



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUERIORES  
ACATLÁN

**“LA CUESTIÓN DE LA AUTONOMÍA”**

(ÉTICA Y POLÍTICA EN CASTORIADIS)

TESIS Y EXAMEN PROFESIONAL  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ROMERO NAVARRETE LUIS FRANCISCO

ASESOR: GONZÁLEZ RIVERA GUILLERMO

MARZO 2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Dedicatoria y agradecimientos:**

Dedicado a Teresa y a Pablo, mis padres; a Omar y a Enrique, mis hermanos; y a mis amigos: Diana, Lilia, Marlon, Raffles, Enrique, Oscar, Carlos y Miguel.

Agradezco a todos ellos: a mis padres y hermanos por las muestras de cariño y por su apoyo durante todos estos años; a los amigos, por el tiempo, las conversaciones y los libros compartidos. También doy gracias al Dr. Guillermo González por sus valiosas sugerencias -que espero no haber echado en saco roto- y por su paciente ayuda en la realización de este escrito. Gracias a Magali por la alegría que trae a mis días. Y gracias, finalmente, a todas aquellas personas, imposibles de enumerar, que en muchas formas se han preocupado y ocupado por la suerte de esta investigación y la de su autor.

[Apolo]: “Se pueden romper las cadenas: remedios tiene la esclavitud; hay muchos caminos de recobrar la libertad”.

[Erinas]: “...que en la unión tienen los hombres el remedio a sus mayores infortunios”.

(Esquilo, *Las Euménides*)

## Índice

<b>Introducción</b> .....	1
<b>Capítulo I. Psique y sociedad</b> .....	7
1. Sociedad: lo histórico-social.....	9
1.1. Sociedad e historia en el pensamiento heredado.....	10
1.2. Lo imaginario social instituyente.....	14
2. Psique.....	
2.1. Preludio: el ser vivo.....	21
2.2. La mónada psíquica.....	25
2.3. Ruptura de la mónada.....	28
2.4. Fase trídica.....	32
Conclusión.....	35
<b>Capítulo II. Institución del individuo y realidad instituida</b> .....	36
1. Proceso de sublimación: el individuo social.....	36
2. La mistificación filosófica del individuo y de la realidad.....	43
3. Alienación y la expansión del imaginario capitalista.....	49
3.1 Heteronomía social.....	50
3.2 <i>El avance de la insignificancia</i> : cretinización y privatización del individuo.....	55
Conclusión.....	64
<b>Capítulo III. Proyecto de autonomía: proyecto socio-histórico</b> .....	65
1. Teoría y praxis.....	65
2. Praxis y proyecto.....	73
3. Los griegos y la autonomía.....	79
4. La época crítica o la modernidad.....	87
Conclusión.....	93
<b>Capítulo IV. Filosofía, política y ética: formas de autonomía</b> .....	94
1. Filosofía: interrogación ilimitada.....	96
2. Política: autoinstitución explícita de la sociedad.....	103
3. Ética: subjetividad reflexiva.....	110
4. ¿La autonomía es una utopía? o ¿nos quedamos sin tiempo?.....	117
Conclusión.....	122
<b>Conclusiones generales</b> .....	123
<b>Bibliografía</b> .....	128

## Introducción

Las repercusiones de esta tesis, para la obtención de la licenciatura en filosofía, quizá, no rebasen el orden de lo estrictamente personal; es decir, lo que ésta deja a su autor. Y, si bien, es cierto, como afirma Paul Ricoeur, que “nunca se justifica enteramente la decisión de escribir un libro, tanto más cuanto que nadie está obligado a exhibir sus motivaciones ni detenerse en confesiones; también es necesario admitir, a renglón seguido, con este mismo autor, que “el filósofo no puede, él menos que nadie, rehusarse a dar sus razones”<sup>1</sup>.

El tema de este estudio, la autonomía en la obra de Castoriadis, requiere, como toda investigación, de algunas aclaraciones preliminares que pueden servir como introducción y justificación. La primera de estas aclaraciones tiene que ver con el sujeto mismo de nuestro tema: la autonomía; más con el por qué de ésta que con el qué, más con su importancia que con su significado -del que hablaremos a lo largo de casi todas estas páginas: ¿por qué es importante hablar de la autonomía?

La respuesta a esta pregunta requiere pocas líneas, pues quién, con y sin ironía, se atrevería a negar -en un tiempo que, como el nuestro, se jacta de democrático y liberal- la importancia de promover una reflexión filosófica sobre el valor y el sentido de la libertad humana. Es verdad que esta identificación entre los términos autonomía y libertad en el pensamiento de Castoriadis resulta un tanto abusiva, pues, en sentido estricto, no se trata de términos intercambiables, sino que el primero (la autonomía) aparece en este pensador, por decirlo así, como un esfuerzo por disipar las ambigüedades, aporías y mistificaciones a que ha conducido el segundo (la libertad). Sin embargo, este abuso puede ofrecer, al lector poco

---

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Ed. Siglo XXI, 2009, p. 7.

o nada familiarizado -hecho bastante común- con la obra de este filósofo, un punto de referencia aproximado sobre la cuestión que intentamos abordar y discutir en esta investigación.

La segunda de las aclaraciones que deseamos hacer tiene que ver con la obra misma de Castoriadis y con la interpretación que de ella se hace aquí. De la obra de Castoriadis conviene señalar, para comenzar, un hecho en particular: el entrecruzamiento de diferentes dimensiones del quehacer y del saber humano (filosofía, psicoanálisis, política, historia, economía, etc.). Sin embargo, dentro del marco de esta investigación, resulta imposible explorar los diferentes causes que atraviesan este pensamiento, en vez de eso, y sin que ello signifique renunciar al esfuerzo que plantea “un pensamiento enciclopédico<sup>2</sup>” como el de Castoriadis, se ha preferido mostrar la articulación de estos saberes y quehaceres en torno a un solo tema -central, hay que decirlo- dentro de su obra: el proyecto de autonomía individual y social. Tema que como el mismo Castoriadis afirma “aparece muy temprano, en realidad desde el comienzo, y no como idea filosófica o epistemológica, sino como una idea esencialmente política. Mi preocupación constante es su origen, la cuestión revolucionaria y la cuestión de la autotransformación de la sociedad”<sup>3</sup>.

En cuanto a la interpretación de esta obra no está de más saber que para este mismo filósofo “no se honra a un pensador alabándolo y ni siquiera interpretando su trabajo, sino que se lo hace discutiéndolo, manteniéndolo así vivo, y demostrando por los hechos que ese

---

<sup>2</sup> “Era enciclopédico –dice Edgar Morin- no en el sentido aditivo del término, sino en el sentido originario griego, que articula los saberes disjuntos en ciclo”. Edgar Morin, *Castoriadis, un titán del espíritu*, disponible en <http://www.fundanin.org/morin2.htm> 12/10/12.

<sup>3</sup> Castoriadis, *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía en Los dominios del hombre*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1995, p. 214.

autor desafía el tiempo y conserva su vigencia”<sup>4</sup>. Lo que Castoriadis plantea en esta afirmación no es una verdadera disyuntiva (o interpretar o discutir), sino un énfasis sobre lo que bien puede llamarse la insolencia de la filosofía, esa que, desde los antiguos filósofos jonios, osa cuestionar todas las cosas, incluso lo más queridas y veneradas: “Homero –no teme decir Heráclito- merece que se le expulse de los concursos, con buena cantidad de palos encima...”<sup>5</sup>. Castoriadis, como muchos otros grandes filósofos, no promueve la fidelidad a un pensamiento o a una doctrina cualquiera, sino que nos invita a pensar por cuenta propia los alegatos ajenos.

Dicho esto, no podemos menos que admitir que toda lectura es una interpretación y la nuestra parte de la observación de Yago Franco acerca de que la obra de Castoriadis “se encuentra estratificada en dominios –el psicoanalítico, el filosófico, el político- que obedecen a distintas lógicas y legalidades, y que se apoyan de un modo no regular. Al mismo tiempo se comunican entre sí, a través de conductos por los cuales circulan ideas, lógicas, imaginación creadora. Cada una de ellas emerge de un magma originario, en permanente fusión”<sup>6</sup>. De donde se desprende fácilmente que cualquier dirección que tomemos en esta obra atravesará continuamente por jurisdicciones ajenas a la filosofía. Esta tesis es, pues, la exploración de una veta oblicua en la que se pretende mostrar que la autonomía en la obra de Castoriadis puede ser entendida fundamental, que no exclusivamente, como una elucidación filosófica y una praxis ético-política y, en su conjunto, como una creación humana (como proyecto socio-histórico individual y colectivo). Pero de esto hablaremos a su tiempo.

---

<sup>4</sup> Castoriadis, *El destino de los totalitarismos* en *Los dominios del hombre*, op.cit., p. 50.

<sup>5</sup> Véase Heráclito (Fr. 42) en *Los presocráticos*, México, FCE, 2002, pp. 242-243 [traducción de García Bacca].

<sup>6</sup> Yago Franco, *Magma, Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2003, p. 72.



Finalmente es necesario hacer notar en esta introducción algunas de las limitaciones, así como el alcance general de este trabajo. De entre los límites habrá que destacar, en primer lugar, que esta investigación se concentra de manera esencial en lo que Nicolas Poirier da en llamar segundo periodo del pensamiento de Castoriadis, que va de la publicación de la primera parte de su obra central *La institución imaginaria de la sociedad* (1965) hasta su muerte ocurrida en 1997. Periodo que, según el mismo Poirier, está caracterizado por 1) la “ruptura con el marxismo tanto en el plano teórico como en el militante”, 2) porque “sienta las bases de una reflexión sobre el imaginario radical que articula el modo de ser del individuo (la «psiquis») con el de la sociedad y el de la historia (lo «histórico-social»)", y 3) por la “interrogación radical sobre el pensamiento en el que obró el movimiento político de emancipación, desde la antigua Grecia hasta las revoluciones democráticas y proletarias”<sup>7</sup>. -Mientras que el primer periodo, que va de la fundación a la disolución del grupo-revista *Socialismo o barbarie* (1946-1965), dice Poirier, estará “consagrado al análisis político y económico del capitalismo”<sup>8</sup> y, añadiríamos nosotros, al de *La sociedad burocrática: la Rusia estalinista*-.

Esta división de la obra de Castoriadis en dos periodos, como todo esquema, no está exenta de cierta simplicidad, pero nos ayuda a recortar con claridad el interés y los temas sobre los que se desplazará esencialmente nuestro estudio. No se trata de una mutilación, pues, aunque el análisis y la crítica emprendida por Castoriadis en torno al capitalismo y al llamado “socialismo real” durante el siglo XX fue exacto (en un siglo en que celebres escritores de probada calidad moral e intelectual, como Sartre o Neruda, mostraban simpatía al régimen de estalinista); también habrá que reconocer que en la actualidad

---

<sup>7</sup> Nicolas Poirier, *Castoriadis. El imaginario radical*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, p 26-27.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 26.

resultaría ocioso volver sobre algo más que comprobado: la insensatez y la brutalidad producidas en masa por los dos régimen sociales más influyentes en la segunda mitad del siglo XX por casi todo el mundo, el régimen comunista soviético, ya extinto, y el régimen capitalista occidental, vigente hasta nuestros días.

Para lo que aquí interesa, bastará tener presente que tras el análisis realizado en torno a los planteamientos más vanguardistas del movimiento obrero contemporáneo y después de su crítica al comunismo a ultranza o estalinismo y a la pseudoracionalidad del capitalismo, en la revista *Socialismo o barbarie*, Castoriadis concluirá enseguida que la autogestión del trabajo por los trabajadores y de la política por todos aquellos que participan en la sociedad es una exigencia fundamental de cualquier práctica y teoría que pretenda llamarse a sí misma revolucionaria o, como lo llamará más tarde, de toda praxis o proyecto que tienda a la autonomía individual y social –es más, puede decirse que es precisamente el planteamiento de la autonomía el que articula la primera y la segunda parte de su obra, pues, la autonomía no puede ser un estado alcanzado de una vez y para siempre, sino que se trata, para ser precisos, de un proceso interminable; en todo caso para el individuo sólo termina con la muerte. O como diría Enrique Rodo en una forma más elocuente: “mientras vivimos está sobre el yunque nuestra personalidad”<sup>9</sup>.

Respecto del alcance de este trabajo, ya se decía al principio, tiene como propósito responder a una serie de interrogaciones personales, y, más allá de las motivaciones íntimas, habrá que decir que en él se intenta subrayar, analizar y discutir la vigencia de dos ideas centrales del pensamiento de este filósofo y psicoanalista de origen griego: 1) el descubrimiento de lo imaginario radical como modo de ser de lo psíquico y lo histórico-

---

<sup>9</sup> José Enrique Rodo, *Motivos de Proteo*. Citado por Alfonso Reyes en *La crítica de la edad ateniense, Obras completas*, Vol. XXVI, México, FCE, 2009, p. 97.

social (dominio ontológico de la creación humana), y 2) la elucidación en torno a la praxis o proyecto socio-histórico de autonomía. El interés por estas ideas obedece a que ellas permiten comprender que la filosofía, la política y la ética, todas ellas creaciones socio-históricas del mundo greco-occidentales, constituyen, tres expresiones o formas, a la vez que condiciones, interrelacionadas entre sí de un proyecto socio-histórico (humano) que tienda a la autonomía individual y social (política).

En resumen este trabajo pretende, de un lado, difundir y enriquecer un circunloquio alrededor de la obra de uno de los filósofos más originales del siglo XX y, del otro, suscitar una discusión cada vez más urgente en torno al sentido o significado de la autonomía humana como práctica efectiva -como un ejercicio y no como simple idea abstracta- y, por tanto, transformadora del mundo humano: una discusión de las instituciones que la encarnan, de las condiciones que la hacen posible; así como de su alcance y los límites con que topa en las circunstancias actuales.

Como nota final a esta introducción cabe agregar que, por razones de economía, las referencias a *La institución imaginaria de la sociedad* de Castoriadis han sido incluidas dentro del texto, y no como notas a pie de página, entre paréntesis, mediante la abreviatura *I.I.S.*, indicando el volumen y el número de página correspondiente a la edición: Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. I y II, Barcelona, Tusquest, 1983 y 1989, respectivamente.

## I. Psique y sociedad

Tras la disolución del grupo-revista *Socialismo o barbarie*, ocurrida a mediados de la década de los sesenta, de la que nuestro autor fue colaborador y cofundador en 1949, el pensamiento de Castoriadis toma una nueva orientación. Orientación que, hay que decirlo, no está en oposición directa con la línea general de sus trabajos anteriores, cuyos principales temas –tales como la teoría marxista, el Estado Soviético, el movimiento obrero y el capitalismo contemporáneo<sup>10</sup> - no se ven suprimidos, sino que son abordados desde una nueva perspectiva: la de lo imaginario radical como modo de ser de la psique y la sociedad (lo histórico-social). Esta nueva concepción, desde luego, no es un producto súbito, sino que es el resultado de una elaboración gradual, tal como puede constatarse en su *opus* central *La institución imaginaria de la sociedad*, cuya primera parte (*Marxismo y teoría revolucionaria*) -dice su autor- se encuentra constituida por una serie de textos publicados “en la revista *Socialismo o barbarie* desde abril de 1964 hasta junio de 1965” (*I.I.S.* Vol. I, p. 7); mientras que la segunda parte, titulada *Imaginario social e institución*, verá la luz diez años después (1975). Sin embargo, dado los límites e interés de este trabajo, resulta imposible e innecesario mostrar la evolución de dicha concepción; por lo que concentraremos la atención en los apartados IV y VI del segundo volumen, donde se encuentran claramente definidas las nociones de psique y sociedad como expresión de lo imaginario radical.

El interés por estos conceptos se debe a que a partir de entonces constituyen dos de los elementos más importantes que Castoriadis pondrá en juego en su elucidación en torno

---

<sup>10</sup> Un estudio breve y conciso sobre el periodo de *Socialismo o barbarie* (1949-1967) –o primer periodo, como se lo llama Poirier- en el pensamiento de Castoriadis puede verse en Nicolas Poirier, *Cornelius Castoriadis: imaginación radical*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, pp. 29-54.

al problema de la autonomía; si bien, es necesario señalar que dentro de este capítulo queda sin resolver ¿cuál es el vínculo existente entre psique y sociedad y la autonomía? Pues, como ya se ha dicho, por el momento sólo se trata de definir, al menos en sus rasgos esenciales, los dos niveles de lo imaginarios radical (psique y sociedad).

Ahora bien, a manera de indicación preliminar, deben advertirse dos cosas: lo primero es que para Castoriadis: “lo psíquico y lo social son, por una lado, radicalmente irreductibles lo uno a lo otro y, por el otro, absolutamente indisociables, lo uno es imposible sin lo otro”<sup>11</sup>. Dimensiones irreductibles e indisociables a un mismo tiempo. Y lo segundo, es que ambos elementos no son reductibles a una determinación exhaustiva, ni en su relación mutua ni en sus elementos constitutivos particulares, pues no se trata de estructuras bien definidas, sino de dimensiones o estratos en permanente comunicación, fusión y alteración, “a manera de magma”. Al anteponer este par de consideraciones generales -sobre las que volveremos- se pretende advertir al lector que las diversas secciones en que ha sido dividido esquemáticamente este capítulo no describen necesariamente una cualidad inherente a los “objetos” que nos disponemos a abordar, sino que se trata, al menos en buena parte, de un recurso artificial imposible de eliminar de toda exposición discursiva (p.ej. fenómenos simultáneos sólo pueden ser descritos sucesivamente) o, en otras palabras, no conviene olvidar que para Castoriadis lo psíquico y lo social no son susceptibles de ser recortados en segmentos bien precisos mediante el arte del carnicero o “método esquemático que –a decir de Hegel- sólo es indicación del contenido, pero no el contenido mismo”<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup>Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre, Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1995, p. 194.

<sup>12</sup>Hegel, *La fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2004, P. 36.

## 1. Sociedad: lo histórico-social

Lo primero que debemos saber al abordar el problema de lo social, de la sociedad, en Castoriadis, es que para este filósofo griego historia y sociedad son “una única y misma cuestión: la de lo histórico-social” (*I.I.S.*, vol. 2, p. 9), y no problemas independientes como tan a menudo suele creerse. Esto quiere decir, para nuestro autor, que la sociedad se da como autoalteración, esto es como historia e inversamente la historia se da como autoinstitución (temporal), esto es como sociedad; en una dinámica o movimiento no causal, en cuanto hay ruptura (destrucción) y creación, que va de lo instituido a lo instituyente, de la emergencia (creación) de la institución a la emergencia de otras, nuevas formas de institución y viceversa. Esta cuestión así abreviada puede resultar poco clara, pero por ahora permite identificar y problematizar su contenido esencial mediante una serie de interrogaciones formuladas por el mismo Castoriadis: ¿Qué es la sociedad, y, sobre todo, qué son la unidad y la identidad de una sociedad? o ¿qué es lo que mantiene unida una sociedad?, ¿qué es la historia, y, sobre todo, cómo y por qué en una sociedad hay alteración? ¿en qué hay alteración? y ¿hay emergencia de lo nuevo en la historia, y qué significa? (Véase *I.I.S.*, vol. 2, p. 14).

Mostrar la respuesta que ofrece Castoriadis a cada una de estas preguntas constituye una forma de comprender su concepción acerca de la sociedad, de lo histórico-social; sin olvidar nunca, claro está, que dichas interrogantes sólo adquieren pleno sentido en su relación recíproca, dado que responden a “una única y misma cuestión”. De ahí que las referencias cruzadas y las repeticiones no sólo sean inevitables, sino hasta necesarias, pues en cada nivel adquieren un nuevo contenido.

## 1.1 Sociedad e historia en el pensamiento heredado

Según Castoriadis, la respuesta dada por el pensamiento heredado en Occidente (ontología unitaria) a la pregunta por la sociedad, a lo largo de veinticinco siglos, se reduce poco más o menos a una definición por analogía, en donde el objeto analogado (la sociedad) “termina por ser trasladado y absorbido a una instancia extraña”: “una sociedad que se refiere a otra cosa que a sí misma” (*I.I.S.*, vol. 2, pp. 9-10). Una sociedad que es definida como naturaleza (“fiscalismo”), o, bien, como conjunto de determinaciones racionales (“logisismo”). Entre, por ejemplo, un funcionalismo para el que la sociedad es, fundamentalmente, conjunto de seres vivos –rebaño, especie, hiperorganismo- cuya organización -social, evidentemente- se encuentra determinada por funciones que tienden a satisfacer y reproducir necesidades fijas; y un estructuralismo para el que la realidad social se presenta como sistema de elementos invariables y finitos, sus combinaciones y reglas (Cfr., *I.I.S.*, vol. 2, pp. 14-15).

Estas definiciones, en último término, expresan para Castoriadis los límites de la lógica-ontología heredada (pensamiento tradicional), pues, si bien, es cierto -como se encuentra implícito en los conceptos organización, conjunto, estructura, sistema- que “la sociedad se da de manera inmediata como coexistencia de una multitud de términos o entidades de diferentes ordenes”. Cabe preguntar enseguida: “¿de qué dispone el pensamiento heredado para pensar una coexistencia y el modo de ser conjunto de una diversidad de términos” (*I.I.S.*, vol. 2, p. 24). La respuesta a esta pregunta, tal como puede deducirse sin gran dificultad por lo que se ha dicho hasta aquí, se reduce a dos tipos complementarios: “sistema real” y “sistema lógico-racional”, en el fondo a un “conjunto de elementos distintos y definidos [individuos, cosas, ideas, conceptos] relacionados entre sí

mediante relaciones bien determinadas [causalidad, reciprocidad y finalidad]” (*I.I.S.* vol. 2, p. 25. Las palabras entre corchetes son mías). Pero ¿cómo ignorar, en un tiempo que ha engendrado a la sociología, que dichos individuos, cosas, ideas, conceptos presuponen a la sociedad y no preexisten fuera de ella?<sup>13</sup> Y, en consecuencia, ¿cómo atribuir a estos elementos –que sólo lo son en y por lo social- relaciones que les vendrían impuestas por una instancia ajena a la misma sociedad (leyes históricas, físicas, divinas), relaciones que lo social padecería como los planetas la gravitación?

Es verdad que la concepción de la sociedad como sistema no carece completamente de justificación, pero también es necesario saber que el valor de dicha justificación se encuentra enormemente restringido, entre otras razones, porque “la articulación de lo social en técnico, económico, político, religioso, artístico, etc., que tan evidente nos parece, no es otra cosa que un modo de institución de lo social particular a una serie de sociedades, entre las cuales se encuentra la nuestra” (*I.I.S.* Vol. II. P.31). En donde “la nuestra” quiere decir para Castoriadis, de origen griego y nacionalizado francés: el tipo de sociedad occidental capitalista-. Idea que puede contrastarse -bajo ciertas reservas, imposibles de tratar aquí- con esta otra del filósofo checo Karel Kosík:

“La teoría de la sociedad como sistema sólo surge allí donde la sociedad es ya de por sí un sistema en el que ella no sólo está bastante diferenciada, sino donde la diferenciación conduce a esa dependencia universal y a la autonomía respecto de esa dependencia y concatenación, y donde, por tanto, la realidad, la propia sociedad, se constituye como un todo articulado. En este sentido el capitalismo es el primer sistema.”<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup>A manera ilustración, puede pensarse en el individuo rousseauiano (Robinson social) antes del contrato social o en las ideas platónicas que moran en una región celeste.

