ni siquiera se trata de consultar el oráculo de Delfos. “Se consulta al oráculo de Delfos para saber cuáles son las acciones que es necesario emprender o no: organizar una expedición, construir una ciudad, elegir dónde edificarla, etc. Pero jamás se ha tenido la idea de preguntarle qué ley establecer...” (Castoriadis, 2004: 56).

De manera que, para Castoriadis, la “creación” de la democracia significa el nacimiento de “la política” como dominio propio de la acción humana (Castoriadis, 1982, 1996). ¿Qué es lo que debemos entender entonces por “política”? Si se entiende por “política” las intrigas de la corte, las maniobras de ciertos grupos por administrar el poder existente o las luchas de los diferentes grupos sociales que defienden sus intereses y sus posiciones, Castoriadis (1989a) considera que eso ha existido siempre y en todas partes (entre los chinos, los indios, e incluso entre los aztecas, por ejemplo). Sin embargo, si “la política” es entendida como la actividad cuyo objetivo es “la institución de la sociedad como tal”, es decir, la *acción instituyente* cuyo objeto de discusión es la “ciudad justa” o la “ciudad buena”, la política es una invención griega, en la medida en que lo que se ha puesto allí en juego es una acción donde el “pueblo” (o la *comunidad de ciudadanos*) es el encargado de *juzgar* y *decidir* qué leyes deben organizar la ciudad (Castoriadis, 2004).

A partir de aquí, es posible derivar dos tipos de cuestiones: a) cuestiones de orden ontológico; b) cuestiones de orden político. Las primeras conciernen a

PROMETEICA

la “ontología” puesta en juego por los griegos⁴⁸. Castoriadis presenta la tesis según la cual esta primera configuración imaginaria del mundo como “carente de sentido” (*a-sensé*) y como “por ser” (*à-être*) es aquello que libera a los griegos y les permite crear instituciones en las cuales son los hombres mismos aquellos que se dictan sus propias normas (*auto-nómos*). El *caos*, como materia primordial sobre el cual emerge el *cosmos*, es el vacío (el abismo) y, al mismo tiempo el des-orden (la ausencia de orden, la ausencia de leyes) que debe ser ordenado para poder pensar, para poder actuar, para poder vivir. Pero este “orden” del mundo humano proviene de las leyes “instituidas” por la comunidad política: en Atenas, la institución de la ley, objeto de la “actividad colectiva” explícita y reflexiva, es el resultado de la deliberación y de la decisión de los ciudadanos (Castoriadis, 2004). En este punto, las consideraciones de orden ontológico se anudan a las consideraciones de orden político: si el universo humano estuviera perfectamente ordenado o si las leyes fueran dictadas por Dios, los dioses o cualquier otra fuente extra-social, no habría lugar para la *acción política*, puesto que sería absurdo preguntarse qué es una buena ley o cuál es la naturaleza de la justicia.

Entre las instituciones y procedimientos que encarnan este primer esbozo del proyecto de autonomía individual y social, Castoriadis señala: “la rotación, el sorteo, la decisión después de la deliberación de todo el cuerpo político, las elecciones, los tribunales populares” (Castoriadis, 1996: 284). Instituciones y procedimientos que no sólo se basan en el postulado de la igual capacidad de todos a asumir las cargas públicas, sino que son también los componentes de un proceso político educativo, de una *paideia* activa, destinada a desarrollar entre todos los ciudadanos esas capacidades y a hacer del postulado de la *igualdad política* una “realidad efectiva” (Castoriadis, 1996).

De este modo, podemos afirmar que la constitución de la *polis* ateniense como cuerpo político, trajo aparejada la “invención de la política” (Finley, 1976;

48. Recordemos que “Grecia” para Castoriadis, desde el punto de vista cronológico, abarca el período que va desde fines del siglo VIII AC hasta fines del siglo V AC, la derrota de Atenas y, desde el punto de vista espacial, Atenas y el territorio jónico, las islas del Mar Egeo y las costas de Asia Menor. Las ciudades dóricas como Esparta plantean problemas porque siempre han sido oligarquías, aunque formen parte del “mundo griego” no sólo por la lengua y la religión, sino también por la concepción de un mundo instituido políticamente donde la idea de que es la ley (*el nómos*) lo que regula el comportamiento de los ciudadanos se opone a todo arbitrio de un déspota o de un rey absoluto (Castoriadis, 2008).

PROMETEICA

Castoriadis, 1982; Vidal-Naquet, 1993) como forma específica de la acción humana que se define por su capacidad de “instituir” las leyes y de interrogarse acerca de la justicia (Castoriadis, 1986). La “política” implica un “modo de hacer” (las instituciones) y un “modo de ser” (ciudadano) que son propios del hombre occidental. Para Castoriadis, lo que está implicado en la *praxis* democrática ateniense es que los hombres se posicionan como “autores” de sus leyes y, por ende, como “responsables” de lo que sucede en la ciudad. Los ciudadanos *actúan* (modos de hacer) como autores de las leyes y *son* (modos de ser) responsables por ellas. Al mismo tiempo, puesto que todo individuo es un “fragmento ambulante de la institución de su sociedad” (Castoriadis, 1981), cada ciudadano “es lo que es” (se define en su propio ser) en correlación con las leyes (=las instituciones) de su ciudad. Por lo tanto, sólo podrá lograr su autonomía en el seno de *poleis* autónomas, sólo podrá ser libre en el marco de ciudades libres.

La afirmación de la voluntad subjetiva y el proyecto de autonomía

Como sabemos, en la modernidad aparece un nuevo “modelo” de análisis político (Bobbio, 1986) donde lo que se pone en juego es una nueva *antropología política* a partir de la cual la relación entre el individuo y la ley se redefine a partir de la conceptualización en torno al Estado. Según Castoriadis (1989a), “los modernos” no han podido dejar de pensar “el Estado” bajo la figura heredada de la monarquía absoluta. Mientras que para “los atenienses” o “los lacedemonios”, el “pueblo” (*démos*) se identifica con el “poder político”, para “los modernos”, “el Estado” es una entidad que está allí, más allá de nosotros mismos, un poder que es por completo ajeno a los individuos y frente al cual lo único que podemos hacer es rodearlo con “barricadas en papel” (las constituciones) que limitan sus prerrogativas (Castoriadis, 1989a). De este modo, en esta nueva relación entre el “individuo” y el “Estado” *la ley* estará pensada en términos de exterioridad (Hobbes, *Leviathán*, 1651) o en términos de expresividad (Rousseau, *Contrato social*, 1762). Esto significa que, o bien la ley coarta el libre arbitrio subjetivo (Hobbes), o bien la ley expresa (y en cierto

PROMETEICA

modo “encarna”) la autonomía de la voluntad (Rousseau).

En el primer caso, el ciudadano aparece como “súbdito”. Para Hobbes, la generación de un Estado implica conferir todo el poder y la fortaleza de cada uno de los individuos libres e iguales “a un hombre o a una asamblea de hombres” de manera que sea posible “reducir” las voluntades individuales a una sola voluntad, *sometiendo* esas voluntades a la voluntad del “soberano”. Una vez suscrito el “pacto”, los hombres no pueden ser liberados de su sumisión, ya que el soberano representa (hace presente) su voluntad: el súbdito actúa a través de sus actos y juicios, por lo que, en virtud de la institución de un Estado, todo particular es autor de todo cuanto hace el soberano. El soberano administra, legisla y juzga en vistas a la paz y la defensa de sus súbditos. El *poder soberano* reina sobre los súbditos (Hobbes, 1651, Segunda Parte, Caps. XVII y XVIII).

En el segundo caso, el ciudadano aparece, al mismo tiempo como “súbdito” y como “soberano”. Rousseau (1754) considera todo régimen donde los hombres deben subordinarse a la voluntad de un tercero en términos de *despotismo*. Este poder arbitrario, punto extremo de la *desigualdad*, hace que los particulares (desiguales en términos de riqueza) se vuelvan iguales, pero como súbditos, en cuanto ya no tienen “más ley que la voluntad de su señor, ni el señor más regla que sus pasiones” (Rousseau, 1754, II Parte). Rousseau considera que el modo de resolver el problema de la desigualdad consiste en la fundación de un estado político donde el hombre se configure como ciudadano. El Estado político es un espacio donde los hombres pierden su *libertad natural* para alcanzar su *libertad moral o política*. A diferencia de la *polis* griega, este Estado político es una *entidad artificial* creada para superar las desigualdades que se generan en la sociedad civil. Y a diferencia de Hobbes, no es un espacio donde los hombres tienen que enajenar su libertad para convertirse en súbditos (= esclavos) de un señor, sino un cuerpo “moral y colectivo” donde los hombres ponen en común su voluntad individual y todo su poder bajo la dirección de una “voluntad general” (Rousseau, 1762, Cap. VI. Del pacto social). Al suscribir el “contrato social”, cada individuo se halla comprometido como “miembro del soberano”, en cuanto participa en la formación de la voluntad general, y “como súbdito”, ya que debe respetar la ley (Rousseau, 1762, Cap. VII. Del soberano).

PROMÉTICA

Por ello, cada “voluntad individual” se compromete con los demás y consigo misma a reconocer la legitimidad de la ley que emana de la “voluntad general” orientada por el “interés común”.

Sin embargo, Rousseau no puede dejar de plantear una *tensión* que subsiste entre la “voluntad individual” y la “voluntad general” cuando los particulares, actuando como “individuos”, tienen una voluntad “contraria” o “disconforme” con la voluntad general (Rousseau, 1762, Cap. VII. Del soberano). En efecto, si los hombres quisieran gozar de sus derechos como ciudadanos sin cumplir las obligaciones que tienen como súbditos, esto llevaría a la ruina del cuerpo político. La constitución del cuerpo colectivo supone la necesidad de buscar la “unidad” de la voluntad. Por lo tanto, aquel que se niegue a obedecer la voluntad general, será obligado a obedecerla y, en este sentido, dirá Rousseau, será obligado a “ser libre” (Rousseau, 1762, Cap. VII. Del soberano).

Puesto que la “voluntad general” se expresa en leyes, y la voluntad sólo es libre en la medida en que el individuo particular obedece la ley que él mismo se ha prescrito, esto significa que ser libre es ser autónomo. Según Rousseau, sólo en el Estado político se le restituye al hombre una forma de la igualdad (la igualdad moral o política) que viene a sustituir la desigualdad física del estado de naturaleza y la desigualdad producida por la sociedad civil. En este sentido, la igualdad es lo único que hace al hombre “dueño de sí mismo”, porque el impulso del apetito es “esclavitud” y la obediencia a la ley (*nómos*) que uno mismo (*autós*) se ha dictado es “libertad” (Rousseau, 1762, Cap. VIII. Del estado civil). Por lo tanto, cuando los hombres actúan en el espacio privado como “súbditos” obedecen las leyes que ellos mismos se han dictado como “miembros del soberano” en el espacio público, no hacen más que obedecer a su “propia voluntad”. Sin embargo, todo esto no alcanza para lograr la “unidad” necesaria de la “voluntad general”. Rousseau plantea que será necesario recuperar la dimensión “moral” de la vida política en vistas a mantener la unidad del Estado, donde los sentimientos de sociabilidad son los artículos de fe que permitirán ser un “buen ciudadano” y un “súbdito fiel” (Rousseau, 1762, Cap. VIII, De la religión civil).

PROMETEICA

En este punto, podríamos preguntarnos por el sentido político de la teoría de Rousseau. Si, dadas las condiciones del verdadero contrato social, se produce una tensión entre la “autonomía” de la voluntad general y la “autonomía” de la voluntad individual, quizás la política como actividad subsiste en la medida en que las contradicciones entre la “voluntad general” y la “voluntad individual” respecto de “lo que es justo” son insuperables/irreconciliables. Una primera respuesta, la de Rousseau, que apela a una “moral del sentimiento de sociabilidad” y una segunda respuesta, la de Kant (1793), que apela a una “moral” fundada en la autonomía de la voluntad racional (Kant, 1788), permanecen en el interior de la contradicción entre “lo universal” y “lo particular”. Será Hegel (1802-1803, 1821) el encargado de resolver las contradicciones a partir de la suposición/demostración que la “voluntad subjetiva” no es sino la expresión de una “voluntad ética” inscrita en el “sistema de la eticidad” propio de un “pueblo” o “nación” (Hegel, 1802-1803).

Castoriadis y la acción política. Subjetividad reflexionante, historia y proyecto de autonomía

No es este el momento de desarrollar la teoría política de Hegel, a la que hemos hecho una breve referencia en vistas a identificar los términos de la oposición. Lo que nos interesa presentar aquí es la postura de Castoriadis (1982, 1986, 1993, 1998a, 1998b), quien trata de poner en tensión el individualismo moderno de la “autonomía de la voluntad” en vistas a resignificar el “proyecto de autonomía individual y social” surgido como germen en la Antigua Grecia. A nuestro entender, el proyecto político de Castoriadis se inscribe en el marco de una nueva *antropología política* que pretende recuperar, a fines del siglo XX, por un lado, el “germen” de la democracia ateniense como modo del vivir-juntos en la fundación de un espacio común, el *espacio público* y, por otro lado, la *autonomía* de la voluntad moderna, más allá del individualismo y de la “retirada” al conformismo de los individuos en las democracias contemporáneas (Castoriadis, 1993).

PROMETEICA

Castoriadis aclara: “No se trata... de descubrir en una *razón inmutable* una ley que se daría de una vez y para siempre, sino de interrogarse sobre la ley y sus fundamentos, y de no permanecer fascinados por esta interrogación, sino de hacer y de instituir (por ende, de decir). La autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, al mismo tiempo como individual y como social” (Castoriadis, 1988a: 131, el subrayado es nuestro). Pero tampoco se trata de afirmar la figura societal del individuo “autónomo” de la sociedad neoliberal. Según Castoriadis (1989b), en la “época del conformismo generalizado” no se necesitan individuos “autónomos”, sino individuos subordinados a la fuerza de una historia autorregulada y autocontrolada en la que no intervienen “individualidades” capaces de instituir nuevas formas sociales. La “autonomía” entendida como la capacidad de los individuos y de las sociedades de darse un “destino” propio, de afirmar su “poder instituyente”, es una noción política que los discursos neoliberales acerca de la democracia creen haber superado (Castoriadis, 1989b).

Castoriadis propone entonces la figura de una “subjetividad reflexiva y deliberante” capaz de reconocerse como “actor” y “responsable” de los procesos históricos. Para él, el pasaje del «individuo autónomo» del siglo XVIII al “individualismo” contemporáneo implica una traslación de sentido y un peligroso desplazamiento hacia la *apatía social y política* donde la tendencia a “reforzar el individualismo” no tiene por efecto acrecentar los valores de responsabilidad y de reflexión, sino acrecentar la “alienación” (que podríamos entender en términos de “heteronomía”) del individuo y el desconocimiento de sí mismo como “actor de la historia”⁴⁹.

Cuando el pensamiento y la acción política se reducen a simple “aparato matemático” y “técnica de administración” de las relaciones de poder, no hay lugar para la crítica o el pensamiento divergente. Lo que parece un “triunfo” de la “racionalidad objetiva” no es más que la sumisión al “formalismo lógico” y la pérdida del lugar eminente de la subjetividad singular y libre frente al imperio de la masificación y la despersonalización anónima (Castoriadis, 1998a). Esto no significa que Castoriadis pretenda volver a la vieja noción del hombre como

⁴⁹Para una crítica del individualismo contemporáneo y de los discursos neoliberales ver: Castoriadis (1993, 1998 a, 1998b).

PROMETEICA

“dueño de sí mismo”. Por el contrario, desde su lugar de psicoanalista, Castoriadis recupera el carácter inconsciente de los procesos que posibilitan la configuración de las subjetividades. En este punto, Castoriadis pretende tender un puente entre “psicoanálisis” y “política”. A su entender, el fin del análisis consiste en “liberar a los hombres” para hacer la “verdadera política”. El imperativo freudiano (*Wo Es war, soll Ich werden*) hace del análisis una auténtica *praxis*: una actividad que “prepara a los hombres para la actividad política, los libera para hacerlos capaces de construir esa libertad” (Castoriadis, 1989c), una actividad que permitirá la instauración de una subjetividad que dejará de ser una máquina pseudoracional y socialmente adaptada y que reconocerá y liberará la *imaginación radical* que se encuentra en el núcleo de la *psyché* (Castoriadis, 1989c).

Para Castoriadis, un individuo autónomo es un individuo “lúcido” respecto de su deseo y de la realidad, responsable de sus actos, un individuo que puede hacerse cargo de lo que hace (Castoriadis, 1985). Del mismo modo, un pueblo, una comunidad política, también es responsable de lo que ella misma hace. Así, en una entrevista que le hicieron para la televisión griega en 1994, decía: Εγώ λέω ότι ο ελληνικός λαός -όπως και κάθε λαός- είναι υπεύθυνος για την ιστορία του, συνεπώς, είναι υπεύθυνος και για την κατάσταση, στην οποία βρίσκεται σήμερα. (“Pienso que el pueblo griego, como todo pueblo, es responsable de su historia y, por lo tanto es responsable de la situación en la que se encuentra hoy”.) También subraya que la situación en la que se encuentra el pueblo griego no es demasiado diferente de la mayoría de los pueblos de Europa, donde “la más reciente de las catástrofes es evidentemente la invasión masiva y brutal de la civilización moderna del consumo” (Η τελευταία από αυτές τις καταστροφές είναι ασφαλώς η αθρόα και ραγδαία εισβολή του σύγχρονου καταναλωτικού πολιτισμού, Castoriadis, 1994a).

De modo que el tipo de individuo del mundo occidental ya no es un tipo de individuo que lucha por mayor libertad, sino un tipo de individuo que se ha vuelto “privatizado”, esto es, que está encerrado en su pequeño medio ambiente personal y que se ha vuelto “cínico” en relación a la política. Como vemos, Castoriadis parece estar atravesado por el “sueño racionalista” de la “conciencia

PROMETEICA

de sí”. A su entender, en la actualidad, decir que un individuo es “libre” significa que cada uno de nosotros es “libre” en los términos en que está establecido por las “significaciones corrientes”. “Se dice: cada individuo es “libre”, pero, de hecho, todos *reciben pasivamente* el único sentido que la institución y el campo social le proponen y le imponen: la tele-consumición, hecha de consumo y televisión, de consumo simulado por la vía de la televisión” (Castoriadis, 1994a p. 248, el subrayado es nuestro). De allí que el individuo sea “libre” en el sentido que se le impone desde las significaciones instituidas, el individuo es libre cuando se afirma en la “privatización” de su vida cotidiana.

Así, hacia fines del siglo XX, en Europa, el individuo “tele-consumidor” es la figura dominante de la individualidad social (Castoriadis, 1998b), un individuo que afirma los “derechos subjetivos” que tiene frente al Estado y frente a los demás ciudadanos (Habermas, 1996). Para Castoriadis, el triunfo de la democracia liberal no debe ser entendido entonces como el triunfo del “individualismo”. Por el contrario, el efecto de los movimientos históricos del siglo XX ha sido justamente la « privatización » de la vida cotidiana de los individuos y el triunfo de una “mentalidad capitalista” que implicó la retirada del individuo al conformismo y el retorno de la individualidad sobre sí misma. Los sueños de un “futuro compartido” por todos y de una acción política comprometida con « la humanidad » han dejado su lugar al sueño por mejores condiciones de la vida material del individuo aislado y de su familia.

Frente a esta conceptualización “liberal” de la autonomía, Castoriadis subraya: por un lado, el carácter “emancipatorio” y, por otro lado, el carácter de “proyecto” de la autonomía. Podríamos decir entonces que “autonomía” significa, al menos dos cosas: a) posibilidad de darse a sí mismo la propia ley en el plano individual y reconocimiento de la sociedad como fuente y como origen en el plano social, pero también significa b) auto-creación de la propia historia, puesto que es la historia donde se manifiesta la acción y la creatividad de todos: individuos (hombres, mujeres, obreros, estudiantes) e instituciones.

La historia es una escena en movimiento en la que cada uno no se contenta con adecuarse/conformarse a “la fuerza de los hechos”. La historia es el lugar donde se puede “actuar”, “hacer”. “Actuar” es no ser “actuados” por los

PROMETEICA

resortes de la Historia con mayúsculas, ni tampoco por la fuerza ineluctable de “lo dado”. “Actuar” como actores es poner en obra la capacidad de “instituir”, más allá de “lo instituido”, nuevas figuras/formas del “hacer social”, ejercer nuestro “poder instituyente” a partir de “condiciones dadas”. Esto quiere decir que no hay “condiciones de posibilidad” ya dadas de una vez por todas, sino que las “condiciones de posibilidad” de la acción humana dependen de la acción misma. Frente a la creencia en “fuerzas impersonales” y “anónimas” y frente a la “aceptación pasiva” de esta situación, es necesario despertar las potencialidades creativas de los individuos histórico-sociales, el poder instituyente de la colectividad y de los individuos, su poder de instituir nuevas figuras del “vivir-juntos”, del “hacer/actuar” y del “decir/pensar” social.

A modo de conclusión

Podemos entonces deducir de la lectura de Castoriadis una especie de « antropología política » que describe un « tipo » de individuo histórico-social (la subjetividad reflexionante frente a la forma « conformista » del individuo privatizado) que resultaría, en cierto sentido, consustancial a la construcción de una “sociedad autónoma” y que permitiría, al mismo tiempo, redefinir la relación entre el “ciudadano” y la “comunidad política”. A nuestro entender, Castoriadis describe la figura del “sujeto político” contemporáneo a partir de la resignificación de la relación “público/privado” dominante en la filosofía política moderna. Para él, no hay individuos aislados y “moralmente” autónomos en el espacio privado que deban recuperar la dimensión “política” de su acción en un espacio público por completo exterior a su propia constitución como “sujetos autónomos”: sólo hay individuos inscriptos en una trama social que puede ser ella misma “autónoma” o “heterónoma”. El individuo aislado y separado no es más que una “ilusión” de la lógica *ensídica* (Castoriadis, 1994b) que ha dominado y aún domina el pensamiento occidental.