<sup>14</sup> Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, México, Ed. Grijalbo, 1967, p. 106-107.



Que, dicho sea entre paréntesis, este sistema (capitalista), en cuanto presuntamente racional, resulta fragmentario y finalmente incoherente (irracional), incluso frente “a la realidad, esto es, frente a la propia sociedad,” que pretende encarnar (para no hablar de las incoherencias que genera cuando sus categorías son aplicadas al estudio de otras sociedades), es algo bien conocido como para insistir en ello<sup>15</sup>. Con todo, este hecho confirma una vez más la parcialidad de esta concepción de la sociedad como sistema.

Por otra parte, esto es, frente a la historia, la teoría de la sociedad-sistema, o, lo que es lo mismo, la concepción de lo social como coexistencia (simultaneidad) de elementos bien determinados no puede menos que presuponer, si es consecuente consigo misma, una sucesión (historia) igualmente determinista, *ad hoc* con el “mismo” sistema. Esto no podría ser de otra manera pues las relaciones entre dichos elementos (causalidad, finalidad, implicación) “...sólo apuntan a poner las diferencias como aparentes y a volver a encontrar, en otro nivel, ese mismo al que pertenecen. Que ese mismo se entienda como entidad o como ley carece de importancia”... Pues, continúa Castoriadis: “...la cuestión de saber cómo y por qué ese mismo se presenta como diferencia –o en ella aparece-, continúa siendo la aporía fundamental del pensamiento heredado bajo todas sus formas, ya se trate de la ontología más antigua, ya de la ciencia positiva más moderna. Aporía que deriva de lo que se ha decidido que el ser es, o, mejor aún, de lo que, en última instancia, se ha decidido que sólo el ser es” (*I.I.S.*, vol. 2, p. 35).

---

<sup>15</sup> La bibliografía sobre el tema de la irracionalidad o pseudoracionalidad del sistema capitalista, si bien está lejos de ofrecer una respuesta unívoca a este problema, es lo suficientemente abundante, aún entre autores no marxistas, como para no concederle, cuando menos, un valor general como comprobación reiterada. De entre la nada escasa bibliografía será suficiente con repetir dos nombres, Karel Kosík, *óp. cit.*, pp. 115-124 (apartado titulado *Razón, racionalidad, irracionalismo*); y Cornelius Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, FCE, 2006, pp. 65-92 (*La racionalidad del capitalismo*).

Y ¿cuál ha sido la resolución de lo que el ser es para el pensamiento heredado? El “ser” es ser determinado, y “no hay en el interior de este límite, ningún medio para pensar el autodespliegue de una entidad como posición de nuevos términos”, “una génesis que no sea meramente devenir, generación y corrupción, engendramiento de lo mismo y por lo mismo” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 32) . En este sentido, la historia sólo puede presentarse para el pensamiento heredado como eterno retorno o como proceso –dialéctico o no- irrevocable (*fatum*), ya sea del más al menos o del menos al más: progreso o decadencia. En resumen, una historia que termina por asemejarse más a una especie de leyenda: a la nave de los feacios a la que basta montarse para llegar a la querida patria, o, bien, a la barca de Caronte que conduce al hombre, incluso a su pesar, a la última morada.

Que la sociedad se da de manera inmediata como coexistencia de una multitud de elementos y que esta multitud de elementos puede ser parcialmente organizada o puesta en relación mediante la lógica tradicional<sup>16</sup> no es algo que Castoriadis ponga en duda. Sin embargo, esta inmediatez no es suficiente garantía para formular ninguna conclusión, pues nada impide suponer que pueda tratarse, como en verdad ocurre, de la mitad de la verdad y no precisamente la mitad más importante.

Hasta aquí no hemos hecho sino resumir la crítica desarrollada por Castoriadis en torno de la concepción tradicional sobre la sociedad y la historia. Crítica que de ningún modo ha sido agotada, pero que en este primer nivel permite reconocer, al menos, lo que “no es” la sociedad para nuestro autor, es decir, sistema real o racional, y, en general,

---

<sup>16</sup> “Lógica conjuntista identitaria. O lógica formal aristotélica. Se da en una doble dimensión. Como *legein*, es lo que permite organizar, realizar operaciones de diferenciación, elección, conteo, etc., y su operación fundamental es la designación [...] Es la dimensión identitaria del representar-decir social. Y el *teukhein* (que trata de la cuestión del reunir adaptar-fabricar-construir) se encarga de la finalidad e instrumentalidad [...] Es la dimensión identitaria del hacer social”. Yago Franco, *Magma, Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2003, p. 179.

sistema plenamente determinado mediante la lógica-ontología tradicional. Ahora, a partir de esto que sabemos, intentemos responder qué sí es lo histórico-social en la concepción castoridea.

## 2.2. Lo imaginario social instituyente

Si, como afirma Castoriadis, lo histórico-social no es, al menos no en lo esencial, conjunto o sistema plenamente determinado real o racionalmente las opciones para responder a la pregunta por el ser de lo social parecen reducirse, dentro del marco heredado, drásticamente a las dos siguientes: indeterminación absoluta o mixtura de determinación-indeterminación (πέρας-ἄπειρον). La primera de estas opciones es, claramente, un puro contrasentido que conduce a un callejón sin salida, ya que lo absolutamente indeterminado es, al mismo tiempo, lo absolutamente indefinido. Mientras que la segunda de estas opciones, aunque es una senda transitable ya desde Platón<sup>17</sup>, no es más que el reverso de la misma moneda, de la misma lógica, de la misma imposibilidad de ver en lo social otra cosa que determinación; es decir, el complemento necesario del pensamiento tradicional: ontología para la que el ser es, desde siempre y para siempre, ser determinado y donde, por consiguiente, todo incremento en el nivel de indeterminación significa un descenso en el grado o nivel de ser. Esa ontología, ciertamente, no se encuentra edificada sobre el aire, pero su fundamento es unilateral y su generalización y aplicación a

---

<sup>17</sup>La República platónica entendida como: “la relación de la materia social y su corrupción (su carácter de indefinido-indeterminado, apeiron, determinado por su privación de determinación, de lo siempre en devenir), con la forma y la norma de la ciudad política determinada y estable, que implica la subordinación del examen de aquella a las exigencias de ésta, es decir, por tanto, a la buena forma de la ciudad buena, aun cuando sólo fuera para negar su posibilidad.” (I.I.S., Vol. 2, p. 10). Véase también, Castoriadis, *Sobre el político de Platón*, Madrid, Trotta, 2004, p. 119. En donde se analiza esta misma relación en la creación del mundo por el demiurgo en el *Timeo*.

la totalidad de lo que “es” resulta, en consecuencia, insostenible y, en último grado, falaz. Pues, dicha ontología hunde sus raíces en la lógica conjuntista-identitaria. “Lógica que se apoya y se sostiene [a su vez] en un estrato de lo que es, en otras palabras, esa lógica corresponde a una dimensión del ser”: la dimensión o estrato de lo viviente (“para sí” del ser vivo); dimensión solidaria e irreconocible, en alto grado, de la dimensión del ser-ente físico a secas<sup>18</sup>. Volveremos sobre este problema al inicio de la siguiente sección. De momento sólo es necesario explicitar dos cosas: 1) la existencia de una lógica u organización de lo viviente y del ser físico reductible, en gran parte, a la lógica de conjuntos e identidades determinables; y 2) que lo que “es” (el ser) se encuentra dividido en estratos. Estratos de los que no puede decirse sin más que estén sujetos, por igual, a una y misma lógica, o que todo lo que no es determinado según la lógica-ontología heredada simplemente no “es” o es menos “ser”.

Lo histórico-social, evidentemente, no anula al viviente o al ente físico, como tampoco anula la lógica u organización que les es propia; sino, más bien, los presupone<sup>19</sup> y, a la vez, supera dicha lógica. Aunque es mejor decir, que se trata de otra, radicalmente otra, dimensión o estrato de lo que es, pues “la sociedad –dice Castoriadis- se instituye como modo y tipo de coexistencia: como modo y tipo de coexistencia en general, sin analogía ni precedente en ninguna región del ser, y como modo y tipo de coexistencia en particular” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 31).

---

<sup>18</sup> Véase, Castoriadis, *Los dominios del hombre*, óp. cit., pp. 208-209. Las palabras entre corchetes son mías.

<sup>19</sup> Esto es lo que Castoriadis llama “apoyo de la institución sobre el primer estrato natural”. Hecho que Marx ha ilustrado estupendamente cuando afirma que la explicación a la pregunta de ¿por qué el oro y la plata han sido reservados como medios particulares de cambio? – o ¿por qué el oro y la plata fueron las primeras mercancías en convertirse en dinero?- no debe buscarse -como hacía Proudhon- “en el sistema general de relaciones de producción, sino en las cualidades inherentes al oro y a la plata como materia”: resistencia a la corrosión, fáciles de transportar, etc. (Véase, Marx, *Miseria de la filosofía*, Moscú, Ed. Progreso, 1979, p. 66)

Para comprender mejor esta última afirmación habrá que comenzar por responder a esta pregunta que puede parecer, a primera vista, redundante ¿qué es aquello que se instituye? Castoriadis es claro: “la sociedad –dice- se instituye”. Bien vista, esta respuesta no es una simple tautología o un círculo vicioso, pues afirmar que la sociedad se instituye quiere decir, en primer lugar, que la sociedad se instituye a sí misma, se autoinstituye -lo que de ningún modo es evidente o redundante-. Sin embargo, la interrogación sobre qué es la sociedad sigue en pie, aunque en otro nivel-, pues ¿qué quiere decir que la sociedad se autoinstituye o en qué o a través de qué se instituye lo social? Pregunta a la que Castoriadis responde: “el elemento mismo por el cual y en el cual se despliega lo histórico-social” son “las significaciones” (Véase, *I.I.S*, Vol. 2, p.18).

Precisando lo anterior y trayendo a cuento la primera de las preguntas formuladas al inicio de este apartado, a saber ¿qué es la sociedad, y, sobre todo qué son la unidad y la identidad de una sociedad o qué es lo que mantiene unida una sociedad? Es posible responder que la sociedad (la institución) es puesta o emergencia (creación) de sentido (de figuras, formas, *éides*) o construcción de un mundo propio (“para sí”) de significaciones socialmente instituidas. Significaciones que no pueden ser deducidas *a priori*, ya que éstas son siempre las significaciones de una sociedad particular, del mundo propio de significaciones de la sociedad en cuestión (romana, francesa, mexicana, judía etc.). La identidad y la unidad de una sociedad son en cada caso las significaciones de una sociedad particular encarnadas en sus instituciones: “Lo histórico-social es, en primer lugar, la especificidad fenomenológica de las formas que crea y a través de las cuales existe: las instituciones, encarnaciones de las significaciones...”<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op.cit.*, p. 262.

El dios mosaico -significación nuclear de la identidad del pueblo judío-, por ejemplo, pese a ser irrepresentable mediante imagen alguna, no lo es a tal grado como para no presentarse (representarse, figurarse, encarnarse) como ley, es decir, como institución que sanciona lo que sí y no es alimento, los días de trabajo y de descanso, la relación entre padre e hijos, entre marido y mujer; y, también, bajo el precepto explícito de “no hacer imágenes de lo que hay arriba, en el cielo...” (Éxodo, XX, IV)

Ahora bien, el que el mundo de significaciones no pueda ser determinado *a priori*, sino en cada caso concreto no es, por su parte, una manera sutil de eludir un problema cardinal, a saber ¿de qué tipo, en general, son estas significaciones?, ¿se trata de significaciones referentes a entidades reales, ideales o de otro tipo?

Para resolver esta interrogación debemos recordar que Castoriadis no ve en la sociedad un simple conjunto o sistema real o racional; lo que incluye, desde luego, cualquier sistema de significaciones. Las significaciones, pues, nos son simples medios que tienen como finalidad intrínseca satisfacer necesidades vitales, ni son bloques de significación contenidos en la realidad material; y tampoco son significaciones racionales, por cuanto, no son deducibles una a partir de otras<sup>21</sup>. Ni significaciones reales ni significaciones racionales, sino que se trata de significaciones imaginarias. Imaginaria, por cuanto, es puesta en existencia de lo que no estaba ahí con anterioridad (contenido en lo real o en las ideas), creación ontológica de figuras-significaciones. En este sentido dice Castoriadis: “lo histórico-social es imaginación radical, esto es, originación incesante de alteridad de figuras y se autfigura, es tanto figura y se autfigura, en tanto se da como

---

<sup>21</sup>Tal como ocurre en Hegel quien concibe, por ejemplo, a “los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad”. (Hegel, *La fenomenología del espíritu*, *op.cit.*, p. 8)

figura y se autofigura en segundo grado («reflexivamente») [...] Lo histórico-social es posición de figuras y relación de figuras y con ellas.” (I.I.S., Vol. 2, p 70).

El hecho de que Castoriadis llame aquí figuras a las significaciones no debe confundirnos pues ya sabemos que no se trata de figuras o imágenes visuales (sensibles o imaginarias en segundo grado: memoria o fantasía), sino de formas sin analogía o referente y que más bien son referentes de otras figuras secundarias. Volviendo sobre el ejemplo del dios judío puede decirse que la representación, encarnación, emanación, o como prefiera llamársele, de Yavé como una zarza en llamas es secundaria o derivada<sup>22</sup> de una figura que a su vez no es derivable o que es referencia de sí misma (Dios): “la palabra Dios no tiene ningún otro referente que la significación Dios, tal como es postulada en cada momento por la sociedad considerada. El «referente» que sería la representación individual de Dios (o los dioses), es creada por medio de la creación y la institución de esta significación imaginaria central que es Dios” (I.I.S., Vol. 2, p. 316).

Lo histórico-social es, para decirlo brevemente: imaginación radical: imaginario social: sociedad instituyente: creación incesante, en y por lo anónimo colectivo, de significaciones (imaginarias) e instituciones que encarnan dichas significaciones; y, por principio, producción, por parte de la institución o anónimo colectivo, del individuo social, es decir, del individuo como tal (Véase, *infra*, Cap. II, 1).

Dicho lo anterior queda por resolver la segunda y tercera de las interrogaciones iniciales: ¿qué es la historia, y, sobre todo, cómo y por qué hay alteración? ¿en qué hay alteración? y ¿hay emergencia de lo nuevo en la historia y qué significa? En cierto sentido ambas preguntas ya han sido expuestas y sólo es necesario hacer explícito su contenido.

---

<sup>22</sup>A lo sumo, asunto de interés para el investigador moderno, sedimento (o contradicción residual) del pacto entre el dios volcánico Yavé de la tradición arábiga midianita y el dios Atón -que no tiene forma- del egipcio Moisés. Véase, Freud, *Obras Completas*, Tomo XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, pp. 32 y 33.

¿Qué es la historia? Alteración de la sociedad, más exactamente, autoalteración de la sociedad ¿Cómo? Por cuanto es autocreación de sí misma como esa forma ¿Por qué? Porque la historia, es decir, la sociedad, es emergencia (creación) de alteridad radical, de novedad radical. El tiempo humano, el tiempo de la sociedad es creación incesante de nuevas formas y no simple repetición de lo mismo: [lo histórico-social] “entraña su propia temporalidad como creación, como creación es también temporalidad, y como esta creación, también es esta temporalidad, temporalidad histórico-social como tal, y como temporalidad específica que es a cada momento tal sociedad en su modo de ser temporal a la que ella al ser da existencia.” (I.I.S., Vol.2, p. 70)

Y ¿en qué hay alteración? En las significaciones e instituciones de una sociedad: “el tiempo instituido como tiempo de la significación, tiempo significación, tiempo significativo o tiempo imaginario...” (I.I.S., Vol. 2, p. 78). Es innegable, que inseparable del tiempo social (histórico), existe un tiempo identitario (tiempo de lo mismo) vinculado a ciertos fenómenos naturales: rotación de la tierra sobre su propio eje que trae consigo las noches y los días, rotación de la tierra alrededor del sol y las consecuentes estaciones del año y el año, cambios meteorológicos (buen o mal tiempo), etc. Pero, como señala Castoriadis, “el sostén natural aparece como una exhortación potencial, como la reunión de las circunstancias favorables o desfavorables del hacer, pero no es ni se convierte en ello sino correlativamente al tiempo del hacer”. Y, continúa un poco más adelante: “El tiempo del hacer [...] debe ser instituido también como continente de singularidad no determinable de antemano, como potencialidad de la aparición de lo irregular, del accidente, del acontecimiento, de la ruptura de la recurrencia”. (I.I.S., Vol. 2, p. 82 y 83)

Esto es evidente en el caso de la agricultura -tiempo de sequía, de plagas, etc.- y, en una escala mucho más importante, aunque un poco menos clara, la guerra no sólo como la



buena elección del tiempo favorable para hacerla, sino también, tomando el caso concreto de las guerras que enfrentaron a griegos contra persas a principios del siglo V a.C., posee un significado más amplio. Así, para dar un ejemplo, dice Hermann Bengtson –aunque en realidad se trata de un tópico común entre los estudiosos de la antigüedad clásica occidental-: “las perspectivas para la historia universal de la victoria griega sobre los persas *es incalculable* [...] Sólo por medio de la victoriosa lucha de los griegos por la libertad ha nacido Europa como idea y como realidad”<sup>23</sup>.

Finalmente ¿Hay emergencia de lo nuevo en la historia y qué significa? Ya se ha visto que Castoriadis responde sí, sí hay emergencia de lo nuevo en la historia, es más, la historia es esa emergencia de alteración-alteridad de y por lo social –alteración de cada sociedad-. Lo que significa que la sociedad es creación, pero también destrucción, ontológica de significaciones (imaginarias) e instituciones –sólo así puede tener sentido decir, mediante un abuso del lenguaje, la destrucción o muerte de Roma-.

Que hasta ahora la mayoría de las sociedades históricas hayan podido negar u ocultar explícitamente su propia autocreación no es una prueba en contra de lo que se ha dicho hasta aquí, sino una prueba y el producto concreto de un modo de autoinstitución común, en cierto sentido, a un buen número de sociedades; pero sobre este problema volveremos más adelante al hablar de la heteronomía (enajenación).

---

<sup>23</sup>Hermann Bengtson, *Historia de Grecia*, Madrid, Gredos, 1986, p. 126 (Las cursivas son mías). Sobre el valor general de la sociedad griega en el desarrollo del proyecto de autonomía véase, *infra*, cap. III, 3.

## 2. Psique

### 2.1. Preludio: el ser vivo

Afirmar que el hombre es un ser psicó-somático no requiere de demostración alguna; sin embargo, aunque este hecho se impone en la actualidad no deja de ser problemático. Pues para empezar, y olvidando el problema de la psique, ¿qué es el soma o cuerpo? ¿Materia? ¿Es el cuerpo del ser vivo simple materia? Pero ¿no es verdad que el cuerpo del homo sapiens, como el de otras especies, se encuentra compuesto de un gran número y variedad de células también vivas, que, a su vez, se encuentran formadas por inmensas cadenas de moléculas tan complejas como el ADN, situadas en los límites de lo vivo<sup>24</sup>; moléculas que, por último, se encuentran constituidas por enlaces de átomos?

Es verdad que las demostraciones que ofrecen la biología y la física contemporánea sobre estos hechos distan de ser tan sencillas; sin embargo, esta serie de afirmaciones generales, que resulta imposible abordar en detalle, permiten hacer manifiestos algunos de los supuestos de los que Castoriadis parte en su reflexión sobre el ser vivo.

¿Qué es el ser vivo –según Castoriadis- y qué relación guarda con la institución y con el psiquismo humano? Ya se ha dicho, respondiendo, en parte, a la segunda pregunta, que la lógica conjuntista-identitaria (“que traduce una necesidad instrumental y funcional de la institución de la sociedad”), se apoya en la dimensión de lo viviente -de lo que hay de tal en el hombre- y en la naturaleza no viva. De lo que se aquí se trata por principio es, ciertamente, una perogrullada -cuyas premisas, sin embargo, no lo son-, a saber: que no hay institución y mucho menos individuo que no presuponga ya una cierta organización o lógica propia del ser vivo como tal y del ente físico como tal -literal y metafóricamente

---

<sup>24</sup>Los virus, por ejemplo, no son otra cosa que “una cubierta de proteínas que envuelve un genoma propio formado por una molécula de ácido nucleico (ADN o ARN)”. Es decir, una organización capaz de auto reproducirse. Véase, Raúl Onoza y otros, *Introducción a la biología moderna*, México, FCE, 1970, p. 63.

nadie construye castillos en el aire-. Sin embargo, lo que no es evidente en todo esto es precisamente la cuestión más importante, pues ¿qué quiere decir que el ser vivo posee una organización o lógica propia?, ¿qué es esta organización y de qué es organización?

El ser vivo es, todo escolar lo sabe, organización interna o como diría Szebt Györgyi sistema cuyos componentes se encuentran “yuxtapuestos con una cierta disposición, de tal manera que el conjunto es más que la suma de las partes...”<sup>25</sup>; pero, a la par, y esto es lo más significativo para Castoriadis, es organización externa, de un mundo –que no de la materia o el medio-, pues “el ser vivo se caracteriza fundamentalmente por la constitución de un mundo propio que entraña su propia organización, de un mundo para sí, en el cual no puede darse ni formarse nada que no sea transformado (respecto de una  $x$  exterior), es decir, formado e informado por esa organización del ser vivo mismo”.<sup>26</sup>

Y en otro lugar, volviendo sobre el mismo tema precisa:

“¿Qué significa mundo propio? Cada vez hay necesariamente –al menos desde el nivel de la célula- presentación, representación y puesta en relación de lo que está representado. Ciertamente, “hay” algo en el exterior, hay  $x$  [...] La naturaleza no contiene informaciones que esperen ser recogidas. La  $x$  no se convierte en algo sino al estar formada (in-formada) por el para sí considerado: célula, sistema inmunológico, perro, ser humano, etc. La información es creada por un sujeto, y evidentemente a su manera”<sup>27</sup>. El color –ya admitía Leibniz-, por ejemplo, no es una cualidad que los objetos posean por sí mismos, sino que es una cualidad secundaria, es decir, subjetiva. Afirmar –como hace el físico actual – que el rojo es una determinada longitud de onda en nada cambia las cosas, ya que, y esto lo sabe Castoriadis tanto como el físico actual, la propiedad ondulatoria de la luz no

---

<sup>25</sup>Citado por Raúl Ondoza, *op. cit.*, p. 14.