A nuestro entender, esta *antropología política* va de la mano de la conceptualización de la política como *praxis* y de una nueva *ontología de lo*

PROMETEICA

social donde los términos “autónomo/heterónomo”, “individuo/sociedad” no pueden pensarse sino en el marco de una correlación dialéctica. Desde el punto de vista ontológico, el *ser individual* se liga a su capacidad de *hacer histórico-social*. Desde el punto de vista político, el *ser ciudadano* se liga a su capacidad de participar en las instituciones y en los asuntos de la *comunidad política*, a sus “modos de hacer” políticos. De este modo, la afirmación del individuo histórico-social no es posible sino como protagonista de su propia historia, la afirmación del sujeto político no es posible sino como constructor del espacio público, la afirmación del “individuo” sólo es posible como materialización de su “poder instituyente” en las instituciones de una sociedad. Esta “dialéctica” de lo individual y de lo social, de lo privado y de lo público, de lo instituido y de lo instituyente, se encuentra en la base de la teoría política propuesta por Castoriadis en términos de “proyecto” de autonomía individual y social, que tiene carácter de “proceso” (inacabado e inacabable) y que en cuanto “proyecto”, es un “hacer” y un “hacer-se”, un “hacer la historia” y un “hacerse a sí mismo”. Para nosotros, esta es la invitación y, al mismo tiempo, la herencia que nos ha dejado Cornelius Castoriadis. ¶

Bibliografía

- CASTORIADIS, C. (1981) « L'imaginaire: la création dans le domaine social historique », en *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*. Paris, Seuil, 1986, p. 272-295.
- (1982-83) « La polis grecque et la création de la démocratie » en *Domaines de l'homme. Carrefours II*, Paris, Seuil, 1986.
 - (1985) « Institutions premières de la société et institutions secondes » in *Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999.
 - (1989a) « Une leçon de démocratie », Videoconferencia ofrecida a Chris Marker. Disponible en Internet : <http://babordages.fr/?p=1548> Capturado el 26 de septiembre de 2013.
 - (1989b) « L'époque du conformisme généralisé » en *Le monde morcelé, Carrefours III*, Paris, Seuil, 1990.
 - (1989c) « Psychanalyse et Politique » en *Le monde morcelé, Carrefours III*,

PROMETEICA

- Paris, Seuil, 1990.
- (1993) « La montée de l'insignifiance », Entrevista con Olivier Morel le 18 juin 1993 en *La montée de l'insignifiance, Carrefours IV*, Paris, Seuil, 1996.
 - (1994 a) « «Είμαστε Υπεύθυνοι Για Την Ιστορία Μας» (Somos responsables de nuestra historia) Entrevista acordada a la televisión griega, Disponible en: http://marx1deltio.blogspot.com.ar/2015/02/blog-post_21.html. Versión en francés disponible en: <https://collectiflieuxcommuns.fr/536-considerations-sur-la-grece?lang=fr> Capturados el 18 de mayo de 2015.
 - (1994b) « Mode d'être et problèmes de la connaissance du social-historique » in *Figures du pensable. Carrefours VI*, Paris, Seuil, 1999.
 - (1996) « La democracia como procedimiento y como régimen” en *El avance de la insignificancia, Las encrucijadas del laberinto IV*, Buenos Aires, Eudeba.
 - (1998a) « Stopper la montée de l'insignifiance », Entrevista con Daniel Mermet, en *Post-Scriptum sur l'insignifiance. Entretiens avec Daniel Mermet* (noviembre 1996). Paris, La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 1998.
 - (1998b) « De l'autonomie en politique. L'individu privatisé », propos recueillis par Robert Redeker. *Le Monde diplomatique*, février 1998: p. 23
 - (2004) *Ce qui fait la Grèce. Tome 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. La Création humaine II*. Paris: Éditions du Seuil.
- FINLEY, M. I (1976) *El mundo de Odiseo*. México, FCE.
- HEGEL, G.W.F. (1802-1803) *El sistema de la eticidad*. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid, Ed. Nacional, 1983.
- (1821) *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.
- HOBBS, Th. (1651) *Leviathán*. Universitat de València, 1990.
- ROUSSEAU, J. J. (1754) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid, 1923
- (1762) *Del contrato social*. Madrid, Editorial Gredos, 2011
- VIDAL-NAQUET, P. (1994) “Una invención griega: la democracia” en *Revista Vuelta*, Nro. 209, Abril de 1994, pp. 21-27

¿SERVILISMO O AUTONOMÍA? EL PROYECTO DE AUTONOMÍA FRENTE A LA NUEVA HETERONOMÍA

Servility or Autonomy? The Autonomy Project against the New Heteronomy

EMANUELE PROFUMI⁵⁰
(EHESS-CESPRA, Francia)

Resumen

La crítica de la descomposición de la sociedad que sostiene Castoriadis, y más precisamente la idea de un declive de la autorrepresentación de la sociedad, o de su dimensión social-histórica, es decir, su consistencia ontológica, debe ser revisada. La insignificancia de la sociedad contemporánea no puede jugar un rol central dentro del análisis crítico si pensamos que esta sociedad es también la expresión de una nueva heteronomía. Con las mismas categorías filosóficas de Castoriadis debemos rechazar la idea de descomposición y elaborar una crítica del presente. Para pensar la actualidad del “proyecto de autonomía”, el particular, es necesario sobre todo concentrarse en la naturaleza de esta nueva forma de dominación. Este trabajo crítico es urgente, si consideramos la actual bifurcación social-histórica de las sociedades occidentales: es necesario comprender la oposición entre democracia y capitalismo a través de la alternativa entre la servil y activa defensa del statu quo y una praxis de autonomía, base de esta bifurcación.

Palabras clave: Castoriadis | Crítica filosófica | Insignificancia | Heteronomía | Proyecto de autonomía.

Abstract

Cornelius Castoriadis' analysis of contemporary society is partially correct. For understanding our social-historical existence, we have to develop his idea of “general conformism”, and to link it with his critical reconstruction of the capitalist society. At the same time, we need to reject his most important thesis on the “social insignificance”: the idea of a supposed auto-

50. Traducción del francés de Emiliano Aldegani.

PROMETEICA

dissolution of the central imaginary of the contemporary society is not correct from a logical and historical point of view. We are living in a society characterized from a new tenuous heteronomy, not in a dissolution of the society in itself. Moreover, the castoriadian “project of autonomy” is not still disappeared, as the greek-french philosopher feared. Thanks to the “no global” and the “indignados” movements, there is a new expression of this project. For its survival, we have to understand and to overcome the new voluntary servitude which is deeply connected with the present capitalist social organisation of values and significations. The actual “crisis” situation could be a chance to continue this project and to take part of the process which is opposing capitalism to democracy. The future of this project is linked with our possibilities to make free institutions and to change our ways of socializing.

Keywords: Castoriadis | Philosophical Critique | Insignificance | Heteronomy | Autonomy Project.

1. La descomposición de la sociedad para Castoriadis

En derrumbe de la autorrepresentación de la sociedad, el hecho de que éstas sociedades ya no puedan presentarse como esto (de un modo que no sea meramente exterior y descriptivo)- no sin que ese esto como lo que se presenta se derrumbe, se aplaste, se vacíe, se contradiga. Ésta es una manera de decir que hay crisis de las significaciones imaginarias sociales, y que éstas no proveen a los individuos las normas, los valores, las referencias y motivaciones que le permiten, a la vez, hacer funcionar la sociedad, y seguir siendo ellos mismos, más o menos bien, en un equilibrio viable. [...] [...] Ahora bien, esto que precisamente está en crisis hoy, es la sociedad como tal para el hombre contemporáneo. (Castoriadis: 1996. 29-30)

Castoriadis piensa que el carácter social e histórico al fondo del ser mismo de la sociedad (lo Social-histórico), así como las significaciones centrales en torno de las que se organiza una sociedad cualquiera, no están ya a la altura de organizar la sociedad actual. Por esta razón, el problema más importante que debemos resolver, el que marca todos los aspectos de la vida, es que estamos en un período de descomposición de la sociedad, en una crisis social-histórica. Ésta es la tesis filosófico-política principal de Castoriadis sobre la segunda mitad del siglo pasado.

Él radicaliza su tesis de los años 60' sobre la privatización de las sociedades modernas, para afirmar que la “Crisis” no es simplemente una contradicción de

PROMETEICA

la sociedad capitalista, sino el hecho de que esta sociedad está produciendo la auto-destrucción de la sociedad como tal.

Con el nacimiento de su filosofía de la creación, es decir con el desarrollo de su propia y original posición filosófico-política, las tesis social-bárbaras⁵¹ del período entre 1950 y 1960 sobre la burocratización y sobre la privatización de la vida social y política, al igual que las tesis sobre la disolución del sentido del trabajo efectuada por la lógica del capitalismo y por las instituciones, se transforman. Entre los años 1970 y 1980, devienen dos tesis firmemente sostenidas, en particular a partir de 1990:

1. Las instituciones de la están atravesadas por el ascenso de la insignificancia (Castoriadis, 1996: 11-26/83-102).
2. Estamos en presencia de una época de conformismo generalizado. (Castoriadis, 1990: 11-28).

Éstos son los dos fenómenos que marcan la descomposición de la sociedad y que son, para Castoriadis, las dos caras de la misma moneda. La naturaleza ontológica de la nueva sociedad es su descomposición interna.

Pero, en verdad, solamente la primera tesis es coherente con la idea de descomposición (Castoriadis, 2013: 122-131), mientras que la segunda nos obliga a revisar la crítica castoridiana de la sociedad contemporánea y, en particular, el fenómeno de la insignificancia que, para Castoriadis, la marca en profundidad.

Para percibir este problema en el marco de la reflexión del filósofo greco-francés, es necesario reconstruir brevemente la lógica que subyace a estas dos tesis que sostienen la idea de la descomposición.

Insignificancia

Según nuestro filósofo, con excepción de un breve período en 1968 y en el curso de los movimientos sociales contemporáneos, principalmente del movimiento ecologista y del movimiento feminista, estamos en presencia de una gran

51. Alusión a la revista *Socialisme ou Barbarie*, de la cual Castoriadis fue miembro fundador junto a Claude Lefort, y en la que publicó numerosos artículos desde fines de la década del 40 hasta 1967. [Nota del traductor]

PROMETEICA

transformación social, inédita, en la que las sociedades occidentales no están más en condiciones de proponer su propia creación global y de afirmar una nueva creación histórico-social, enfrentándose con las angustias de un fenómeno regresivo, a saber, la disolución de la significación (del valor de las significaciones imaginarias sociales y de las instituciones en las que se encarnan).

Esto ocurre no sólo a nivel político, sino también a nivel social y cultural. La descomposición política está marcada por la despolitización, la privatización, la apatía, la atrofia de la imaginación política, y, sobre todo, por la evanescencia del conflicto social y político. La desagregación social es una pérdida de puntos de referencia y del sentido de la identidad de la colectividad (todo lo que nos permite percibir el mundo y otorgarle un sentido), se manifiesta por la confusión y la disolución de las identidades sociales: ya no invertimos sobre todo en la educación y en la escuela, los roles familiares son en adelante ignorados, y las identidades sexuales confundidas. La decadencia cultural se caracteriza por un desvanecimiento profundo del espíritu crítico auténtico, que es desprovisto de vigor cuando es expresado al interior del dominio de la lógica publicitaria y de la posmodernidad intelectual y artística, y en consecuencia, se propaga la anomia y la desorientación informada, dota a la pérdida de sentido, a su vuelta por el desgaste de las significaciones y por la pérdida de valores. Todo esto conduce a una inseguridad psíquica generalizada. A su vez, en el dominio del arte y de la ciencia, como en todos los dominios de la vida, debemos registrar una falta de nuevas creaciones colectivas y de creatividad individual. En resumen, la ausencia de creación colectiva se debe al hecho de que no podemos apreciar más nada, y que nuestros propios valores de referencia dentro de la sociedad se han pulverizado (Castoriadis, 1996: 125-139 / Castoriadis, 2011: 186)

En general, la sociedad contemporánea es incapaz de pensarse en tanto que sociedad, ha perdido su capacidad de auto-representarse ella misma y, por consecuencia, también la de aspirar a ser alguna cosa diferente. Esto se debe al hecho de que los dos componentes de la naturaleza social-histórica de la institución imaginaria se han disipado: la sociedad es padecida y vivida por los

PROPHETEICA

individuos como una dimensión del sufrimiento, mientras que el olvido de la temporalidad, y del pasado, como memoria, y del futuro, como proyecto social, es en adelante la marca de la época. El suicidio de la dimensión social histórica es, probablemente, la razón subyacente que conduce a Castoriadis a hablar de desvanecimiento del proyecto de autonomía acompañado por la difusión de valores incompatibles con una posible sociedad autónoma (Castoriadis, 1996: 22-23).

Conformismo

El segundo fenómeno central para la sociedad contemporánea, el conformismo, es expresado no sólo en razón de la insignificancia y de la disolución de la creación social-histórica heredada de la época precedente, sino sobre todo por el prevailecimiento de la lógica, del poder y de las organizaciones de tipo capitalista.

El imaginario capitalista se convierte prácticamente en el horizonte dentro del que Occidente vive y se reproduce. Y ello conduce igualmente hacia el desvanecimiento del proyecto de emancipación humana, porque el capitalismo no tiene necesidad de autonomía sino de conformismo, y a lo largo de décadas ha logrado también tragarse al polo subversivo que lo atacaba. El imaginario capitalista impone la centralidad de la economía en el marco de la vida pública, porque ella deviene la instancia más importante de la organización social: la expansión indefinida del consumo y de la producción que pone en el centro al dinero y al beneficio como valores absolutos. Si en la época de *Socialisme ou Barbarie* Castoriadis interpreta este fenómeno como una destrucción del sentido que esto provoca en el trabajo, a fines de la década del 70 ésta realidad está a la altura de demencia colectiva, del cinismo, de la corrupción estructural, del culto a lo efímero y de las distracciones de las masas. Si, pese a todo esto, el sistema continúa funcionando, según nuestro filósofo es porque las instituciones capitalistas y liberales son capaces de adaptarse a cualquier situación y ya que pueden sacar provecho de la participación, casi total, de la población en el sistema dominante (Castoriadis, 2011: 251-61).

PROMETEICA

En resumen, para Castoriadis somos confrontados por una nueva forma de heteronomía débil, que se afirma en las cenizas de una época pasada, de donde era imposible hacerla salir, en razón del movimiento social-histórico todavía apuntado hacia la realización del proyecto de autonomía.

2. ¿Descomposición de la sociedad? No en verdad

Dentro de este análisis hay dos afirmaciones ontológicas que no pueden ir juntas.

En efecto, por un lado el crecimiento de la insignificancia es coherente con la idea de una descomposición de lo social-histórico, sin embargo, la afirmación de la vitoria del sistema capitalista, la propagación de un conformismo generalizado, y la idea de que un nuevo tipo antropológico que marca a esta sociedad ha nacido, indican más bien que estamos en presencia de una nueva creación de la sociedad en su conjunto, no solamente una nueva forma de dominación sino una nueva organización de la sociedad. Hay algo que se impone como *estructural*. A fin de cuentas, es el mismo Castoriadis quien cree haber afirmado, no un aspecto accesorio o temporario, sino algo que está en el corazón de la sociedad contemporánea. Tenemos por lo tanto, dos tesis opuestas: por un lado, la sociedad en su conjunto se descompone, y por el otro, ella se impone como una nueva creación general.

A nivel lógico la idea de descomposición se refiere a cualquier cosa que está muriendo, un suicidio de la sociedad como tal, a algo que va a desaparecer luego de un período más o menos largo y no puede ser comprendido como una nueva clase social-histórica capaz de reorganizarse. Descomposición y creación de la sociedad no se pueden dar simultáneamente a nivel ontológico: o tenemos una disolución del ser mismo de la sociedad, o tenemos su nueva afirmación.

¿Por qué Castoriadis habla del nacimiento de un nuevo tipo antropológico, que es más bien la expresión de la afirmación de una nueva sociedad? ¿Por qué sostener que no puede haber una sociedad sin valores, orientaciones, significaciones compartidas, y que el individuo debe identificarse en la institución de la sociedad y en las significaciones que son incorporadas dentro

PROMETEICA

de cualquier tipo de sociedad?¿Por qué decir, como Castoriadis ha dicho en repetidas ocasiones, que el mundo, como falta sentido, no es más que una ilusión?

Para explicar la paradoja de una sociedad incapaz de ser sociedad, siguiendo al mismo Castoriadis en el corazón de su teoría de la auto-organización general, que quiere que la colectividad se realice por la creación de un núcleo de significaciones y de instituciones centrales alrededor de las que se mueve el imaginario específico de la sociedad en cuestión, podríamos concluir que la sociedad capitalista actual reposa sobre un vacío que constituye este centro.

Pero esto nunca es afirmado por Castoriadis. Al contrario, desde su perspectiva las imágenes de la insignificancia y de la descomposición se refieren más bien a una sociedad que se organiza contra ella misma. Es paradójal, pero para nuestro filósofo la sociedad actual todavía se organiza en torno a un imaginario específico y, al mismo tiempo, ella se está descomponiendo: se acompaña de una nueva heteronomía pero es simplemente incapaz de ser sociedad.

Él se refiere, en efecto y en repetidas ocasiones, a la afirmación de una nueva dominación social o del capitalismo en tanto que proyecto totalitario. Es también por ello que él dice explícitamente del totalitarismo: *si queremos buscar un antecedente efectivo de su proyecto de dominación total, lo encontraremos en el imaginario capitalista del dominio ilimitado materializado en la organización de la fábrica* (Castoriadis, 2013: 117) Pero, ¿cómo conciliar la constitución de una forma de heteronomía fuerte, como la del totalitarismo, con la realidad de una disolución de la sociedad?

¿Cómo puede hablar de un nuevo tipo antropológico, representado por el gerente burocrático o el especulador, cínico, frustrado y sin escrúpulos, que debe ser el producto de una nueva forma de organización de la sociedad, como todos los tipos antropológicos, y luego afirmar que éste nuevo tipo no está en condiciones de reproducir la sociedad como tal?

Para nuestro filósofo, la creación de una nueva institución de la sociedad es la expresión de un cambio antropológico (psicosocial/socioeconómico) (Castoriadis, 1999: 136). Y agrega que en el caso de la sociedad contemporánea,

PROMETEICA

vivimos en torno a dos normas centrales: la norma jerárquico-burocrática y la norma del dinero (Castoriadis, 1999: 154). Pero, para él, en última instancia, vivimos dentro de una nueva institución que se caracteriza como la descomposición del ser mismo de la sociedad.

Esta clara paradoja inexplicable es inadmisibles a nivel lógico e histórico. Ante la potencia del sistema capitalista financiero, de la globalización neoliberal y del ataque constante que produce contra lo que queda de las instituciones y del imaginario democrático de la época precedente, la tesis de una descomposición de la sociedad como tal, nos parece una herramienta polémica antes que la afirmación de una verdad social-histórica.

Sin embargo, nosotros podemos conservar todavía una parte del análisis de Castoriadis sobre la sociedad contemporánea. Por lo tanto, aceptar la tesis del *conformismo generalizado* y rechazar la del *avance de la insignificancia* a la base de la idea de descomposición social nos permite comprender todavía mejor la naturaleza de la nueva forma de heteronomía de la que él mismo habla.

La creación de una nueva sociedad heterónoma

Pese a que ya no podemos aceptar más que la insignificancia y la descomposición se refieren, por lo tanto, a la sociedad como tal, tenemos todavía en derecho de preguntar: ¿es que, para Castoriadis, gracias también a la disolución de la capacidad de dar sentido, hay algo dentro de la sociedad contemporánea que está muriendo realmente?

Como he mencionado esto que parece morir realmente para Castoriadis es el componente que constituye el proyecto de autonomía con su presupuesto de la valorización de lo Social-histórico que siempre lo ha nutrido. En otros términos, la descomposición social es ante todo un suicidio de esto que deberíamos heredar del proyecto de autonomía, no de la sociedad en tanto tal. Pero este suicidio está en devenir, porque Castoriadis no osa él mismo decir que el proyecto de autonomía este verdaderamente muerto.

A este suicidio todavía en acto del proyecto de autonomía, sería necesario agregar algo que el filósofo greco-francés subestima: él no advierte que su

análisis crítico nos permite leer sutilmente que estamos en presencia también de una nueva forma de servidumbre voluntaria. Por su propio análisis, en efecto, podemos tirar y acompañar al tipo antropológico cínico de la nueva sociedad capitalista, un segundo tipo antropológico capaz de mantener el sistema y de reproducirlo: el esclavo feliz, distraído, estúpido y divertido. No solamente manipulado, sino totalmente integrado dentro del sistema general de la manipulación, que este tipo de individuo reclama y defiende. No solamente obediente, sino que defiende el sistema de la injusticia y la dominación que lo impulsa constantemente a un estado de minoría de edad. Alguien que lucha para quedarse ahí, y contra su autonomía.

La tendencia totalitaria se impone por que la victoria del capitalismo se nutre no solamente del conformismo generalizado, sino también de la emergencia de una forma de organización nihilista de sentido colectivo y del suicidio de la valorización del social-histórico. Esta nueva sociedad es ante todo una nueva organización de la sociedad, y la *descomposición* no es un fenómeno que toca a la sociedad en tanto tal. La suspensión de la inversión en la importancia del sentido y su profunda dimensión efímera no eliminan la búsqueda necesaria de inversiones *positivas* y durables que caracteriza todavía la sociedad capitalista, como cualquier otra sociedad.

En resumen, la insignificancia difundida debería ser relativizada y comprendida como un aspecto particular de una nueva y paradójica creación social-histórica, es decir ontológica, no como la forma de la sociedad o la dimensión central de su descomposición. Solamente dentro de este cuadro se establece una nueva sociedad caracterizada por una heteronomía débil, donde, sin embargo, la época precedente, con su componente de autonomía, no está muerta.

3. El proyecto de autonomía hoy

Castoriadis se muestra algo inseguro sobre la perspectiva del proyecto de autonomía: él pregunta a menudo sobre su desvanecimiento, se pregunta si su debilidad es el signo de un período histórico particular o de una disolución del

PROMETEICA

conjunto de la historia occidental, o todavía de la insuficiencia por la que se presenta hoy (bajo las caras del liberalismo y del marxismo). La disolución de la valorización de lo Social-histórico, la insignificancia devenida *modus vivendi*, el conformismo difundido dentro de un nuevo sistema de dominación y la ausencia de un movimiento revolucionario, conducen a nuestro filósofo a un profundo escepticismo, en parte justificado. Esta sociedad, en efecto, parece organizarse como un rechazo de sí misma, en la medida en que rechaza la vida social y la historicidad fuerte en tanto tales. Gracias al imaginario capitalista encarnado en las instituciones de la privatización y de la burocratización generalizada ella es alimentada en exceso por la corrupción sistemática, medio privilegiado para el enriquecimiento y la acumulación del capital.

Sin embargo, pese a todo esto, este imaginario no ha logrado eliminar el proyecto de autonomía, como lo hemos visto en particular en los últimos quince años. Y es por ello que a fin de comprender el estado del este proyecto hoy, sería bueno volver de manera dialéctica a la reflexión sobre la doble realidad de la época actual: de un lado, sobre la afirmación de una nueva forma de servidumbre voluntaria y la dominación que exige y, por el otro, sobre las nuevas instancias del proyecto de autonomía todavía en vida.

Sobre la nueva servidumbre voluntaria

Cuando La Boétie ha hablado por primera vez de la servidumbre voluntaria, se ha referido a una forma de hábito devenido una segunda naturaleza, una suerte de perversión por relación a la propensión natural a la libertad, una aversión radical a la amistad, y la emergencia de una costumbre marcada por la crueldad, la injusticia y la deslealtad (La Boétie, 1983: 145/150/168). Varios años más tarde, Simon Weil ha subrayado que este hábito tiene la necesidad de que la mentira y la impotencia se enraícen y se difundan en el conjunto del tejido social en lugar de la capacidad de pensar y amar (Weil, 2002: 118-9). Es curioso que, en el debate desarrollado en el curso de estas últimas décadas sobre la servidumbre voluntaria (Zarka, 2007)⁵², hemos puesto luz sobre todo a la

52. Ver por ejemplo: Lorenzo Passarini, *Natura umana e propensione al servilismo politico in Étienne La Boétie* (http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Saggio_bo%C3%A9tie.pdf).

PROMETEICA

corrupción moral y al interés mezquino para la homologación social actual, o incluso la renuncia a la capacidad y a la posibilidad de elegir, más que a un diagnóstico que esté en condiciones de indicar un antídoto hipotético contra esta forma de veneno para la autonomía humana.