<sup>26</sup>Castoriadis, *Los dominios del hombre*, *op. cit.*, p. 210.

<sup>27</sup>Castoriadis, *Psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992, p. 124.

nos acerca más a la esencial del azul o el rojo, pues: “el proceso de observación influye en el objeto observado”<sup>28</sup>; todo “depende de la elección que hagamos del tipo de instrumentos por medio de los cuales son observados los sistemas”<sup>29</sup> (la luz como onda o como partícula o ambas).

Sería falso, sin embargo, ver en la concepción de Castoriadis sobre el ser vivo, y la naturaleza no viva, una simple reiteración de lo ya conocido, por la ciencia del siglo XX, pues lo que en realidad nos dice Castoriadis es que -para continuar con el ejemplo de los colores-: “...el color y los colores, el hecho de tener un color en general es una creación del ser vivo (de cierta especie de seres vivos). En la naturaleza no viva no hay colores, hecho cuya inmensa significación es, no por azar, constantemente ignorada por la gran mayoría de los filósofos y científicos...”<sup>30</sup>.

El ser vivo se autocrea (como autofinalidad) al crear un mundo propio (para sí)<sup>31</sup> – mundo solidario de una cierta organización o ser así de la naturaleza no viva-, pero, a diferencia de lo que ocurre con lo histórico-social, del que ya hemos hablado, y del psiquismo humano, que abordaremos enseguida, la creación en el ser vivo es, en lo esencial, regularidad. Esta regularidad propia de la creación-organización del ser vivo, que es ya una lógica, se prolonga, repite y elabora en la lógica conjuntista-identitaria (lógica formal): es indiscutible -dice Castoriadis- que, “en lo que se refiere a una parte enorme de

---

<sup>28</sup>Véase Pascual Jordan, *La física del siglo XX*, México, FCE, 1969, p. 42 y 120.

<sup>29</sup>Bernard d' Espagnat citado por Castoriadis en, *Los dominios del hombre, op.cit.*, p. 221.

<sup>30</sup>Castoriadis, *ibídem.*, p. 222.

<sup>31</sup>“La vida –dice el biólogo Francisco Varela- en tanto proceso autoconstituyente contiene ya esta distinción del para sí, como diría Corneille, fuente de donde emerge lo imaginario, capaz justamente de dar sentido a lo que no sería más que masa de objetos físicos” (Diálogo con Francisco Varela en Castoriadis, *La insignificancia y la imaginación*, Madrid, Trotta, 2002, p. 93)

sus operaciones -¿no será acaso en todas sus operaciones?, el ser vivo trabaja por clases, propiedades y relaciones”<sup>32</sup>.

El color, para no abandonar este ejemplo, es tanto “puesta en imagen” (creación de imagen), como “puesta en relación”. No hay que olvidar que la propiedad color, representación de ciertos tipo de seres vivos, está ya desde siempre vinculada a otras propiedades o clases de representación, para ser más exactos: “el hacer imagen está intrincado con el vincular y viceversa. Existe siempre una organización «lógica» de la imagen, como existe siempre un soporte de imagen para toda función lógica”.<sup>33</sup>

El individuo humano, y con él la institución, en tanto ser vivo presupone esta lógica, expresable, en gran parte, a través de la lógica formal-aristotélica. Que el simple ser vivo sea incapaz de formalizar esta lógica no prueba nada, ya que para llevar a cabo esta formalización se requiere de otras condiciones; para empezar, la introducción de cierta irregularidad o disfuncionalidad psíquica, en la regularidad de lo viviente; por ejemplo, la capacidad, esencial para el lenguaje<sup>34</sup>, de ver lo que es en lo que no es (el rojo en la palabra rojo, A en B).

---

<sup>32</sup>Castoriadis, *Los dominios del hombre, op.cit.*, p. 208.

<sup>33</sup>Castoriadis, *Psicoanálisis, proyecto y elucidación, op. cit.*, p. 124.

<sup>34</sup>El lenguaje –dice Castoriadis- “es código en tanto se organiza y se organiza identitariamente, es decir en tanto es sistema de conjuntos...” (lógica formal), pero, inseparable de lo anterior, y de mayor importancia, “el lenguaje es lengua en tanto significa, es decir, en tanto se refiere a un magma de significaciones” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 123). En este sentido la sociedad o institución -y también la psique- es ejemplo de un magma, en donde: “magma es aquello de lo que pueden extraerse [...] organizaciones conjuntistas en un número indefinido, pero que nunca puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita o infinita) de esa organizaciones”. Sobre el término “magma” véase, *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía* en Castoriadis, *Los dominios del hombre, op.cit.* pp. 193-218).

## 2.2. La mónada psíquica

Para Castoriadis la psique es inicialmente, en su primer estado u organización, autorepresentación de sí misma como totalidad indiferenciada y cerrada: mónada psíquica. Sin embargo, habrá que advertir que para entender cabalmente esta definición debemos situarnos en “el mundo invertido” de la subjetividad filosófica tradicional, donde el sujeto es *a priori* opuesto y diferente del objeto. Por el contrario, lo que Castoriadis llama mónada psíquica o núcleo monódico del sujeto originario es indiferenciación del sujeto y del objeto o, en otras palabras, la psique es sujeto y objeto de sí misma, totalidad completa o cerrada. De hecho la expresión resulta un tanto inexacta, límite del lenguaje, pues, en este primer estado, las dicotomías, sujeto-objeto, abierto-cerrado, interior-exterior, yo-mundo, todavía no aparecen: “el sujeto, si hay sujeto, sólo puede referirse a sí mismo, pues es imposible el planteamiento de una distinción entre él y el mundo” (*I.I.S*, Vol. 2, p. 210).

Todo esto puede parecer absurdo a primera vista, un mero juego de palabras, pero lo es menos si se toma en consideración las aportaciones que a este respecto brinda la concepción freudiana. Para nuestro propósito bastará recordar, brevemente, que fue Freud el primero en señalar que “los procesos anímicos inconscientes [...] son residuos de una fase evolutiva en la que eran únicos”, una etapa de dominio u omnipotencia del principio de placer<sup>35</sup> (*Los dos principios del suceder psíquico* [1911]): “la situación en la que el yo se ama a sí mismo con exclusión de todo otro objeto”, en donde “el yo no precisa del mundo exterior en cuanto es autoerotismo”<sup>36</sup> (*Las pulsiones y sus destinos* [1915]). E incluso más tarde, al retomar este mismo problema, en *El malestar en la cultura* (1929 [1930]) Freud

---

<sup>35</sup>Véase, Sigmund Freud, *Los dos principios del suceder psíquico* en *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, México, Alianza, 1997, p 630.

<sup>36</sup>Freud, *Las pulsiones y su destino*, *op. cit.*, p. 266.

parece ir más lejos al afirmar no sólo que esta primera fase evolutiva de la psique subsiste y coexiste con el ego maduro de la realidad, sino que “nuestro actual sentido yoico [el yo maduro] no es, por consiguiente [...] más que el residuo atrofiado de un sentimiento más amplio” en el que “originalmente el yo lo *incluye todo*<sup>37</sup>.

Este breve resumen sobre Freud, en el que podemos encontrar expresamente postulada la existencia de un estado primitivo o primario de la psique, no tiene la finalidad de sucintarla, si no falsa, sí parcial, impresión de que mónada psíquica y narcisismo primario<sup>38</sup> son, sencillamente, conceptos intercambiables; sino, más bien, mostrar algunos de los antecedentes más importantes de este problema –considerados explícitamente por Castoriadis- con los que nos encontramos más familiarizados, y que, por tanto, pueden facilitar una mejor comprensión de la cuestión que aquí encaramos. En este sentido, si se quiere, es absurdo Castoriadis tanto como Freud.

Ahora bien, volviendo sobre Castoriadis -pero sin olvidar que la obra de Freud y, en general, el psicoanálisis (como teoría y como práctica) constituyen un horizonte constante de su propia reflexión sobre la psique humana- y suponiendo que la mónada psíquica no es simplemente un nuevo nombre tras el que se enmascara un concepto freudiano, entonces podemos preguntar: ¿de qué otra “cosa” se trata? Para responder a esta pregunta digamos, en primer lugar, que no se trata de otra “cosa”, sino de una de las dimensiones -la más fundamental, según Castoriadis- de esa misma “cosa” (la psique humana) que hasta ahora había pasado desapercibida, incluso para Freud: “la psique como imaginación radical”, esto

---

<sup>37</sup>Freud, *El malestar en la cultura*, Barcelona, Folio, 2007, p.12.

<sup>38</sup>“Todo cuando sabemos –dice Freud- acerca de esto se refiere al yo, en el cual se almacenan inicialmente todo el monto disponible de libido. Llamamos *narcisismo primario absoluto* a ese estado”. Véase Freud, *Esquema del psicoanálisis* en *Obras completas*, Vol. XXII, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, pp. 148-149 .

es, “como emergencia (creación a partir de nada) de representaciones (puesta en imagen) o flujo incesante de representaciones no sometido a la determinidad” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 178).

La mónada psíquica es, según lo anterior, imaginación radical. Esto quiere decir, en contraste con la definición que se ha dado al inicio de mónada, que la psique es originalmente emergencia (autocreación) de sí misma como representación de una experiencia no con un objeto, sino con un estado total: indiferenciado del mundo externo. Este estado total, por su parte, no es definido por Castoriadis como una especie de sustancia inmaterial o un proceso independiente del cuerpo: es el cuerpo vivo, uno de sus aspectos; en cuanto “para el cuerpo humano vivo –esto es, originariamente, para la mónada psíquica- toda sollicitación exterior, toda estimulación sensorial externa o interna, toda impresión se vuelve representación, es decir puesta en imagen, emergencia de figura” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 221); o, lo que significa lo mismo, la mónada psíquica –en cuanto viviente, es decir unidad psicósomática- se presenta, se re-presenta, a sí misma (para sí) como indistinción entre el propio cuerpo y el resto, entre la representación (realidad psíquica) y la percepción (realidad del mundo externo): entre la boca del recién nacido, por ejemplo, y el pecho materno, “pensable como una indiferenciación del contacto boca-pecho, de la sensación producida por la leche materna en su ingreso, del contacto de la piel de ambos cuerpos, etc., conformando una imagen totalizada y totalizante”<sup>39</sup>.

Es verdad que para nuestros cánones diurnos un estado psíquico semejante no describe ningún orden real o racional de cosas, de ahí que no resulte del todo extraño comprender el por qué Castoriadis lo califica de imaginario (alucinatorio). Sin embargo, conviene enfatizar que el sentido que aquí tiene el concepto imaginación apenas guarda

---

<sup>39</sup>Yago Franco, *Magma: Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2003, p. 121. Nota 9.



relación con el uso habitual de éste, a saber: imaginación reproductiva y combinatoria, memoria y fantasía, respectivamente. Pues, tal como puede inferirse, la mónada psíquica no es imagen refleja (a la manera del espejo o el recuerdo) o mera superposición de imágenes (a la manera del collage, los sueños o las ensoñaciones diurnas). Tampoco se trata, como en Freud, por ejemplo, en una posible interpretación, de afirmar que el psiquismo humano imagine o alucine un objeto perdido (en este caso, el seno materno) que previamente ha sido interiorizado a manera de identificación: «yo soy el pecho» (Cfr., *I.I.S.*, Vol. 2, pp. 215-216). –Afirmación que aunque verdadera no lo es en el origen pues, se pasaría por alto un hecho incontrovertible, a saber: que el ser así del objeto pecho no puede dar cuenta de esta protoidentificación entre el sujeto y el objeto-. Pese a su carácter alucinatorio, radicalmente imaginario, y precisamente por ello, nada exterior puede dar cuenta de esta protoidentificación del sujeto y el objeto, el ser así del pecho antes tiende a refutar que a confirmar esta hipótesis-. La imaginación humana (en cuanto imaginación radical) es, en primer lugar, “posición (creación, puesta en existencia) de una representación radicalmente imaginaria, alucinatoria del sujeto: el hombre es un ser loco (que comienza por ser loco) y que precisamente por ello llega a ser o puede llegar a ser racional” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 218).

### 2.3. Ruptura de la mónada

Para el ego maduro (socializado), lo que es cada uno de nosotros, un estado como el arriba descrito se encuentra, no por casualidad, en los límites de lo irrepresentable; hecho que puede generar serias dudas sobre su existencia. Este defecto aparente, sin embargo, no es consecuencia de falta de material del que echar mano –Castoriadis, no está demás

repetirlo una vez más, conoció y ejerció el psicoanálisis -, sino que esta característica (ser irrepresentable) es el producto de un largo proceso de alteración del psiquismo humano. Así dice Castoriadis en un párrafo que, aunque extenso, conviene citar casi por completo:

“El único deseo irreductible –y por eso mismo indestructible- para la psique no es el que tiene por objeto lo que nunca podría darse en lo real, sino el que tiene por objeto lo que nunca podría darse como tal en la representación, es decir en la realidad psíquica. Lo que falta y faltará siempre, es lo irrepresentable de un «estado» primero, la antesala de la separación y la distinción una protorepresentación que la psique ya no es capaz de producir, que ha imantado para siempre el campo psíquico como presentación indisociable de la figura, del sentido y del placer. Este deseo primero es radicalmente irreductible porque aquello a lo que apunta tampoco puede encontrar en la realidad un objeto que lo encarne, ni en el lenguaje las palabras que lo expresen, sino sólo imagen en la que se presentase en la psique misma. Una vez que la psique ha sufrido la ruptura de su «estado» monádico por la imposición del «objeto», el otro y el cuerpo propio, queda definitivamente descentrada respecto de sí misma. Orientada por lo que ya no es y que ya no puede ser. *La psique es su propio objeto perdido*” (I.I.S., Vol. 2, p. 214).

Suponiendo, pues, que Castoriadis tiene razón al postular la existencia de un estado monádico originario de la psique “*que ha imantado para siempre el campo psíquico...*”<sup>40</sup>, queda por aclarar, como siempre, sin detenerse demasiado en los detalles, ¿cómo se desarrolla este proceso -que inicia con la “ruptura” de la mónada psíquica y desemboca en

---

<sup>40</sup> Esta última idea, en parte, es una transliteración de una idea de Freud: “...en la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera...” (Freud, *El malestar en la cultura*, *op.cit.*, p. 14). Dos ejemplos que Castoriadis suministra como prueba de la supervivencia de restos de esta primera formación psíquica son 1) la no contradicción en las figuraciones oníricas: “«Mamá es el pez – dice el pequeño Ricardo de Melanie Klein- y el pez grande de arriba...», no dice que  $x$  está (en lugar de)  $y$ , sino que  $y$  es a la vez  $x$  y  $z$ .” (I.I.S., Vol. 2, p. 180). Y 2) el egocentrismo espacial en el individuo despierto: “en cierto sentido, la psique se limita a dilatar el diámetro de la esfera que ella misma es, que ella misma se figura como si ocupara su centro” (I.I.S. Vol. 2, p. 221)].

la instauración de un ego maduro (del individuo como tal)? y ¿qué elementos interviene en él? A la última de estas preguntas Castoriadis ya ha respondido, en el párrafo arriba citado, al afirmar explícitamente que “*el «objeto», el otro y el cuerpo propio*” le imponen la ruptura a la psique. En cuanto a la primera de las preguntas dirá el mismo autor en otro lugar de *La institución imaginaria* que este proceso es al mismo tiempo una psicogénesis y una sociogénesis: “Es una historia de la psique a lo largo de la cual ésta se altera y se abre al mundo histórico-social también a través de su propio esfuerzo y su propia creatividad; y una historia de imposición de un modo de ser que la sociedad realiza sobre la psique y que esta última jamás podría hacer surgir a partir de sí misma y que fabrica-crea el individuo social.”(I.I.S., Vol. 2, p. 220).

La fase inicial del proceso de socialización de la psique, que es mejor llamar en esta etapa de ruptura monádica, es, prácticamente, una pura psicogénesis, por cuanto se trata de una labor-creación exclusiva de la psique, ello es así porque la primera separación, diferenciación o fisura –eso que más adelante, sin que implique necesidad, devendrá un mundo- está orientada (“imantada”) por el principio de unificación o locura totalizante. Es verdad que el cuerpo humano vivo tiene injerencia en todo esto, pero como dice Castoriadis se trata de un simple “apoyo”, pues “el hambre, por cierto, es -o puede ser- su punto de apoyo; pero el pecho ausente no tiene, ni puede tener el sentido de causa del hambre, sin lo cual simplemente nada existe ni puede existir en este estadio. El pecho ausente es negación del pecho o pecho negativo en tanto que es ruptura de la clausura monádica”. Y más adelante puntualiza: “Bajo su primera forma, alteridad, realidad, negación de sentido o sentido negativo, no son otra cosa que *el displacer* presentificado por esta ablación del pecho que sufre la mónada psíquica” (I.I.S., Vol. 2, p. 224).

Para entender mejor lo anterior cabe recordar que, según Castoriadis, mónada psíquica y cuerpo humano vivo son originariamente indiferenciables, en tanto que aquella “es indiferenciación entre representación y percepción, entre estímulos internos y externos” (Véase pág. 22 de este capítulo). Bajo el dominio de este esquema organizador dirá Castoriadis, citando a Freud: “el pecho «puesto que tan a menudo falta al niño» «debe ser desplazado hacia el afuera»” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 226). Debe notarse, sin embargo que “pecho ausente” quiere decir aquí, al menos para Castoriadis, estímulo interno (cuyo apoyo es el hambre) que es desplazado, como si se tratara de algo ajeno (exterior): es “proyectado”. Por otra parte, pero como complemento esencial de esta fase inicial, “el pecho gratificante” – eso que en cierta forma también es el pecho real- es interiorizado; es decir, que la satisfacción real (del hambre) se representa como confirmación o vuelta a la clausura (Cfr. *I.I.S.*, Vol. 2, p. 223). Sin embargo este retorno no es ya la unidad pura y simple del origen, pues el “afuera” ya ha sido creado por la psique, aunque sólo sea –como dice Castoriadis- para “arrojar allí aquello que no quiere, aquello para lo cual *no tiene lugar en su interior*, el absurdo o negativo, el pecho malo” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 225).

Como habrá podido observarse hasta aquí, el afuera, la fisura, de que se ha hablado dista mucho de ser un mundo (de objetos y de otros). Diríase más bien que el objeto (pecho), lo mismo que el cuerpo, es “apoyo” de la representación que “todavía no escapa al dominio del sujeto”. En este sentido, puede hablarse de una psicogénesis, de una creación del sujeto; es decir, una creación completamente imaginaria. No está de más aclarar que esta primera fisura no es un hecho que ocurra con absoluta necesidad, los casos de anorexia en recién nacidos, que ya había estudiado Freud, dan testimonio del eventual fracaso para salir de esta clausura psíquica (Véase, *I.I.S.*, Vol. 2, p. 223).

## 2.4. Fase triádica

La instauración del objeto “real” trae aparejada la aparición o constitución del otro; es más, dirá Castoriadis, siguiendo nuevamente las huellas de Freud: el objeto “no es constituido como real sino en el momento en que verdaderamente se lo «pierde», pues se lo sitúa definitivamente en el poder del otro” y “el otro es puesto como tal a partir del momento en que puede ser puesto como el que dispone del objeto” (*I.I.S.*, Vol. 2, p.2 226).

Este segundo periodo o “fase triádica” -que como su nombre lo indica, implica tres elementos: el sujeto, el objeto y el otro (o *infans*, pecho, madre)-, no es todavía la instauración de la realidad en sentido estricto, sino más bien, como observa Yago Franco, un desplazamiento de la alucinación a la fantasía<sup>41</sup>: el sujeto proyecta su propia omnipotencia en el otro (madre)-, pues “el sujeto sólo puede aprender al otro a través del único esquema que tiene a su disposición...” (*I.I.S.* Vol. 2, p. 226). Así la “realidad” es, en último término, lo que designa la madre. Se está, pues, frente a una realidad parcial, pero lo importante es que el sujeto se encuentra ya ante un otro –como dice Castoriadis- “que habla, se designa y se significa, designa y significa al niño, los objetos y las relaciones entre objetos” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 228). En resumen, se está, en lo que podría llamarse, primer contacto del sujeto con la institución, que no es otra cosa que la madre, portadora de las significaciones de una sociedad. Y aunque se trata todavía de un otro imaginario éste “puede plegarse o no a las exigencias del sujeto, que ama o permanece indiferente, promete, prohíbe, da, quita, regaña, castiga, besa, castiga de una manera que el sujeto construye como ligada a sus propias «actitudes»”: “representaciones, afectos e intenciones” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 229) –que, dicho sea de paso, se diferencian por primera vez después de

---

<sup>41</sup>Yago Franco, *op.cit.*, p. 176.

permanecer indiferenciadas para la mónada psíquica. La instauración del otro como omnipotente también significa, pues, “instauración de una instancia interiorizada de represión y origen de ésta. El otro como dueño del placer y el displacer, es origen y formación imaginaria de «un hay que» y «un no hay que», de un germen de norma” (I.I.S. Vol. 2, p 231).

Con todo, hay que insistir, todavía no puede hablarse de realidad, pues la “realidad” sigue estando dominada por el otro que es proyección del esquema del sujeto, o, en otras palabras, mientras el otro mantenga su omnipotencia el sujeto sigue preso de “pseudobjetos” y “un seudomundo” (Cfr. *I.I.S.* Vol. 2, p. 234). La constitución de la realidad en sentido estricto sólo puede sobrevenir cuando el otro es destituido de su omnipotencia. No es un desplazamiento del otro al otro (de la madre al padre) de lo que Castoriadis habla, sino que es necesario que el otro “sea capaz de significar al niño que *nadie*, de todos los que podría encontrar, es fuente y señor de las significaciones”; que se trata de significaciones en y por lo anónimo colectivo, es decir, que no dependen de ninguna persona particular” (Véase, *I.I.S.*, Vol. 2, p. 234). -¿Perogrullada? ¿Qué decir entonces de Rusia y Alemania y de los que un día fueran señores de sus significaciones Stalin y Hitler, o del Dios soporte de omnipotencia en un buen número de sociedades?-

En este punto del proceso de socialización de la psique la importancia del componente sociogenético se hace cada vez más patente, pero también nos sitúa frente a dos maneras, opuestas entre sí, de instituir la sociedad, y con ella al individuo: entre una sociedad de la clausura (heterónoma) y una sociedad abierta (autónoma). Pero sobre estos problemas volveremos más adelante. Por ahora bastará decir que la sociedad no es, al menos no necesariamente, una prisión; eso que Ortega y Gasset llamaría usos –en donde

uso quiere decir “comportamiento que el individuo adopta y cumple) [...] porque no tiene remedio. Le son impuestos...”<sup>42</sup>. -Adelantándonos un poco en la argumentación podemos anticipar que la institución de la sociedad, en sentido estricto, lejos de lo que han llegado a decir un gran número de intelectuales, no es, por su misma naturaleza, un sistema lógico lingüístico y una serie de roles sociales preestablecidos de una vez para siempre, o el teatro eterno de los dominadores y los dominados, o el terreno de la libertad plena, sino que es el campo donde enajenación y autonomía pueden emerger-.