Aunque no se refiere explícitamente a la tesis de La Boétie, el primero que ha dado un diagnóstico de este tipo con una cierta profundidad intelectual ha sido Erich Fromm. Trasladando el problema de la servidumbre voluntaria al centro del análisis de las raíces de la sociedad totalitaria, el propone su famosa tesis sobre la *huida de la libertad* para aclarar, de hecho, la estructura social del capitalismo monopólico: el nuevo rostro de la civilización industrial transforma al individuo en un autómatas aislado y desprovisto de un Yo capaz de asumir la responsabilidad y de darse sus propias finalidades, así como el sentido de la existencia y de su propia identidad, a fin de comprender qué es lo que quiere de la vida, y de actuar espontáneamente y libremente. Según Fromm, la impotencia, generada por la reducción del individuo en autómatas, está vinculada a la penalización social de la espontaneidad y del espíritu crítico, y por el temor de ser desaprobado y de ser progresivamente aislado de sus prójimos, que, a su vuelta, esconde su terror de poder perder su salud mental y todo lo que queda de su identidad. La servidumbre voluntaria a la base de la sociedad contemporánea que ha nutrido al totalitarismo, en substancia, es el producto de un conformismo obsesivo que se nutre, por un lado, de autoritarismo político y económico, y por el otro, de una reducción de la capacidad de auto-determinación del individuo (Fromm, 1978: 112-14/127/136/163-4/170/210/216-24/231-2).

Un análisis similar ha sido formulado recientemente, bajo la forma de sospecha, por el filósofo italiano Alfonso M. Iacono, pero, en su caso, él ha relacionado a la sociedad democrática que ha salido victoriosa de la confrontación con el totalitarismo, incluso si ha sido presa de libertades organizadas de manera oligárquica. Desde su punto de vista, la *huida de la libertad* corresponde a la formación de un proceso de naturalización de la existencia sostenido por un profundo deseo de quedar en estado de minoría de

PROMETEICA

edad: el estado producido por la dominación tranquiliza y respeta todo lo que es familiar, o pertenece a la rutina y la seguridad, poniendo en marcha un proceso de banalización de la existencia que no es más que una dinámica dentro de la que el poder se legitima para sí mismo y se preserva en detrimento de la posibilidad de crear una distancia con el presente y el status quo - posibilidad que está a la base de la autonomía humana. Según su perspectiva, hay procesos en curso según los cuales preferimos la alegría de quedar en el estado de minoría de edad y la liberación de la carga de la autonomía antes que sobrellevar el miedo y salir del estado de seguridad para aceptar y afrontar la contingencia de la vida. Desarrollar la capacidad de *ver con ojos diferentes*, es decir, entrar en la dimensión del *homo dúplex* capaz de tomar las distancias críticas sabiendo reconocer los aspectos de la realidad, o sea nuestros límites, es, según Iacono, el principal antídoto a esta deriva heterónoma (Iacono, 2000: 26/40/86-89/96/119/139/158/162/164).

Hace algunos años el filósofo del derecho Fabio Ciaramelli ha planteado el problema de la servidumbre voluntaria actual señalando que es posible vincular la referencia a la sociedad totalitaria con el problema actual del deseo de permanecer dentro de la minoría de edad, que caracteriza las *democracias liberales*. La obediencia a las configuraciones predeterminadas de comportamiento que levantan la carga de decisión y de la elección, siguiendo un orden tranquilizador que conduce, al mismo tiempo, al sacrificio de la autodeterminación individual, marca profundamente nuestras sociedades, distinguidas por el divorcio entre el capitalismo y la democracia. Según Ciaramelli las causas de la pérdida de libertad y el hecho de que dejamos de considerarla como deseable, están ligados a una patología del deseo que conduce a una denegación activa de la libertad y de la vida. El deseo deviene una satisfacción solitaria y garantizada, porque no depende más del acuerdo con los otros, mientras que la obediencia se transforma en sumisión disciplinaria, para destruir la naturaleza riesgosa e incierta de las relaciones humanas y de este modo generar una libertad paradójica y autodestructiva que evite al deseo el agotador pasaje por la mediación social. Satisfacción solitaria y sumisión disciplinaria impiden que asumamos realmente la libertad. El deseo de libertad,

PROMETEICA

en particular, está vinculado a la incapacidad de construir su propia identidad, y por esta razón se transforma en su contrario, es decir, en servidumbre voluntaria (Ciaramelli, 2013: 60/73-4/79-80/103-10/113).

Cada pensador, entre los considerados, recupera aspectos importantes y necesarios para la comprensión del fenómeno en cuestión, y también la paradoja y la contradicción de un mundo que utiliza la libertad contra ella misma. Ninguno entre ellos, sin embargo, discierne lo que ha enraizado en la profunda necesidad del conformismo: no solamente en el miedo, en el deseo de seguridad, en la necesidad de ser aceptado por la comunidad o de comprender su propia identidad en relación con ésta, sino sobre todo en el respeto de las reglas (explícitas o implícitas), es decir, en el carácter decisivo de la institución de la realidad. De la regla en tanto que necesidad psicosocial de la socialización.

En todas estas importantes tesis, de las que he expuesto lo esencial, lo que no ha sido suficientemente tomado en cuenta es la *naturaleza institucional* del conformismo, a saber, la necesidad de respetar las reglas de conducta independientemente de la construcción de la identidad, del deseo de libertad, o de la toma de consciencia del estado de sumisión a la minoría de edad al que estamos adaptados. La potencia del conformismo actual *se oculta mostrando* la importancia que la socialización juega dentro de la formación del consentimiento y dentro de la aceptación del status quo, de manera que haya la sospecha de que el problema de la servidumbre voluntaria no debe ser buscado dentro del cuadro de la libertad que produciría su contrario- sino de hecho de que su ejercicio imposible se ha vuelto una norma central en el marco de la reproducción social. Por consiguiente, sería importante estudiar la naturaleza de la organización del poder capitalista actual, es decir, no solamente la estructura de dominio que obtiene el consentimiento de la población, sino las formas de socialización dentro de las que se reproduce continuamente el ejercicio del poder en tanto que favor, privilegio, delegación, aceptación de la corrupción de las reglas establecidas, de la incapacidad de valorar la norma común, como las normas centrales de la coexistencia. Cuando la regla no está justificada más que sobre la base de la autoridad que restaura el orden en la relación con el prójimo, de la significación y del mando, mientras que toda

PROMETEICA

norma de libertad es abolida y el principio de autoridad impone reglas exteriores a los sujetos. Como cuando el conflicto no es más que la expresión de la violencia y de la aniquilación. En definitiva, todo lo que aleja la *libertad de* del individuo, de origen moderno, de la *libertad con*, ligada al amor, a la amistad y a la autonomía, a las que se refieren Fromm, La Boétie y Iacono, que parece residir principalmente en la manera en que se instituyen las reglas de coexistencia, y por lo tanto, en la naturaleza de poder compartido.

La transformación del proyecto de autonomía

Más allá del socialismo y el comunismo, pero también del Mayo del '68 y de los movimientos que están ligados, hay también otros momentos de la historia del siglo pasado donde podemos encontrar nuevas y originales modalidades en las que el proyecto de autonomía se ha mostrado presente.

En primer lugar en Brasil, donde un movimiento popular, constituido por una pluralidad de movimientos de reivindicación de una nueva sociedad y de una verdadera democracia, ha logrado entrar en la vida pública y política y movilizar una parte importante de una sociedad en la que el poder político y la dictadura militar expresaban claramente las características de una dominación nutriéndose de una conformidad servil y de la aceptación del principio de autoridad. La progresiva y larga descomposición del régimen militar ha sido directamente proporcional a la emergencia de una nueva concepción y práctica de poder político y popular, hasta conducir a una verdadera tentativa de creación política. (Profumi, 2013: 115-226) Aunque limitado y, a fin de cuentas, sin éxito, el caso de Brasil contemporáneo permite comprender que la existencia del proyecto de autonomía ha tomado formas aparentemente menos intensas que las del movimiento socialista o comunista, pero siempre pertinentes para la comprensión de las posibilidades de creación política y de la realización de la autonomía humana.

Después de la muerte de Castoriadis, el proyecto de autonomía, que él ha visto emerger por última vez en las revueltas del Mayo del 68', vuelven con el movimiento altermundista, a fines de los años 1990, y con el movimiento de los

PROMETEICA

indignados, después del 2007. Contra el nuevo curso del capitalismo financiero mundial, el *movimiento de movimientos* llega a hacer esto que Castoriadis, después de 1968, había reprochado no haber realizado a los movimiento sociales (en particular al ecologista y al de las mujeres) (Castoriadis, 1996: 17): construir un frente único, formado en este caso, por todos aquellos que, a partir de diferentes posiciones y con diferentes perspectivas, luchan por el fin del *sistema neoliberal* y por la afirmación de *otra sociedad global posible*, antitética a la capitalista. A lo largo del mismo camino, que se ha desplegado solamente hace diez años, el movimiento de los indignados ha compartido y vuelto populares numerosas posiciones, ideas y proposiciones altermundistas, guardando siempre la misma aversión por la dominación económica y política infringida por los defensores del orden capitalista.

Los dos movimientos están todavía activos. El movimiento altermundista en 2015 celebra su onceavo Foro Social Mundial en Túnez, mientras que el movimiento de los indignados, que se compone principalmente de grandes manifestaciones populares y de la activación de un sistema de asambleas públicas donde organizar una nueva vida democrática partiendo de la base, hoy se presenta bajo su nueva forma de *mareas* y de la lucha por la democratización de los servicios sociales (pero también, en parte, bajo la forma del partido *Podemos*). Hablamos de un cierto número de asambleas barriales o de pueblo, de colectivos, de asociaciones, de cooperativas y de otras realidades colectivas auto-organizadas que se han propagado y han creado redes, coordinando su acción con los problemas más urgentes que resienten a la población menos integrada en el sistema actual (la casa, la salud, etc.). El proceso de reinención de la imaginación política que ha comenzado con el movimiento altermundista a nivel planetario, se persigue, a nivel local, por el movimiento de los indignados. La referencia a las formas antiguas y nuevas de autogestión y de democracia directa, la utilización de internet y de las dinámicas horizontales, necesarias para organizarse y comunicarse, es la nueva cara de proyecto de autonomía: no estamos en presencia de un desvanecimiento de este proyecto sino de su novedad planetaria, ya que toma en adelante nuevas formas de organización y un nuevo imaginario. Estos movimientos actuales han aprendido a menudo de

PROMETEICA

las lecciones de los errores de los movimientos de 1900, pero tienen reparos al abandonar completamente la heteronomía social contra la que luchan. Los dos son, de hecho, los vehículos de las cuatro condiciones que se muestran necesarias para la creación política: la politización progresiva de la sociedad, la expresión de una sociedad diferente, la demanda de una verdadera democracia, y la práctica no-violenta de los conflictos sociales y políticos.

Sin embargo, el proyecto de autonomía no puede ser alcanzado solamente gracias a estos dos movimientos. El primero se auto-representa como un largo proceso de transformación de las instituciones mundiales, y por esta razón ha formulado objetivos que puedan abrir la posibilidad de una real transformación de estas instituciones, así como un refuerzo de todos los movimientos populares, sociales, civiles, que luchan contra el sistema capitalista. El segundo es, ante todo, un movimiento de protesta y de deslegitimación de las instituciones económicas y políticas oligárquicas, pero también de creación de un nuevo imaginario democrático. Las dos son condiciones esenciales para todas las formaciones revolucionarias que se orientan a la creación política, pero no constituyen, en tanto tales, el agente de un nuevo tipo de revolución.

4. “Crisis y polarización”

Frente a esta doble tendencia general, es importante que recordemos esto que el filósofo francés Daniel Bensaïd escribió de sus últimas obras sobre la sociedad contemporánea: “la idea de una revolución tiende a perder su propia substancia política para ser reducida a una postura de deseo estético o ético, a un juicio de gusto, o a un acto de fe”. (Bensaïd, 2007: 2)⁵³. El hecho de que la revolución no sea una tabula rasa, sino que ella tenga las condiciones sociales-históricas y que ella deba ser una reorganización de las relaciones sociales y una revisión de la temporalidad, no significa que podamos predecirla o que no sea intempestiva, como lo ha recordado Bensaïd (Bensaïd, 2007: 4). Acontecimiento e historia, salto y proceso, creación y construcción, no son una antítesis ni están en oposición, como ha sido indicado por los que escinden el momento del tiempo

⁵³<http://danielbensaid.org/Desir-ou-besoin-de-revolution?lang=fr>

PROMETEICA

instituyente del tejido instituido y piensan que la creación política es un milagro o un momento de suspensión del orden impuesto (Badiou, 1988), pero también por los que piensan la novedad como fuertemente condicionada por los presupuestos históricos (Dardot y Laval, 2014). Al final de su vida, Castoriadis ha imaginado el advenimiento de una bifurcación histórica, entre la dominación del imaginario capitalista y el deseable e impredecible despertar social y político del imaginario creador (Castoriadis, 1999: 109-10). Él no ha visto que esta bifurcación estuviera en tren de producirse o devenir más radical de lo que había percibido.

Habida cuenta de la polarización actual de la sociedad a la heteronomía débil, es decir, de cara al resurgimiento de la lucha social y política contra el sistema capitalista, aunque débil y contradictoria, pero también delante de la radicalización del ataque a esto que queda de la herencia del proyecto de autonomía sedimentado dentro de nuestras sociedades occidentales, vivimos una vez más dentro de una situación de crisis en el sentido etimológico del término *Krisis*. Esto que Bensaïd recuerda que es una situación dominada por una bifurcación y por la necesidad de elegir el momento donde se imponen verdades históricas más allá de la mentira del presente eterno que está a la base del nuevo curso del capitalismo globalizado y financiero. La crisis económica ha abierto la caja de Pandora de una crisis de la sociedad ya en acto. En despecho por ser utilizado como una herramienta ideológica para imponer sociedades completamente heterónomas- esto que había llegado también con la *lucha contra el terrorismo* - “la crisis” ha servido para despertar conciencias dormidas y expresar claramente la nueva alternativa a la que cada uno de nosotros tiene que responder: ¿democracia o capitalismo?

Para hacerlo será necesario comprender por qué, y en que medida, los aspectos de las sociedades totalitarias están reproduciéndose y radicalizándose de una manera nueva en nuestras sociedades.

Una primera reflexión a la que es necesario tener en cuenta es la del psiquiatra y psicoanalista Christophe Dejours, que recupera de un modo particularmente cristalino la manera en que la servidumbre voluntaria echa raíces en el sistema neoliberal y produce formas de aceptación parecidas a esto

PROMETEICA

que Hannah Arendt llamaba la *banalidad del mal* refiriéndose al sistema nazi. Dejours orienta su atención analítica hacia el establecimiento de las reglas de organización neoliberal de las empresas, y pone a la luz que los principios de organización que ahí se imponen son la falta de moral, la mentira sistemática, la injusticia, el sufrimiento continuo e ignorado, y la tolerancia o aceptación general de estos principios. Del mismo modo que el régimen nazi había logrado hacer pasar el mal por el bien, igualmente en el sistema neoliberal la maldad del comportamiento, que antes constituía un caso excepcional, deviene un valor normal de comportamiento. El miedo y las mentiras sistemáticas permiten una banalización de la violencia, y la formación de grupos de colaboradores capaces de tirar dentro del sistema a las personas que están implicadas ahí pero que mantienen todavía una moral intacta. Como para Arendt, para Dejour el problema más grande es que la responsabilidad de la mayoría de la gente es central y directa en el proceso de una aceptación resignada y en la celosa reproducción de un sistema que recompensa la anulación de la capacidad de razonamiento y de empatía frente al sufrimiento del otro. La banalidad del mal no nace como una patología psicológica, sino como normalidad, por siniestra y perversa que sea. (Dejours, 2009: 75/77/90/100/105-8/113/117/141-2/157/164/179/182-3/191-2/194/202-3/219).

Sin embargo, contrariamente a esto que es indicado por Dejours, la reducción o eliminación de la consciencia, debida a la valoración de las normas violentas y contrarias a la autonomía humana, no se produce solamente en el mundo del trabajo, y la supresión de la facultad de pensar no se reduce a la falta de comprensión del malestar de los otros, sino que ella es en lo sucesivo una parte improtante de las costumbres y de la cultura de nuestra sociedad. La pobreza humana, la exclusión y la violencia generadas por el éxito de formas económicas que han progresado gracias a la corrupción y al cinismo, y que han sido aceptadas y sostenidas por las “reglas” del mercado, a saber, por el imperativo del beneficio a todo precio, no son más que la punta del iceberg de un sistema social que se muestra listo para el advenimiento de una nueva forma de heteronomía, mucho más dura de la que nos habla Castoriadis.

El proyecto de autonomía depende sobre todo de una incertidumbre: ¿los

PROMETEICA

movimientos sociales internacionales lograrán prolongar la crisis y llevar partes más grandes de la población a elegir sus perspectivas? ¿Vamos a imponer, una vez más, la elección entre la servidumbre y la autonomía en el curso de nuestra historia? Y, en última instancia ¿Lograremos poner la creación política en el corazón de nuestra perspectiva revolucionaria? ¶¶

Bibliografía

BADIOU Alain (1988). *L'Être et l'événement*, Paris: Seuil.

BENSAÏD Daniel (publication inconnue, probablement 2007). *Désir ou besoin de révolution ?*

CASTORIADIS Cornelius. (1990). *L'époque du conformisme généralisé*, en C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, Paris: Seuil. [En español: *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar. 2008)

----- (1996). *La montée de l'insignifiance y La crise du processus identificatoire y La crise des sociétés occidentales*, en C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris: Seuil. [En español: C. Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Bs. As., 1996.]

----- (1999). *Imagination et imaginaire au carrefour y Héritage et révolution y Quelle démocratie?* en C. Castoriadis, *Figures du Pensable*, Paris: Seuil. [En español: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006]

----- (2011). *Ni nécessité historique, ni exigence seulement « morale » : une exigence politique et humaine y Une société à la dérive*, en C. Castoriadis, *Une société à la dérive*, Paris: Seuil. [En español: *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, Bs. As., Katz, 2006]

----- (2013). *Spécificité et crise des sociétés occidentales*, en C. Castoriadis, *Quelle démocratie ? Tome 2. Ecrits politiques 1945-1997, IV*, Paris: Sandre.

CIARAMELLI Fabio (2013). *Dal consenso alla legittimazione. Le vicissitudini della servitù volontaria ieri e oggi*, en Fabio Ciaramelli y Ugo Maria Olivieri, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*, Milano-Udine: Mimesis.

PROMETEICA

DARDOT Pierre y LAVAL Christian (2014). *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris: La Découverte.

DEJOURS Christophe (2009). *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris: Seuil.

FROMM Erich (1978). *Fuga dalla libertà*, Milano: Edizioni di Comunità.

IACONO Alfonso M.aurizio (2000). *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Milano: Feltrinelli.

LA BOÉTIE Étienne (1983). *Discours de la servitude volontaire*, Paris: Flammarion.

PROFUMI Emanuele (2013). *Sulla creazione politica. Critica filosofica e rivoluzione*, Roma: Editori Riuniti Internazionali.

WEIL Simone (2002). *Méditation sur l'obéissance et la liberté*, en Étienne La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris: Petite Bibliothèque Payot.

ZARKA Yves Charles et Les Intempestifs (2007). *Critique des nouvelles servitudes*, Paris: Puf.

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 interroge 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.

RUPTURA, FUENTE, TRADICIÓN ALGUNAS CONSIDERACIONES RETROSPECTIVAS EN TORNO DE LA *POLIS**

HARALD WOLF
(SOFI, Alemania)

“Sólo quien nada contra la corriente llega a la fuente”.
Stanislaw Jerzy Lec

Cuando comencé con el trabajo para mi contribución a nuestro simposio, antes que nada tuve en mente el presuntuoso intento de reflexionar muy en general sobre la relación de la *polis* griega con el proyecto de autonomía moderno. Este, por supuesto, rápidamente probó ser un tema demasiado abarcativo para lo que naturalmente debería ser un "pequeño trabajo". Mis consideraciones y mis lecturas preparatorias se movieron en este trabajo de “reducción” cada vez más en la dirección de algunas preguntas mucho más circunscritas –preguntas que giran en torno de algunos conceptos con los que uno tropieza si vuelve hoy la vista (con Castoriadis) hacia la *polis* griega: a saber, los conceptos de ruptura, fuente y tradición.

Una primera observación que plantea las preguntas correspondientes, se refiere una perspectiva actualmente extendida acerca de la institución griega de la democracia (y de la filosofía). Esta institución es vista en muchos sentidos, por cierto, como un eslabón sumamente importante, aunque ya no privilegiado, en una cadena continua del desarrollo histórico que conduce hacia nosotros. Y

* Versión escrita de una conferencia dictada por H. Wolf en el Simposio de invierno “*The Ancient Greek and the Modern Western Imaginary*” de la *Nordic Summer University* en Atenas, 27- 29 de marzo de 2009. Traducida del alemán al castellano por Lucas E. Misseri. Se agradece a Emiliano Aldegani por el rastreo de las versiones castellanas de las citas bibliográficas y a Miguel Alberti y Jonas Korn por la revisión de las primeras páginas de la traducción (N. del. T.).

PROMETEICA

particularmente en términos políticos, es vista más bien como un contramodelo respecto de aquello a lo que cabe hoy aspirar y es alcanzable siendo realistas. Delinearé de modo ejemplar esta visión en mi *primera sección* ("La polis griega hoy: continuidad socio-histórica y contra-modelo").

Una dificultad, que se manifiesta en una perspectiva tal, es la incapacidad para pensar el cambio histórico realmente como ruptura y nuevo comienzo radical y, desde la meta-categoría de la certeza, para librarnos finalmente del determinismo. Éste fue un tema central de Castoriadis, y de él –bajo el título "La ruptura difícil: contra el determinismo"– trata mi *segunda sección*.

En la consideración de las rupturas históricas –ya sea respecto de su carácter general o de eventos históricos concretos– Castoriadis una y otra vez ha puesto en juego la metáfora de la fuente. Si en la historia se reconoce a la autocreación, y a la autonomía como una de sus posibilidades, esto conduciría a reconocer al pasado, y en muchos aspectos, a la fuente –esto es lo que quisiera discutir en la *tercera sección*– ("El pasado como fuente: autocreación y autonomía").

Esto lleva a mi última pregunta en torno de una aparente paradoja. El proyecto de autonomía es como fuente un hecho y una tendencia histórica real y efectiva, y nos vemos a nosotros mismos como sus herederos. ¿Cómo podemos comprender la relación con esta fuente, sin entenderla como una mera dependencia de formas de pensamiento y acción históricamente ya implementadas? ¿Debemos ayudar a la autonomía –ya presente como fuente o como germen– sólo a ir hacia un avance renovado, a una nueva "conversión"– sin añadir en el proceso algo nuevo de manera creativa ("Las tradiciones de la autonomía: ¿nada nuevo bajo el Sol?")?

1. La polis griega hoy: continuidad socio-histórica y contra-modelo

La preocupación por la Antigüedad griega no está de ningún modo terminada hoy, ni siquiera en el ámbito de la discusión pública. Como consideran los medios públicos alemanes, hay últimamente una peculiar coyuntura que determina nuevamente la tematización de los "antiguos griegos". Encuentro

PROMETEICA

extraordinario el frecuente énfasis en las continuidades y similitudes del mundo griego con otros mundos históricos y sociales –principalmente los del Este, los orientales–, y también no pocas veces –en detallar toda la curiosidad y el aprecio de la “medida”– haciendo hincapié en la irrelevancia de la antigua experiencia griega para nosotros y nuestros problemas actuales. Para ilustrar ambas de modo breve, elijo dos ejemplos recientes de estas perspectivas del problema –como me temo– hoy “normales” en las discusiones alemanas: a saber, las afirmaciones de un profesor de filosofía alemán y un historiador de la antigüedad sobre la “actualidad” de los griegos.