Es verdad, ya lo ha reconocido Castoriadis, el proceso inicial de socialización de la psique es una “historia de imposición”, pues la psique misma no puede menos que vivirla como una violencia<sup>43</sup>, pero este autor demuestra también que un psiquismo aislado es incapaz de extraer de sí mismo otra cosa que no sea el esquema unitario; y, por el contrario, aunque esto todavía falta por tematizar, “únicamente la institución de la sociedad puede sacar a la psique de su locura monádica originaria, y de la que muy bien podría ser –y a veces es efectivamente- su continuación «espontánea», una locura a dos, a tres o a muchos” (*I.I.S.*, Vol. 2, p.234).

---

<sup>42</sup>José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1972, p. 20.

<sup>43</sup>La caracterización de esta fase dista de ser completamente transparente, pero, más allá de las deficiencias en la descripción, debe advertirse que se está -para decirlo mediante un título de Joseph Conrad- en *El corazón de las tinieblas*, frente al abismo sin fondo, diría Castoriadis, fuente primera de donde más adelante emergerán nuevas formas –y que, en consecuencia, no está sujeta a la determinación: forma de formas, creación incesante de figuras y de autofigura.

## Conclusión:

Hay en el mundo humano creación o puesta ontológica de imágenes, de *eidos* o de formas. Y este hecho resulta inconcebible para el pensamiento tradicional que sólo ve a la imaginación como una facultad reproductiva y combinatoria (memoria y fantasía). Sin embargo, el estudio de la dimensión psíquica e histórico-social, los dos niveles o dominios de lo propiamente humano, demuestra que son irreductibles a cualquier otra región de lo que “es”; y que, por tanto, resulta de una incoherencia mayúscula considerarlas como simples epifenómenos, es decir remitiéndolos a una instancia exterior.

Psique (imaginación radical) y sociedad (imaginario social) son expresiones de lo imaginario radical: de lo imaginario por cuanto es puesta en existencia de lo que no estaba ahí con anterioridad a su emergencia misma, y radical porque, a diferencia del para sí de lo viviente, es puesta o creación permanente de imagen. Psique y sociedad, más que simples formas de lo imaginario radical, son el núcleo de donde emergen nuevas formas; formas que, en último término, se apoyan en otros estratos. La relación que se establece entre estos diversos estratos o dimensiones del “ser” (de lo que es) es irregular o magmática: puesto que hay continuamente emergencia y alteración de y por lo nuevo.

Un razonamiento que pretenda dar cuenta de la psique y la sociedad tiene que atender la emergencia de lo nuevo a partir de la lógica que al ser da existencia: lógica de magmas; lógica que no niega la formalización de la lógica tradicional, pero la considera fragmentaria y, tomados de manera aislada, falaz.



## Capítulo II. Institución del individuo y realidad instituida o heterónoma

### 1. Proceso de sublimación: la creación social del individuo

La constitución del individuo como tal, esto es, la creación del individuo socialmente instituido -ese “fragmento ambulante de la institución de la sociedad”<sup>44</sup> -como alguna vez lo llama Castoriadis-, encarnación de las significaciones imaginarias sociales-, no es otra cosa que el proceso de sublimación; es decir:

“La recuperación, por parte de la psique, de formas, de *eidé*, socialmente instituidas, y de las significaciones que esas formas comparten; o la apropiación de lo social por parte de la psique, a través de la constitución de una superficie de contacto entre el mundo privado y el público o común” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 238-239).

Definición que, en el lenguaje psicoanalítico, y bajo ciertas reservas, Castoriadis expresa mediante la fórmula freudiana: “la sublimación es un destino de la pulsión forzado por la cultura” (Citado en *I.I.S.*, Vol. 2, p. 239). Las reservas introducidas por Castoriadis a la expresión freudiana -como veremos y ya hemos visto en cierta manera- no son meras adiciones cuantitativas, simple complemento o añadido, sino que se trata de diferencias cualitativas que terminan por alterar de manera importante el sentido que regularmente suele atribuirsele.

La sublimación –según apunta Castoriadis- es la manifestación más clara de que lo psíquico no es reductible a lo social, o, para ser más exactos, que lo social no es deducible sin más de lo puramente psíquico o biológico. El significado de esta diferencia o irreductibilidad se aclara si recordamos que para Freud las pulsiones sufren, tras el proceso

---

<sup>44</sup> Castoriadis, *Los dominios del hombre*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1995, p. 220.

de sublimación<sup>45</sup>, un cambio de objeto o finalidad; sin embargo, las más de las veces, suele pasarse por alto que las pulsiones, tal como las define Freud en múltiples ocasiones no explican, tomadas por sí mismas, la emergencia de este nuevo objeto o finalidad. Así dirá Freud, por ejemplo, que las pulsiones son “fuerzas que suponemos tras las tensiones de las necesidades del ello. Representan los requerimientos que hace el cuerpo a la vida anímica”; y que la “acción conjugada de las dos pulsiones básicas [Eros y pulsión de muerte] produce toda la variedad de las manifestaciones de la vida. Y más allá del reino vivo, la analogía de nuestras dos pulsiones básicas lleva a la pareja de contrarios atracción y repulsión que gobiernan en lo inorgánico”<sup>46</sup>. En este sentido la cultura podría considerarse un simple epifenómeno o un subproducto derivado de procesos psíquicos o biológicos o, bien, fuerzas o entidades naturales -para el caso importa poco esta diferenciación-, que, en tanto tales, estarían sujetas a ser determinadas mediante leyes científicas<sup>47</sup>. –Con todo, debe aceptarse que Freud ya había observado, sin extraer todas las consecuencias de sus propias ideas, que la neurosis “aparta al enfermo de la vida real, extrañándole de la realidad”<sup>48</sup>. Realidad - dirá el mismo Freud en otra parte- donde, precisamente, “...imperla la sociedad de los hombres y las instituciones que ellos han producido colectivamente; apartarse de la realidad es al mismo tiempo salirse de la comunidad humana” (Freud, *Tótem y tabú*, citado en *I. I. S.*, Vol. 2, p. 239).

---

<sup>45</sup> Sobre la sublimación dice Freud “...este proceso, en el que las fuerzas pulsionales sexuales son desviadas de sus fines sexuales y orientada hacia otro distinto –proceso al que se da nombre de sublimación-, proporciona poderosos elementos para los procesos culturales.” (Sigmund Freud, *Tres ensayos para una teoría sexual* en *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, op. cit., p. 396).

<sup>46</sup> Freud, *Obras completas*, Vol. XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, p. 146-147. (Las palabras entre corchetes son mías).

<sup>47</sup> Una crítica detallada sobre los elementos positivistas (cientificistas) en la obra de Freud puede verse en *Epilegómenos a una teoría del alma que pudo presentarse como ciencia* contenido en Castoriadis, *Psicoanálisis, proyecto y elucidación*, op. cit., pp. 75-114.

<sup>48</sup> Freud, *Los dos principios del suceder psíquico* en *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, op. cit., p. 627.

Tomando en cuenta estas observaciones concluirá Castoriadis: “para el hombre no hay realidad fuera de aquella en la que impera la realidad y las instituciones, que jamás hay otra que la realidad socialmente instituida, y que esto debería tenerse en cuenta en los intentos de definir el «principio de realidad» -esto es el referente del término realidad-, indeterminado en la teoría freudiana...” (*I.I.S.*, Vol. 2, pp. 239-240).

La sublimación sería entonces, según Castoriadis, un poco más allá o más acá de Freud, el proceso a partir del cual se instaura en el sujeto el “principio de realidad”; es decir, la realidad socialmente instituida: “el proceso a través del cual la psique es forzada a reemplazar sus «objetos privados o propios», de cargas libidinales (incluyendo su propia «imagen») por objetos que son y valen en y por una institución social, y convertirlos en «causa», «medio», «soporte» de placer para sí mismo” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 240).

Quizá ya se habrá advertido, pero no está de más hacerlo explícito, que para Castoriadis la sublimación no es fundamentalmente ni en primer lugar -como lo es para un buen número de psicoanalistas, no sin cierta complicidad del propio Freud- mera sustitución de una satisfacción sexual por una no sexual (véase nota 2 de este apartado). Es verdad, que la sexualidad dentro del psicoanálisis no se limita a la genitalidad, hecho que no pone en duda Castoriadis; el problema es que, las más de las veces, se le coloca en el origen, cuando en realidad -como veremos enseguida- se trata de una formación intermedia, por localizarla en cierta manera, entre la mónada psíquica y la constitución del individuo social -el «yo real»-.

Recordemos que Freud señala explícitamente, en *Esquema del psicoanálisis*, que uno de los resultados más importantes de su teoría sexual es el descubrimiento de que “la

vida sexual” en su origen –“inmediatamente después del nacimiento”- no es reducible a la “genitalidad; puesto que, la primera (la sexualidad) “...incluye la función de la ganancia de placer a partir de zonas del cuerpo, función que posteriormente es puesta al servicio de la reproducción”<sup>49</sup>. Ahora bien, posteriormente, cuando Herbert Marcuse retome y reelabore estas mismas ideas adviertira que los problemas que plantea –que no resuelve- Freud son, justamente, el por qué y el cómo ocurre este achicamiento o reducción (represión) de la vida sexualidad. La respuesta de Marcuse a esta cuestión es clara, pues, asegura que “la genitalidad ha sido organizada de tal manera que los impulsos parciales y sus «zonas» fueron desexualizados por completo para adaptarlos a las exigencias de un formación social específica de la organización humana”. -O, lo que quiere decir lo mismo, la sexualidad humana no es simple biología.- Y un poco más adelante continúa, el mismo autor:

“Esta organización da lugar a una restricción cualitativa y cuantitativa de la sexualidad: la unificación de los instintos parciales y su subyugación a la función procreativa altera la naturaleza misma de la sexualidad: de un «principio» autónomo que gobierna todo el organismo es convertida en una función temporaria especializada...<sup>50</sup>”

Esta observación de Marcuse acerca de la represión o coacción de la civilización sobre la sexualidad no deja lugar a dudas respecto del origen de esta represión, que no puede ser atribuida únicamente al puro psiquismo, pero se está en realidad solamente frente a uno solo de sus aspectos, por lo que Castoriadis agregará dos ampliaciones importantes: 1) además de la genitalidad, oralidad y la supuesta pulsión anal –así cualquier otra pulsión semejante- son “pura creación histórico-social” (Véase, *I.I.S.*, Vol. 2, p. 247); y 2)

---

<sup>49</sup> Véase, Freud, *Obras completas*, Vol. XXIII, *op. cit.*, p. 150.

<sup>50</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1984, pp. 53, 55 y 56. (Las palabras entre corchetes son mías).

sublimación y represión no son destinos excluyentes y, mucho menos, reductibles entre sí, como a veces parece querer expresar Marcuse<sup>51</sup>, sino que perviven como estratos, muchas veces hostiles entre sí.

A favor del primero de estos dos puntos arguye Castoriadis que la sola idea de postular una pulsión anal, que sería la expresión de la “función de eliminación” o de cierta “sensibilidad” particular es insostenible “¿por qué no hablar entonces pregunta Castoriadis de una pulsión respiratoria?”. Y aclara en seguida: “La existencia de una pulsión anal no se debe a que la zona anal sea erógena «por sí misma», sino únicamente a que esta erogeneidad se fije y se mantenga porque las heces se erigen en objeto significativo en las relaciones entre el niño y la madre” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 247). La razón de esto, aunque se trata en realidad de algo más complejo que este breve resumen, se encuentra en que la mónada psíquica –como ya se ha visto- es posición radicalmente imaginaria del sujeto (protosujeto) indiferenciado, lo que quiere decir que, inicialmente, el cuerpo no es, en sentido estricto, “lugar privilegiado de la satisfacción”, antes bien, habría que hablar de un dominio del placer representativo (poco importa que en este caso se trate de una cuasi alucinación: la locura totalizante) sobre el placer del órgano -placer representativo que, por cierto, jamás dejará de dominar del todo nuestra vida-.

Respecto del segundo punto, a saber, sobre la relación entre sublimación y represión, dice Castoriadis que la emergencia de nuevos “objetos” para la psique (que en esta fase son ya personas y cosas socialmente instituidas, resultado del proceso de

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 50 y 55. La distinción entre «represión básica» (“modificación de los instintitos necesaria para la perpetuación...”) y «represión sobrante» (“restricción provocada por la dominación social”) en Marcuse ignora que la pura represión (restricción o negación), en cualquiera de sus dos formas, no da cuenta del fenómeno positivo: la aparición del nuevo objeto social; la restricción de la sexualidad no conduce en todas partes a la creación de instituciones monogámicas, por ejemplo.

sublimación) viene aparejado de un abandono, nunca logrado por completo, de los antiguos objetos privados de la psique que, en gran parte, permanecen inconscientes. Así dirá él mismo a manera de ejemplo: “La sublimación que convierte a la madre edípica en una madre-ternura no solamente no impide, sino que siempre acompaña al mantenimiento de la madre como objeto erótico reprimido” (*I.I.S*, Vol. 2, p. 242).

Esta brevísima incursión en los problemas de la sexualidad y la represión puede parecer superficial -y, quizá, lo sea desde el punto de vista psicoanalítico-; sin embargo, desde el punto de vista que aquí interesa destacar, es decir el del carácter eminentemente social de la instauración de la realidad y del ego maduro o el “yo real”, lo que debe advertirse en todo esto es la complementariedad e irreductibilidad de la sexualidad, la represión y la sublimación cuya fase final es justamente el “reordenamiento «tópico» y «económico»” (la emergencia de nuevas instancias o estratos y cargas libidinales, respectivamente) en la psique socializada. Proceso cuyo resultado más importantes, dice Castoriadis, desemboca en la alteración esencial del modo de ser de “la intención, el tender hacia, el deseo de la psique [...] La intención se vuelve intención de modificación en lo real y de lo real, que en adelante sostendrá el hacer del individuo en sus diferentes formas”. Y más adelante sintetiza y aclara:

“El placer ha comenzado por ser protoplacer de la mónada psíquica...” hasta que el “«cuerpo» haga su aparición y [el psiquismo] convierta a este último, por mediación del otro, en terreno privilegiado de la satisfacción. Para el individuo social aparece entonces un tercer placer (no siempre necesariamente consciente): el individuo puede y debe encontrar placer en el «estado de cosas exterior» a él, o en la percepción de tal «estado de cosas».

Poco importa la «naturaleza» de estas cosas, siempre, claro está, que se trate de cosas sociales” (I.I.S., Vol. 2, p. 243. La palabra entre corchetes es mía)

La alteración del objeto, - o la transformación de la finalidad de la pulsión: sublimación- significa, en consecuencia, modificación de la representación -u “objeto”-, única realidad que existe para la psique. Los objetos dejan de ser objetos privados (productos en gran parte fantásticos: la madre omnipotencia o la madre edípica, por ejemplo) para transformarse en personas y cosas socialmente instituidas (la madre ternura):

“Pensar lo contrario –afirma nuestro filósofo- equivaldría a pesar a la representación (o «el objeto») para la psique como un perchero del que se cuelgan sucesivamente afectos, intenciones, relaciones y significaciones diferentes, cada una de las cuales lleva una existencia independiente y que, todos juntos, dejan intacto su «soporte» común” (I.I.S., Vol. 2, p. 242).

## 2. La mistificación filosófica sobre el individuo y la realidad

Como puede verse, la elucidación de Castoriadis sobre el binomio psique-sociedad presenta a un individuo y una realidad que son creación histórico-social. O como dice Castoriadis resumiendo sus propias ideas: “la institución permite sobrevivir a la psique al imponerle la forma social del individuo, al proponerle e imponerle otra forma y otra realidad del sentido: la significación imaginaria social...”<sup>52</sup>.

Tomada de manera aislada, esta tesis o conclusión provisional puede suscitar -por su originalidad, pero, sobre todo, por ciertas ideas o prejuicios (mistificaciones) que siguen dominando en nuestros días la reflexión filosófica sobre el individuo y la “realidad”- un gran número de interrogaciones y, quizá, no pocos mal entendidos. Pero ya se habrá notado, a estas alturas, que la diversidad de terrenos del saber y del quehacer humano que se conjugan en la obra de Castoriadis (el filosófico, el histórico, el psicoanalítico –como teoría y como práctica-, por mencionar sólo los más patentes hasta ahora) hacen imposible, como ocurre siempre que se habla de un pensador genuino, abarcar en una sola incursión los múltiples pasillos que conforman eso que el mismo Castoriadis llamaría: su “laberinto”. - Dice este filósofo en una clara alusión y crítica al platonismo que ha imperado dentro del pensamiento occidental: “pensar no es salir de la caverna, ni sustituir la certidumbre de las sombras por los perfiles bien definidos de las cosas mismas, el resplandor de una llama por la luz del verdadero sol. Es internarse en el laberinto. [...] Es perderse en galerías que sólo existen porque nosotros las cavamos infatigablemente, dar vueltas en el fondo de un

---

<sup>52</sup> Castoriadis, *Los dominios del hombre*, op. cit, p. 177.



callejón sin salida cuyo acceso se ha cerrado tras nuestros pasos –hasta que este girar abre, inexplicablemente, fisuras factibles en la pared-”<sup>53</sup>.

Por ahora, pues, no podemos sino limitarnos a recorrer algunos de los conductos y fisuras de este laberinto; sin que ello exprese, en verdad, una renuncia a la interdisciplinaridad articulada y articulante, por llamarla de algún modo, del pensamiento de Castoriadis, sobre todo, de aquellos conductos cuya problemática central es, para decirlo en un solo término: la autonomía. Pero antes de pasar a esta cuestión, es conveniente identificar sumariamente dos de los prejuicios dominantes más difundidos sobre el individuos y la realidad (el sujeto y el objeto; la representación y la cosa); ello con la finalidad de destacar, de un lado, y por contraste, la originalidad y la vigencia del pensamiento de Castoriadis y, del otro, por cuanto permiten formular algunas interrogaciones pertinentes a las que debe responderse de manera previa a toda discusión sobre la cuestión de la autonomía individual y colectiva, de un proyecto de autonomía individual y social, tal como lo piensa Castoriadis.

Estos dos prejuicios, no necesariamente opuestos, de los que ya hemos hablado tangencialmente, al referirnos al pensamiento tradicional u ontoteología en el primer capítulo, pueden ser resumidos a partir de estas dos lecturas que hace Castoriadis del pensamiento de Heidegger y Kant, respectivamente: 1) “la cosa está allí, ya dada, me relaciono con ella pasivamente, aun cuando se requiere mi «cooperación»; esta cooperación es ontológicamente pasiva, está gobernada y regulada desde la «cosa» que es *lo que es* y, desde más lejos aún, por el ser mismo que habla en nosotros y por nosotros y, sin duda, percibe en nosotros y por nosotros”. Y 2) el yo constituye o construye “la cosa por medio

---

<sup>53</sup> Citado por Yago Franco, *Magma...*, *op. cit.*, p. 21.

de estas «funciones», de estos tipos universales de operación y de actividad del espíritu que son las categorías, modelando libremente la arcilla amorfa que la receptividad de las impresiones me proporciona; la cosa es mi síntesis.

En ambos casos, concluye Castoriadis, los esquemas –o más bien el esquema actividad/pasividad- son soberanos (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 271). Pero también, en ambos casos la ausencia del nivel histórico-social, nivel de la realidad humana por antonomasia, es patente: en el primer caso por cuanto se le considera un elemento secundario o derivado, al encontrarse determinado por una instancia ajena. Por ejemplo, dice Castoriadis en una crítica explícita de la concepción heideggeriana de la historia, según la cual: “lo que es no podría ser de otra manera, puesto que resulta de una donación y determinación del Ser, que es historial y destinal”. De donde se sigue, agrega más adelante Castoriadis, que “la situación contemporánea no se debe tanto a una villanía o una corrupción de los hombre; antes bien, eso que los hombres son actualmente no hace más que expresar una época de la historia del Ser –su retirada-”<sup>54</sup>. – Apenas es necesario advertir que “villanía”, “corrupción” o “indigencia”, como la llamaría Heidegger<sup>55</sup>, más acá de cualquier metafísica de la historia, son sólo algunas de otras tantas expresiones desafortunadas con que el pensamiento contemporáneo ha tratado de nombrar la profunda crisis social –concepto no menos afortunado, si no se le atribuye un sentido preciso- que atraviesan las sociedades occidentales (Europa y Estados Unidos); y, desde hace algún tiempo, también las sociedades occidentalizadas, prácticamente las otras tres cuartas partes del mundo. - Volveremos sobre algunos aspectos de esta crisis en el siguiente apartado de este capítulo.-

---

<sup>54</sup> Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, Buenos Aires, FCE, 2004, p.256.

<sup>55</sup> Heidegger, *Nietzsche*, Tomo II, Barcelona, Ediciones Destino, 2000, p. 321.

En el segundo ejemplo (el idealista) nos encontramos, es casi innecesario decirlo, frente a esa ficción del individuo solipsista capaz de extraer de sí mismo todo un mundo, al menos la organización “lógica” de éste -ya que no la cosa en sí (¿la materia?, la  $x$  kantiana): un individuo sin tiempo ni lugar -sin historia ni sociedad-; un individuo abstracto, universalmente válido para todos los tiempos y lugares. Desde luego que esa especie de fatalismo histórico (“destinal”) expresado en el pensamiento de Heidegger, para no hablar del solipsismo delirante al que conduce una posición puramente subjetivista como la segunda, no es exclusivo de filosofías “reaccionarias”, como las llamaría el marxismo<sup>56</sup>; pues incluso esta última, en sus horas más febriles, no ha dudado del advenimiento *inevitable* de la avalancha comunista y sus ejércitos obreros, producto de quién sabe qué leyes históricas<sup>57</sup>.

Frente a la encrucijada a la que conducen fundamentalmente este tipo de concepciones filosóficas, cuya lógica común es la determinabilidad (ontoteología), en sus más diversas formas y matices: sea bajo el nombre de sus autores, bajo el esencialismo encubierto de la declaración de los derechos humanos (“el individuo nace libre por naturaleza”), en la ficción persuasiva de un individuo que termina por desaparecer íntegramente entre la multitud (especie de zombi o de autómatas) o, bien, mediante la idea

---

<sup>56</sup> Véase Georg Lukács, *El asalto a la razón*, México, Grigalbo, 1984. -Obra en donde, dicho sea de paso, el autor señala que “...la mutilación de *los criterios sociales* de la práctica facilita siempre [...] la decisión en favor del orden existente...” (p. 243, sin cursivas en el original)-.