“Somos hijos de Oriente”, así estaba escrito en un título del gran diario alemán *Frankfurter Allgemeine Zeitung (F.A.Z.)* a fines de diciembre de 2007. La pregunta del origen de la cultura occidental que este titular refería provocativamente, era hecha a partir de las tesis de Raoul Schrott, un escritor austríaco, que recientemente había presentado una traducción “modernizante” de la *Iliada*, captando la atención de los medios. Las tesis espectaculares en sí – la Troya de la *Iliada* yace en Cilicia, en el sudeste de Asia Menor; Homero habría sido un escritor y eunuco griego al servicio asirio–, no deben ser examinadas de modo más extenso aquí. Lo importante para mí es, por así decir, el síntoma –y así llego a mi primer ejemplo– de cómo el filósofo Volker Gerhardt reaccionó a éstas y, así, su modo de articular la perspectiva implícita dominante.

Ante todo, en su ensayo “Sobre el origen de la política” [*Zur Herkunft der Politik*], Gerhardt acentuó la relevancia contemporánea del debate sobre las mencionadas tesis:

Supongamos que fuera cierto que los antiguos griegos eran de origen oriental; como sus herederos, no estaríamos tan lejos de aquellos que hoy en día nos llaman oponentes. Supongamos que las raíces de la cultura europea llegan hasta el presunto contramundo del Cercano Oriente, probablemente haya más similitudes de las que permitirían revelar las diferencias ideológicas actuales. (Gerhardt, 2008: 430)

Desde este trasfondo, el ensayo de Gerhardt desarrolla una argumentación polémica contra el renombrado historiador de la Antigüedad Christian Meier, quien en el debate sobre Schrott –en palabras de Gerhardt– se ha “resistido a la

PROMETEICA

convergencia histórica de Oriente y Occidente” (ibid., 431).

Es sabido que los griegos se apropiaron de muchas cosas “orientales” y nadie lo discute. Lo que más irrita a Gerhardt de la posición de Meier, es que Meier haya resumido deliberadamente bajo el contra-título “Somos hijos de Occidente” en el *Neuen Zürcher Zeitung* (Meier, 2008). En la posición de Meier, que quiere acentuar peculiaridades cruciales del nuevo comienzo griego, sobre la que hablaré más abajo, se llega a la reacción que genera en Gerhardt. La única cosa especial de los griegos que le basta a Meier para discutir (!) es que haya ocurrido “algo nuevo”, ya sea en el “ideal de cuestionamiento radical” —la filosofía—, ya sea en su “clase especial de libertad” —la democracia— (Gerhardt, 2008: 433).

Exactamente con tal representación es que nuestro filósofo no puede hacer nada. Para él la Historia es principalmente continuidad, determinación y aprendizaje. La relación de los griegos con su contexto socio-histórico es la de “continuidad sin rupturas”. Condiciones específicas le permitieron a los griegos llevar a cabo “el experimento elemental de la historia mundial de la democracia” (ibid., 434), e hicieron contribuciones a la libertad, la igualdad y la ciencia. Sin embargo, en lo propiamente político, “no hay la más ligera razón para subestimar su herencia afro-asiática” (ibid., 435). De hecho

se puede atribuir con seguridad la paternidad de Europa a los griegos. Pero, los padres una vez fueron hijos [debería añadirse: a saber, de Oriente], tuvieron padres, los que a su vez también tuvieron padres. Esta cadena generativa de la naturaleza, que mantiene un vínculo social de lo técnico, fundó un aprendizaje que los historiadores no deberían cortar (ibid., 434f.).

Aquí aprendizaje me parece una de las palabra claves; toma el lugar de las rupturas y los comienzos radicales o bien debe hacer un puente entre los huecos y los eslabones de la cadena. Sin embargo, con su praxis política, los griegos de la *polis* “se habrían convertido en los maestros de Europa. Pero esto fueron capaces no sólo por ser más estudiosos, sino también bajo el contexto de los logros de la amplia cultura oriental que bien conocían” (ibid., 435). Ellos también fueron estudiantes ejemplares en el proceso histórico de aprendizaje, porque fueron ellos los que mejor aprendieron y nos enseñaron eso como

PROMETEICA

maestros. Pero ¿qué han aprendido? ¿Lo que está escrito desde siempre ya para la eternidad en las estrellas políticas y en las tablas de la ley de la razón?

Cuando tal aprendizaje es visto como categoría central, falta el meollo del problema: la aparición de lo nuevo. Porque el aprendizaje no tiene nada que ver con la originación o incluso con la adquisición de lo nuevo socio-históricamente efectivo –que Castoriadis ha formulado muy agudamente– (Castoriadis, 1989: 34). Tal proceso de aprendizaje, que también toma Gerhardt, está relacionado abiertamente, o por lo bajo, con la representación de un progreso histórico continuo o bien con un “proceso de racionalización” dentro de la historia mundial. Antes se hizo hincapié en el desarrollo de la racionalidad *occidental* como el núcleo del proceso de progreso. Existe una nueva tendencia, de la cual la argumentación de Gerhardt es un ejemplo, en la que otras contribuciones de racionalidad –aquí la afro-asiática– son reconocidas como miembros necesarios y útiles o bien como niveles de la evolución cultural y política. Pero el progreso y la acumulación de capacidades de resolución de problemas sólo existen en la, así llamada por Castoriadis, dimensión lógica cuantitativa e identitaria de la historia humana, esto es, la racionalidad instrumental de la ciencia y la técnica (ibid., 35). Y, por eso, es que “las verdaderas cuestiones de la historicidad se sitúan más allá del ‘aprendizaje’, de la ‘racionalización’, del ‘*problem-solving*’ y del ‘progreso’” (ibid., 37).

Como segundo ejemplo, quisiera traer a colación algunos enunciados interesantes y probablemente más representativos del gremio de los historiadores de la Antigüedad. Vienen de una entrevista con el historiador Gehrke sobre las perspectivas contemporáneas en su profesión sobre la actualidad de la Antigüedad griega. Significativamente –y muy cerca de la imagen ofrecida por el filósofo Gerhardt– hay en la historiografía, ante todo, un debate sobre las influencias asiáticas en la cultura griega. Una pregunta central resuena allí: “¿en última instancia los griegos constituyen sólo una especie del género de cultura mediterránea oriental?” (Gehrke, 2008: 18).

Gehrke niega esto. Al mismo tiempo cree que los griegos fallaron *políticamente*, por lo que no hay nada que aprender de ellos –y tampoco nada que haya sido aprendido—. Grecia no fue en absoluto la madre patria de nuestra

PROMETEICA

“democracia”, los modernos (con su revolución americana y francesa) ya se habían distanciado de la *polis* griega en el diseño de sus instituciones políticas. Su pregunta era y aún permanece: “¿cómo mantener dominadas a las masas?”. ¿Cómo podría la democracia ateniense –así resuena el querido lugar común– ser hoy un modelo para nosotros: allí donde en última instancia sólo decidía una pequeña minoría –“sólo el 17% de los hombres”–? Al mismo tiempo, la *polis* parece hoy incluso una incómoda “forma de Estado forzado”: porque precisamente se debía participar constantemente en la vida política (en las reuniones públicas, los juicios y el *qua* servicio militar obligatorio), esa vida no habría sido en absoluto “cómoda” (ibid.)...

En tales discursos disciplinares contemporáneos estaría así el fin de la *polis* hacia el antimito directo de nuestro bello, nuevo y cómodo mundo. Y así encaja cada uno en una larga tradición de idealización y anti-idealización de la Antigüedad, como conocimos con la del Renacimiento, la de la Ilustración francesa o la del Idealismo alemán. Por un lado, los jóvenes, parcialmente “liberales” o “individualistas”, parcialmente “posmodernos”, inspirados en la “crítica radical” del “viejo mundo de hombres blancos europeos” (Knox, 1993) por el otro lado (cf. Castoriadis, 2008: 25ff). La historia como continuidad y como (anti)mito, esos son los paradigmas dominantes subyacentes –que no debemos continuar y que tenemos que superar.

2. La ruptura difícil: contra el determinismo

Ya he mencionado al conocido historiador de la Antigüedad Christian Meier, quien en el debate público sobre la herencia griega insiste en las particularidades del nuevo comienzo griego, que como ya hemos visto, hoy en día, más bien genera irritaciones. En Meier nos encontramos con un serio intento de describir las características de la incisión de lo histórico radical, que el mundo griego representa, para llegar a su punto. Es notable que este intento se sirve del par conceptual dominación y libertad, en otras palabras: heteronomía y autonomía. Aquí el historiador se aproxima obviamente a interpretaciones que también Castoriadis propuso y usó en el trabajo ilustrativo

PROMETEICA

sobre *ce qui fait la Grèce* (cf. Castoriadis, 2004 y 2008).

Entre los griegos se deja observar –así dice Meier en su libro sobre los “comienzos griegos” (Meier 2009)— en todo y:

en cualquier parte, la precipitación de una educación cultural para la libertad; por así decir, un gran intento de conducir una vida sin dominación bajo relaciones difíciles, y esto es también, hacer posible, asegurar; así todo lo que se produce, es lo que se necesita para hacerlo (ibid., 22).

Él reconoce que la diferencia central con otras sociedades está en la fuerza motriz completamente diferente que está aquí en funcionamiento:

De otro modo, no habría dominio del motor, que en última instancia impulsa hacia adelante, unido y acuñado a lo que pertenecía: la organización política y la mentalidad, las representaciones, los mitos, los modos de pensar, las habilidades técnicas, la religión, la poesía, el arte, la ciencia. Pero entre los griegos había libertad, dicho de otro modo, había un círculo más amplio de libertades en muchas ciudades, que se vieron desafiadas a asegurar e implantar sus formas de vida libres contra todas las imposiciones externas. El resultado fue correspondientemente diferente (ibid., 333)⁶¹.

La libertad como “motor” es la metáfora usada, que ciertamente, como me temo, conduce por mal camino. Porque inmediatamente uno se puede preguntar por los constructores, los componentes, el combustible de este motor, ciertamente son preguntas razonables, pero se termina de nuevo en las causas y explicaciones del pensamiento tradicional, en la continuidad y la determinación. El elemento propiamente socio-histórico y, por eso también, lo diferente histórico-efectivo, lo nuevo, la ruptura no se puede pensar adecuadamente de este modo. Sin embargo así se halla en Meier la invitación a perseguir intensamente la pregunta por la formación de la “educación cultural”, que aquí se plantea. Él la deja, tanto como veo, en un listado de una serie de necesidades, “condiciones de posibilidad” de la cultura griega, de ningún modo suficientes. Permanece por ello en la órbita del intelecto y de la determinación.

61. Notemos de paso, que un comentarista del libro de Meier remarca maravillado: "Si este libro no estuviera escrito por el más renombrado historiador de la Antigüedad de Alemania, se lo podría considerar una utopía de izquierda. El discurso es de seres humanos, que se crearon su mundo en un espacio libre de dominación" (Waleczek, 2009).

PROMETEICA

Como todos sabemos, Castoriadis ve como nuestra tarea más importante, el salir de esta órbita. Para poder pensar apropiadamente la formación y la individualidad de las instituciones y orientaciones culturales, se debe superar la posición central del pensamiento tradicional –es decir, mirar en la certeza del más alto nivel– (cf. Castoriadis, 1975: 350ff.).

En todo momento, esta posición acarrió el encubrimiento de la alteridad y de su fuente, el encubrimiento de la ruptura positiva de las determinaciones ya dadas, de la creación, no ya como simplemente indeterminado, sino como determinante, es decir, disposición a nuevas determinaciones. En otras palabras, aquella posición determinó en todo momento la ocultación de lo imaginario radical y, correlativamente, la ocultación del tiempo como tiempo de creación y no de repetición (Castoriadis, 1978: 327)⁶².

El modo de ser de lo imaginario debería ser anterior –en los dominios de lo socio-histórico y la psique de la dimensión lógica –cuantitativa– e identitaria del ser: y, sin embargo, es "el imaginario como tal [...], el imaginario como *dynamis*, origen, fuente" (Castoriadis, 1986b: 164). Es crucial: "poner gran cuidado en no hacer otra «cosa», otro «sujeto» u otra «idea»" (Castoriadis, 1981: 226)⁶³. El imaginario radical rompe las determinaciones dadas, más allá de la continuidad, alimentadas –por así decir como "fuente en sí"– el magma creador de contexto y en las instituciones se personifican los sentidos de los imaginarios sociales. Castoriadis llama "imaginarias a estas significaciones por que no corresponden a elementos "racionales" o "reales" y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por *creación*, y las llamo sociales por que sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo" (ibid., 225)⁶⁴.

Nuevamente –para citar a Castoriadis otra vez– puesto de otro modo: "La historia humana es creación. Es posible dilucidar esta creación en algunas de sus características generales y en sus contenidos concretos, una vez que ha tenido lugar. Pero no podemos *explicarla* ni *predecirla* ya que no está

62. Castoriadis, C. (2005) "El descubrimiento de la imaginación" en: *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, p. 149.

63. Castoriadis, (2005), p. 69.

64. Ibid.

PROMETEICA

determinada, es más bien determinante” (Castoriadis, 1996: 186)⁶⁵. Si dejamos la órbita de la certeza detrás nuestro, nos encontramos en otro círculo, el círculo de la creación histórica –pero afortunadamente no es un círculo vicioso (ibid., 185f.). “¿Los *polítai* griegos crearon la *polis* o la *polis* creó a los *polítai*? Esta pregunta es absurda ya que la *polis* no puede haber sido creada fuera de acción de los seres humanos que estaban, por la misma razón, transformándose es *polítai*” (ibid., 186)⁶⁶.

Así Castoriadis ha creado figuras de pensamiento – que también quisiera dejar enunciadas en su tono original como obertura para nuestra discusión sobre “*The Ancient Greek and the Modern Western Imaginary*”⁶⁷—, que para nosotros, son también una fuente viviente, que nos ayudan a mirar retrospectivamente la *polis* griega, clarificándola *para que nosotros* podamos pensarla nuevamente.

3. El pasado como fuente: autocreación y autonomía

Así pensar la *polis* griega con Castoriadis es pensarla como ruptura, discontinuidad radical, y como fuente. Oliver Scholz ha descrito bellamente la compleja estructura potencial de la imagen de fuente:

La fuente surge en un lugar determinado. El agua que fluye puede resultar en un arroyo, un río o incluso en una corriente. Finalmente, sus aguas desembocarán en otro río o en el mar –o quizás se sequen antes. La fuente puede ser clara o turbia, pura o impura. Una fuente originalmente pura puede en efecto enturbiarse, contaminarse e incluso envenenarse. Uno puede sacar algo de la fuente, para beber de ella y saciar su sed. Un sorbo de la fuente puede animar, incluso inspirar. Uno puede volver a la fuente siguiendo el río hasta su origen (Scholz, 2004: 53).

De esta metáfora, que Castoriadis a menudo emplea, ya se ha hecho uso frecuentemente en la filosofía griega clásica (la palabra griega para fuente es

65. Castoriadis, (2006), “Herencia y revolución” en: *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., p. 138.

66. Ibid.

67. Así es el título del simposio; ver nota *.

PROMETEICA

πηγή, "pegé"), en particular desde Platón (cf. *ibid.*, 46ff.). Es especialmente importante para el impacto histórico de la metáfora el diálogo de Platón *Fedro*, donde se describe al alma como fuente y principio del movimiento. En el contexto de una prueba de la inmortalidad del alma se halla una serie de formulaciones notables:

Cada alma es inmortal. Porque "lo que está siempre en movimiento" es inmortal, pero movido por otro que a su vez es movido por otro y así tiene "una parte" del movimiento, y "una parte" de la vida. Así solo lo que se mueve a sí mismo [...] nunca se detendrá, estará en movimiento, pero también todos los demás que son movidos, esta es la fuente y el comienzo (ἀρχή) del movimiento. Pero el comienzo es increado (ἀγένητον). (*Fedro* 245c/d [Platón, 1981: 67-69]).

También la sociedad y el sentido de "moverse a sí mismo", no *tienen* ninguna causa y ningún comienzo, sino que *están* ahí:

El surgimiento de la significación- de la institución, de la sociedad – es creación y autocreación, es manifestación del ser como por ser. Las cuestiones del origen, del fundamento, causa, del fin son formuladas en la sociedad y por la sociedad; pero la sociedad (y la significación) no "tiene" otro origen, otro fundamento, otra causa, otro fin que ella misma. La sociedad es su propio origen y este es el sentido de la autocreación... (Castoriadis, 1982a: 368)⁶⁸.

"Ser fuente" es un aspecto esencial del modo de ser de lo socio-histórico.

Esto es, *cada* sociedad es una creación imaginaria para Castoriadis – como articulación de la "dimensión constitutiva de la sociedad y de la historia, la dimensión instituyente" – su propia fuente:

Aquí vemos algo que, a falta de otro término, necesitamos llamar fuente, capacidad de colectivos humanos de hacer surgir de modo inmotivado – más que condicionado– formas, figuras, esquemas nuevos que, más que organizadores, son creadores de mundos (Castoriadis, 1991b: 87).

Cada sociedad es su propia fuente: no sólo de su propia existencia continua, sino también de su propia autotransformación. Cada sociedad descansa (o mejor: se mueve) sobre el sustrato de sus potencialidades

68. Castoriadis, Id., (2005), "La institución de la sociedad y de la religión", p. 180.

PROMETEICA

específicas, de su temporalidad específica:

Hay un envés insondable de toda cosa, y ese envés no es pasivo pues sencillamente no resistiría (cediendo o no terreno) a nuestro esfuerzo de comprensión y de dominio. Es fuente perpetua, alteración siempre inminente, origen que no está relegado fuera del tiempo o a un momento en que se pone en marcha el tiempo sino que está constantemente presente en el tiempo y por el tiempo.” (Castoriadis, 1982a: 375)⁶⁹.

Esto se aplica a cada sociedad, así se deja la ya mencionada diferencia cardinal entre heteronomía y autonomía enfatizada también en consideración a este “ser fuente”. La autonomía es, a este respecto, el reconocimiento explícito y reflexivo de la sociedad, que es su propia fuente. De nuevo en palabras de Castoriadis:

La *autonomía* de la sociedad presupone evidentemente el reconocimiento explícito de la que la institución de la sociedad es autoinstitución. Autónomo significa, literalmente y profundamente, algo que establece su propia ley por sí mismo. Autoinstitución explícita y reconocida es el reconocimiento por parte de la sociedad misma como su fuente y origen; esto significa aceptación de la ausencia de toda norma o ley extrasocial que pudiera imponerse a la sociedad (ibid., 383)⁷⁰.

La ruptura con las certezas precedentes es *ipso facto* – para repetirlo – la fuente de todas las sociedades. Pero una ruptura específica, históricamente muy rara – ocurre una vez en el contexto de los antiguos griegos, una vez en los modernos imaginarios europeos – es la única fuente de una socialidad [*Gesellschaftlichkeit*] absolutamente específica: la ruptura con la heteronomía es la fuente de la autonomía. El marco del proyecto de autonomía de la modernidad es para Castoriadis –para ilustrar brevemente con un importante ejemplo– sobre todo, la historia de la clase trabajadora como una fuente central: “La historia del proletariado es un hecho fundamental y una fuente inagotable” (Castoriadis, 1974: 26). ¿En qué medida? Ninguna otra clase explotada en la Historia ha logrado convertirse en tal polo activo de sociedad, para encarar tal proyecto de transformación radical y para participar como

69. Ibid., pp. 185-186.

70. Ibid., p. 191.

PROMETEICA

clase dominada de modo tan crucial en el desarrollo de todo el sistema social.

Todo lo que ha ocurrido en el mundo occidental en los últimos 150 años es, en una parte enorme, el resultado de las luchas de la clase trabajadora. Estas luchas han forzado el aumento de ingresos, la reducción de la jornada laboral, la introducción de derechos políticos, la “verdadera” república burguesa; y también, han inducido un cierto tipo de evolución tecnológica (ibid., 26).

Este énfasis en la autoactividad, de formas de conflicto y luchas particulares como “invenciones” de la clase trabajadora, que desafía a la reflexión y la emulación, es una cosa. En adición, por supuesto, a las instituciones políticas que las produjeron. Castoriadis siempre elogia el ejemplo del levantamiento húngaro de 1956, porque este aspecto de la tragedia húngara fue, entonces y hoy, silenciado por muchos “izquierdistas”. La “fuente para nosotros” será “ Hungría 1956” por sus creaciones espontáneas, porque contienen en germen la autoorganización del pueblo: los consejos obreros, la abolición de las normas de funcionamiento establecidas, con ello el esquema de una nueva concepción del trabajo. La Historia será para nosotros en este ejemplo una fuente viva, si miramos a la autonomía en su búsqueda y si la consideramos como quien dice hacia adelante –como movimiento hacia el derecho de auto-organización– (Castoriadis, 1976).

En este ejemplo un colectivo se ha convertido en “fuente para sí” de la institución social: explícita y reflexivamente, autor del *nomos*. Para nosotros, que estamos en la tradición de la autonomía, toda fuente del pasado se convierte en esta fuente de sentido para sí. O quizás de modo más preciso: ha devenido un proceso, una corriente, un movimiento del autoponerse-para-sí del *nomos* que se ha hecho y que se hace.

4. Las tradiciones de la autonomía: ¿Nada nuevo bajo el Sol?

El arriba mencionado comentarista del libro de Christian Meier avanza algunas líneas, tras preguntarse, si se trata aquí de una “Utopía de izquierda”, continua: “Sólo: ¿Qué nos concierne hoy? ¿Qué elementos de este mundo de la vida han

PROMETEICA

pasado en el día de hoy?” (Waleczek 2008). Por un lado, sugiere el tema de la tradición –o de la falta de tradición–, por el otro, que aún hay aspectos relevantes del diseño de la libertad, que Meier considera núcleo de la cultura griega antigua. De ambas quisiera hacer algunos comentarios al final como estímulo para la discusión. Comenzaré con el último punto que señalé: ¿Qué tiene que ver aún la autonomía moderna con la de los antiguos?

Castoriadis ha examinado más y más –sobre todo en sus seminarios de la década de 1980– las diferencias de ambas rupturas y recalcado las diferencias de las fuentes. El imaginario de la *polis* y del diseño de autonomía antiguo aparece por esto no sólo como la más grande “maravilla, que en cierto grado podría reclamar el derecho de autoría sobre el diseño de autonomía, pero me parece, es visto por Castoriadis, en algún modo como una ruptura potencialmente más radical con la heteronomía. La fuente antigua parece clara y pura:

En el mundo antiguo, se reconoce que es la colectividad misma la que es la fuente de institución, al menos de la institución política. Las leyes atenienses comienzan siempre con la famosa cláusula: *edoxe tē boulē kai tō dēmō*, le pareció bien al consejo y al pueblo. De... la fuente colectiva de la ley está explicitada (Castoriadis, 1991a: 167)⁷¹.

La intentos modernos de una institución de la autonomía le parecen, sin embargo, cada vez más problemáticos. Así, por ejemplo, sigue siendo, en su opinión, el significado imaginario moderno de la soberanía popular – “avance dificultoso, pero que irrumpe en 1776 y en 1789” - ambiguo desde el comienzo. Porque siempre va de la mano de “la tentativa de fundar esta soberanía del pueblo en otra cosa que ella misma. [...] el *derecho natural*, la razón y la legitimación racional, las leyes históricas, etc.” (ibid., 168)⁷². Aquí hay una derivación hacia determinaciones heterónomas definitivamente ya aplicadas. Otros ejemplos podrían añadirse fácilmente, tales como la idea moderna de la “representación” (política), en la transición desde las formas democráticas a las oligárquico-burocráticas y en la ideología abierta están a la mano. La fuente de

71. C. Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Bs. As., 1996. Pág.: 205.

72. Ibid.

PROMETEICA

la autonomía moderna será abiertamente más fácil impura o incluso envenenada. La crisis de la sociedad occidental, que para Castoriadis consiste precisamente en la crisis –o mejor: el decline– del proyecto de autonomía (Castoriadis, 1982b), se muestra aquí como posibilidad desde el inicio.