<sup>57</sup> Las críticas más lúcidas -entre las que se encuentra la de algunos marxistas, como los autores citados a continuación- hace tiempo han señalado claramente que “ninguna dialéctica objetiva obliga a que la maduración de las contradicciones capitalistas engendra una revolución proletaria”. (Frédéric Bon y Michel-Antoine Burnier, *Clase obrera y revolución*, Ediciones Era, 1975, p. 91). Pues, y esto también lo sabe el marxismo -¡contradicción tremenda!-: “son los hombres quienes hacen la historia”. Adelantándonos un poco a los argumentos puede decirse que pretender salvar esta contradicción manteniéndola -como lo intenta, por ejemplo, Marta Harnecker- significa tanto como salvar la teoría marxista a expensas de la *praxis* revolucionaria; es castrar la acción, ya que -como dice Castoriadis “...no se trata de deducir la revolución, sino de hacerla” (pseudónimo Paul Cardan, *Capitalismo moderno y revolución*, Madrid, Ruedo Ibérico, 1970, p. 168). Véase Marta Harnecker, *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 219-249.

(freudiana) de una civilización que se autodestruye compungida por una pulsión de muerte”<sup>58</sup>. Frente a esta encrucijada, decíamos, es que se sitúa la reflexión de Castoriadis como una “fisura factible” en el muro.

Retornando a nuestro autor, después de estas digresiones necesariamente simplificadoras, debemos reconocer que las expresiones “imposición de las significaciones” y “lo anónimo colectivo”, que utiliza Castoriadis para designar cualidades positivas de lo social, pueden parecer poco afortunadas si se tiene en cuenta el sentido peyorativo o negativo que han llegado a adquirir -no sin cierta razón- estos términos (imposición y anonimidad de lo social) dentro del lenguaje filosófico de nuestro tiempo - sobre todo, después de que Heidegger acuñara las expresiones “ser uno” o “ser impersonal”, lo que, en nuestro idioma, Ortega y Gasset dio en llamar la “masa”, eso que coloquialmente expresamos como “ser del montón” o de la “borregada”<sup>59</sup>-. Sin embargo, debe tenerse presente, para evitar cualquier confusión, que en la terminología de Castoriadis, según se ha expuesto: 1) “imposición de las significaciones” quiere decir, ante todo, ruptura o apertura de la monada, so pena de muerte, al mundo histórico-social; desgarramiento del autismo monádico que es vívido por la propia psique como violencia o irrupción del placer omnimodo; y 2) el carácter anónimo de lo social, de las significaciones imaginarias, no es sinónimo de homogeneidad social o dilución del individuo en lo uno impersonal o la masa, sino que significa -ya se ha citado- que “nadie es dueño y señor de las significaciones imaginarias” socialmente instituidas: “lo social es lo que somos todos y lo que no es nadie, lo que jamás está ausente y casi jamás presente como tal, un no ser más

---

<sup>58</sup>Cfr. Igor A. Caruso, *Psicoanálisis, marxismo y utopía*, México. Siglo XXI, 1974, pp. 143-154.

<sup>59</sup>Cfr. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1975, pp. 61-69 (Cap. I, *El hecho de las aglomeraciones*). Y de Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 2006, pp. 150-154 (§ 27. El ser cotidiano y el uno).

real que todo ser, aquello en lo cual estamos todos sumergidos, pero jamás podemos aprender «en persona»” (*I.I.S.*, Vol. I, p. 191). En este sentido la mitología según la cual el individuo subsiste y preexiste como individuo antes de su ingreso o apertura a la sociedad es eso precisamente, una mitología, pues, ahora ya podemos ver con Castoriadis que “la única apertura al mundo que conocemos es la que se da a un individuo histórico-social que se abre a *tal* institución del mundo y se relaciona con *tales* cosas” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 275).

Por otra parte, tampoco es posible negar la crítica generalizada, muchas veces certera, que subyace, implícita o explícitamente, en la obra de un buen número de filósofos del siglo XX -incluyendo, por supuesto, a Heidegger y Ortega y Gasset- sobre la situación del individuo (del sujeto) y, en general, del mundo contemporáneo; situación que puede y suele condensarse bajo el término enajenación. No olvidemos que para Octavio Paz -siguiendo a Emilio Uranga- incluso “el tema del mexicano”, aparentemente tan ajeno a esta cuestión: “sólo es una parte de una reflexión sobre algo más vasto: la enajenación histórica de los pueblos dependientes y, en general, del hombre”<sup>60</sup>. Tema, agregaría Castoriadis, que a su vez forma parte de una reflexión más vasta: la creación histórica de la autonomía<sup>61</sup>.

La reflexión de Castoriadis en torno a la heteronomía (enajenación) es, según esto último, el complemento necesario aunque negativo, el polo opuesto, de una larga reflexión sobre el “proyecto de autonomía” o “proyecto revolucionario” –como lo llama inicialmente-; motivo por el que no está demás aclarar -como último rodeo antes de pasar directamente al problema de la autonomía- el sentido del término heteronomía o alienación y algunas de sus manifestaciones en el mundo contemporáneo que sirvan de referente a la definición abstracta.

---

<sup>60</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 2002, p.184.

<sup>61</sup> *Cfr.* Castoriadis, *Los dominios del hombre, op. cit.*, p. 99.

### 3. Alienación y la expansión del imaginario capitalista

El concepto alienación o enajenación es bien conocido dentro de nuestra moderna filosofía, al menos desde el siglo XIX (Hegel, Marx); sin embargo, la variedad de fenómenos humanos subsumidos en este concepto son demasiados como para intentar realizar una introducción adecuada de esta historia (de la enajenación como concepto filosófico y, más importante aún, bajo la modalidad histórica que ésta cobra en las diferentes sociedades: en el animismo de las sociedades primitivas, en la idolatría de las religiosas o en el consumismo de las capitalistas, p. ej.). Sin duda alguna, dicha tarea no carece de interés, pero requiere de un espacio del que no se dispone aquí. Por ahora, pues, habrá que limitarse a estudiar dos de las manifestaciones más importantes que ha tomado el fenómeno de la enajenación en los últimos sesenta años -siguiendo la cronología de Castoriadis-; ya que es en este periodo histórico, del que todos somos parte ahora, pero cuyo epicentro estuvo en Occidente, en que la alienación toma una modalidad bien definida y difundida en la mayoría de las sociedades contemporánea, de ahí que sea un ejemplo vigente y privilegiado. A este periodo Castoriadis lo denomina: “*La época del conformismo generalizado*”<sup>62</sup> o de expansión del imaginario capitalista, cuyas características a destacar a grandes rasgos aquí son dos: 1) el tipo antropológico y 2) el régimen político-social que genera; aunque de hecho se trata de un solo problema, pues hay una “intima solidaridad entre un régimen social y un tipo antropológico”<sup>63</sup>. Pero antes de pasar sobre esto es necesario dar un breve rodeo y establecer algunas nociones básicas sobre el sentido que Castoriadis atribuye al término alienación.

---

<sup>62</sup> Véase Castoriadis, *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Ed. Altamira, 1990, pp. 11-23.

<sup>63</sup> Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, EUDEBA, 1997, p. 114.

### 3.1 Heteronomía social

En la obra de Castoriadis las palabras enajenación, alienación y heteronomía son empleadas de manera indistinta, lo que no deja de ser un tanto arbitrario, pero, como veremos enseguida, es la última de estas palabras la que mejor acentúa el aspecto esencial del fenómeno de la alienación: el ser un fenómeno social.

Es verdad que el reconocimiento de la alienación como fenómeno social (institucional, en el sentido más amplio de la palabra) no es ninguna novedad -¿quién se atrevería a dudar hoy día de la influencia del “medio social” sobre el individuo?-. Marcuse - para no hablar de Fromm e incluso de Marx- lo ha señalado explícitamente al afirmar que: “La sociedad es en verdad la totalidad que ejerce su poder independiente sobre los individuos y esta sociedad no es un fantasma inidentificable. Tiene su duro centro empírico en las relaciones establecidas y cristalizadas entre los hombres”<sup>64</sup>. O, como dice el propio Castoriadis, a cierta distancia de cualquier otro pensador de su tiempo: “...la institución una vez planteada, parece autonomizarse, de que posee una lógica propia, de que supera, en su supervivencia y en sus efectos, su intención, su función, sus «fines» y «sus razones de ser». Las evidencias se invierten: lo que podía ser visto al comienzo como un conjunto de instituciones al servicio de la sociedad, se convierte en una sociedad al servicio de sus instituciones” (*I.I.S.*, Vol. I, p. 188)

Es cierto que dichas afirmaciones no están exentas -como no lo está ninguna idea- de convertirse en una mistificación, eso que Caruso -citando a Tobias Brocher- llamaría “el mito sociológico de la autonomización de las instituciones” que: “...oculta el hecho de que

---

<sup>64</sup>Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México, Ed. Planeta, 1985, p. 218. Véase también Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, FCE, 1997, pp. 104-130.

son los hombres los que operan por sí mismos esa aparente autonomización, para protegerse de sus angustias. Se puede -tal como el neurótico adulto desplaza sobre sus padres y su culpa todas las causas de su propia indecisión ambivalente y su autodecepción- desplazar así a la sociedad y a la relaciones de dominación todos los sufrimientos, todos los fracasos y renunciaciones, así como eludir la propia responsabilidad social”<sup>65</sup>.

Esta advertencia, si bien pertinente, no debe conducir al extremo opuesto; es decir, a considerar la alienación como un problema meramente individual o, mejor dicho, psíquico (ya que el individuo como tal, lo es sólo en tanto individuo social). Naturalmente -dicho brevemente- la alienación tiene sus raíces psíquicas (p. ej., el esquema de omnipotencia de la mónada que -según Castoriadis- posteriormente es proyectado sobre el mundo exterior), pero estas raíces tomadas por sí mismas no explican el fenómeno de la alienación como no sea a título de delirio privado, tal como podría encontrarse representado en el mundo del neurótico o del psicótico.

Con todo, la exposición del “mito sociológico” permite, si no resolver, al menos identificar claramente el verdadero problema, pues -retomando una pregunta que había quedado sin responder en el primer capítulo: ¿cómo y por qué es llevado a cabo este “ocultamiento” de la autoinstitución (autocreación humana) de lo social? Decir que esto ocurre exclusivamente por una mistificación ideológica, entendida como simple «discurso del otro», es pasar por alto (sin reducir el papel esencial que el discurso del otro juega “como determinación y contenido del inconsciente y del consciente de la masa de los individuos”) que tan pronto como “el otro desaparece en el anónimo colectivo”, “...lo que representa entonces [...] ya no es un discurso: es una ametralladora, una orden de

---

<sup>65</sup> Véase nota 16 Caruso, *op. cit.*, p 172.



movilización, una hoja de pago y unas mercancías caras, una decisión de tribunal y una cárcel” (*I.I.S.*, Vol. I, p. 186).

La afirmación abstracta que define a la alienación como la automatización de las instituciones está lejos de ser un simple mito o una evasión neurótica. Pues, para empezar, como ya ha dicho Marcuse, la sociedad (alienante) no es un “fantasma inidentificable, sino que tiene su duro centro en las relaciones establecidas y cristalizadas entre los hombres”; en las relaciones socialmente instituidas. Además -añadiría Castoriadis- de que, en manera alguna, la sociedad es alienante por sí misma, puesto que la relación de ésta con el individuo es una relación de “inherencia” no de “dependencia”, “...que como tal no es ni libertad, ni alienación, sino el terreno sobre el cual tan sólo libertad y alienación pueden existir y que tan sólo el delirio de un narcisismo absoluto podría querer abolir, deplorar o considerar como una «condición negativa»” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 192). La alienación es, dicho en otras palabras, una modalidad de instituir (autoinstituir) lo social, esto es: como sociedad “instituida”, como realidad dada o realidad establecida (desde el exterior, naturalmente). “La alienación aparece, pues, como instituida, en todo caso como pesadamente condicionada por la instituciones [...]” (*I.I.S.*, Vol. 2, pp. 187-188), y, en último término, por las significaciones imaginarias sociales que encarnan dichas instituciones. La institución se presenta así como determinada por una instancia externa (Dios, leyes históricas, etc.). De ahí que Castoriadis prefiera emplear el término heteronomía, del griego *heterónomos* (ἕτερος=otro, νόμος=ley), que quiere decir, literalmente, la ley del otro, la ley

impuesta por el otro; y, por analogía, la ley dada o revelada; la ley histórica o económica; en el caso del filósofo, el “Ser” como ser determinado desde siempre y para siempre<sup>66</sup>.

Es en las significaciones imaginarias sociales, entonces, donde se encuentra el núcleo duro de este ocultamiento. Significaciones que, insistirá Castoriadis, son siempre las de una sociedad concreta. -En el caso particular que aquí nos proponemos abordar: las significaciones nucleares del imaginario capitalista-.

Ahora bien, Castoriadis no se cansará de repetir dentro de su obra, aunque siempre mostrando sus diferentes implicaciones- que “la sociedad no tiene otro origen, otro fundamento, otra causa, otro fin, que sí misma”; que la sociedad -al igual que la psique y, por consecuencia, el individuo- surge del “caos”, del “abismo sin fondo”; que lo que *es* no está plenamente determinado. Y que, por tanto, “las significaciones surgen para encubrir el caos y hacer nacer un modo de ser que se establece como negación del caos” o, también podría decirse, para dar sentido a lo que de otra forma no lo tiene<sup>67</sup>. “Pero -como agrega Castoriadis- es todavía el caos quien se manifiesta en ese surgimiento [de la significación]...”. Puesto que “la significación es en definitiva hecho puro que en sí mismo no tiene ni puede tener significación...”<sup>68</sup>.

No se está en realidad frente a un círculo vicioso, como al que se ve expuesto cualquier determinismo al hablar sobre la historia y la sociedad, pero tampoco se trata de un relativismo o un nihilismo; sino, como lo llama Castoriadis, se está frente al “círculo de la

---

<sup>66</sup> La filosofía occidental, en general, no ha escapado a este arrollador influjo que tiene su fuente en lo que Castoriadis llamaría “el deseo de posesión total del objeto, que [...] no ha aprendido a ver, y por tanto no puede ver sino privación y déficit intolerables, a lo cual opone el Ser (ficticio)” (*I.I.S.*, Vol. 2, p. 193).

<sup>67</sup> No al menos fuera de los cuatro niveles del para sí (de la creación de autofinalidad y un mundo propio) a los que ya se hecho referencia: 1) el ser vivo, 2) la psique, 3) el individuo social y 4) la sociedad. (*Cfr.*, Castoriadis, *Psicoanálisis, proyecto y elucidación*, *op. cit.*, p. 121).

<sup>68</sup> Castoriadis, *Los dominios del hombre*, *op. cit.*, p. 180.

creación”: “Lo que cada (en cada «momento») vez es, no está plenamente determinado, es decir no lo está hasta el punto de excluir el surgimiento de *otras* determinaciones”<sup>69</sup>. Lo que no implica, por otra parte, que estas determinaciones se deriven unas de otras. Así Castoriadis refiere a manera de ejemplos: “las disposiciones del Antiguo Testamento o del Corán tienen su propia justificación en lo que afirman –que «no hay más que un solo Dios, que es Dios» y que ellas representan su palabra y su voluntad-”<sup>70</sup>.

Un Dios para el que las divinidades de los pueblos vecinos sólo pueden ser ídolos o demonios. En suma, se trata de un tipo de institución incapaz de autorelativizar y, parejamente, de cuestionar sus propias significaciones, una sociedad instituida, cuyas significaciones se manifiestan como clausura o negación a reconocer cualquier valor, como no sea menor, a las instituciones de otra sociedad, y que, al mismo tiempo, remiten como su fuente, explícita o implícitamente, a una instancia exterior que la determina y la supera.

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>70</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.*, p. 67.

### 3.2. *El avance de la insignificancia: cretinización y privatización del individuo*

“Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal que él quede de alcalde, o le mortifique al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas de el Cielo, que van por los aires dormidos engullendo mundos”.

(José Martí, *Nuestra América*)

“El conjunto se instrumentaliza, se utiliza por un sistema que en sí mismo es anónimo. Todo esto no surge de un dictador, o de un puñado de capitalistas, o de un grupo de formadores de opinión: es una inmensa corriente histórico-social que avanza en esta dirección y que hace que todo se transforme en insignificante”.

(Castoriadis, *El avance de la insignificancia*)

La historia de la que se habla a continuación -ya se ha adelantado- no es la historia del capitalismo en su conjunto o, siquiera, las vicisitudes de éste a lo largo del siglo XX, sino, cuando más, se pretende trazar algunos rasgos distintivos de éste en las últimas seis décadas historia. De eso que Castoriadis denomina, mediante el título de un par de ensayos: *La época del conformismo generalizado* o periodo de *El avance de la insignificancia* (de expansión del imaginario capitalista [1950- ?]); y que la superficialidad intelectual da en llamar posmodernidad. Y un poco menos aún, pues sólo se trata de caracterizar, en sus rasgos esenciales, tanto el tipo antropológico como el régimen político-social dominantes dentro de esta historia: un individuo incapaz, en alto grado, de cuestionar el mundo de significaciones dominantes (cretino) y de organizarse de manera colectiva para emprender una acción efectiva que permita transformar ese mismo orden (privatizado); y un régimen político-social que puede denominarse burocrático fragmentado o burocracia liberal –en oposición al burocrático total que no sólo dirige la producción, sino la vida toda del individuo y de la sociedad (el fascismo o el totalitarismo estalinista, por ejemplo)-.

Es bien conocido que el capitalismo desde sus orígenes ha tenido a la expansión económica (bajo la forma del colonialismo o del imperialismo, mediante la intervención diplomática o militar; favoreciendo a las clases dirigentes locales o financiando guerras civiles<sup>71</sup>); sin embargo, la expansión o el avance al que alude Castoriadis no es, al menos no de manera única o privilegiada, el de la dominación económica de los países ricos sobre los países pobres o de la clase ricas sobre las pobres, sino que se trata de la expansión de las significaciones nucleares del imaginario capitalista a escala planetaria<sup>72</sup>.

Desde luego, que la desigualdad en la distribución de la riqueza sigue existiendo y también es cierto que la economía mantiene un lugar privilegiado dentro del mundo de significaciones imperantes; no obstante, asegurar que el capitalismo es solamente un régimen económico es minimizar la cuestión en alto grado, pues, se olvida que es, ante todo, un “régimen social”. O, en otras palabras, puede decirse que es parcialmente cierto o fundamentalmente falso que “la economía no sólo es producción de bienes materiales, sino, también, y al mismo tiempo, producción de las de las relaciones sociales en el seno de las cuales se realiza esta producción”<sup>73</sup>. Pero, bien visto, el único régimen para el que la economía tiene este papel medular es el régimen capitalista, fuera de éste apenas tiene algún sentido dicha producción y las relaciones que le son propias<sup>74</sup>. El capitalismo no es,

---

<sup>71</sup>Dice A. Boradáevski refiriéndose a estos mismos hechos pertenecientes a la historia de principios del siglo XX: “Avanza sin cesar el proceso de internacionalización de la economía capitalista mundial y aumenta la penetración de los monopolios en países ajenos”. Prefacio a Lenin, *El imperialismo y los imperialistas*, Moscú, Ed. Progreso, 1975, p. 13.

<sup>72</sup>En este sentido, no es aventurado afirmar -parafraseando a Erich Fromm, quien habla de clases- que el “buen rato” de las sociedades ricas “es la diversión modelo para quienes todavía no puede pagarla, pero espera ansiosamente esa feliz eventualidad, y el buen rato” de las sociedades más pobres “es cada vez más una imitación barata” de las más ricas, “del cual difiere en costo, pero no tanto en calidad” (Véase Erich Fromm, *op. cit.*, p. 169).

<sup>73</sup> Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto, op. cit.*, p. 209.

<sup>74</sup>El historiador Moses I. Finley ha mostrado las no pocas dificultades que existen al hablar de una “economía” de las sociedades antiguas, y ha demostrado lo insostenible de aplicar “a otras sociedades” “las teorías económicas y los conceptos formulados por el sistema capitalista” o de ese “fantasma del modo de

pues, un régimen económico entre otros, sino -como afirma Castoriadis: “es el primer régimen social que produce una ideología según la cual sería *racional*”<sup>75</sup>. Esta racionalidad, evidentemente, pretende apuntar a una, más aparente que real, racionalidad económica; pero, en realidad, semejante racionalidad no es otra cosa que una significación imaginaria nuclear del capitalismo (otra, inseparable de la primera, como se verá enseguida, es el desarrollo ilimitado –maximización- de las fuerzas productivas); que en cuanto tal no es más, pero muchas veces sí menos, racional que el mundo de significaciones imaginarias de otras sociedades.

Lo que aquí ocurre, observa Castoriadis, es que dicha racionalidad se entiende, inicialmente, como “la conformidad de las operaciones de acuerdo una meta”; en donde la meta es identificada, en un segundo momento –en “el momento más filantrópico”- con “el bienestar”. Y, continúa: “Pero su especificidad [de la racionalidad] proviene del hecho de que ella identifica este bienestar con un valor máximo –u óptimo-, o bien pretende que ese mismo bienestar provendrá, segura o muy probablemente, de la realización de ese máximo u óptimo. De tal manera que, directa o indirectamente, la racionalidad se ve reducida a una racionalidad económica, y ésta se define de manera puramente cuantitativa como maximización/minimización –maximización de un producto y minimización de los costos-. Evidentemente, es el mismo régimen quien decide respecto de qué es un producto [...], así como decide cuáles serán sus costos...”<sup>76</sup>.

Este esquema, sobre el contenido de poco menos de un par de significaciones del capitalismo, es sumamente simplificador, pero de nada sirve apelar -para demostrar esta

---

producción esclava como característica de la economía de la antigüedad”, tan difundido en el marxismo. Véase Moses I. Finley, *La economía de la antigüedad*, México, FCE, 2003, p. 56 y 250.

<sup>75</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable, op. cit.*, p. 66.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 67. (Las palabras entre corchetes son mías).

supuesta racionalidad- a la complejidad engañosa de “los sistemas de ecuaciones simultáneas” que “brindan una apariencia de rigurosa científicidad”, pero que sólo tienen validez en el mundo creado artificialmente en la cabeza de los economistas académicos<sup>77</sup>. Sin mencionar esa utopía capitalista: “la tierra de la que mana leche y miel”, “the american dream” para todos, que sólo existe en las peroratas de los jefes de Estado y en la fantasía de quien se obstina en creerles-.