Estos son naturalmente sólo indicaciones en la dirección de una discusión comparativa de ambos puntos de partida hacia la autonomía, que seguramente guiarán nuestro simposio. Ante todo sólo quiero dirigirme a un aspecto más, porque se impone aquí: la relación con el pasado. Muy al contrario que en la Grecia antigua, donde la institución de la tragedia conecta esta relación con un “diálogo extraño” [*uncanny*] (Castoriadis 1996, 192), aparece en la sociedad moderna cada vez más como una ruptura de las relaciones. Como un aspecto parcial de la crisis de la auto-representación y del ascenso de la insignificancia en las sociedades capitalistas contemporáneas, es que Castoriadis diagnostica, también que se trata de la percepción de la sociedad de su propia historicidad. Se puede observar que hay una tendencia hacia la abolición de la tradición y la neutralización del pasado.

Objeto de saber, de curiosidad turística o de *hobby* para otros, el pasado no es fuente ni raíz para nadie. Como si fuera imposible mantenerse erguido ante el pasado, como si uno no pudiera salir del absurdo dilema: imitación servil o negación por la negación, más que por la indiferencia. Ni *tradicionalista* ni creadora y revolucionaria [...] la época vive su relación con el pasado de un modo que representa, ciertamente como tal, una innovación histórica: el de la más perfecta exterioridad. (Castoriadis, 1982b: 263)⁷³.

El peligro es entonces, que la tradición llegue a su fin, que la fuente se seque. Esto nos lleva una vez más al problema de la tradición. Aunque de ninguna manera estemos en la continuidad ininterrumpida de un proceso de aprendizaje en camino al progreso de la razón y la libertad, aún estamos ciertamente en una especie de continuidad histórica en relación con el proyecto de autonomía: queremos asumir su legado, actualizar su tradición. Esto parece ciertamente poner una tensión en la idea de autonomía. Porque una tradición dicta algo, de lo que uno es dependiente, de lo que uno sigue su curso. ¿Dónde queda lugar para lo nuevo bajo el sol? ¿Dónde queda la auto-determinación?

73. C. Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Bs. As., 1996. Pp. 31-32.

PROMETEICA

Pero también sabemos, que cada referencia a los significados imaginarios de la sociedad –aquí: de la tradición de la autonomía– es siempre sólo reproducible a través del prisma de lo imaginario. Una vez más el movimiento obrero sirve como ejemplo, a raíz de lo anteriormente dicho. El mismo Castoriadis lo ha visto explícitamente como una creación imaginaria independiente en el continuum de una tradición –una *creatio* sólo no *in* y no *cum nihilo*, sino sobre la base de una herencia histórica *ex nihilo*. Lo que le ha permitido al ya mencionado cambios sociales increíbles, fue en primer lugar la transformación de una tradición dada.

El movimiento obrero, en estos países europeos [...] se autocreó; pero esto fue posible por el hecho de que la herencia, de la tradición del movimiento democrático presente en la historia de estos países, de la referencia al proyecto sociohistórico de la autonomía, nacido en el seno del mundo *uropeo*. En consecuencia, es perfectamente comprensible que, antes de su degeneración burocrática (socialdemócrata o bolchevique) , el movimiento obrero haya creado instituciones con un carácter profundamente democrático, algunas de las cuales [...] resucitan principios olvidados hace mucho tiempo, enraizados en las instituciones de la Grecia antigua como, por ejemplo, la rotación de los responsables en los sindicatos británicos del primer período o bien la importancia de las asambleas generales soberanas de todos los interesados y la revocabilidad permanente de los delegados instaurada por la Comuna de París, y resucitada o redescubierta cada vez que los obreros tuvieron que formar grupos autónomos como los Consejos (que fueron formados nuevamente en Hungría en 1956) (Castoriadis 1996, 190)⁷⁴.

Pero fue también un paso más adelante –una creativa transformación radicalizante de la herencia redescubierta y registrada. Esto se muestra en:

Las exigencias radicales del movimiento obrero con respecto a la propiedad de los medios de producción (...). La democracia supone la igualdad en la repartición del poder y de las posibilidades de participación en el proceso de toma de decisión política. Esto es naturalmente 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 (ibid., 190f.)⁷⁵.

En este sentido ahora “sobrepasa”, si se puede decir así, la “*Remake*” moderna

74. Castoriadis, 2006, pp. 141-142.

75. Ibid. 142.

PROMETEICA

claramente al original antiguo –uno puede pensar sólo en la esclavitud y la situación de la mujer. Esto relativiza un poco nuevamente la suposición previa sobre una posible inferioridad o radicalidad menor del moderno diseño de autonomía en contraposición con el antiguo.

El ejemplo muestra incluso ante todo, que no hay una calle de sentido único en la relación con la tradición de la autonomía. Se trata de una compleja red de interacción y creación, en la que la mirada interesada hacia el pasado no significa ni “tabula rasa”, ni eclecticismo, ni adoración sumisa (cf. *ibid.*). Esto implica una relación abierta, bilateral con la tradición:

“Una nueva relación con el pasado supone hacerlo revivir como nuestro e independiente de nosotros, o sea, se capaces de entrar en discusión con el pasado aceptando, al mismo tiempo, que nos cuestione. [...] Del mismo modo que debemos reconocer en los individuos, los grupos, las unidades étnicas u otras su verdadera alteridad, debemos reconocer en nuestro propio pasado una fuente inagotable de alteridad cercana, trampolín para nuestros esfuerzos y baluarte frente a nuestra locura siempre al asecho” (*ibid.*, 192)⁷⁶.

Como ya dije, un sorbo de la fuente puede animar, inspirar. Y se puede regresar a la fuente, por la que se puede remontar el flujo contra la corriente hasta su origen –y enfrentarse a la fuente en cuestión y comenzar algo nuevo—. Sólo entonces no se secará. ¶

Bibliografía

- CASTORIADIS, Cornelius (1974): "The Only Way to Find Out If You Can Swim Is to Get into the Water": An Introductory Interview", in: Castoriadis 1997a, p. 1-34.
- (1975): *L'Institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris.
 - (1976): "The Hungarian Source", in: *Political and Social Writings. Volume 3, 1961-1979: Recommencing the Revolution: From Socialism to the Autonomous Society*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1993, p. 250-271.
 - (1978): "La découverte de l'imagination", in: Castoriadis 1986a, p. 327-363.
 - (1981): "L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique", in: Castoriadis 1986a, p. 219-237.

76. *Ibid.*, p. 143.

PROMETEICA

- (1982a): "Institution de la société et religion", in: Castoriadis 1986a, p. 364-384.
 - (1982b): "The Crisis of Western Societies", in: Castoriadis 1997a, p. 253-266.
 - (1986a): *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*. Éditions du Seuil Paris.
 - (1986b): "Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique", in: Castoriadis 1997b, p. 157-95.
 - (1989): "Fait et à faire", in: Castoriadis 1997b, p. 9-81.
 - (1991a): "Imaginaire politique grec et moderne", in: *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. Éditions du Seuil, Paris, p. 159-182.
 - (1991b): "De la monade à l'autonomie", in: Castoriadis 1997b, p. 85-108.
 - (1996): "Heritage and Revolution", in: *Figures of the Thinkable. Including Passion and Knowledge*. Translated from the French and edited anonymously as a public service, <http://www.notbored.org/FTPK.pdf>, 2005, p. 173-193.
 - (1997a): *The Castoriadis Reader*. Translated and Edited by David Ames Curtis, Blackwell Publishers, Oxford, Malden.
 - (1997b): *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*. Éditions du Seuil, Paris.
 - (2004): *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. (La Création humaine, 2)*, Éditions du Seuil, Paris.
 - (2008): *La Cité et les lois. Ce qui fait la Grèce, 2. Séminaires 1983-1984. (La Création humaine, 3)*, Éditions du Seuil, Paris.
- GEHRKE, Hans-Joachim (2008): "Ein großes Spiel" (Interview), in: *Spiegel Special Geschichte*, No. 2, p. 15-18.
- GERHARDT, Volker (2008): "Zur Herkunft der Politik", in: *Merkur*, Vol. 62., No. 5, p. 430-435.
- KNOX, Bernard (1993): *The Oldest Dead White European Males And Other Reflections on the Classics*, W. W. Norton & Company, New York.
- MEIER, Christian (2008): "Wir sind Kinder des Okzidents. Anmerkungen zur neuerlichen Debatte über Homer und zur kulturgeschichtlichen Eigenheit Europas", in: *Neue Zürcher Zeitung*, 2. 2. 2008.
- (2009): *Kultur, um der Freiheit willen. Griechische Anfänge - Anfang Europas?* Siedler Verlag, München.
- PLATON (1981): "Phaidros", in: *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Fünfter Band* (Deutsch von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, p. 1-193.
- SCHOLZ, Oliver R. (2004): „Quellen der Erkenntnis. Metapher, Begriff und Sache“, in: Rathmann, Thomas; Wegmann, Nikolaus (Hrsg.), "Quelle". *Zwischen Ursprung und Konstrukt. Ein Leitbegriff in der Diskussion*, Erich

PROPHETEICA

Schmidt Verlag, Berlin, p. 40-65.

WALECZEK, Torben (2009): „Ist Kultur gleich Freiheit für alle?“, *die tageszeitung*, 21.2., 2009.

EL PROYECTO DE AUTONOMÍA EN AMÉRICA LATINA, MOVIMIENTOS SOCIALES Y MUNDO ACADÉMICO

ENTREVISTA AL DR. RAFAEL MIRANDA REDONDO

REALIZADA EN CHIAPAS, NOV. 2014, POR EMILIANO ALDEGANI⁷⁷

Rafael Miranda Redondo es coordinador General de la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis (CICC⁷⁸), y del Seminario permanente “El proyecto de autonomía hoy”, alumno de Castoriadis en su etapa de formación, responsable de la *Guía de Autoformación*⁷⁹ que presenta en video conferencias y debates sobre diferentes temas relativos al pensamiento de Castoriadis, y encargado de la sección en español del sitio Cornelius Castoriadis Agora International (AI)⁸⁰, Rafael Miranda Redondo se presenta como una voz absolutamente autorizada en relación al pensamiento de Castoriadis y a su introducción en el escenario político latinoamericano. Su trabajo en cada una de estas instancias se estructura por un profundo interés por difundir y debatir el pensamiento de Castoriadis, a la vez que por instalar en el discurso político actual la reflexión sobre la autonomía social y la intervención institucional. El contenido de la presente entrevista, busca explorar el marco conceptual sobre el que se desarrollan estas actividades.

E. Aldegani: *En muchas oportunidades se observan intentos de extrapolar categorías y planteamientos políticos de la filosofía europea, a las prácticas concretas de transformación social en el contexto latinoamericano. Puede pensarse en los modelos económicos y políticos que buscan instalarse a partir de la presión más o menos directa de grupos de poder, tal como ha sucedido con la implementación de políticas neoliberales, o a partir de otros sectores que se proponen implementar ideas que provienen del pensamiento marxista o de la experiencia de la Unión Soviética. En el curso de tales intentos se percibe incluso la tendencia de algunos sectores de intelectuales a buscar comprender*

77. Esta entrevista ha sido posible gracias al apoyo del Ministerio de Educación de la Nación Argentina, a través de su Programa de Becas Internacionales Roberto Carri para Investigadores Argentinos."

78. <http://vimeo.com/channels/formacionenalteridad>

79. <http://www.agorainternational.org/cicc.pdf>

80. <http://www.agorainternational.org/>

PROMETEICA

las características de los estados en Latinoamérica a partir de categorías de la filosofía foucaultiana o las propuestas de Pierre Bourdieu, incluso cuando la configuración política de los países latinoamericanos presenta notables diferencias con los estados europeos de los que estas corrientes hablan. En el caso concreto de la filosofía de Cornelius Castoriadis, existe un rechazo explícito a estos intentos de extrapolación, y sin embargo, sus reflexiones ofrecen herramientas de gran utilidad para repensar nuestra realidad política. ¿Qué es lo que diferencia a la filosofía castoridiana cuando uno quiere implementarla para comprender la realidad política y social en el contexto de Latinoamérica?

R. Miranda Redondo: Es una pregunta compleja. Efectivamente Castoriadis es un poco escéptico respecto de la extrapolación de algunas nociones, en particular la cuestión del valor de la autonomía. Como hemos podido constatar, en cierto modo, a lo largo de años de etnografía y de participación política en la región, el valor de la autonomía no es necesariamente un valor compartido, como lo entiende Castoriadis en sentido radical. Ahora bien, las nociones de Castoriadis ante la realidad aplastante del capitalismo salvaje o del capitalismo burocrático que permean las realidades de América Latina, y a diferencia de los aportes de pensadores como Pierre Bordieu o Michel Foucault, tienen el mérito de restituir la nobleza de la política, como hacer pensante del filósofo ciudadano, sin caer en la substanciación de la categoría de sujeto. Y ello contrasta mucho con la manera como se ha trabajado la cuestión de las luchas sociales en el continente. Pienso en todo lo que se ha derivado del fanonismo, el guevarismo, incluso el propio tercer mundismo.

Hay un punto clave para valorar el alcance de la filosofía de Castoriadis en este contexto que es su análisis de lo imaginario. Pues como es sabido, Castoriadis pone en el centro de su propuesta esta posibilidad del imaginario radical de crear nuevas formas, y ello tendrá una gran injerencia cuando se confronten sus ideas con otras corrientes como el marxismo científico o incluso el pensamiento estructuralista. Esto es posible precisamente gracias al descubrimiento por parte de Freud de la instancia del imaginario como fuente

PROMETEICA

de creación, el hecho de que la categoría de subjetividad reflexiva y deliberante, que es la categoría por excelencia del cuerpo castoridiano, esquivé la tentación de la unicidad.

Ciertamente, el imaginario radical que subyace a dicha subjetividad es capaz de crear nuevas formas pero también es capaz, por cuestiones ni necesarias ni contingentes, de refugiarse en la nostalgia de un estado en el que no hay contradicción, un estado de repetición. Dichas capacidades en la medida en que son operadas en el contexto social-histórico particular, conllevan un contenido específico. Y por consiguiente, la sublimación que es exigida a la psique por la institución social como condición para que esta pueda tener una existencia mundana, conlleva un contenido social-histórico también particular.

Recuperar estos planteamientos en el contexto de América Latina y teniendo en la mira la posibilidad de una sociedad distinta supone un desafío de proporción. Mientras que en una enorme medida los movimientos sociales en esta región han erigido de manera central la cuestión de la identidad –nacional, latinoamericana, indígena, criolla etc.- la posibilidad de una transformación radical tiene que ver con la alteridad y no con la identidad. La pregunta clave en este sentido es ¿dónde en los movimientos y las manifestaciones culturales y políticas del continente, el valor de la apertura ante lo otro –no necesariamente su aceptación a priori- como otro, es decir la apertura ante la alteridad como sentido, es un valor positivo? Avanzar para esclarecer esta interrogante tiene que pasar necesariamente por los dos pilares teológicos de nuestra cultura política que son el marxismo y las iglesias.

En este sentido resulta siempre inquietante que cuando desde América Latina se reivindica la fuente de la propia cultura como consigna, se olvida que al hacerlo se está confirmando en ejercicio una tradición en la que interrogarse radicalmente es lo que hace sentido.

Aldegani: *En el caso del marxismo pueden encontrarse proyectos históricos que buscaron hacerlo efectivo, y frecuentemente se alude a ellos como una forma de contra-argumentación al discurso marxista. En el caso de Castoriadis, tanto en él como en los autores que trabajan a partir de sus ideas,*

PROPHETEICA

existe una fuerte resistencia a identificar el proyecto de autonomía en sentido estricto con los movimientos sociales y políticos emergentes. ¿Cree que hay elementos conceptuales concretos que justifiquen esta reserva?

Miranda: Pienso a este respecto que es una cuestión de momentos, en efecto cuando Castoriadis hizo la crítica y rompió con el marxismo se inspiraba en el destino de la única versión histórica que conocimos de esas ideas que fue el capitalismo burocrático. Ese distanciamiento se fue complejizando cuando, gracias al análisis del fenómeno burocrático como forma que escapaba a la contradicción entre fuerzas productivas y formas de propiedad, el autor enfrentó el desafío de mirar la manera cómo la tradición filosófica heredada, a lo largo de su historia y particularmente a partir de la concepción de Platón del político como *epistemon*, había ocultado la centralidad del elemento imaginario como fuente de creación, bajo la hipercategoría de la determinidad.

Los movimientos sociales que se expresan en la esfera de lo propiamente político la *ecclesia*, son “precedidos”, en la perspectiva de nuestro autor y en el mejor de los casos, por un proceso de sentido en el que lo dado ha sido resignificado de manera radical, es decir desde la alteridad que nos habita. Es a la luz de este proceso de resignificación en la esfera del infrapoder y de sus posicionamientos respecto a la posibilidad de establecer una relación distinta con la institución propia, que – haciendo uso del recurso de lo que he llamado la clínica de la alteridad-, podemos valorar el alcance de dichos movimientos y expresiones culturales.

Por consiguiente, esta reserva tiene que ver con la tendencia en muchos de los movimientos de nuestro continente a la burocratización, un poco en sentido regional, que se vincula con los liderazgos carismáticos, los grandes líderes revolucionarios, por ejemplo en el caso de la revolución mexicana a principios del siglo XX. Esto forma una especie de caudillismo que sería una versión regional de la burocratización que tuvo lugar en muchos de los movimientos que se dieron a principios del siglo pasado, y en particular en lo que termino por ser la Unión Soviética.

Creo que es importante distinguir aquí las propuestas políticas basadas en la

PROMETEICA

afirmación de una identidad latinoamericana, o una pertenencia como grupo étnico. Pues ahí Castoriadis tiene muchas reservas, en tanto que el proyecto de autonomía está vinculado a una apertura a la alteridad y no a un refugio en la identidad y la resistencia. No podemos –y esto es contundente en la propuesta de Castoriadis- valorar positivamente manifestaciones que persiguen la autonomía haciendo uso de métodos heterónomos. En otras palabras, reiterando la afirmación de nuestro autor de que la autonomía no puede ser enseñada y recurriendo a la sabiduría popular debemos afirmar que no se puede trabajar por la autonomía si ésta no se practica.

Aldegani: *¿Qué diferencias pueden establecerse en la idea de autonomía como la entiende Castoriadis, y la idea de emancipación como emergencia de los excluidos en la esfera política?*

Miranda: La cuestión de la emancipación, por ejemplo del movimiento feminista, o el movimiento de las minorías, siempre lleva a pensar en aquel estado de dominio del que uno quiere liberarse, y de alguna manera organizar una serie de acciones, de análisis, la formación de una serie de significaciones que van orientadas a la necesidad de liberarse de una situación de opresión. Castoriadis al referirse al movimiento feminista o al movimiento ecologista, decía que, no obstante su gran importancia que es reconocida a lo largo de toda su obra, lo que faltaba a estos dos grandes movimientos era la comprensión de que su reivindicación era una reivindicación más global. Es decir, que no debía quedar restringida al campo estrecho e inmediato de ambas reivindicaciones sino que era necesario alcanzar la propuesta de una crítica radical y una acción en favor de una sociedad que de alguna manera abarcara todos los aspectos del mundo de hoy.

En contraposición, el proyecto de autonomía no solamente aspira a dar cabida tanto a las reivindicaciones de los grupos minoritarios sino a construir un mundo que sea capaz de incluir todas estas propuestas en un planteamiento global de una sociedad alternativa.

PROPHETEICA

Aldegani: *Ahora bien, Castoriadis propone a la autonomía como una reflexión crítica de la propia institución, antes que una reflexión sobre la institución del otro que nos es impuesta. Sin embargo, al ingresar a lo colectivo se percibe una fuerte influencia de la institución impuesta, sobre la constitución de la subjetividad específica del conjunto social. ¿Cuáles son los parámetros que podrían considerarse para delimitar el “nosotros” al que alude la reflexión sobre la institución propia?*

Miranda: En efecto, este es uno de los argumentos importantes cuando se aborda la cuestión de la identidad. Es decir, finalmente lo que va a darnos la pauta para entender el alcance respecto del proyecto de autonomía de una manifestación, es la manera en la que esta manifestación concentra sus esfuerzos para analizar y valorar la institución del otro, pero principalmente para analizar y valorar su propia institución. En este sentido, al considerar el peso que tiene la cultura hegemónica sobre el movimiento de una minoría, no puede pasarse por alto el hecho de que mucho de lo que esos movimientos van a tratar de minimizar es la influencia negativa de la cultura y las instituciones que les han sido impuestas.

Ahora bien, cuando Castoriadis es interrogado sobre lo que es necesario hacer para mitigar aquellos aspectos negativos del desarrollo de la sociedad capitalista, insiste en que lo que más necesita de nosotros no es lo que es, sino lo que va a ser. Puede decirse que lamentablemente muchos de los movimientos basan su discurso y su acción en la resistencia ante aquello que los oprime, pero al hacer esto se mantienen en el plano de lo que es, y de alguna manera abandonan la construcción de aquello que es lo que será cuando aquello que los está hoy oprimiendo deje de estar ahí. Ese es precisamente uno de los grandes interrogantes que Castoriadis se va a hacer. ¿En qué medida aquello que estamos creando va a estar en condiciones de ponerse en lugar de lo que está?

Aldegani: *Me gustaría consultarle por las condiciones concretas en las que se produjo su acercamiento a la filosofía de Castoriadis y que elementos presentes en este pensamiento generaron que dedicara el trabajo de estos*

PROMETEICA

últimos 14 años a difundir y explorar el alcance de esta forma de filosofía.

Miranda: Bueno como muchos estudiantes formados en América Latina en la segunda mitad del Siglo XX y en mi biografía particular proviniendo de una tradición socialista libertaria, mi paso por las versiones académicas del marxismo y por las militancias que de ella se derivan, fue tortuoso por decir lo menos. A raíz de transitar por diversas experiencias de formación disonantes con esa tradición -desde las escuelas con sistemas Freinet fundadas por los españoles anarquistas refugiados en México hasta la UAM Xochimilco - nacida de la puesta en entredicho de los sistemas tradicionales del post-68 - me interesé en una sociología política que fuera mas allá de las grandes certezas ligadas a “las leyes de la historia” y que diera cuenta de aquellos procesos en los que emerge lo radicalmente nuevo.

En particular la evolución de expresiones de crítica y movimientos radicales, las llamadas vanguardias culturales, la crítica de la vida cotidiana, la crítica de la militancia, los *indios metropolitanos* en la Italia de los años 70s, y el movimiento feminista, me ocuparon en mis primeros años de formación no solo académica sino también política. Estos movimientos presentaban características que difícilmente se prestaban un análisis exitoso desde el marco teórico del marxismo tradicional. Sin embargo, el azar hizo que en los años 70s, una tarde en Ciudad de México visitando a un conocido adherente de la IV internacional, descubriera la colección completa de *Socialisme ou barbarie*. Un año después iba a solicitar una beca al gobierno francés a través de la Secretaria de Relaciones Exteriores de México para hacer lo que en ese entonces se llamaba un doctorado de 3er ciclo. Una vez obtenida dicha beca y después de una serie de maniobras me encontré en el domicilio de Cornelius Castoriadis en Rue de l'Alboni quien aceptó ser el responsable de mi formación. Por cuestiones de formación, o de deformación diría yo mirando las cosas a distancia, mi cultura psicoanalítica –esa “ciencia burguesa” denunciada por el paleomarxismo- en esa época era prácticamente inexistente.