De hecho, la necesidad de discutir esta supuesta racionalidad, junto a sus aparentes ventajas, resulta irrisorio a estas alturas no ya solamente por tratarse de una crítica bastante conocida -al menos, desde que la pusiera sobre la mesa Max Weber o Georg Lukács<sup>78</sup>-; sino, más evidente aún, porque sólo basta mirar alrededor para percatarse de la destrucción-depredación (irracional) del medio natural que ocasiona este sistema por doquier. Pero, al mismo tiempo, es esta misma necesidad de discutir la racionalidad capitalista quien pone de manifiesto otro hecho no menos conocido desde hace ya varias décadas: el retroceso ideológico que ha sufrido el individuo contemporáneo, su *cretinización*. Dice Caruso, hablando de la misma situación: “...se hacen afirmaciones, sin que se lleguen a probar; se generaliza sin tener en cuenta y sin conocer la investigación de decenios enteros; se deforman hechos mediante la racionalización y las ideologías”<sup>79</sup>.

La eclosión de ciertas ideas que hasta hace pocas hubiesen pasado desapercibidas, por su falta de seriedad o que simplemente parecían superadas, nada tiene que ver, evidentemente, con un deterioro de las funciones cerebrales de la especie *homo sapiens*, sino que es resultado a la vez que causa de un gran número de fenómenos concretos e

---

<sup>77</sup> *Ibidem.*, p. 81.

<sup>78</sup> Cfr. Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 115.

<sup>79</sup> Igor. A. Caruso, op. cit, p. 187.

interrelacionados: históricos, como la caída del muro de Berlín (del llamado “socialismo real”); técnicos, como los medios de masivos; pedagógicos, como la crisis de la enseñanza en las instituciones escolares –empezando por la figura del maestro–, etc. El primero por cuanto permite afirmar desde entonces a ciertos líderes de opinión, en una pobre deformación de Leibniz, “es verdad que no vivimos en el mejor de los mundos, pero sí en el mejor de los posibles”<sup>80</sup>; el segundo debido a que dichos medios de comunicación desinforman (deforman) más que informan a la masa de espectadores sobre los sucesos que se desarrollan a su alrededor<sup>81</sup>. Y el último no ya tanto porque el contenido de la enseñanza –como escribía Bertrand Russell a principios del siglo XX– favorezca el interés de una clase y el culto al propio Estado<sup>82</sup>, sino, un tanto peor, por la incapacidad de todo un sistema para inculcar otro valor que no sea “el dinero, el provecho, que el ideal sublime de la vida social es enriquezcase”.<sup>83</sup>

Todos estos son hechos conocidos en buena parte desde hace tiempo, pero se encuentran sepultados sobre montañas de trivialidad. La ausencia de crítica –o su omisión, cuando la hay– y la superficialidad de las opiniones de millones de seres humanos es correlativa al ascenso o avance de la in-significancia o el sin-sentido inherente a un mundo de significaciones poco menos que delirantes, dado que amenazan, cada vez más

---

<sup>80</sup>Hobsbawm tiene razón al afirmar que “un nuevo resurgimiento o renacimiento de este modelo de socialismo no es posible, deseable ni, aun suponiendo que las condiciones le fueran favorables...” Pero, como él mismo agrega más adelante: “El fracaso del socialismo soviético no empaña la posibilidad de otros tipos de socialismo”. (Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, 1999, Crítica, pp. 493-494.)

<sup>81</sup>“La televisión –dice John Condry– es fundamentalmente un instrumento comercial. Sus valores son los valores del mercado; su estructura y su contenido responden a este objetivo”. -En este sentido, continúa un poco más abajo: “La dramatización televisiva no tiene ningún motivo para ocuparse de la realidad. Si lo que atrae la atención requiere distorsionar la realidad, habrá distorsión”. V.V.A.A., *La televisión es mala maestra*, México, FCE, 2006, pp. 69-70.

<sup>82</sup> Cfr. Bertrand Russell, *Escritos básicos II*, México, Ed. Planeta, 1985, p 335-336.

<sup>83</sup> Castoriadis, *El avance de la insignificancia, op. cit.*, p. 113.



seriamente, con destruir el medio natural, sin el cual simplemente la vida misma no puede existir, o al menos no miles o millones de especies y de seres humanos.

En el plano político la situación no marcha en otra dirección; prueba de ello es la evanescencia de conflicto político o el repliegue de las masas del escenario político-público; cuya manifestación más evidente es la renuncia, patente después de 1950, del proletariado europeo –y del movimiento obrero en general- a continuar pensándose como *sujeto revolucionario*<sup>84</sup>. Es verdad que después de este periodo han surgido una serie de movimientos (mujeres, estudiantes, ecologistas, minorías) a lo que no debe restarse importancia; sin embargo, tampoco se puede exagerar su papel, puesto que “...ninguno de ellos ha podido proponer una nueva visión de la sociedad, ni hacer frente al problema político global como tal”<sup>85</sup>.

Apenas es necesario decir que esta despolitización no sólo tiene lugar en las sociedades industrializadas, sino en todas aquellas que, como la nuestra, poseen alguna tradición revolucionaria. Al menos José Iturriaga ya había advertido esto en 1947, para el caso de México, al escribir: “Nosotros reconocemos con objetividad su [de la revolución] inminente desaparición como fenómeno político operante, con el propósito de ensayar nuevas rutas de progreso”<sup>86</sup>.

No cabe duda de que los antecedentes y resultados –lo mismo que los elementos que intervienen- en las diferentes historias nacionales no son reductibles entre sí, pero presentan

---

<sup>84</sup> Cfr. Frederic Bon y Michel Antoine Burnier, *Clase obrera y revolución*, México, Ediciones Era, 1975, p. 125.

<sup>85</sup> Castoriadis, *El mundo fragmentado*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>86</sup> Citado en Enrique Semo, *Historia mexicana*, México, Ediciones Era, 1981, p. 303. Es en la misma década de los cuarenta, según Lorenzo Meyer, “cuando el problema político queda resuelto [...], entonces el crecimiento económico pasó a ocupar el primer lugar en la agenda pública mexicana”. (V.V.A.A., *Historia general de México*, México, COLMEX, 2008, p. 1056.)

rasgos comunes en lo que respecto a la fisonomía del capitalismo. Así, por ejemplo, en el mundo occidental el movimiento obrero condicionó, en buena parte, el desarrollo del capitalismo en esos países, al punto de hacer aparecer la sociedad del bienestar. -Lo que no es una paradoja ¿O habrá que negar que los aumentos de salario, las prestaciones, etc. -que se traducen en un mayor consumo- son, en gran parte, una victoria, pagado a un alto precio, de la clase obrera? Victoria limitada, sin duda alguna, y orientada, en parte por el mismo sistema<sup>87</sup>, pero, sobre todo, no se trata de una concesión del buen capitalista o el resultado de una eficiente (racional) administración estatal. Otro tanto podría decirse de América Latina con sus dictadores o de las jóvenes naciones africanas con sus déspotas tribales – descritos por Fletcher Kenbel en su novela *La ruta de Zinzin* (1966)-, que han hecho pagar caro el progreso de sus pueblos. Una historia que demuestra, en líneas generales, la facilidad con que el capitalismo puede y se desprende aún, en pleno siglo XXI, de toda tradición democrática. No es posible negar que estos hechos históricos, un tanto heterogéneos, contienen elementos cualitativamente irreductibles, muchas veces de gran importancia en el ámbito local, y algunos en el internacional; sin embargo, el cuadro en su conjunto presenta una imagen clara, que “la situación mundial, extremadamente grave, convierte en ridícula [...] la idea de un triunfo universal del «modelo democrático» a la occidental. Y este «modelo» se vacía de sus sustancia, aún en los países de origen”<sup>88</sup>.

Esta despolitización o privatización del individuo, causa a la vez que consecuencia, de la desaparición del conflicto político, trae como resultado, quiérase o no, sépase o no, el asenso de la burocracia al poder político; es decir, que “...la oposición en las sociedades modernas deja de ser gradualmente una oposición entre propietarios y no propietarios, para

---

<sup>87</sup> Cfr. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, op. cit. pp. 138-140.

<sup>88</sup> Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, op. cit. p. 123.

convertirse en oposición entre dirigentes y ejecutantes en el proceso de producción...”<sup>89</sup>. Nuevamente no podemos sino señalar tangencialmente uno de los componentes más importantes de un proceso del que no puede decirse que ha terminado. Y nuevamente también hace gala en las opiniones, por casi todas partes, una regresión teórica de milenios, al llamar democracia representativa a lo que, en tanto régimen político, es una oligarquía (una minoría), y, desde hace ya algún tiempo, por definición sociológica, una burocracia capitalista: la dirección y la organización de la producción (del trabajo) por una administración presuntamente racional, cuya “razón de ser –real, psíquica e ideológica- es la expansión continua de la producción de bienes y servicios (que desde luego sólo son tales en función del sistema de significaciones imaginarias que el sistema impone)”<sup>90</sup>.

En este contexto, la privatización del individuo se muestra tanto como atomización (aislamiento, apatía política y retirada al mundo del confort), como privación de poder; salvo cada cinco o seis años, y sólo a medias, puesto que –como dice Castoriadis, siguiendo las huellas de Rousseau: “la representación [política] significa la alienación de la soberanía de los representado en los representantes”<sup>91</sup>. El individuo privatizado es impotente frente a una burocratización impersonal y ¿casi? omnipresente: “¿Qué puede un ciudadano – pregunta Milan Kundera-, con todos sus derechos, cambiar en su entorno más cercano, en

---

<sup>89</sup> Castoriadis, *La sociedad burocrática*, Barcelona, Tusquest, 1973, p. 94.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 54. Por lo demás, esta tendencia de la sociedad moderna ya había sido advertida por Max Weber al decir que, “desde el punto de vista de la sociología, el Estado moderno es una «empresa» con el mismo título que una fábrica: en eso consiste su rasgo histórico específico”. Y en la siguiente página precisa: “...es específico del capitalismo moderno [...] la organización estrictamente racional del trabajo en el terreno de la técnica racional...” (Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 2008, p. 1061-1062 [Cap. IX, §3. *La empresa estatal de dominio como administración*]). Pero, como dice Castoriadis en el párrafo anterior del texto arriba citado: lo que “Marx consideraba «organización científica» y Max Weber «forma de autoridad racional», resulta ser la antítesis de toda razón, la producción en serie de lo absurdo...”.

<sup>91</sup> Castoriadis, *De la autonomía en política: el individuo privatizado*. [Texto publicado en español por el diario Página/12, originalmente publicado por *Le Monde Diplomatique*. Sobre notas tomadas por R. Redecker de una conferencia publicada por C. Castoriadis en marzo de 1997]. <http://www.magma-net.com.ar/privatizado.htm> 17 de febrero de 2012.

el aparcamiento que lean construido debajo de su casa, ante el alta voz ululante que colocan bajo sus ventanas? Su libertad es tan ilimitada como impotente”<sup>92</sup>.

El análisis puntual de los diferentes aspectos aquí enumerados (regresión ideológica –cretinización-, privatización, burocratización), que intervienen en la formación de este proceso de descomposición o crisis social, no es una tarea accesoria o de mero rigor terminológico; sino que es una tarea necesaria y urgente dado el estado actual de cosas. Sin embargo, los pormenores de esta historia conducen demasiado lejos como para poder regresar al problema central al que tiende dicho análisis en la obra de Castoriadis: la elucidación del proyecto histórico de autonomía social e individual, cuyo origen sitúa en Occidente, en la polis griega (en la democracia ateniense, de mediados del siglo V a.C.), para reaparecer, después de varios siglos de ausencia, en la modernidad (1750-1950)<sup>93</sup> - como siempre las fechas son un tanto arbitrarias-.

---

<sup>92</sup> Milan Kundera, *El sentido existencial del mundo burocratizado* en *El telón*, México, Ed. Tusquest, 2006, p. 165.

<sup>93</sup> Cfr. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op cit., p. 100.

## Conclusión:

Psique y sociedad, según Castoriadis, son elementos irreductibles e inseparables, es así que la mónada psíquica originaria es incapaz de extraer de sí misma significaciones sociales y viceversa. Tras ser descentrada del delirio monádico la psique sólo encontrará sentido en y por las significaciones imaginarias sociales (sublimación), o también puede decirse que la psique socializada es la portadora por excelencia de la institución. Sin embargo, la mayoría de las sociedades –lo que, evidentemente, incluye al tipo de individuo producido por estas sociedades- son incapaces de auto-reconocerse explícitamente como autocreación-autoalteración o autoinstitución de y por lo social. Lo normal en las sociedades es la heteronomía, es decir, el ocultamiento de esta autocreación, que en adelante será atribuida a una instancia externa a la misma sociedad: espíritus de los antepasados, providencia, espíritu absoluto, leyes históricas o económicas, etc.

En nuestros días, de capitalismo rampante por todo el orbe, esta clausura encuentra su justificación teórica en el ontoteolofalocentrismo de la determinación plena, que termina abalando, a veces sin proponérselo, la ideología dominante de la producción y del consumo ilimitado por sobre todo. De tal forma que para Castoriadis, el cuestionamiento del régimen social capitalista viene aparejado del cuestionamiento, no menos radical, de la vertiente tradicional del pensamiento occidental que le sirve de justificación: la ontología de la determinación, que no puede reconocer en lo que “es” otra cosa que determinación absoluta; es decir, es ciega frente a la creación -particularmente, frente a la creación histórico-social. La emergencia de formas-figuras-representaciones por el hacer-decir de los hombres, en este sentido, no podía pasar más que desapercibida para la tradición filosófica dominante.

### Capítulo III. Proyecto de autonomía: proyecto socio-histórico

El término autonomía, a diferencia del trilladísimo libertad, expresa en Castoriadis, más que un simple concepto o un derecho inalienable, una creación y una actividad específica (praxis) que es causa y consecuencia de esa misma creación. Por tanto, en lo que sigue, no debe esperarse de ella una definición de diccionario, sino un análisis de las modalidades efectivas de esta praxis así como del marco socio-histórico al que pertenecen. El primero de estos problemas será abordado en el siguiente capítulo de este trabajo; mientras que en este se intentará: 1) establecer algunas nociones preliminares sobre la praxis autónoma, en tanto proyecto socio-histórico, y 2) ofrecer una visión global de las dos grandes expresiones socio-históricas de este proyecto: Grecia y la época moderna.

#### 1. Teoría y praxis

Cronológicamente la reflexión de Castoriadis sobre la autonomía (el proyecto de autonomía social e individual) comienza, como él mismo dice: con el movimiento obrero contemporáneo” (al menos desde 1946), y “no con la democracia ateniense (sobre la que sólo trabajé de verdad a partir de 1978)”<sup>94</sup>. Incluso puede decirse que la reflexión por la autonomía es anterior al establecimiento explícito de la noción de “lo imaginario radical” como modo de ser propio de la psique y lo histórico-social, sobre la que no dejará de escribir a partir de 1964<sup>95</sup>. El problema de la autonomía (como problema político) lleva, pues, a Castoriadis a plantear el de lo imaginario (como problema filosófico); y ambos, años más tarde, lo llevarán a Grecia y a la democracia ateniense.

---

<sup>94</sup> Citado en Prefacio a Castoriadis, *Lo que hace a Grecia, I. De Homero a Heráclito*, Buenos Aires, FCE, 2006, p.14.

<sup>95</sup> Castoriadis, *Hecho y por hacer*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 24.

Esta precisión cronológica no es del todo gratuita, pues apunta a un hecho esencial en la comprensión de la autonomía, a saber: que ésta es, ante todo, una praxis socio-histórica, que, como tal, no puede ser deducida a priori de ninguna teoría. La relación entre esta cronología y el problema de la praxis y la teoría no es del todo evidente; así que no está de más agregar algunas notas sobre los antecedentes de la obra –en tanto teoría– de este autor y ciertos hechos, las más de las veces paralelos a su biografía, de la historia contemporánea, esto es de la práctica social efectiva.

Castoriadis, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, jamás negó su pasado marxista. A los doce años entra en contacto con esta filosofía. A los 15 –durante la “dictadura” en Grecia de Ioannis Metaxas (1936-1941)– se adhiere a las filas de la Juventud Comunista, agrupación que abandona rápidamente, para incorporarse al trotskismo, mientras Grecia es ocupada por los nazis, que establecen en ese país un gobierno títere colaboracionista (1941-1944); y que a su caída da paso a la llamada Guerra civil griega, (1944-1949) en que se enfrentaron el gobierno monárquico encabezado por Jorge II y el gobierno clandestino formado por los comunistas<sup>96</sup>. Pero, como dice Castoriadis, “en 1944, en Grecia, el Partido Comunista” no era, como creía el trotskismo, una capa parasitaria o “un partido reformista para salvar el régimen burgués”, “sino una tentativa cabal de apropiarse del poder e intentar una dictadura (dictadura que ya ejercía, durante la última etapa de la ocupación [nazi], por casi todo el país”<sup>97</sup>.

En Rusia, lo mismo que en sus satélites, el régimen comunista (estalinista) desmentía a todas luces cualquier idea de socialismo; al tiempo, que la teoría trotskista se

---

<sup>96</sup> Véase, Yago Franco, *op. cit.*, p. 23.

<sup>97</sup> Castoriadis, *Una sociedad a la deriva*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 32. (La palabra entre corchetes es mía)

empeñaba, de un lado, en definir erróneamente a los dirigentes del Partido Comunista “como una capa burocrático parasitaria” y, del otro, en establecer como los objetivos centrales de la revolución “la nacionalización y la planificación”<sup>98</sup>. Lo primero apenas necesita demostración o ¿quién duda hoy de las atrocidades perpetradas en Rusia y otros países en nombre del comunismo? En cuanto al trotskismo resulta doblemente desmentido, pues, los dirigentes del partido no eran una capa parasitaria, sino una clase dirigente, es decir ocupa un lugar definido en las relaciones de producción: orienta, planifica –al menos eso pretende- la totalidad de las actividades o ideas humanas: individuales y colectivas.

En la URSS la planificación y “la expropiación de los capitalistas” o socialización o nacionalización de los medios de producción, presente ya en el marxismo-leninismo, conducía, en los hechos, a la implantación de prácticas de explotación no menos, pero si, más brutales que las del capitalismo a la Dickens; lo que, en verdad, es una novedad histórica: la burocracia como clase dominante y explotadora<sup>99</sup>, una burocracia a la Orwell<sup>100</sup> (1984) o, en términos de Castoriadis, burocracia total. Es verdad, que Lenin señaló explícitamente que la expropiación “no debe llevarse a cabo por un Estado burocrático, sino por el Estado de los obreros armados<sup>101</sup>”. ¿Pero acaso habrá que ignorar, entre otras cosas, como casi todo el mundo, que los medios de producción capitalista (tractores, cegadoras, combustibles, etc.) están orientados ya por el imaginario “capitalista”,

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, p 32. Es así que podemos entender el panorama que ofrece Alan Earl de aquéllos años, cuando escribe: “Stalin exigía la industrialización. Éste, a su vez, exigió sacrificios sin precedente del pueblo ruso, que gozó de pocas mejoras en su nivel de vida. Las tiendas vendían pocos objetos bonitos y baratos. La producción de bienes de consumo se consideraba como de importancia secundaria. Toda la base del desarrollo económico de Rusia en los años treinta radicó en la industria pesada...”. Alan Earl, *Breve historia de Rusia*, Barcelona, Plaza & Janes, S. A, 1973, p. 141.

<sup>99</sup> *Cfr.* Castoriadis, *La sociedad burocrática*, *op. cit.*, p. 122.

<sup>100</sup> Octavio Paz reconoce explícitamente que “los señores no son siempre los propietarios sino los administradores, los técnicos, los gerentes y los expertos. Esta clasificación ofrece las ventajas de englobar formas de explotación no capitalista que Marx no había previsto...” (*Ibidem*, p. 157-158)

<sup>101</sup> Lenin, *El Estado y la Revolución*, Pekín, Ediciones en lengua extranjera, 1975, p. 119.



por la idea de desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas y que, por tanto, son en sí mismos instrumentos de dominación y de depredación del medio natural, en suma, instrumentos de enajenación?

Las previsiones de Marx, en la *Crítica del programa de Gotha*, acerca de que bastaría la liberación de las fuerzas productivas de su forma de propiedad (privada) para llevar al hombre “a los manantiales de la riqueza colectiva”<sup>102</sup> no podían ser más erróneas. La simple apropiación de los medios de producción conduce al fracaso si estos mismos medios no son transformados a su vez. A manera de ejemplo, en el plano de la agricultura: tractores, herbicidas, combustibles, fertilizantes, etc., y los métodos mismos de cultivo (monocultivo de grandes extensiones), tal como han sido diseñados hasta ahora, resultan atroces para la vida, que no sólo para el hombre, e infinitamente menos racionales (en la producción de alimentos, que no de dinero) comparados con otras técnicas como las implementas por el biólogo australiano Bill Mollison, desde 1968, en lo que él mismo denomina *permacultura*<sup>103</sup>.

La historia rusa, pero también la historia contemporánea en su conjunto, desmentía a todas luces la mayoría de los postulados fundamentales de la teoría marxista. En Occidente, lejos de lo que pensaba Marx, el proletariado, dice Paz, “no destruyó las fronteras, antes bien, sus herederos le han vuelto respetabilidad al nacionalismo”<sup>104</sup>. Los hechos desmentían a la teoría por todas partes y el análisis trotskista no era el único en

---

<sup>102</sup>Citado en Lenin, *Ibidem*, p. 117. Véase también Marta Harnecker, *op. cit.*, pp. 57-70 (Cap. III. *Las fuerzas productivas*).

<sup>103</sup>“Permacultura –dice Mollison– es un sistema de diseño para la creación de medio ambientes humanos sostenibles. La palabra es en sí misma una contracción no sólo de agricultura permanente, sino también de cultura permanente, pues las culturas no pueden sobrevivir por mucho tiempo sin una base agrícola sostenible y una ética del uso de la tierra”. (Véase Bill Mollison y Reny Mia Slay, *Introducción a la permacultura*, Australia, Ed. Tagari, 1994, p. 1.

<sup>104</sup> Octavio Paz, *Corriente alterna*, México, Siglo XXI, 2009, p. 160.

sucumbir frente la historia contemporánea. Pero, si se debe hacer caso alguna vez a Marx, y se acepta que de lo que se trata realmente no es interpretar el mundo sino transformarlo<sup>105</sup>, entonteces, la ruptura de Castoriadis con esta teoría era, pues, natural e inevitable. Así dirá él mismo reconociendo implícitamente el alcance de la celebré undécima *Tesis sobre Feuerbach*:

“Habiendo partido del marxismo revolucionario, hemos llegado al punto en el que había que elegir entre seguir siendo marxistas o seguir siendo revolucionarios; entre la fidelidad a una doctrina, que ya no anima ni una reflexión ni una acción, y la fidelidad al proyecto de una transformación de la sociedad que exige antes que nada que se comprenda lo que se quiere transformar y que se identifique lo que, en la sociedad, contesta realmente esta sociedad y está en lucha contra su forma presente” (*I.I.S.*, Vol. 1, p. 26).