Mis primeros años de seminario con Castoriadis en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* fueron cruciales. Desde entonces, a pesar de que mi

PROPHETEICA

trayectoria ha oscilado entre la academia, la acción social y los servicios profesionales, no he dejado de interrogarme a partir y sobre la obra de Castoriadis. En el horizonte estaría esa posibilidad de regresar a la filosofía su estatus no sólo reflexivo sino sobre todo de hacer pensante.

Aldegani: *Usted ha dado a llamar a su actividad una clínica de la alteridad. ¿En qué consistiría específicamente una clínica de la alteridad?*

Miranda: Clínica de la alteridad tiene dos antecedentes. Por un lado está la propuesta castoridiana en el sentido de aquello que se opone al mundo de la determinidad, de lo conjuntista identitario, que sería aquello que no está determinado, aquello que emerge. Esta dimensión que está estrechamente vinculada al *imaginario radical* como capacidad de crear nuevas formas en condiciones de no-determinación, da la pauta para iniciar una reflexión en torno a aquellos procesos que se definen en función de la emergencia de la alteridad y de como esos procesos se van posicionando. Y en segundo lugar, habría en la clínica de la alteridad una interrogación clínica, en el sentido de la sociología clínica. Es decir, que no trata de una práctica meramente científica sino de un dispositivo de intervención orientada a valorar dónde los procesos sociales tienen una vocación de apertura a lo nuevo, o radicalmente nuevo y dónde los procesos sociales sólo están repitiendo la institución que está en su origen.

Precisamente cuando hablo de intervenir esas dos instituciones, de la academia y de la cultura política, en nuestra región estoy haciendo referencia a la CICC como un dispositivo que hace posible dicha intervención. A su vez, lo llamo clínica porque su ejercicio aspira a dar cuenta de la dimensión imaginaria de la sociedad y refiero esa clínica a la alteridad porque es este el elemento que, en la tradición filosófica heredada pero más en general en la institución social, es permanentemente ocultado como condición para la permanencia. Excepción hecha por supuesto de los procesos instituyentes explícitos donde la autonomía es vista como un valor positivo. Es por esto que considero que el reconocimiento de la posibilidad de la alteridad, real, imaginaria y emergente, es un momento

PROMETEICA

anterior, si se puede decir así, a la adhesión y la práctica de la autonomía.

En la academia, por ejemplo, cuando se escribe una tesis sobre un tema al cual uno ha sido introducido por un responsable de formación hay dos posibilidades una es ignorar esa influencia y con ello negar al otro real, repetirse en la institución diríamos, inspirados de Freud y del análisis institucional y la otra es reconocer explícitamente la relación con el otro, no importa si es para diferenciarse de él y criticarlo. Esta segunda vía es claramente, no sólo por su cercanía con el tema de la *paideia* basada en la filia -que es la amistad en sentido fuerte y sobre todo el reconocimiento recíproco-, sino sobre todo porque remite al reconocimiento de los propios límites y en ese sentido remite a la autonomía como autolimitación, la vía que se orienta en el sentido de la sociedad autónoma en proyecto. Una autonomía que no solamente se profesa sino que sobre todo se ejerce cuando se establece una relación distinta con lo dado, con la alteridad pero sobre todo con la alteridad que nos habita.

Al negar al otro, al ocultarlo, en el ejemplo anterior o cuando se pasan por alto los procesos transferenciales y contratransferenciales que conlleva todo proceso de conocimiento, se niega la dimensión imaginaria de la sociedad y con ello la posibilidad de dejar de ser lo que somos para ser otra cosa, es decir se niega la alteridad emergente. Los vínculos de estos procesos con la pulsión de muerte han sido ampliamente documentados por Freud por supuesto sobre todo en sus escritos “antropológicos” pero sobre todo Castoriadis nos dejó un legado en este sentido al interior de su antropología filosófica. El estado de repetición institucional que describo arriba, cuando me refiero a quien escribe sin dar cuenta de la institución que está en su origen, va a acompañar a la tradición filosófica heredada sobre todo a partir de Platón gracias a la “teología racional” y a la hipercategoría de la determinidad. Es esta repetición la que hace posible que en la academia un experto en migración nunca haya migrado, que una estudiosa del feminismo tenga como parejas sentimentales o como amigos a los machos más arrogantes o que, en el plano de la acción social, un teólogo hable de liberación.

Es en ese acto de negación y ocultamiento de la alteridad que escapa a la determinación que se encuentra la cancelación de la posibilidad del proyecto de

PROMETEICA

autonomía. Ocultamiento que acompaña al filósofo que se separa de la comunidad política o que desprecia los procesos inconscientes. Por el contrario abordar esta dimensión de los procesos, reconociendo la alteridad del otro y la que llevamos dentro, nos conduce directo a la noción de clínica de la alteridad como intervención, también en los procesos de conocimiento.

Por otra parte es necesario mencionar como antecedente el análisis institucional en los términos que lo comprenden René Lourau, G. Lapassade, pues todo ello me permitió formular esta cuestión de la clínica de la alteridad que también ha sido trabajada por el etnopsicoanálisis.

Aldegani: *¿Cuáles son los motivos que sugirieron la necesidad de formar la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis y el “Seminario permanente: El proyecto de autonomía hoy? ¿Cuáles han sido sus actividades y proyecciones actuales?*

Miranda: Después de una estancia prolongada lejos de América Latina tuve la suerte de regresar a México invitado por Mercedes Olivera para impartir algunos seminarios en el Centro de Estudios de México y Centroamérica, ahí formé a una primera generación de doctorantes entre quienes actualmente algunos han seguido la obra de Castoriadis aplicando sus nociones a abordajes diversos desde los pueblos indios hasta los movimientos sociales, pasando por los estudios de género. En este contexto y a raíz de una solicitud explícita de quien entonces era una participante en los seminarios Dolores Camacho respondimos con una convocatoria creando un espacio de reflexión en torno a la teoría y la práctica de la autonomía, fue así como nació, gracias también al concurso de Roberto Manero y de Claudio Albertani, el seminario *El proyecto de autonomía hoy*. A mi paso por la Ciudad de México en uno de mis desplazamientos, todavía tenía residencia en Francia, tuve un reencuentro con viejos colegas y algunos amigos de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, en donde yo mismo había hecho mis estudios de licenciatura y maestría. También ahí me invitaron a impartir seminarios y fue entonces que me reencontré con Roberto Manero, quien había hecho sus

PROPHETEICA

estudios al mismo tiempo que yo en los años 70s. Manero tuvo la iniciativa de promover que me contrataran como profesor invitado en la Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, ejercicio que duró 2 años.

Efectivamente, durante ese tiempo ambos creamos lo que intitulamos el Taller de Investigación e Intervención Institucional. Teníamos el propósito de poner en practica algunas nociones de Castoriadis, en parte gracias a los recursos que ofrece la corriente de análisis institucional en Francia, René Loureau concretamente, con quién Manero se había formado y en parte nos animaba la idea de desarrollar lo que yo he llamado la clínica de la alteridad. Es en este contexto que iba a nacer el seminario *Sociedad Instituyente y Clínica de la Alteridad. Un acercamiento a la obra institucional de Cornelius Castoriadis*. La respuesta en términos de interés fue bastante entusiasmante y entonces decidimos con Manero que podíamos hacer una Cátedra para dar mayor visibilidad a nuestro trabajo. Así lo hicimos y encontramos bastantes apoyos sobre todo tecnológicos por parte de esa casa de estudios y de su Rectoría General. También hicimos una invitación inicial y logramos obtener cartas de instituciones convocantes como el Programa de Investigaciones Multidisciplinarias de Mesoamérica y el Sureste de la Universidad Nacional Autónoma de México (PROIMMSE-UNAM), del Centro de Estudios Superiores en Antropología Social-Sede Regional Occidente (CIESAS-Occidente) y de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH). En este trayecto estuvimos conectados virtualmente, en varios ciclos de los seminarios, con el seminario Movimientos Sociales Sujetos y Prácticas que sesionaba en el CIESAS-Occidente en Guadalajara, gracias al interés que manifestaron los colegas Susan Street, Jorge Alonso y Rafael Sandoval entre otros.

En el 2011 hicimos en La Casa de la Primera Imprenta de América un encuentro internacional intitulado *La creación humana* en el que logramos, con toda modestia, uno de los objetivos sólo parcialmente cumplido en la época anterior a la autodisolución de *Socialisme ou barbarie* que era el de poner en un mismo espacio a académicos e intelectuales con activistas sociales radicales. Es cierto que ese logro hizo que el evento desmereciera, como nos hizo notar la valoración crítica positiva de nuestra colega y amiga Marcela Tovar, desde un

PROMETEICA

punto de vista académico, pero creo que el logro desde una perspectiva más política fue bastante insólito. Y es que el propósito principal de la CICC es precisamente el de intervenir en dos instituciones centrales para la vida política de México y de América latina, que son por un lado la academia “comprometida” digamos y por el otro la cultura política.

Aldegani: *Sobre su participación en el sitio Agora International Cornelius Castoriadis. La base de datos que se ofrece libremente a los investigadores muestra un crecimiento muy significativo de las publicaciones sobre el pensamiento de Castoriadis así como de los textos del autor que se editan y reeditan recientemente. Quisiera consultarle por los criterios y las motivaciones, que orientan la construcción de este espacio, y las utilidades que buscan que posea.*

Miranda: Mi participación en el colectivo de bibliógrafos reunidos por David Curtis en el espacio de *Agora International* data de principios del siglo XXI. Antes de esa fecha ya tenía yo conocimiento de ese espacio como usuario y había también aportado información a través de quien era en ese entonces el responsable de la base de datos en castellano Fernando Urribarri. El sitio fue creado unos meses después de la muerte de Castoriadis en el 1997 pero éste supo antes de su muerte del proyecto. Las secciones del sitio se han ido diversificando, mientras que en un principio se limitaba a algunas bases de datos “de” y “sobre” Castoriadis con el tiempo se han ido sumando la webografía, videografía, los textos en línea de *Socialisme ou barbarie* –esto gracias al trabajo siempre sin fines de lucro de escanerizaciones anónimas- y la sección de Enseñando Castoriadis que acoge experiencias de formación a partir del autor. En esta sección actualizamos, gracias a los seminarios de la CICC una *Guía de autoformación* que hoy cuenta con 48 sesiones de seminario apoyadas por bibliografías sugeridas etc. En efecto CC/AI ha ido consolidándose como un instrumento a disposición de aquellos usuarios que se acercan a la obra o incluso que están ya familiarizados con ella.

Ciertamente, algunos materiales puestos a disposición en 18 lenguas

PROMETEICA

distintas pero sobre todo el trabajo de la puesta al día, que tiene una aspiración exhaustiva, representan un recurso valioso. Como señalo y me atrevo a decir que esta tendencia es sobre todo para el mundo hispanohablante y en especial para Latino America, el aumento en el volumen y a veces la calidad de materiales publicados que hacen referencia al autor, –el único criterio no excluyente para poder ingresar una referencia en las bases es que el material haya sido publicado en versión impresa y/o electrónica, sin que su calidad o acuerdo con el autor se consideren como criterios de selección-, da cuenta de que la divulgación ha logrado un cierto impacto. Es interesante por ejemplo la cantidad de tesis de licenciatura, maestría y doctorado que citan a Castoriadis, pero también hemos visto aumentar en los últimos años las publicaciones electrónicas de movimientos sociales como los zapatistas que se refieren al autor. Por ultimo también nos ha sorprendido que algunos sectores ligados a las clases políticas, Evo Morales por ejemplo, se sirvan de sus nociones para argumentar sobre temas diversos.

Aldegani: *Por último, quisiera consultarle por la reciente publicación del libro: Tarántula, Institución y hacer pensante por la autonomía, Castoriadis en la trama Latino Americana, entre académica y política.*

Miranda: Es importante esta pregunta porque nos remite nuevamente a lo que es la cultura política en nuestro continente muy vinculada a los sectores académicos comprometidos. Puede constatarse un diálogo entre la cultura política de izquierda y los sectores académicos. La CICC se planteó como una instancia que tenía vínculos con algunas universidades pero que no tenía una pertenencia orgánica a ninguno de estos establecimientos. Lo que eso permitía observar es que había una necesidad de abordar la cuestión de la formación por la comunidad política, *paideia*, desde los márgenes de los establecimientos de enseñanza superior. También nos permitía mantenernos al margen de los procesos burocráticos, en particular lo que ha sido en los últimos años esta política de excelencia académica y todos los efectos negativos que ha traído para la realidad universitaria y para todos los colegas que están tratando de

PROMETEICA

vincularse con movimientos sociales, con expresiones nuevas de resistencia, con expresiones nuevas en el campo del arte.

Esta publicación por el Centro de Estudios Superiores en Antropología Social reúne algunas de las aportaciones que se hicieron al encuentro internacional de la CICC: “La creación humana” del que hablé. A raíz de ese evento nos propusimos con el Dr. Jorge Alonso, la Dra. Dolores Camacho editar varias de las intervenciones que se presentaron en este evento y hacerlas de este modo de acceso público. Se trata en realidad de un libro abierto en el que se da cuenta de la cuestión del hacer pensante por la autonomía en diferentes campos de la educación, los movimientos sociales, las revoluciones silenciosas como la lucha de las mujeres y las minorías pero, a diferencia de otros materiales que han abordado esa cuestión en nuestra región, la originalidad de este texto consiste en un énfasis de la manera como Castoriadis entiende el trabajo por la autonomía como una relación distinta, antes que nada, con la institución propia. Es cierto que no todos los autores asumen el desafío en esta dirección pero nos pareció enriquecedor dar cuenta del contraste.

La publicación, además de la Guía de Autoformación y el portal electrónico de la CICC, representa en nuestra trayectoria un primer aporte sistemático al debate al interior de la cultura política y la academia comprometida en nuestro continente que son las instituciones de las que todos los que participamos provenimos. Con esa entrega hemos cerrado un ciclo y creemos que a través de las páginas de ese volumen hemos hecho, metafóricamente y también en los hechos, hablar a las instituciones que nos habitan estableciendo así una relación distinta con ellas. A pesar de que es temprano para valorar su impacto estamos siempre muy abiertos a las valoraciones del público que se acerca a la obra, tanto escrita como institucional, de nuestro autor. ¶



ALONSO, Jorge; MIRANDA, Rafael y CAMACHO, Dolores (comp.), *Tarántula: institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama de Latinoamérica. Entre academia y política*. México, Publicaciones de la Casa Chata. 2014.

EMILIANO ALDEGANI
(UNMDP, Argentina)

La presente publicación se presenta como el resultado de la actividad del grupo de profesionales e intelectuales que intervienen en las actividades desarrolladas por la Catedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis, cuyo desarrollo se produce principalmente en México, pero que integra diferentes universidades de México y Latinoamérica a través de diferentes recursos y plataformas virtuales. El objetivo de esta publicación, y de las actividades que le dan origen, puede sintetizarse quizá en la finalidad que da inicio a este trabajo: *crear un espacio en el que se someta a debate aquello que se entiende por el término autonomía* (Manero, Miranda: p.72). Eje que estructura la publicación y que recorre por igual las dos secciones que componen la publicación.

A su vez, el título de la publicación está vinculado a al fenómeno que forma parte de la cultura popular italiana y que es denominado *tarantismo*. Este fenómeno consiste en la creencia popular de que la picadura de la *tarántula* provocaba un estado de descompensación general y de convulsiones del que sólo se podía salir mediante la danza, de una música de la que desciende la actual *tarantela*. Pero el fenómeno del tarantismo no es generado por la picadura de la tarántula, sino que se trata de un fenómeno psicosomático cuya base se asienta en una creencia popular. Por lo que el título de la publicación hace referencia al tarantismo, tal como es explicitado en el prólogo, como metáfora del *otro que nos habita*, es decir, en tanto está vinculado a la propia auto-alteración, y finalmente a la alteridad que nos habita.

PROMETEICA

Ciertamente, los catorce textos que forman parte de la publicación no se presentan como un conjunto ordenado de ideas, o una incursión progresiva al trabajo exegético de la obra castoridiana. Por el contrario, la publicación busca presentar una serie diversa de trabajos que abordan problemas relativos al pensamiento de Castoriadis y su aplicación en la problemática social y política latinoamericana, desde diferentes propuestas, disciplinas, y campos de estudio, y a su vez, ofrecer categorías intermedias que permitan una mejor apropiación del pensamiento por la autonomía y la intervención en diferentes ámbitos. De manera que pueden encontrarse en esta publicación diferentes perspectivas sobre la posibilidad de pensar en una sociedad autónoma en el contexto latinoamericano y sobre la utilidad de distintas nociones y categorías del autor para pensar problemáticas y fenómenos específicos de este contexto.

Siguiendo esta premisa el libro se compone de dos secciones: la primera, orientada principalmente a recuperar algunas nociones de Castoriadis relativas al campo de la pedagogía y del psicoanálisis. En ella se encuentran trabajos como el de Miguel Aponte, que observa la condición trágica de la acción humana, articulando conceptos de Castoriadis con una crítica a la sociedad capitalista, y una reflexión sobre las significaciones centrales que estructuraban el pensamiento griego clásico, que busca incorporarse a la problematización del proyecto de autonomía como proyecto humano, en el marco de una sociedad que tiende a la repetición de lo establecido. Artículo que se presenta como una excelente oportunidad para introducirse a la descripción castoridiana de la dinámica de emergencia y destitución de las significaciones sociales, pues aborda explícitamente el modo en que la interacción del *imaginario radical individual* y el *imaginario social instituido* permite la emergencia de nuevas significaciones.

Por su parte el trabajo de Christophe Premat recupera las ideas de Castoriadis sobre la división de las ciencias, y sobre todo, muestra las problemáticas relativas a la separación de las ciencias y sobre la presunción de neutralidad de la mirada científica. Lo que anticipa algunas ideas que se desarrollaran en el trabajo de Roberto Manero y Rafael Miranda, donde se describen los procesos de *implicación* y *transferencia*, que se producen en las

PROMETEICA

instituciones educativas de nivel universitario, tomando como eje, el desarrollo de las actividades de la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis. El trabajo de intervención institucional que el artículo describe, y los resultados que ofrece, muestran a su vez un modo particular de construir una metodología de intervención e investigación a partir de la propuesta castoridiana.

Seguidamente, se encuentra un artículo de Margarita Zires, que utiliza la conceptografía castoridiana para pensar en emergentes sociales de la cultura política mexicana, particularmente en el contexto de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. En estas páginas, Zires intenta reflejar los sincretismos que se producen en el imaginario popular de los integrantes del movimiento social, entre lo religioso y los símbolos vinculados a la lucha política. Y por último, la sección concluye con una entrevista a Eduardo Colombo, realizada por Claudio Albertani y Rafael Miranda, en la que se establece un recorrido por su trayectoria académica y militante, y se indagan sus vínculos con el pensamiento de Castoriadis y con la tradición libertaria.

La segunda sección, cuya extensión es más considerable, se titula: *Poder instituyente y política*. En ella pueden encontrarse artículos como el de Dolores Camacho que busca pensar el concepto de autonomía de Castoriadis, en el contexto del movimiento zapatista chapaneño. La noción de autonomía tal como es descrita por el EZLN y puesta en contraposición a otros movimientos sociales vinculados a la autonomía tales como las Regiones Autónomas Pluriétnicas, es explicitada por la autora y es pensada bajo la óptica del pensamiento castoridiano y la oposición entre los conceptos de autonomía y heteronomía.

Los artículos de Rocío Salcido y Mónica Gallegos, buscan por su parte, establecer también paralelos entre el concepto de autonomía de Castoriadis y otras definiciones. Enfatizando la importancia y el alcance actual de la perspectiva castoridiana en el caso del primero, y estableciendo un paralelo con el concepto de *utopía* de Hugo Zemelman en el caso del segundo. Y en esta clave, Nohemí Guzmán intentará también diferenciar el proyecto de autonomía de los proyectos revolucionarios modernos, y más precisamente, del carácter utópico del imaginario político moderno, y su búsqueda de establecer una

PROMETEICA

sociedad armónica que, a partir de la emergencia de una figura mesiánica, retorne a la sociedad a un estado perdido de no-conflicto. En contraposición a estas ideas, Guzmán recupera la *ontología de la creación* y afirma, siguiendo a Castoriadis, el carácter auto-instituyente del hombre, y su capacidad para auto-crearse como individuo histórico.

Seguidamente, el artículo de Jorge Alonso y Rafael Sandoval, observa las limitaciones de los sistemas democráticos actuales y la emergencia de movimientos sociales que confrontan la lógica de la economía capitalista. Los movimientos sociales que buscan la recuperación de los territorios en contraposición a los despojo sistemático que el sistema capitalista genera desde principios del siglo XXI, en México y en diferentes lugares de Latinoamérica, constituyen emergentes que portan otro sentido de lo democrático, que se vincula a la institución de sujetos autónomos, y de una participación horizontal en la vida política que es incompatible con el modelo de las democracias actuales. Siguiendo esta misma línea de ideas, el artículo de Rafael Reygadas explicita crisis de las representaciones políticas que se genera en el contexto del neoliberalismo en Latinoamérica, destacando el papel que diferentes movimientos y expresiones populares presentan en el escenario político actual de México. Perspectiva es complementada y reforzada por el trabajo de Mercedes Olivera, quién se centra desde una perspectiva de género, en las consecuencias del neoliberalismo en la integración de las mujeres chiapanecas al ámbito laboral, y la exclusión que éstas sufren del acceso a condiciones dignas para desarrollar su actividad.

El segundo artículo de Roberto Manero y Rafael Miranda, vuelve sobre la idea de análisis de la *obra institucional* pero esta vez tomando como eje los analizadores que atravesaron la actividad de *Socialismo o Barbarie*. El análisis que presentan los autores permite observar el movimiento de la revista a partir de los dispositivos específicos que muestran la implicación de los investigadores en la revista y la crisis a la que arriba su actividad cuando se reproduce en el interior de la revista la división entre ejecutantes y dirigentes que su actividad buscaba denunciar⁸¹. Y Seguidamente se ofrece una entrevista a David Curtis, en

81. Estas ideas son trabajadas con mayor detenimiento en el trabajo de tesis doctoral de Rafael Miranda Redondo, titulada: *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis*, que permanece

PROPHETEICA

la que se indaga sobre el trabajo del portal Cornelius Castoriadis Agora International, donde se consignan las publicaciones del autor y los trabajos sobre su pensamiento en más de 15 idiomas. La entrevista aborda también otros temas como la relevancia actual del pensamiento de Castoriadis y en particular en el contexto latinoamericano, a la vez que ejemplifica una actividad realizada por un grupo de bibliógrafos que intentan ejercer la autonomía y la autogestión dentro de su actividad.

Por último, la publicación ofrece un balance provisional de las actividades realizadas en México por el grupo realizado por Dolores Camacho, Jorge Alonso y Rafael Miranda, donde se mencionan además los principales medios por los que han ingresado las ideas de Castoriadis a la discusión política latinoamericana. La diversidad de ideas y enfoques que propone la publicación la convierten en un material de interés para aquellos investigadores interesados en el pensamiento de Castoriadis, pero también en otros temas como los movimientos indígenas, el movimiento zapatista, los problemas de género en Latinoamérica, la intervención institucional, la autogestión, y por supuesto, las reflexiones sobre la autonomía. ¶



Christopher LASCH y Cornelius CASTORIADIS, *La culture de l'égoïsme*. Lonrai, Climats, département des éditions Flammarion. 2012. ISBN: 978-0812-8463-0.

EMILIANO ALDEGANI
(UNMDP, ARGENTINA)

La culture de l'égoïsme ofrece la transcripción de un diálogo entre el sociólogo e historiador norteamericano Christopher Lasch, y el filósofo y psicoanalista Cornelius Castoriadis, en un programa especial emitido por la cadena británica *Canal 4*, el 27 de marzo de 1986. El diálogo, coordinado por preguntas y comentarios de Michael Ignatieff, presenta un debate entre ambos intelectuales sobre las características que poseen las sociedades contemporáneas en su dimensión política y principalmente sobre el desplazamiento de los individuos del espacio público a la esfera privada. Pese a la relevancia de ambos pensadores, este debate ha permanecido inadvertido luego de su emisión, hasta su actual publicación en este libro, por lo que es mayormente desconocido por el público.

El diagnóstico que ambos autores ofrecen de la sociedad contemporánea es particularmente crítico, pues ambos autores coinciden en señalar un fuerte debilitamiento de los lazos sociales y de la participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos. Ideas que pueden encontrarse en los textos que ambos autores han producido durante la década del 70' y los años previos a esta puesta en común. Pueden hallarse desarrolladas en profundidad las ideas que Christopher Lasch presenta en este diálogo en obras como *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (1979) o *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times* (1984). Así como pueden identificarse en el diálogo las ideas de Castoriadis expuestas en *L'Institution imaginaire de la société* (1975) o *Le Contenu du socialisme* (1979).

El hilo conductor que estructura el diálogo, y que es resultado de la orientación que Ignatieff genera con sus preguntas, es la reflexión sobre el

PROMETEICA

estado actual de la política y las condiciones que ofrece el espacio público para la participación ciudadano. En este sentido, Castoriadis ha señalado desde principios de la década del 70' un apartamiento de los ciudadanos de los asuntos comunes, un vaciamiento de la esfera pública. Este fenómeno es denominado por Castoriadis como una *privatización* de la vida social. Los ciudadanos se alejan de las prácticas comunes y de la intervención en el plano político, y se recluyen en su vida privada asumiendo el rol, ya no de productores, sino de consumidores pasivos. El capitalismo avanza de este modo, no sólo sobre la dominación de las actividades productivas, sino ampliamente en el terreno entretenimiento, en la vida privada del individuo, en la que ya no existe un vínculo claro con un horizonte común con sus conciudadanos.

Y como consecuencia de tal privatización, o de la construcción de ese *yo narcisista* como lo denomina Lasch, la sociedad se presenta colectivamente como una sociedad sin proyecto. O más precisamente como un conjunto heterogéneo de proyectos particulares desarticulados. Se pierde el horizonte temporal común que existía en la modernidad encarnado en las idea de progreso, o incluso en el pensamiento hegeliano-marxista en la idea de un desarrollo dialéctico de un destino histórico. Lo público como tal se encuentra absorbido por la publicidad comercial o partidaria, que buscar reavivar los fantasmas individuales.

El mundo en el que vivimos se muestra extremadamente inestable, es un mundo hecho de imágenes fugaces y que tiende cada vez más a adquirir un carácter alucinatorio: una suerte de mundo de imágenes fantasmáticas, por oposición a un mundo de objetos bien reales que podemos esperar ver durar más tiempo que nosotros. (Lasch, 2012: 21)

La construcción de imágenes fugaces y de objetos rápidamente descartables, son significados efímeros, es un aspecto señalado por ambos pensadores. Así como también la disolución del conflicto social del ámbito de la discusión pública. Los individuos se alejan de los proyectos políticos tradicionales, no confían en la capacidad de la organización para establecer cambios significativos. Y ello se suma a la emergencia de reclamos sectoriales que no logran hacerse plenamente públicos. El discurso crítico desplaza la discusión política de la esfera pública, hacia planeos sectoriales que no permiten pensar

PROMETEICA

en el bien común, ni permiten incorporarse a la discusión política al conjunto de la ciudadanía.

Efectivamente, Lasch destaca la necesidad de establecer reivindicaciones que encarnen un sentido de lo público y lo común, que permitan que cualquier individuo pueda intervenir legítimamente en su defensa o rechazo. *La posibilidad de un lenguaje que sea comprendido por todos constituye la base de la vida pública, de la discusión política.* (Lasch, 2012: 33). Sin embargo, una consecuencia del liberalismo es que se piense lo político como la defensa de los particulares contra el estado, y no se promueva la construcción de un escenario genuinamente público, donde los ciudadanos puedan acordar y discutir los asuntos relativos al bien común.

El conflicto social, afirma Castoriadis, sólo puede surgir cuando la ciudadanía cuestiona explícitamente la ley, y el estado de cosas establecido. Es decir, si la sociedad heterónoma deviene en una ciudadanía activa, informada y autónoma. Pero lejos de esa situación, los individuos buscan satisfacer necesidades particulares a partir del consumo de objetos cuya utilidad es breve. *El problema de fondo, es que el aumento del consumo y de la satisfacción en la vida privada es un aumento de nada.* (Castoriadis, 2012: 43) Los objetos que se incorporan a la vida privada se hallan cada vez más privados de *cosidad*, a la vez que las relaciones interpersonales se empobrecen.

En esta sentido Castoriadis señala que toda sociedad brinda al individuo un sentido para sus actividades e incluso para su identidad, pero las sociedades contemporáneas han puesto en crisis la representación social que los individuos poseen de sí mismos, hasta reducirla su función en el sistema económico. Es decir, que los individuos invierten la representación de su identidad reduciéndola al rol que poseen en su ámbito laboral, o con su status económico, lo que los conduce a perseguir una acumulación constante de bienes y un ascenso en su capacidad financiera que no persigue ningún fin ulterior.

Estos elementos limitan la posibilidad de las sociedades contemporáneas para tender hacia un sistema de democracia real donde los individuos participen de un horizonte común como sociedad. Un régimen sin límites interiores donde los individuos sean conscientes de su vínculo con las

PROPHETEICA

instituciones, y puedas cuestionarlas, modificarlas o incluso destituir la.

En el transcurso del diálogo ambos intelectuales observan diferentes aspectos y elementos que componen su diagnóstico sobre la situación política de las sociedades actuales. El texto que contiene el diálogo es breve pero logra hacer un recorrido por diferentes planos de análisis. A su vez, el libro cuenta con un prólogo de Jean-Claude Michéa, donde se observa detenidamente el contexto histórico en el que se realizó la emisión del diálogo por televisión, reponiendo al lector los sucesos más relevantes de ese momento histórico que pudieran ser de utilidad para comprender el sentido de las afirmaciones y reflexiones que contiene. Michéa incorpora también algunas observaciones sobre la *insatisfacción estructural* de los ciudadanos en el modelo económico capitalista, y el contenido del proyecto liberal.

Por último cabe destacar el carácter actual de las reflexiones que se presentan en el libro, incluso cuando han pasado ya varias décadas desde su emisión. La mirada crítica de ambos intelectuales continúa apuntando a la base de los conflictos que presentan las sociedades actuales para una integración plena de los individuos en la esfera pública. Puede considerarse a *La culture de l'égoïsme* como un buen material para introducirse a la reflexión sobre la realidad política y sobre el avance del individualismo en las sociedades occidentales. ¶



LATOUCHE, Serge. *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radicale*. Colección: *Les précurseurs de la décroissance*. Neuvy-en-Champagne. Le passager clandestin. ISBN: 978-2-36935-008-8.

EMILIANO ALDEGANI
(UNMDP, ARGENTINA)

El recorrido teórico de Serge Latouche está vinculado a una considerable defensa del decrecimiento económico como proyecto político y social, frecuentemente asociada a su colaboración con la *Revue du MAUSS*, y por libros como *Sobrevivir al desarrollo* (2007), *La hora del decrecimiento* (2011), y otros trabajos en los que reflexiona sobre la necesidad de redefinir el sentido del desarrollo que el capitalismo y la sociedad de consumo ofrecen, para escapar a el consumo ciego por parte de los individuos y a la producción industrial desenfrenada de artículos innecesarios.

Sin embargo, continuando el camino que ha comenzado con la redacción de *Jacques Ellul contre le totalitarisme technicien*, Latouche, busca indagar en esta obra el pensamiento de Cornelius Castoriadis, en tanto que su construcción teórica ofrece importantes herramientas conceptuales para el desarrollo del decrecimiento como proyecto político, y que Latouche considerará, en concordancia con el título de la colección, un precursor del decrecimiento. Pues Castoriadis es un gran crítico de la sociedad de crecimiento, e incluso cuando la noción de decrecimiento ingresa al ámbito de discusión intelectual francés luego del fallecimiento del filósofo, pueden encontrarse en la críticas que Castoriadis presenta a la sociedad de consumo y a la expansión de la pseudo-racionalidad del capitalismo, elementos de gran importancia para el proyecto de decrecimiento.

Ahora bien, Latouche advierte que el pensamiento político castoridiano es solidario de una concepción de la ontología original, que sin ser incompatible con el proyecto de decrecimiento, le es totalmente extraña. Por lo que el libro

PROMETEICA

comenzara por exponer someramente la concepción de la ontología tal como la presenta Castoriadis, y el modo en que se articula dentro de su obra con el concepto de autonomía como proyecto concreto y como horizonte de sentido para pensar la transformación social y cultural.

A partir de estas consideraciones Latouche comienza a vincular el proyecto de autonomía de Castoriadis con algunas nociones del movimiento ecologista, apoyándose en algunos pasajes de la obra del filósofo, y establecerá una comparación entre la noción de autonomía tal como aparece en el pensamiento de Castoriadis, con la forma en la que la conciben otros autores como Ivan Illich o Jacques Ellul. En general, Latouche buscará mostrar cómo mientras que Castoriadis pone el acento en el carácter político y filosófico de la noción de autonomía, Illich se concentra en la crítica a la puesta en desvalorización de la actividad humana que generan la técnica y las instituciones. Pero afirmará, sin embargo, que existe un grado de complementariedad entre la concepción de la autonomía en ambos autores, pues incluso cuando el pensamiento de Illich no pone el acento en la auto-reflexividad, elemento central para Castoriadis, la revitalización de la democracia y la crítica a la sociedad de consumo que presenta el proyecto de decrecimiento, puede concebirse como la preconización de una forma provisoria de realización concreta que conduce en la dirección en la que Castoriadis piensa la sociedad autónoma.

Por otra parte, Latouche recupera la crítica de Castoriadis a la democracia representativa, y vincula al proyecto de autonomía con un proyecto tendiente a la democracia directa y la autogestión. Elementos en los que recupera un vínculo con el pensamiento de decrecimiento, pues para Castoriadis el acceso a una verdadera autogestión no puede establecerse bajo la técnica del capitalismo y con el retraimiento cívico de la sociedad de consumo. Pero advierte sobre el peligro de identificar plenamente a la democracia directa con un estado de resolución del conflicto social, pues esto iría en contra del pensamiento de Castoriadis, e incluso de su marco ontológico.

En la segunda parte del texto Latouche comienza a reflexionar sobre la necesidad de descolonizar el imaginario social de las significaciones que el capitalismo le impone: las ideas de progreso, desarrollo, crecimiento, etc. *La*

PROPHETEICA

realización de una sociedad de decrecimiento, afirma, *implica descolonizar nuestro imaginario*. Es decir, comenzar a construir una sociedad en la que los valores económicos no sean centrales, y vuelvan a ser medios para la vida del hombre. Y advierte sobre el carácter voluntario que presenta en muchos casos la incorporación del imaginario capitalista en cuerpo social. La crítica de la ideología dominante será por tanto un elemento central para generar un cambio en el imaginario.

Ciertamente, lo que Latouche busca recuperar de Castoriadis es la idea de un desarrollo económico que sea medio para la vida humana y no su fin último. Y a la vez la idea de un desarrollo de la ciencia que esté orientado por la *phronesis* y no por una búsqueda de saber irreflexiva e irresponsable. A lo que Latouche agrega: *nosotros no tenemos una oposición ciega al progreso, sino una oposición al progreso ciego*. El progreso económico es un absurdo si consiste en transformar a los individuos en máquinas que producen y consumen sin objeto. Y estas ideas constituyen para Latouche el punto de partida del pensamiento del decrecimiento, pues una vez deconstruida la ideología del crecimiento, tanto el proyecto de autonomía como el decrecimiento suponen la necesidad de salir del capitalismo en el plano simbólico y material. Por lo que ambos proyectos se orientan por la búsqueda de generar un verdadero cambio cultural que permita a los individuos salir de su subordinación a las máximas que el capitalismo les impone (El expansionismo ilimitado, y la búsqueda irreflexiva de la producción y el consumo).

Por consiguiente, la crítica a la alienación publicitaria de los medios de comunicación será un elemento central de una contra-ofensiva contra el imaginario capitalista. Latouche afirmará también que la descolonización del imaginario no será posible si la sociedad de decrecimiento y la sociedad autónoma no se hacen ya efectivas, pues los valores que la sociedad de consumo promueve conllevan un cierto *cretinismo cívico*. En este sentido, la confrontación con el imaginario capitalista no es una cuestión de decisión, sino de una *praxis social* en la que los individuos se formen a sí mismo como individuos reflexivos, pues es evidente que la descolonización del imaginario no puede ser impuesta por la fuerza. Y destacará la necesidad de la participación

PROPHETEICA

del conjunto de la sociedad en la esfera política, tomando distancia de la identificación del movimiento revolucionario en la expresión de un sector particular, que presentado dentro del esquema de clases, no permitió al pensamiento de izquierda pensar a la sociedad como una totalidad determinante.

Finalmente, la última sección del libro ofrece una compilación de fragmentos de entrevistas y artículos de Castoriadis que muestra un gran trabajo de selección de y rastreo de los momentos en los que Castoriadis expuso una referencia explícita a los problemas vinculados a la ecología, la pseudo racionalidad de la expansión capitalista, y en general a las ideas que han sido recuperadas a lo largo del libro. Lo que permite al lector introducirse en la lectura de un aspecto del pensamiento de Castoriadis que resulta poco presente en el desarrollo general de su obra. El libro se presenta por lo tanto, como un buen material para introducirse al pensamiento de Castoriadis, así como para la discusión general del concepto de autonomía y su relevancia política en las sociedades actuales. [\[F\]](#)



Manuel CERVERA-MARZAL y Eric FABRI (comp.), *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*. París, Éditions du Passager clandestin, 2015.

MANUEL CERVERA-MARZAL

(CSPRP, FRANCIA)

TRADUCCIÓN: E. ALDEGANI

El proyecto de autonomía es como *una planta histórica a la vez vivaz y frágil*. Estas palabras, escritas por Castoriadis hace ya 40 años, conservan una llamativa actualidad. Las revoluciones árabes y la renovación de los movimientos sociales en Grecia, España, Portugal e incluso en Estados Unidos, muestran la multiplicación de las resistencias democráticas al desorden establecido del capitalismo mundial. Sin embargo, frente a esta vivacidad renaciente, la fragilidad del proyecto democrático no permanece menos grande: tanto el avance de derechas extremas y xenofóbicas, como el de los fundamentalismos religiosos o la influencia persistente del imaginario neo-liberal lo muestran de un modo siniestro.

Vistos los riesgos contemporáneos que amenazan al proyecto de autonomía, estos son los “procesos de heteronomización” que, en esta obra colectiva titulada *Autonomie ou barbarie* nosotros exploramos bajo una doble aproximación teórica y práctica. La introducción de Manuel Cervera-Marzal y Eric Fabri presenta los principales conceptos de Castoriadis y muestra cuál es su aporte para afrontar los desafíos de la actualidad. Concretamente, cada uno de los trece capítulos se esfuerza en combinar dos dimensiones, ya que un examen pormenorizado del pensamiento de Castoriadis sirve de punto de apoyo teórico al tratamiento de una interrogación al contenido más histórico, sociológico o político, que se sustenta sobre los procesos de heteronomización en marcha dentro de las sociedades occidentales. Dicho de otra manera, se trata de entrar

PROMETEICA

al universo conceptual castoridiano (sin prohibirse prolongarlo, enmendarlo o criticarlo) con el fin de extraer recursos teóricos susceptibles de aclarar problemas concretos que no son necesariamente los que Castoriadis mismo afronta.

El libro se constituye, en las primeras cinco partes, de una vuelta sobre la evolución del pensamiento económico y político de Castoriadis. A través de una estimulante relectura del recorrido militante e intelectual de Castoriadis, Romain Karsenty propone superar la antinomia de la teoría y la práctica. El vuelve sobre la ruptura de Castoriadis con el marxismo, realizada en nombre de la salvaguarda del proyecto revolucionario. Esta ruptura permite a Castoriadis elaborar una relación fecunda e inédita entre la filosofía y la política, tal que la superación del pensamiento especulativo no signifique el fin de la filosofía o su disolución en la actividad política. Sin embargo, se pregunta Karsenty, ¿no abandona el « último Castoriadis » la cuestión estratégica al beneficio de la enunciación de verdades ontológicas?

Jean Vogel prolonga el panorama concentrándose en la vertiente económica de la obra castoridiana. A fin de quedar más cerca de las evoluciones históricas, Castoriadis ha, él mismo, revisado repetidas veces su concepción de la dinámica del capitalismo. Sin embargo, a pesar de las innovaciones conceptuales, una constante permanece: la irremediable oposición entre socialismo y barbarie. Estos dos términos no designan una alternativa a la que la humanidad arribaría al finalizar el período actual, sino una lucha en marcha en la sociedad presente, donde se intensifican simultáneamente en todos los dominios las fuerzas socialistas y las fuerzas de la barbarie.

La segunda parte de la obra examina diferentes formas de heteronomía ya en marcha dentro de las sociedades contemporáneas. La desmesura tecnológica, la religión y la mercancía se refieren a los gérmenes de la barbarie que los autores se esfuerzan por acorrallar.

Volviendo sobre la noción castoridiana de auto-institución, Nicolas Poirier recuerda que toda sociedad es la fuente de sus leyes y de sus valores y que, en este sentido, la actividad humana no reposa más que sobre ella misma. Mientras que una sociedad autónoma reconoce esta ausencia de fundamento, las

PROMETEICA

religiones se esfuerzan al contrario en ocultar este “Caos”. Ellas niegan la contingencia de las leyes atribuyéndoles una falsa necesidad. En este contexto, ¿debemos pensar que los sacerdotes están ellos mismos alienados, al punto de creer sinceramente que las instituciones humanas provienen de la divinidad, u ocultan en conocimiento de causa la auto-institución de lo social, a fin de mantener mejor a sus fieles dentro de su dependencia?

Abandonando los encantos de la religión por los de la televisión, Arnau Tomès se pregunta, a partir de Castoriadis y de Marx, sobre las razones por las que la mercancía nos fascina tanto. ¿Por qué la humanidad consagra la mayor parte de su energía a producir quimeras? No es suficiente descubrir los resortes de la explotación capitalista para quebrar el encanto del consumo. Porque las mercancías extraen su fuerza de su capacidad de satisfacer nuestra necesidad de reconocimiento. Sin embargo, la libertad de consumir tiene un precio elevado: la destrucción del ecosistema, el crecimiento de la desigualdad y la pérdida de la autonomía política. ¿Cómo explicar que los individuos paguen voluntariamente este tributo? Es esta espinosa pregunta la que se formula Arnau Tomès.

Por su parte, Stéphane Vibert análisis del despliegue aparentemente sin límite de la tecnociencia. Él cuestiona la pertinencia de la oposición castoridiana entre el proyecto de autonomía y la expansión del control racional. Vibert subraya que la primera de estas dos tendencias de la modernidad se apoya sobre una exigencia de racionalidad que se encuentra también al corazón de la segunda. Por otro lado, esta dicotomía entre autonomía y heteronomía no llega realmente a hacer inteligibles los fenómenos relativos a la técnica, como muestra la vacilación de Castoriadis respecto de los prejuicios sociales de la técnica y su control por los hombres.

La ciencia, la mercancía y ciertas ficciones religiosas muestran la persistencia de vientos contrarios al proyecto de autonomía. Pero si esta última es contestada por las fuerzas sociales y políticas efectivas, la autonomía es igualmente criticada en tanto concepto, que algunos juzgan inadecuado para pensar la sociedad contemporánea. La tercera parte de la obra pone el acento sobre los límites y lo impensado de la concepción castoridiana de la autonomía.

Incluso cuando no ha parado de evocar el riesgo de un eclipse del proyecto

PROMETEICA

de autonomía dentro de nuestras sociedades, Castoriadis no se ha dedicado jamás por ejemplo a teorizar la naturaleza de estos procesos en el curso en el que una sociedad autónoma se volcaría a la heteronomía. Para tratar de cubrir esta falta, Eric Fabri se avoca a desprender las características de tal “proceso de heteronomización”. Su análisis lo conduce a poner al día dos tensiones, por un lado, entre la autonomía y el goce, y por el otro, entre la autonomía y el control, que trabajan el proyecto de autonomía del interior, y lo vuelven intrínsecamente vulnerable al riesgo de una vuelta a la heteronomía.

¿La ética de la autonomía, que invita a cada individuo a determinarse según su propia voluntad, no se dirige exclusivamente a los adultos de buena salud? Examinando los debates recientes en la rama de la bioética relativos a la legislación sobre la eutanasia, Oliver Fresard se interroga por el tipo de relación adecuada entre, de un lado, las personas en situación de gran fragilidad y, por el otro, sus prójimos y el personal médico. La dependencia de cierto individuos (menores, enfermos, etc.) al cuidado de otro no autoriza a tratarlos como sujetos incapaces de decidir por sí mismos pero invita al contrario a conciliar la ética de la autonomía y la ética de la vulnerabilidad.

La autonomía castoridiana es cuestionada desde el plano de la ética, pero también desde el plano de la sociología. Castoriadis veía dentro del Mayo del 68 la expresión contemporánea más lograda del proyecto de autonomía. Pero se pregunta Philippe Caumières, ¿no le ha atribuido el filósofo un deseo – de autonomía – a este movimiento contestatario que era personalmente el suyo, sin que necesariamente fuera el de los verdaderos actores, estudiantes y obreros? El análisis de Pierre Bourdieu, que postula que las causas profundas del Mayo del 68 escapan a la consciencia espontánea de los individuos, parece permitir una mejor comprensión de la brevedad y de la rareza de este tipo de movimientos.

Desviando la vista desde las formas de la heteronomía hacia los potenciales de la autonomía, la cuarta parte del libro está consagrada a la educación. La emancipación no es un placer solitario. Fruto de un trabajo colectivo siempre recommenzado, la autonomía es movimiento más que un estado definitivo. El aprendizaje, la formación y la experiencia constituyen el logro cotidiano de la

PROMETEICA

educación para la autonomía.

Los discursos relativos a la “crisis de la educación” abundan en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, detrás de este lamento, estas críticas del sistema escolar se apoyan en referencias a normativas distintas y a veces contradictorias. El trabajo de tipología de Sophie Wustefeld permite aclarar lo que se pone en juego. Pues resulta una crítica dirigida contra los programas educativos promovidos por la UNICEF y la UNESCO, cuyas tendencias neo-imperialistas tienen poco en común con el ideal de una educación emancipadora.