O como vuelve a repetir, en parte, durante una entrevista, en 1974, al evocar los motivos que le hicieron salir del PCI y romper con el marxismo en el verano de 1948: “A partir del momento en que se llegaba hasta el final del análisis y de la crítica de la experiencia de la Revolución Rusa, una reconsideración fundamental: «¿qué es el socialismo?» se hacía necesaria, y esta reconsideración sólo podía partir de la idea de la acción autónoma del proletariado como idea teórica y práctica central de la revolución, y llegar a la definición del socialismo como gestión obrera de la producción y como gestión colectiva de todas las actividades sociales por parte de todos aquellos que participan en ella”<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> Cfr. Marx y Engels, *Obras escogidas*, Tomo I, Moscú, Ed. Progreso, 1973, p. 10.

<sup>106</sup> Castoriadis, *Una sociedad a la deriva*, *op. cit.*, p. 34.

La discusión que entabló Castoriadis en aquellos años con la teoría marxista puede antojarse, hoy día, anacrónica dado el general desinterés o desprecio con que suele mirarse a esta teoría en la actualidad. Sin embargo, al referir estos hechos no se pretende, como suele decirse, “hacer leña del árbol caído”, sino señalar la obstinación, bien arraigada en la mayoría de los filósofos, de sobreponer a cualquier precio la idea de una teoría acabada en detrimento de la práctica efectiva, es decir a condición de cerrar los ojos. Si para Sartre – como dice Octavio Paz- “fue *la idea de la revolución*, no la situación concreta de la Unión Soviética, lo que le llevó, hacia 1950, a defender contra viento y marea a Stalin y sus campos de concentración”<sup>107</sup>; para Castoriadis fue la situación concreta de la URSS, entre otras cosas, la que le llevó a replantear el problema de la revolución.

Pero ¿no es verdad que los hechos, es decir la historia de la Unión Soviética y la historia contemporánea en general, contradicen no sólo a la teoría marxista sino también el postulado mismo de la autogestión? La pregunta, si bien no tiene sentido fuera de la lógica de la determinación (lo que no es, jamás podrá ser), pertinente identificar una opinión, bastante pobre, pero difundida, que ve en la historia rusa la demostración flagrante del fracaso de toda “utopía” socialista. Pero, presa en la determinación, esta opinión ignora que es esta misma historia la que desmiente, precisamente, cualquier fatalismo u optimismo determinista sobre la historia; pues: “el mundo histórico -dice Castoriadis- es el mundo del hacer humano” (*I.I.S.*, Vol. 1, p. 123).

El que Castoriadis cite casi literalmente una de las frases más celebres del marxismo (“la historia la hacen los hombre”) no significa que asistamos a un retorno inusitado - consciente o inconsciente- de Castoriadis a un marxismo originario. Como dice Andrés

---

<sup>107</sup> Octavio Paz, *Corriente alterna*, *op. cit.*, p 187. (Las cursivas son mías)

Lund: “la filosofía de Castoriadis no puede ser entendida como una variante más del «marxismo occidental» por su radical ruptura con los supuestos esenciales que comparten todas las corrientes marxistas”<sup>108</sup>. Lo que Castoriadis plantea no es una nueva interpretación de Marx, sino que, más bien, se trata de una diferencia sustancial y a primera vista paradójica, a saber: que la teoría marxista ignora, simple y llanamente, la acción de los hombres. De nada sirve admitir, por ejemplo, que “es la lucha de clases y no la acción de individuos aislados la que determina la marcha de la historia”<sup>109</sup>, si, por otra parte, no se puede reconocerse, por principio, que en esta “lucha” la acción de cada uno de las clases modifica sustancialmente -con frecuencia, en contra de lo que se esperaba- la realidad histórico-social.

Castoriadis puntualiza la situación del marxismo a este respecto, diciendo: “...la teoría como tal «ignora» la acción de los obreros sobre el reparto del producto social –y por ahí necesariamente, sobre la totalidad de los aspectos del funcionamiento de la economía, en especial sobre la ampliación de los bienes de consumo. «Ignora» el efecto de la organización gradual de la clase capitalista, en vista a, precisamente, dominar las tendencias «espontáneas» de la economía. Esto se deriva de su premisa fundamental: que, en la economía capitalista, los hombres, proletarios o capitalistas, están efectiva e íntegramente transformados en cosas, reificados; que están sometidos en ella a la acción de leyes económicas que no difieren en nada de las leyes naturales salvo en que utilizan las acciones conscientes de los hombre como el instrumento *inconsciente* de su realización” (I.I.S., Vol. 1, p. 29).

---

<sup>108</sup> Andrés Lund, *Castoriadis: ¿el último filósofo?* Texto inédito. Publicado con el permiso del autor. Disponible en <http://www.fundanin.org/lund.htm> 12/03/2012.

<sup>109</sup> Marta Harnecker, *op.cit.*, p. 235.

Debe insistirse, la polémica de Castoriadis contra la filosofía marxista no tiene como objeto fomentar la aversión hacia ésta, o, dicho de otra manera, lo que Castoriadis cuestiona no son, evidentemente, los aciertos de esta teoría –por ejemplo, la crítica y parte del análisis que realizó del capitalismo–, sino su pretensión a ser una teoría acabada. ¿Pero sin teoría total no se queda acaso sin acción consciente, es decir, con la simple “voluntad ciega de transformar, a cualquier precio, algo que no se conoce en algo que se conoce aún menos”? (Vid. *I.I.S.* Vol. 1, p. 122). La respuesta a esta pregunta es relativamente sencilla de responder, sobre todo, sí recordamos que diversos autores, entre ellos el propio Castoriadis, del siglo XX, han señalado, desde diversas disciplinas, aunque no siempre llegando a las mismas conclusiones: la opacidad fundamental de la realidad social<sup>110</sup>. Esta opacidad o falta de transparencia radical no es, atendiendo a Castoriadis, una deficiencia de nuestro humano conocimiento sobre el ser de la cosa en sí, sino que apunta a un hecho plenamente positivo para comprender la praxis. Pues, sí efectivamente son los hombres quienes hacen la historia, ésta “es esencialmente *poiesis*, y no poesía imitativa, sino creación y génesis ontológica en y por el hacer y por el representar/decir de los hombres” (*I.I.S.*, Vol. 1, pp.10 y 11).

“La historia no está determinada, al menos, no al grado de excluir nuevas determinaciones”. Pero de esto ya se ha hablado en el primer capítulo, lo que queda por precisar ahora es la especificidad de la actividad revolucionaria o autónoma (praxis), así como la relación que establece dicha praxis con la teoría. Aunque, en realidad, ambos problemas son uno solo -como veremos enseguida-, y del que nos ocuparemos en lo que resta de esta investigación.

---

<sup>110</sup> Dice Finley a este respecto: “...las sociedades auténticas nunca son transparentes...” (Moses I. Finley, *El mundo de Odiseo*, México, FCE, 1978, p. 57).

## 2. Praxis y proyecto

Para Castoriadis el lugar que ocupa la teoría con relación a la praxis no es, como para el modelo clásico, el de la primacía del pensar sobre el hacer, y a diferencia del marxismo “no hace depender la actividad revolucionaria de la existencia de una teoría total del hombre y de la historia”<sup>111</sup>. No hay negación de la teoría, pero ésta es sólo un momento -esencial, hay que decirlo- de la praxis. La teoría es elucidación: un hacer que se piensa o un pensamiento que se hace. O como dice Castoriadis: “El momento de la elucidación está necesariamente contenido en el hacer. Pero –aclara- no resulta de ello que hacer y teoría sean simétricos, que estén en el mismo nivel, que cada uno englobe al otro. El hacer constituye el universo del cual la teoría es un segmento” (*I.I.S.*, Vol. 1, p. 127, nota 8).

No hay aquí contradicción o ceguera de la acción, un mero andar a tientas; ya que sí la historia individual y humana tiene un porvenir, éste no existe únicamente en virtud de que se le pueda o no pensar, sino, sobre todo, porque continuamente se lo hace. Castoriadis reconoce explícitamente que “la praxis es [...] una actividad consciente y no puede existir más que en la lucidez...”. Pero, continúa, aunque “se apoya sobre un Saber, éste es siempre fragmentario y provisional. Es fragmentario, porque no puede existir una teoría exhaustiva del hombre y de la historia; y es provisional, porque la praxis misma hace surgir constantemente un saber nuevo, pues hace hablar al mundo en un lenguaje a la vez singular y universal” (*I.I.S.*, Vol. 1, p. 130-131).

¿Y qué quiere decir singularidad y universalidad en este contexto? La respuesta a esta interrogación sólo puede aclararse de manera paulatina, pues engloba un gran número de problemas. Por ahora, digamos solamente que se trata, por decirlo así, de una doble

---

<sup>111</sup> Nicolas Poirier, *op. cit.*, p. 56.

singularidad: individual y social, la singularidad específica de la sociedad autónoma en tanto sociedad autónoma y singularidad del sujeto capaz de encarnar y encarar una actividad reflexiva y deliberada; un sujeto singular, agente de su propia autonomía, que actúa en una sociedad igualmente singular y autónoma que él hace y que le hace.

Esto no es, hay que reiterarlo, un círculo vicioso, sino el círculo de la creación propia del psiquismo y de la sociedad humana. El poeta Marcel Proust se adelanta al filósofo al escribir que “el alma”, la psique humana, no sólo debe buscarse, sino también “crearse” a sí misma<sup>112</sup>. Creación que, agrega el filósofo, nunca ocurre en el vacío (fuera del mundo histórico-social) y siempre termina por transformar al sujeto mismo “de esta experiencia, en la que está comprometido y que hace, pero que también le hace a él. «Los pedagogos son educados», «el poema hace a su poeta. [...] La relación entre un sujeto y un objeto que no pueden ser definidos de una vez por todas” (*I.L.S.*, Vol. 2, p. 132).

En cuanto a la universalidad de este proyecto puede decirse, para empezar, que ésta no se apoya en un esquema limitado y muerto de la historia, es decir, en un esquema completamente trasparente y acabado, en un pretendido “fin de la historia”; sino en un tipo de actividad individual y colectiva (cuyo origen y expresión son buena parte de las significaciones-instituciones creadas por el mundo greco-occidentales), que se reconoce explícitamente a sí misma como fuente de su propia norma o ley y que, al mismo tiempo, cuestiona permanente las representaciones e instituciones socialmente instituidas por y en el hacer, decir, representar humano.

El porvenir no es, como se pretende con frecuencia, pura determinación (racional), indeterminación (irracional), ilusión o utopía, sino la tentativa de un proyecto en parte ya

---

<sup>112</sup> Cfr. Proust, *En busca del tiempo perdido*, I. *Por el camino de Swann*, Madrid, Alianza, 2011, p. 68.

hecho y por hacer. Ahora bien, la tentativa a la que aspira la universalidad de este proyecto está expresada en su mismo objetivo: “la organización y orientación de la sociedad con miras a *la autonomía de todos* y que reconoce que ésta presupone una transformación radical de la sociedad que no será, a su vez, posible sino por el despliegue de la actividad autónoma de los hombres” (I.I.S. Vol. 1, pp. 132-133. Las palabras entre cursivas son mías).

Verdad es, dicho sea entre paréntesis, como dice el historiador francés Vidal-Naquet, que “toda sociedad tiene sus sectas y sus delirantes”<sup>113</sup>. Por ello conviene advertir que “la organización y orientación con miras a la autonomía de todos”, que plantea Castoriadis, no es un dogma, puesto que se aspira a ella para que cada uno la ejerza<sup>114</sup>. Obligar a todos a querer la autonomía –como antaño ocurrió con el comunismo- es un puro contrasentido. “La represión judicial –vuelve a advertir Vidal-Naquet- es una arma peligrosa, y puede volverse siempre contra quienes la manejan”<sup>115</sup>. Los ejemplos a favor de este veredicto, en la que los perseguidores terminan siendo perseguidos, abundan en la historia. Como contraejemplo de esta verdad casi universal basta recordar, anticipado una historia sobre la que volveremos, que la democracia ateniense dio pauta al nacimiento de este tipo de libertad, cuando permitió predicar públicamente a Platón ideas que le eran hostiles en sus mismas raíces. “Sin embargo –dice Finley- nadie le amenazó ni le puso cortapisas [...]. Juzgada así, tal es historia es admirable, un argumento para una sociedad libre. Irónicamente tanto Platón como Jenofonte [...] idealizaron Esparta, oponiéndola a

---

<sup>113</sup> Pierre Vidal-Naquet, *Los asesinos de la memoria*, México, Ed. siglo XXI, 1994, p. 185.

<sup>114</sup> Cfr. Nicolas Poirier, *Castoriadis...*, *op. cit.*, p 56-57.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p.185.



Atenas [...]. En ella Sócrates jamás hubiera podido comenzar a enseñar, y ni a pensar tan siquiera”<sup>116</sup>.

Volviendo sobre el sentido que otorga Castoriadis a la autonomía como proyecto individual y social, él mismo explicita que, de hecho, el proyecto es un elemento inseparable de la praxis (y de toda actividad): “Es una praxis determinada, considerada en sus vínculos con lo real, en la definición concreta de sus objetivos, en la especificación de sus meditaciones. Es la intención de una transformación de lo real, guiada por una representación del sentido de esta transformación, que toma en consideración las condiciones reales y que anima una actividad” (*I.I.S.*, Vol. 1, p. 133).

Pero no hay que confundir aquí proyecto y plan, o proyecto y “actividad del «sujeto ético» de la filosofía tradicional” o, finalmente, proyecto y “programa”. La razón de ello estriba, para el primer binomio, en que el plan es el momento técnico de una actividad, la consideración de medios y fines bien determinados; mientras que la autonomía como proyecto es todo lo contrario de un medio o un fin: “es un comienzo” que “...no se deja definir por un estado o unas características cualesquiera”; y que, como tal, no está sujeta al “...simple cálculo no porque éste fuera demasiado complicado, sino porque dejaría escapar por definición el factor esencial –la autonomía” (*I.I.S.*, Vol. 1, p. 130). Es decir, la emergencia de lo nuevo en y por la “actividad creadora y lucida” de los hombres. -La asimilación, reducción y mistificación de la actividad política a un asunto meramente técnico que, como tal, pasa a manos de “profesionales” y “especialistas”, es una de las consecuencias implícitas a la que conduce esta manera de pensar el mundo humano, a

---

<sup>116</sup> Moses I. Finley, *Aspectos de la antigüedad*, Barcelona, Ed. Ariel, 1975, pp. 98-99.

saber: como física social. Paradoja, en una época en que la ciencia física, no deja de dar “sorpresas [...] a los propios actores que la desencadenan” (*I.I.S.*, Vol. 1, p. 127)-.

En cuanto a la segunda pareja, proyecto y actividad del sujeto ético de la filosofía tradicional, basta decir por ahora –volveremos sobre el tema en el Cap. IV, 3- , que la actividad guiada por una idea moral fija sucumbe tan pronto como acudimos a la etnología o a la historia. Pero, para no ir demasiado lejos y parecer relativistas, quizá, sirva de ejemplo una imagen de Luis Buñuel en la que la moral cristiana resulta contradictoria con algunos valores hoy son considerados valiosos. En una escena el quijotesco *Nazarín* -un verdadero hombre de fe cristiana, que además predica con los hechos, en el mundo moderno- se ofrece a trabajar en la construcción de una vía férrea por un plato de comida; al enterarse de esto, el resto de los trabajadores lo vitupera y terminan por descalabrarlo. Piedad siente el espectador por el buen hombre que ha renunciado voluntariamente a la riqueza y que, sin embargo, rompió con la solidaridad obrera frente a la miseria de la explotación.

Finalmente, el binomio proyecto y programa es, sin duda alguna, el más estrecho, pero no por ello se trata de términos idénticos, pues, “el programa –dice Castoriadis, es una concreción provisional de los objetivos del proyecto juzgados esenciales en las circunstancias dadas, en tanto que su realización implicaría, o facilitaría por su propia dinámica, la realización del conjunto del proyecto” (*I.I.S.* Vol. 1, p. 134). Algunos de los puntos centrales de este programa son para Castoriadis: la participación de la colectividad en la toma de decisiones en el trabajo o en política; la distribución igualitaria y mesurada de la riqueza, pues la igualdad formal, se sabe desde hace mucho tiempo, no sirve de nada sí, por principio, no hay igualdad material: la formalidad de “esa igualdad democrática ante la

ley que prohíbe mayestáticamente a pobre y a ricos, sin distinción, dormir por las noches debajo de los puentes”<sup>117</sup>-. La transformación de los medios de producción es otro de los puntos esenciales del proyecto de transformación de la sociedad –dado que la sociedad vigente pone en peligro inminente la subsistencia de la diversidad biológica, con todo lo que ello implica<sup>118</sup>-.

No es el momento para detenerse a explicar cada uno de los puntos programáticos de este proyecto, por ahora, sólo se pretende ilustrar, que “el programa no es más que una figura fragmentaria”. A lo que debe agregarse, sujeta a discusión, siempre y cuando lo que se pretenda es la autonomía, pues aunque “los programas pasan el proyecto queda” (*I.I.S.*, Vol. 1, p. 134). En todo caso, dirá Castoriadis, lo más importante en toda esta discusión “no es la filosofía de la práctica como tal, ni la elucidación del concepto de proyecto por sí mismo”; sino que interesa mostrar “la posibilidad y explicar el sentido del proyecto revolucionario, como proyecto de transformación de la sociedad”.

Pretensión que remite a la siguiente interrogación, ¿de dónde puede sacarse una idea cualquiera sobre una sociedad autónoma? Castoriadis responder, de una buena parte de las creaciones del mundo greco-occidentales; ya que, después de todo, también, “la autonomía surge como creación histórico-social, más exactamente como creación de un proyecto en parte ya realizado”<sup>119</sup>. La autonomía “no puede ser fundada ni demostrada”, pues “toda fundación y demostración la presupone”; sin embargo, nada impide que pueda y deba ser argumentada razonablemente “a partir de sus implicaciones y consecuencias”<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> Georg Lukács, *El asalto a la razón*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>118</sup> Véase *La ecología contra los mercaderes* en Castoriadis, *Una sociedad a la deriva*, *op. cit.*, pp. 265-267.

<sup>119</sup> Castoriadis, *Hecho y por hacer*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>120</sup> Castoriadis, *El mundo fragmentado*, *op. cit.* p. 95.

### 3. Los griegos: germen de autonomía

Ya se ha dicho al inicio de este capítulo que, cronológicamente, la reflexión de Castoriadis en torno a lo que, resumiendo, podemos llamar la cuestión de la autonomía comienza con el movimiento obrero y no con Grecia. Es necesario recordar esto porque, como él mismo advierte respecto del juicio presente ya entre algunos de sus contemporáneos: “quienes creen que me inspiro exclusiva y esencialmente en la democracia ateniense, simplemente no me han leído”<sup>121</sup>. El que partamos de la historia griega obedece, pues, a la mera secuencia real de los hechos, y a ninguna otra cosa.

Sin duda alguna, la palabra “griegos” –aún sólo refiriéndose a la antigüedad- es demasiado ambigua o excesiva en sus pretensiones; pues, ¿de qué “griegos” se habla? ¿de los que saquearon Troya; de los de la época helenística o clásica? ¿Y de entre los últimos, se habla de espartanos o atenienses, tan diferentes en sus instituciones? Sin embargo, la elección del término no es del toda incorrecta, pues con ella se quiere designar una serie de creaciones socio-históricas cuyo marco espacial abarca buena parte de la Hélade, y cuyos límites temporales van, aproximadamente, de Homero (siglo IX u VIII a.C.) a la derrota ateniense en la Guerra del Peloponeso (404 a.C.) Aún con estas limitaciones, hay que reconocerlo, el tema –al que Castoriadis destinó treinta años- sigue siendo desproporcionado, inclusive para un libro entero, pero no es la historia en sus detalles lo que interesa ahora, sino que se busca destacar aquellos aspectos que permiten entender su originalidad.

De Grecia se ha escrito bibliotecas enteras, pero existen dos tipos de opiniones, antagónicas entre sí y que, más o menos, han dominado el tema en los últimos dos siglos: la

---

<sup>121</sup> Citado en Prefacio, Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit., p. 14.

de los adoradores –sobre todo, en el siglo XIX-, que ven en las creaciones de esta cultura un “modelo ideal”; y los detractores –a sabiendas o no, del siglo XX- que ven en estas mismas creaciones algo con no más, cuando no menos, valor del que tiene cualquier otra sociedad conocida<sup>122</sup>.

Para Castoriadis ambas opiniones son igualmente falsas, pues Grecia ni es un modelo de perfección, ni un simple plagio o una sociedad semejante a cualquier otra. En sentido estricto, no puede haber dos sociedades idénticas, perogrullada o no: “la imitación - dice Finley- nunca es *sólo* imitación”<sup>123</sup>. El papel que Castoriadis asigna a Grecia es, más bien, como él mismo dice, el de “un *germen*, no un «modelo» ni un ejemplar entre otros, sino un germen”<sup>124</sup>. No hay que romperse demasiado la cabeza tratando de definir la palabra germen, basta que se entienda, como en el diccionario, que es un principio u origen. En el lenguaje de Castoriadis: el nacimiento de una creación histórico-social de significaciones-instituciones imaginarias sociales, que son, precisamente, germen de autonomía.

La presencia de este germen, según Castoriadis, está ya contenido en la épica homérica, cuando ésta plantea la universalidad del valor –en el sentido más general de la palabra- humano (p.ej., los aqueos o griegos no son inferiores o superiores en valentía a los troyanos y sus aliados, es decir a los no griegos o bárbaros). La idea no es exclusiva de Castoriadis, lo mismo dice el historiador Finley: “Los individuos y la clases variaban en merito y capacidad, pero no los pueblos, ni entre los aqueos mismos. Esta universalidad de

---

<sup>122</sup> Por ejemplo que los griegos son simples plagiarios de las culturas vecinas: de la escritura fenicia, de la astronomía y matemática de Egipto o Babilonia, etcétera.

<sup>123</sup> Moses. I. Finley, *Aspectos de la antigüedad*, Barcelona, Ed. Ariel, 1975, p. 145. La palabra entre cursivas es del mismo autor.

<sup>124</sup> Castoriadis, *Los dominios del hombre, Las encrucijadas del laberinto*, op.cit, p. 99.

la humanidad de Homero era tan audaz y notable como la humanidad de los dioses”<sup>125</sup>. ¡Ojo! Nótese que no se habla aquí, en ningún momento, de la universalidad racional de cuño moderno o del mensaje universal de la doctrina cristiana.