Mientras que la autonomía supone una relación horizontal dentro de la que cada individuo no domine a sus pares, la educación es al contrario una actividad intrínsecamente asimétrica. ¿Cómo evitar que la formación para la autonomía no forme individuos conformes a un modelo fundamentalmente ajeno a su influencia? Afrontando esta interrogación crucial, Audric Vitiello explora la complementariedad de las prácticas democráticas y de la educación para la autonomía. Y a su vez, advierte sobre el desvío neoliberal de la idea de autonomía y señala la importancia de reinscribir esta última en el marco de un proyecto político colectivo.

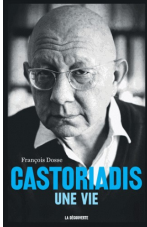
La crítica de la heteronomía no tiene sentido más que con su indispensable complemento: la exploración de prácticas emancipadoras. La obra se cierra, en la quinta parte, con un examen sobre las posibilidades de la democracia radical. Desde las revoluciones socialistas del principio del siglo XX hasta las instituciones políticas de Suiza, las experimentaciones son tan ricas como numerosas.

“Decidir quien debe decidir es ya no decidir más”. Apoyándose en esta premisa castoridiana, Antoine Chollet pone al día el fundamento oligárquico de los regímenes “representativos” contemporáneos y deconstruye minuciosamente los diferentes argumentos que las elites políticas oponen a los procesos de democracia directa que existen en Suiza. Su análisis desarrolla una reflexión esclarecedora sobre las condiciones de posibilidad de la emergencia de una verdadera democracia que, lógicamente, no puede cumplirse más que dentro de las formas institucionales de una democracia directa.

PROPHETEICA

Pero el advenimiento de la autonomía- del que la democracia directa parece una declinación política- enfrenta una paradoja: ¿cómo instaurar una sociedad auto-organizada, mediante una forma de lucha auto-organizada, dentro una sociedad capitalista cuya injerencia material y espiritual sobre los oprimidos obstaculiza al máximo tal disposición a la auto-organización? Yohan Dubigeon enfrenta esta dificultad mediante un retorno histórico a los debates estratégicos entre Lenin y sus detractores, de los que Castoriadis formaba parte. La reflexión de los éstos teóricos hace visible un tipo de organización política capaz de escapar a la degeneración burocrática que golpea hoy tanto a los partidos como a los sindicatos.

A propósito de eso, ¿por qué los movimientos de emancipación colectiva vuelven a menudo en su contra? ¿Por qué terminan regularmente por reproducir las lógicas de dominación que denuncian? Como muestra Manuel Cervera-Marzal, el análisis castoridiano de la degeneración burocrática de la revolución rusa permite identificar ciertos resabios autoritarios del bolcheviquismo. Más específicamente, el apego a una política de auto-emancipación supone permanecer en vigilancia frente a las vanguardias contestatarias que pretenden liberar al pueblo de sus *tutores* para, finalmente, remplazarlos por otros nuevos. ¶



François DOSSE. *Castoriadis, une vie*. París: Ediciones La Découverte. 2014.

RAFAEL MIRANDA REDONDO⁸²
(CICC, MÉXICO)

La reciente publicación de la biografía de Cornelius Castoriadis por parte de François Dosse viene a llenar un enorme vacío. El trabajo documental y de investigación, a través de entrevistas a un centenar de personas invita a al autor a preguntarse, ¿porqué ese “titán del espíritu”, como lo llamaba Edgar Morin, permaneció tan al margen de los grandes debates de la segunda mitad del siglo XX y particularmente cuáles son las razones por las que el medio académico le dio tan poca importancia a su contribución?.

A lo largo de las 500 páginas de las que se compone el volumen F. Dosse, sirviéndose de documentación de primera mano, trata de responder a estas interrogantes. Lo hace recorriendo una trayectoria intensa que se inicia en Constantinopla y que se eclipsa en París en 1997. Queda por supuesto el gran legado de Castoriadis para la filosofía política, el psicoanálisis, la sociología, la antropología filosófica y la acción transformadora radical de la sociedad. Un legado que recorre la geografía del globo de Australia a América Latina pasando por la Europa del Este y del Oeste, los EU, Canadá, Japón, Irán etc. Un legado que recorre una mitad del S XX marcada por el relativismo del pensamiento post-moderno, la antropología culturalista, los estudios poscoloniales y la emergencia de las ideas débiles, ante las cuales Castoriadis, el marginal, iba a posicionarse vigorosamente, reivindicando la nobleza de la política y la autonomía como valores positivos.

82.Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis
<http://vimeo.com/channels/formacionenalteridad>
<http://www.agorainternational.org/cicc.pdf> Coordinador general; Cornelius Castoriadis/Agora International www.agorainternational.org Miembro del colectivo de bibliógrafos.

PROMETEICA

La biografía de Dosse parte del nacimiento al exilio deseado para posteriormente pasar a la trayectoria del legendario grupo creado por Castoriadis y Claude Lefort, *Socialisme ou barbarie*. Las escisiones al interior de éste respecto a la manera de concebir la propia organización y por supuesto el punto de ruptura con el marxismo son objeto de largas descripciones. A partir de este punto de quiebre la dedicación del autor a la teoría y la práctica psicoanalítica, es también ampliamente detallada. El mayo del 68 francés -en importante medida inspirado de las ideas que, bajo los seudónimos de Cardan, Chaulieu, Coudray etc. Castoriadis había formulado desde el interior del grupo S ou B y difundido a través de la igualmente célebre revista con el mismo nombre y con el subtítulo “*Organe de critique et d’orientation révolutionnaire*”⁸³- ocupan igualmente consistentes pasajes.

En un tercer paquete de capítulos Dosse va a fincar los desarrollos de Castoriadis en torno a la cuestión de la hipercategoría de la determinidad, no solo en la base del marxismo sino claramente en el origen de la tradición filosófica heredada. Esa determinidad que va a cerrar el paso a la posibilidad de abordar la cuestión de la creación de nuevas formas, clausurando así, gracias a una teología racional, el proyecto filosófico y su fuente de inspiración en el elemento imaginario radical. Es en este apartado de los capítulos finales en donde Dosse retomará su pregunta respecto a porqué un pensador del alcance de Castoriadis fue y sigue siendo un marginal en medios académicos e intelectuales. Es también aquí en donde Dosse dedicará varios apartados para ilustrar la influencia del pensamiento de Castoriadis en América Latina, entre otras regiones del globo.

Veamos algunos pasajes del recorrido que describimos que llamaron particularmente nuestra atención.

La información respecto al núcleo familiar de Castoriadis resulta de particular interés. Lo forman el padre, Cesar, laico y lector de Voltaire, infiel y despreciativo con la madre, Sofía, figura central para el futuro filósofo, mujer sensible que enseñará a Cornelius los afectos y la pasión por el piano. Es de

83. Órgano de crítica y de orientación revolucionaria.

PROMETEICA

Sofía que Castoriadis se ocupa durante la larga enfermedad que la lleva a la muerte, mientras el padre vive sus aventuras. Muerte que va a traer para el hijo devoto una alopecia severa en todo el cuerpo.

En ese contexto de juventud respecto a la formación temprana de Castoriadis, sobresale la figura de la profesora de francés Maximine Portas, políglota, apasionada por la Grecia clásica y por la filosofía, no obstante su ulterior posicionamiento político cercano a la extrema derecha. Será contrastando con esa postura Castoriadis va a dherir, a los 15 años, a la célula comunista de su clase de preparatoria en el contexto de la dictadura de Metaxas, admirador del 3er Reich. El joven militante -en la Grecia de la época entre la derecha reaccionaria y el estalinismo- sería detenido, poco antes de la ocupación nazi, cuando ya era cercano a las posiciones trotskistas. Spiros Stinas, se convertiría en su referencia política hasta que salió de Grecia rumbo a Francia. El exilio voluntario le daría, según el biógrafo, el privilegio epistemológico.

Exilio posible gracias a la obtención de una modesta beca del gobierno francés, en la inmediata posguerra, instalándose a vivir en la ciudad universitaria en París. Será en este ambiente en el que conocerá y se ligará sentimentalmente -posteriormente será la madre de la primera hija de Castoriadis, Sparta-, con una militante trotskista Rilka Walter. De todo ello, nacerá la Tendencia Chaliou (Castoriadis)/Montal (Lefort).

La larga lista de encuentros y desencuentros sentimentales de Castoriadis con Walter -y de cada uno por su lado-, su afición por los juegos de azar, no obstante su condición económica precaria, son también materia de tratamiento pausado por la biografía. Esa situación se va a modificar radicalmente al ser Castoriadis contratado en 1948 como economista, de lo que hoy es la OCDE. Ese cambio radical traerá también importantes consecuencias en el colectivo, que en el 1949 había derivado de la Tendencia Chaliou/Montal, al grupo y la revista *Socialisme ou barbarie* financiado, en importante medida, por el sueldo de Castoriadis. Paralelamente Castoriadis sigue cursos de filosofía y sociología en la facultad de letras de París, Huserl, Kant, Hegel son frecuentados por él quien ya se interesa igualmente por el psicoanálisis.

El análisis del fenómeno burocrático va a concentrar un importante

PROMETEICA

esfuerzo en la actividad de ese colectivo que va a considerar a la ex-URSS como un régimen de explotación de dominación burocrática de carácter totalitario. De la extensión del problema, mas allá de las formas de propiedad, Castoriadis va a hablar, por vez primera, de la división entre dirigentes y ejecutantes: “Confundir voluntariamente la propiedad estatal como tal con el carácter “socialista” de las relaciones de producción no es más que una forma elaborada de cretinismo sociológico”, nos dice.

Desde la inmediata posguerra Castoriadis va a manifestar un notable interés por la psicología clínica. A principios de los 50 el grupo se ha reducido a una decena de camaradas, Jean Laplanche abandona sus filas, Henri Simon, miembro de la CGT, adhiere. Lefort y Castoriais enfrentan desencuentros importantes respecto a la forma organizativa que el grupo debe tomar. Paralelamente, ante el inicio del desmoronamiento de la exURSS, Sartre y Lefort habían tenido un intercambio ríspido. Castoriadis iba a intervenir enérgicamente. Una extensión de esa situación, analizadora a nuestro entender, tendrá lugar sin duda a la hora de la Guerra de Argelia, con las consecuencias que ello traerá para el fanonismo y la filosofía del “hombre nuevo” vista por Castoriadis como un mesianismo.

La ruptura con el marxismo –no sólo con los marxismos ni sólo con el marxismo oficial sino incluso con el propio Marx, como lo percibe quien escribe estas líneas -, se muestra de particular relevancia en particular respecto a la parte propositiva, “el contenido del socialismo”, es decir respecto de lo que habrá una vez que el capitalismo y el estalinismo sean derrocados. Una puesta en entredicho de la concepción estatista del socialismo que ve en la planificación y en la nacionalización sus principales pilares, serán criticados de manera radical. La necesidad de poner atención a la correlación entre el socius y el individuo serán puestas de relieve por Dosse a propósito de la propuesta castoridiana.

A esa puesta de relieve se va a sumar un entendido del conflicto como algo complejo y finalmente los primeros desarrollos, en la filosofía de Castoriadis, de la noción de autonomía inspirados de la idea de que la racionalidad capitalista no es puramente formal y que exige un análisis

PROMETEICA

psicosociológico. Mientras en el plano de las ideas Castoriadis va a funcionar en base a una dosis importante de narcisismo y de orgullo que soporta mal los fracasos y la desaprobación, son variados los participantes en la experiencia de S ou B que relacionan esta actitud respecto al futuro inmediato del colectivo y respecto a la profundización por Castoriadis -que desde los primeros años 60 había iniciado un análisis y una profundización en ese campo- en la teoría y la práctica psicoanalítica. Es en este contexto en el que tendrá lugar la autodisolución del grupo. Apasionado por Freud desde su juventud Castoriadis, en el celebre texto *Sur le contenu du socialisme* había ya mencionado la necesidad de tomar en cuenta la dimensión psicosexual del individuo.

Castoriadis va a seguir desde el principio la aventura de la Escuela freudiana de Paris, de Jacques Lacan, así como los seminarios de Piera Aulagnier –que posteriormente se convertirá en su pareja-, de Jean Clavreul, de Serge Leclaire, de François Perrier y del propio Lacan. La transmisión de la formación “el pase” será el punto de quiebre respecto a dicha escuela y Lacan, después de la ruptura, tratará de establecer un mecanismo al respecto. Esta situación servirá a Castoriadis, en compañía de Eugène Enriquez, para analizar críticamente la institución psicoanalítica desde posturas antiburocráticas y antiacadémicas. Esa nueva empresa hará que él por la vía de la ARIP (Association pour la Recherche et l'intervention psychosociologique) cuyo responsable era precisamente E. Enriquez, entre en contacto con George Lapassade y René Loureau, miembros de lo que posteriormente se conocería como la corriente institucionalista en Francia.

Es también la época en que Castoriadis, en su esfuerzo por vincular la cuestión de la psique con lo histórico social, se encuentra con Eduardo Colombo. Para entonces Castoriadis había desarrollado una teoría sobre la autonomía referida al psicoanálisis, como teoría y como actividad práctico-poietica y había dado a esa reflexión el estatus de una antropología filosófica. Será en el contexto descrito en el que se empezarán a perfilar, al interior de la reflexión de Castoriadis, nociones centrales como aquella de imaginario social en donde el elemento imaginario comporta dos dimensiones, una del orden de los conjuntos y las identidades y otra del orden de la representación como

PROMETEICA

creación.

Lo anterior va a permitir que se inaugure una visión radicalmente distinta de relación entre las instancias de lo instituyente y lo instituido, una relación en la que los procesos de explicitación son el terreno privilegiado de la creación de sentido nuevo. Castoriadis va a concebirse, en su ejercicio de la profesión como psicoanalista, como un analista intervencionista contrario a la perenización de la transferencia profesada por Lacan.

La nueva relación con la institución propia incluye por supuesto la relación con el propio pasado y en este sentido el paso de una cultura de la culpa a una cultura de la responsabilidad. Castoriadis va a concebir pues el psicoanálisis como una praxis, actividad lúcida cuyo objeto es la autonomía humana. Por la vía finalmente del abordaje del imaginario radical y de su forma mundana, en el imaginario social instituyente, va a posicionarse críticamente respecto no solo al positivismo en filosofía de la ciencia sino incluso respecto a la hipercategoría de la determinidad.

Para Dosse hay una mitología inmensa respecto a la influencia de la Internacional Situacionista en el movimiento de mayo de 68 en Francia –en sus aciertos y en sus excesos- y sostiene que la influencia del grupo S ou B es mucho mas importante. Particularmente a raíz de la teorización de Castoriadis y el grupo en el sentido de que la contradicción del mundo contemporáneo que realmente da cuenta de la complejidad, no es la contradicción entre propietarios y trabajadores y sí aquella entre dirigentes y ejecutantes. Situación que paradójicamente se había reproducido al interior del propio grupo S ou B, bajo la modalidad militantes/intelectuales.

La aseveración de Dosse va a ser corroborada por el líder del movimiento de 68 en Francia, Daniel Conh Bendit, quien reconoce en Castoriadis y el grupo S ou B su fuente mayor de inspiración. Es en el contexto de dicha influencia que años mas tarde tendría lugar el debate de CC con el MAUSS, Movimiento Antiutilitarista en Ciencias Sociales la cuestión del don y del lazo social y por supuesto el tema del relativismo cultural y de la democracia y las posturas del autor respecto a Pierre Clastres. La democracia como democracia directa y la

PROMETEICA

extrañeza de la figura del representante respecto a ella y respecto a la política como *techné* iban a ocupar largos desarrollos, tanto como el recurso de la *paideia* como lugar de formación para la autonomía.

Como Dosse nos señala los aportes de Castoriadis en el plano de la filosofía de la historia son igualmente de proporción, centralmente gracias a la introducción de la noción de alteridad. Igualmente interesante resulta la manera como Castoriadis va a concebir y a posicionarse respecto al movimiento de las mujeres a pesar de las posiciones complejas al respecto. Será en el año 1979-1980 –pocos años después de la publicación de su obra más importante en 1975 *La institución imaginaria de la sociedad-* que tendrá lugar su ingreso a la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* como director de estudios. La obra, gracias al trabajo de excelencia de Enrique Escobar y su equipo, empieza a dejar un rastro inaugurado, en lengua castellana, por la editorial fundada por refugiados de la guerra civil española radicados en Francia, Ruedo Ibérico.

La biografía de Dosse anuncia sus capítulos de cierre al analizar la influencia de Castoriadis fuera de Francia. La lengua a la que más ha sido traducido el filósofo griego-francés es el inglés, gracias a la dedicación exhaustiva de su traductor y amigo estadounidense David Ames Curtis, que por razones que no logramos entender esta prácticamente ausente en el trabajo de Dosse. La influencia de Castoriadis en el universo hispanohablante es en importancia. Probablemente la segunda lengua a la que su obra ha sido traducida –en la perspectiva de quien estas líneas escribe-, no obstante lo cual dicha traducción ha pecado de un cierto eclecticismo, por ejemplo la traducción de *La institución imaginaria de la sociedad* por Tusquets -traducción en la que no intervino E. Escobar-, deja mucho que desear.

En España el interés por la obra de Castoriadis se ha manifestado en particular, según nos narra Dosse, del lado de la izquierda radical sobre todo en la Confederación Nacional del Trabajo. En América Latina y en México en particular debido a su postura crítica frente al marxismo y al proto marxismo, persiste hasta la fecha mucha hostilidad. Por citar algunas fuentes y promotores de la obra en el continente Dosse no deja de mencionar entre otros a la revista póstuma *Zona Erógena* dirigida por Fernando Urribarri, siempre en Argentina a

PROMETEICA

Página 12 y Clarín; a William Mina y Leticia Lowy en Colombia; a Sergio Zorilla en Chile; a Denise Rosenfield, al *Jornal do Brasil*, Mirtes Mirian Amorin, Marco de Antonio Avila Zingano y Jeanne-Marie Gagnebin, en Brasil. Anécdotas curiosas respecto a la cultura política de la región Castoriadis, según nos refiere Dosse, va a decir de García Márquez que es “una basura”, presumiblemente debido a sus posiciones procastristas y va a declarar abiertamente no estar de acuerdo sobre el plano político con Octavio Paz.

La biografía de Dosse es muy ambiciosa, como mencionamos al principio de este escrito sus propósitos son ampliamente logrados. No obstante lo anterior y respecto al interés que un público hispanohablante pudiera tener, como es lógico en una empresa de tal magnitud, hay algunos puntos flojos, en particular una vez que la disertación se aleja de lo franco-francés. Llama la atención la omisión de uno de los portales electrónicos que más han hecho por difundir la obra de Castoriadis en castellano, que es el portal de la Fundación Andreu Nin. La confusión respecto al nombre de la revista *Vuelta*, dirigida por O. Paz, por momentos citada como “La vuelta” y que hiciera un modesto aporte para difundir la obra de Castoriadis en español, se suma en la lista de imprecisiones, a la consideración de México como un país de América Central. El trabajo comprometido que, desde la Universidad Autónoma Metropolitana, ha emprendido Roberto Manero, para apoyar iniciativas vinculadas con la difusión de la obra institucional y escrita de Castoriadis, es también objeto de omisión. Altamira-Nordan la editorial fundada por un grupo de exiliados uruguayos anarquistas en Suecia, que igualmente contribuyeron con su trabajo a dar a conocer en los años 80s la obra en el mundo hispanohablante, brilla también por su ausencia, es el mismo caso el de la revista colombiana *Ensayo y error*.

Finalmente los adelantos de Dosse respecto a las razones por las que Castoriadis quedó tan al margen de las “escenas” de la segunda mitad del siglo XX y en particular del ambiente académico, son bien interesantes. Su procedencia del mundo militante, su condición de crítico del marxismo y del post-modernismo son por supuesto razones de peso para su exclusión. En

PROMETEICA

América Latina en particular estas dos últimas razones son las que mas peso tienen, en el medio académico en particular. Ellas se suman a las objeciones respecto al anticlericalismo de Castoriadis, visto por las teologías de la liberación reunidas en torno a Ivan Ilich, Samuel Ruiz, Pablo Richard, Sergio Méndez Arceo y a sus replicantes en los estudios poscoloniales y los relativismos culturales, entre otros, como un “anacronismo”.

Influye igualmente más en general el carácter laberíntico e inclasificable de la obra, que no entra en los cuadros preestablecidos, según E. Morin. También es cierto que el exilio y la experiencia traumática como resistente revolucionario lo mantuvieron al margen del mundo intelectual francés. En fin sin duda el hecho de que la obra se avoque a reflexionar sobre la transformación radical de la sociedad, en un contexto en el que toda gran política se relaciona con el totalitarismo, es otro elemento de peso. ¶

- Los artículos y reseñas remitidos deberán ser inéditos (esto incluye publicaciones digitales como blogs, actas online, etc.).
- Los artículos no deberán exceder los 40.000 caracteres. Las reseñas no deberán exceder los 10.000 caracteres.
- Todos los artículos deberán estar acompañados de un resumen y un abstract equivalente en inglés, cada uno de no más de 1.500 caracteres, incluyendo tres palabras claves.
- Los idiomas aceptados para los artículos serán: a) castellano (el idioma en el que se publicará definitivamente el artículo), b) portugués, c) inglés, d) italiano y e) francés.
- Los artículos y las reseñas serán remitidos para su referato en dos archivos de Microsoft Word o programa compatible a articulos@prometeica.com.ar. En el primero, se enviará el artículo y la reseña sin datos de autor. En el segundo, se añadirán los datos del autor: breve curriculum vitae, filiación académica y datos de contacto.
- Una vez enviado el artículo/reseña el autor recibirá un e-mail de Prometeica acusando recibo. Desde la recepción de ese mensaje el comité editorial tendrá un máximo de 4 meses para evaluar si el artículo/reseña será publicado/a en la revista.
- En cuanto al sistema de referencias se prefiere el sistema americano, esto es, las notas bibliográficas serán entre paréntesis consignando autor, año de edición:páginas (Bajtín, 2002:59) y al final del documento presentando la referencia completa: BAJTÍN, Mijaíl. (2002). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI. Traductor: T. Bubnova. 393 pp.
- Para las notas aclaratorias se empleará la referencia al pie. Preferentemente se sugiere no abusar de este recurso.
- En caso de que el artículo incluya imágenes, las mismas deberán ser enviadas en archivo aparte en el cual se consigne que se poseen los derechos sobre las mismas o que son free royalty.
- En cuanto a la evaluación de los artículos, los mismos serán remitidos al miembro del consejo editorial responsable del área del trabajo en cuestión. Los artículos serán enviados a dos especialistas y avalados en el sistema “*double-blind-review*”. En el caso de haber desacuerdo entre ellos, un tercer árbitro podrá ser consultado, por decisión del consejo editorial.

PROMETEICA

- Los trabajos pueden tener tres resultados posibles que constan en el formulario de evaluación que completará junto a otras observaciones el evaluador: a) recomendado para su publicación sin alteraciones, b) recomendado para su publicación con modificaciones, c) no recomendado para su publicación.
- En el caso (b) del ítem anterior, la publicación del mismo quedará sujeta a que el autor esté dispuesto a realizar las modificaciones y las remita para su nueva evaluación.
- Una vez aprobados todos los trabajos serán publicados en castellano, aquellos que no estén escritos en esta lengua serán debidamente traducidos lo que eventualmente puede demorar su publicación.
- El contenido de los originales publicados es responsabilidad exclusiva de sus autores.

www.prometeica.com