Para Castoriadis, según él mismo dice, el “nacimiento de la imparcialidad es un momento esencial, fundador: el valor igual de todos los hombres es como la primera cereza de la cesta, de donde vienen enganchadas todas las demás, filosofía, democracia, historia, etnografía, autocuestionamiento de las instituciones políticas de la sociedad, etcétera. En cuanto lo demás valen tanto como nosotros, queremos conocerlos, conocer sus instituciones, sus dioses, queremos compararlos con los nuestros; se engrana así un movimiento reflexivo que se refiere a nuestras propias instituciones, para relativizarlas, criticarlas, acaso cambiarlas”<sup>126</sup>.

Sin duda alguna, cualquier lector de Homero podrá referir mil ejemplos en los que pueda achacarse al pueblo griego grandes limitaciones, empezando por la esclavitud, que puebla muchos de los versos de Homero, la situación de la mujer o la guerra misma que sirve de tema a la *Iliada*. Sin embargo, habrá que decir, en este sentido, que pocas sociedades –y sólo muy tardía y fragmentariamente- resultarían meritorias. Sin contar que la mayoría de nociones sobre estos temas en la antigüedad griega resultan superficiales y casi siempre equívocas. El tema de la esclavitud en el mundo griego, por ejemplo, ha estado plagada de confusiones importantes; especialmente aquélla que debemos a Marx:

---

<sup>125</sup> M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, *op.cit.*, p. 165. Un opinión análoga puede encontrarse también en Werner Jaeger, *Paideia*, México, FCE, 1996, p. 51.

<sup>126</sup> Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, *op.cit.*, p 141.

“Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos [...], en una palabra opresores y oprimidos se enfrentaron siempre...”<sup>127</sup>.

Pero, como nos informan los trabajos, más sólidos y serios, de Vidal-Naquet: “Es verdad que en la sociedad homérica, o con mayor exactitud, en lo que nosotros, bastante impropriamente denominamos con ese nombre, en la sociedad que evocan e imaginan los poemas homéricos, hay esclavos, mujeres raptadas, prisioneros de guerra, esclavos adquiridos en un comercio embrionario, pero el esclavo ni está sólo en lo más bajo de la escala social, ni es tan poco el peor situado. Como ya se ha dicho a menudo [...] el miserable por excelencia no es el esclavo, sino el obrero agrícola, que no dispone sino de su brazos [...], el *thes*”<sup>128</sup> y <sup>129</sup>.

El problema de la esclavitud, sin duda alguna, no queda enteramente resuelto en esta cita, pero nos ayuda a disipar cierto prejuicio sobre esta sociedad. Así Tersites, personaje de la *Iliada*, que bien podría ser un *thes* o un campesino pobre pero libre -al que, quizá, interesa más el botín que defender el honor del cornudo rey Menelao o el de su patria-, sin tener el cetro en la mano, símbolo del procedimiento ordenado (*themis*), se atreve a replicar, e incita a abandonar, al propio Agamenón, rey de reyes, en medio de una asamblea: “¡Atrida! ¿De qué te quejas otra vez y de qué careces? Llenas están tus tiendas

---

<sup>127</sup> Marx y Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, La Habana, Editora Política, 1982, p. 18.

<sup>128</sup> Pierre Vidal-Naquet, *El cazador negro*, Barcelona, Ediciones Península, 1983, p. 191. El tema de los hilotas -dicho sea brevemente-, a quienes comúnmente se identifica con esclavos, y los “iguales” (*homoios*) en Esparta, según nos dice este mismo autor, se cuece aparte. Poco o nada tiene que ver con la esclavitud o la “igualdad” democrática, tal como la encontramos en la Atenas del siglo V, y para muestra un botón: “Liberado el hilota se convertía en neodamodo, nuevo miembro del *damos*, sin que llegase a ser *homoios*. En una palabra, la sociedad espartana se caracteriza por un abanico de niveles sin que nadie pueda definir con claridad dónde comienza la libertad y dónde termina la esclavitud, puesto que, el fondo, ni siquiera los «iguales» son hombres libres en el sentido ateniense del término” (*Ibidem*, p. 193).

<sup>129</sup> El *thetes* –dice Finley- [...] estaba peor situado que todos: voluntariamente alquilaba su dominio sobre su propio trabajo, en otra palabras, su verdadera libertad”. Finley, *El mundo de Odiseo*, México, FCE, 2008, p. 95.

de bronce, y muchas mujeres, que los aqueos te damos antes que a nadie cuando una ciudad saqueamos” (II, 225-228). Y continúa, más adelante: “A casa, sí, regresemos con las naves y dejemos a éste aquí mismo en Troya que digiera su botín...” (236-237). Replica que, como todo mundo sabe, termina ridículamente cuando Ulises deja caer sobre los hombros, del ya de por sí ridículo (jorobado y cojo), Tersites el cetro de argentos clavos<sup>130</sup>.

Este conflicto incipiente, entre “el pueblo” y la aristocracia, narrado por Homero, que nada tiene que ver con la burocracia de Micenas<sup>131</sup>, y cuya importancia sólo se hará plenamente visible en las reformas de Solón dos siglos más tarde<sup>132</sup>, ciertamente, no anula la existencia y el lugar mismo de la esclavitud, sobre todo, en la Atenas del siglo V, pero como vuelve a decir Vidal-Naquet: ésta “posibilita el juego social, pero no porque asegure la totalidad del trabajo material [...], sino porque su categoría de anticiudadano, de extranjero absoluto, permite el desarrollo de la categoría del ciudadano; porque el comercio de esclavos, y la economía a secas, la economía monetaria, permite ser ciudadano a un número excepcional de atenienses”<sup>133</sup>.

Desde luego, que los siglos que median entre la composición de la *Ilíada* y la *Odisea* (a las que ya de por sí separa medio o un siglo) y la Atenas de Solón o Pericles son demasiados como para no dejar verdadero océanos –que no lagunas- en esta exposición;

---

<sup>130</sup> Homero, *Ilíada*, *op. cit.*, pp. 55-57.

<sup>131</sup> En las famosas tablillas micénicas escritas en Lineal B, dice Finley, “se han logrado identificar cerca de un centenar de diferentes actividades agrícolas e industriales, cada una con una palabra propia, y Homero apenas y conocía más de una docena. No se trata solamente de que el poeta no tuviera ocasión de mencionar otras actividades; aquella sociedad no tenía lugar para ellas, así como tampoco la tenía para arrendatarios, capataces y escribas. La diferencia entre ambas sociedades yacía en la estructura, no sólo en la escala y la dimensión”. (Finley, *El mundo de Odiseo*, México, FCE, 2008, p. 198.)

<sup>132</sup> Reformas entre las que se encuentra la prohibición de “préstamo sobre los cuerpos”, que al ser una ley retroactiva atacó “la servidumbre por deudas ampliamente extendidas por el ática, fuente de tanto malestar social”. “Estableció un máximo en la posesión de tierras. “La reforma agraria de Solón colocó al Estado ático en una bases económicas y políticas completamente nuevas y quebrantó fuertemente la posición dominante de la nobleza”. Hermann Bengtson, *Historia de Grecia*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>133</sup> Pierre Vidal-Naquet, *El cazador negro*, *op. cit.*, p. 195.



pero este contraste, un poco abrupto si se quiere, permite contextualizar una serie de creaciones verdaderamente originales en los primeros siglos de la historia griega: p.ej., la universalidad del valor humano y el ágora o asamblea de guerreros libres en la *Ilíada* o de los habitantes de Ítaca en la *Odisea*. En todo caso, si se atiende a la tradición y se acepta que Homero, sea uno o varios poetas, nació en Quíos, Esmirna, Colofón, o alguna otra parte, no puede menos que inferirse -aunque es algo que demuestra Castoriadis- que “el poeta mismo [...] está impregnado de significaciones imaginarias sociales –significaciones políticas, en este caso- que hace entrar en los poemas, corriendo el riesgo de cometer un anacronismo histórico-social, importando instituciones que son de la Jonia del siglo VIII, donde se constituye la polis [...], a lo que supuestamente es el mundo heroico...”<sup>134</sup>.

En la actualidad apenas puede dudarse ya de la enorme importancia del nacimiento de la *polis* jónica, en el Egeo y costas del Asia Menor (actual Turquía), que en un periodo de constitución y difusión que dura siglos ve nacer en ella a Homero (siglo IX u VIII a.C.), “el educador de toda la Hélade”, y a Hesíodo<sup>135</sup> (siglo IX u VIII a.C.), natural de Jonia de donde se traslada a Beocia, en cuya Teogonía, a decir de Jaeger, también se ve representado el nuevo “orden en el estado y en la comunidad”<sup>136</sup>. Casi enseguida aparecen los primeros filósofos: Tales de Mileto [610-545 a.C.] o Heráclito de Éfeso [535-484 a. C.]; e historiadores como Heródoto de Halicarnaso<sup>137</sup> [480/490-420 a.C.] o Tucídides de

---

<sup>134</sup> Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit., p. 185.

<sup>135</sup> Homero y Hesíodo son poetas no profetas que revelen la ley de Dios: en la religión griega no hay dogma. Véase Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit., 147-178.

<sup>136</sup> Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 2003, p. 19.

<sup>137</sup> No pasamos desapercibido que Halicarnaso es una colonia de origen dorio y no jónico, no obstante, la independencia de las colonias, respecto de sus metrópolis en la Grecia peninsular, en parte origen y consecuencia de la *polis* autónoma, hace suponer fácilmente la influencia mutua que debieron tener entre sí, aisladas en un suelo completamente ajeno y a veces hostil. (Un claro ejemplo de esta “independencia” de las colonias griegas lo suministra, siglos más tarde, “Tucídides de Atenas”, al referir el conflicto entre Corinto y Corcira, su colonia, al inicio [I, 24-55] de su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro I-II, Madrid, Gredos, 1990, pp. 169-212.

Atenas [455-398 a.C.]. Hombres que comienzan a cuestionar sus propias tradiciones (empezando por las tradiciones transmitidas por Homero y Hesíodo), y a conocer los mitos, creencia e instituciones de otros pueblos<sup>138</sup>.

Una *polis* que, finalmente, dará paso en Atenas, aunque no es exclusivo en ella, a la democracia más radical conocida en la antigüedad y a la creación del ciudadano libre, del πολιτικός –cuya contra cara es el “ciudadano” espartano, hay que recordarlo (Vid. nota 128): “La época de la *polis* -dice Hermann Bengtson- representa en la historia de los griegos un escalón esencial en su evolución. Entonces se convierte el ciudadano griego en un ser político”<sup>139</sup>. Es decir, en un individuo que participa directamente en la gestión de los asuntos públicos, en los asuntos políticos o relativos a la comunidad. En este sentido, dice Castoriadis, “*pólis* debe tomarse aquí en sentido esencial: una colectividad humana que tiende a autogobernarse y autoinstituirse”<sup>140</sup>.

Las creaciones que tienden a favorecer y a expresar –de manera necesarias, pero no suficientes- esta nueva forma de existencia puede multiplicarse: la aparición, en el siglo VII, de la táctica de falange o formación hoplita extendida por toda Grecia hacia el siglo VI. La importancia de esta transformación en el arte la guerra, como señala Bengtson, radica en que, si anteriormente eran los nobles (los héroes homéricos) quienes “decidían individualmente el combate, ahora se ampliaba el número de los combatientes activos, y, lo que era más importante, el resultado final dependía de la masa de los *hoplitas* apiñados en

---

<sup>138</sup>Dice Heráclito: “Homero merece que se le expulsase de los concursos, con buena cantidad de palos encima...” [Fr. 56] o “Maestro de los más es Hesíodo. Y creen que él es quien más cosas sabe, cuando ni siquiera conoció que el Día y la buena consejera Noche no son sino uno” [Fr. 57] (*Los presocráticos*, México, FCE, 2002, p. 243). Y Tucídides: dice: “los hombres reciben unos de otros las tradiciones del pasado sin comprobarlas, aunque se trate de su propio país” [I, 20,2] (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, *op. cit.*, p. 158).

<sup>139</sup>Hermann Bengtson, *op. cit.*, p. 103.

<sup>140</sup>Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, Buenos Aires, FCE, 2004, p. 307.

la falange, ante cuya inmovible disciplina se estrellaban tanto los ataques de la formación de carros como los de los jinetes aislados. Antes luchaban los jinetes por la gloria y el botín; ahora la misión de los hoplitas era el cumplimiento de su deber”<sup>141</sup>. ¿Cuál es este deber? Nadie mejor que un griego para responderlo: “Como muro -dice Heráclito- ha de defender el pueblo la Ley”<sup>142</sup>.

No es posible seguir resumiendo y multiplicando los ejemplos de la historia griega a que remite la tesis de Castoriadis, pero los aducidos, quizá, basten para formar una idea, aunque sea incipiente, de la singularidad de eso, que con cierta pereza, se ha dado en llamar “el milagro griego”: formas de pensar, hacer, decir, vivir y morir. Frente a este milagro, que también podría llamarse astucia de la razón, contraponen Castoriadis la noción de germen: el nacimiento de un tipo de sociedad que, por vez primera en la historia de la humanidad, rompe el cerco de la heteronomía o clausura social; que cuestiona y compara (relativiza) sus propias representaciones e instituciones, y que, a la par, se autoinstituye de manera explícita (la colectividad se da a sí misma su propia ley).

Así dirá Sófocles, en su *Antígona*, representada por primera vez ante “el vulgo”, ateniense a mediados del siglo V a.C.: “Se enseñó [el hombre] a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento, así como las civilizadas maneras de comportarse...” [354-356]<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 72. Táctica que dará magníficos resultados a los atenienses y sus aliados plateos frente el gran imperio persa en la batalla de Maratón (490 a.C.).

<sup>142</sup> *Los presocráticos*, México, FCE, 2002, p. 243.

<sup>143</sup> Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 2002, p. 262. La palabra entre corchetes es mía. Cabe agregar solamente que la última oración en este verso de Sófocles nada tiene que ver con los “buenos modales”, sino, con las normas que establece la propia comunidad para autor-regularse o, como traduce Castoriadis: “la pasión instituyente”: *οργὰς ἐδιδάξατο* (Véase Castoriadis, *Figuras de los pensables*, *op.cit.*, pp. 13-33).

#### 4. La época crítica o la modernidad (1750-1950)

El salto milenario entre la antigua Grecia y la época moderna puede parecer demasiado abrupto, pues, ¿acaso se olvidan, así como así, dos mil años de historia?, ¿la importancia de Roma?, ¿de las invasiones germánicas?, ¿del cristianismo?, etcétera. Evidentemente, todos estos hechos son importantes, pero sólo para quien pretende dar cuenta de la formación de la cultura Occidental en su conjunto (que, por otra parte, está lejos de ser una unidad armónica); no ocurre lo mismo, al menos no en la misma medida, para aquel que pretende destacar una sola de las vetas históricas –una de las más fecunda de esta cultura, a saber: la del proyecto de autonomía individual y social. Así nos dice Castoriadis resumiendo la historia europea, entre los siglos XII y XVIII -en que reaparece de manera embrionaria este proyecto en el mundo Occidental (cabe decir, con una fisonomía propia, e incluso, inicialmente, con independencia de la herencia griega):

“La autoinstitución de la protoburguesía, la construcción y el crecimiento de las nuevas ciudades (o el cambio de carácter de las que ya existían), la reivindicación de una suerte de autonomía política (desde los derechos comunales hasta el autogobierno completo, según el caso y las circunstancias) van acompañados de nuevas actividades psíquicas, mentales, intelectuales, artísticas, que preparan el terreno para los explosivos resultados del redescubrimiento y de la recepción del derecho romano, de Aristóteles y, luego, del conjunto de la herencia griega subsistente. La tradición y la autoridad pierden gradualmente su carácter sagrado; la innovación deja de ser denigración (lo que había sido durante toda la “verdadera” Edad Media). Incluso si es bajo una forma embrionaria, y si debe pasar constantemente por compromisos con los poderes establecidos (Iglesia y

monarquía), el proyecto de autonomía social e individual resurge luego de un eclipse de XV siglos”<sup>144</sup>.

Los ejemplos históricos abundan a favor de esta interpretación: la aparición de ciudades soberanas como Venecia (la Serenísima República de Venecia) en el siglo IX, la publicación de la “*Divina Comedia*” de Dante Alighieri (1265-1321) que, como todo mundo sabe, constituye una de las creaciones artísticas más originales después de siglos; la “condena” de Galileo por la Inquisición, en 1632, manifiesta, por su parte, la hostilidad de la tradición dominante (la Iglesia) hacia la novedad de la investigación científica; y, en filosofía, el *Discurso del Método* (1636) de Descartes con su duda radical, que a pesar de dejar incuestionada la moral cristiana (la Iglesia) y el gobierno monárquico<sup>145</sup>, muestra el frágil equilibrio que mantienen los diferentes polos que animan a la historia occidental desde el siglo XII hasta mediados del siglo XVIII. Siglo en que comienza a radicalizarse la tendencia por la autonomía y en la que la tradición cristiana se ve masivamente suplantada por el nuevo culto a la “expansión ilimitada del dominio racional” propio del imaginario capitalista.

Para Castoriadis son precisamente estos dos últimos hechos los que definen “al periodo «moderno» (1750-1950)”, que se caracteriza “por la lucha, pero también por la confusión y la contaminación mutua entre estas dos significaciones imaginarias: la autonomía por un lado, expansión ilimitada del «dominio racional», por el otro. Ambas conllevan una existencia ambigua, bajo el techo común de la «Razón». En su acepción

---

<sup>144</sup> Castoriadis, *El mundo fragmentado*, op. cit., p. 16.

<sup>145</sup> Sobre la ambivalencia, por llamarla de algún modo, de Dante y Descartes respecto de la tradición medieval véase, Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, op. cit., pp. 249-255. Y de Galileo y Descartes, respecto del naciente imaginario capitalista, véase Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit. p. 109-112.

capitalista, el sentido de razón es claro: es el entendimiento [...], es decir [...] la lógica conjuntista-identitaria, que esencialmente se encarga de la cuantificación y conduce a la fetichización del «crecimiento» por sí misma”. Mientras que, continúa Castoriadis, “...para los movimientos socio-históricos que manifiestan el proyecto de autonomía [...], la «Razón» significa, desde el punto de partida, la distinción tajante entre *factum* y *jus*. Esta distinción se convierte en el arma principal contra la tradición [...] y se prolonga en la afirmación de la posibilidad y el derecho de los individuos y las colectividades de encontrar (o producir), por sí mismos, los principios que ordenan su vida”<sup>146</sup>.

La primer referencia aquí es, desde luego, la Ilustración: Montesquieu (1689-1755) y el cuestionamiento del absolutismo o Rousseau (1717-1793) y la idea de la soberanía del pueblo. La Revolución Francesa (1789-1799), con todas sus contradicciones, es otra referencia importante, pues, de hacer caso a Marx, “instaura la sociedad burguesa moderna” y “hace añicos las instituciones feudales”<sup>147</sup>. O, bien, los movimientos obreros en Inglaterra –como el “luddita”: obreros domiciliarios y artesanos-, que, a finales del siglo XVIII, entablan un lucha, no exenta de cierta ingenuidad, contra las máquinas; o, bien, la consolidación de cierta organización proletaria en la “Asociación obrera de Londres” (1836), que, a decir de Lovett, uno de sus caudillos, se propone “...conquistar por todos los medios legales los mismos derechos políticos y sociales para todas las clases de la sociedad”<sup>148</sup>.

De nuevo en Francia los años de 1830 y 1832, 1848 y 1851 y 1871, son otros ejemplos que ilustran la tensión de la época moderna, sobre todo, esta última fecha en la

---

<sup>146</sup> Castoriadis, *El mundo fragmentado*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>147</sup> Marx y Engels, *Obras selectas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 409.

<sup>148</sup> Citado por Herman Duncker, *Historia del movimiento obrero*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1980, p. 68.

que las masas parisinas, tras el alzamiento el 18 de marzo, constituyen la Comuna de París que “no se organizó como corporación parlamentaria, sino como organismo político práctico, en cuyas manos se confunde el poder legislativo y ejecutivo. Sus miembros eran personalmente responsables de su gestión y separables en todo momento. Todos los miembros de la comuna tenían carácter electivo y amovible y percibían sueldos que no rebasaban el salario medio de un obrero de categoría. La Comuna suprimió el ejército permanente, sustituyéndolo por el pueblo en armas, y abolió también la policía”<sup>149</sup>.

La experiencia de la Comuna de París -a cuyas medidas se suman la educación gratuita, la separación de las escuelas de la tutela del clero, la elección y amovilidad de jueces, etc.-, aunque fugaz, es, quizá, uno de los movimientos más radicales por la autonomía individual y colectiva del mundo moderno. Y, finalmente, pero no por ello menos importantes, el movimiento obrero contemporáneo, tal como se presentó en Rusia durante 1917-1918, en Cataluña en 1936-1937 y Hungría en 1956, constituye para Castoriadis una de las manifestaciones de autonomía más claras, recientes y profundas por su alcance. Pues dice el mismo autor refiriéndose a uno de los objetivos centrales del movimiento obrero contemporáneo: “en la gestión de la producción por los productores, es imposible no ver la encarnación de la autonomía en el campo fundamental del trabajo”. “...Pero –como agrega un par de párrafos más abajo- “al mismo tiempo queda claro que el problema de la gestión de la empresa supera ampliamente la empresa y la producción y remite al todo de la sociedad; y que toda solución de este problema implica un cambio radical en la actitud de los hombres respecto al trabajo y la colectividad” (*I.I.S.* Vol. 1, pp. 141-142).

---

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 155.

En Occidente, cuna de los proyectos, antagónicos, capitalista y de autonomía, “la expresión efectiva de esa tensión –dice Castoriadis- se encuentra en el despliegue y la persistencia del conflicto político, social e ideológico [...] Ese conflicto fue, en sí mismo, la principal fuerza motora para el desarrollo dinámico de la sociedad occidental durante esa época, y la condición *sine qua non* para la expansión del capitalismo y la limitación de los irracionalismos de la «racionalización» capitalista. Es una sociedad turbulenta –realmente turbulenta, intelectual y espiritualmente- la que constituyo el medio favorable para la afiebrada creación cultural y artística de la época «moderna»”<sup>150</sup>.

Sobre este último aspecto (cultura y arte) apenas es necesario dar ejemplos, pues es, precisamente, durante este mismo periodo al que pertenece Shakespeare o Goethe, el impresionismo o el surrealismo, el psicoanálisis. Periodo en el que también “se crean en lo esencial la forma química, la forma eléctrica, la teoría del calor y la termodinámica, la teoría de los campos (Faraday, Maxwell), así como la teoría de la relatividad y de los cuanta; así mismo, los grandes progresos de la medicina y de la biología aplicada son correlativos a la emergencia de una ciencia biológica nueva”<sup>151</sup>.

Nuevamente, no es posible seguir multiplicando los ejemplos históricos que acompañan a la tesis de Castoriadis sobre el “despliegue poiético” de la modernidad. Cabe agregar, por último, que, es insostenible atribuir simple y llanamente los logros de la época moderna al capitalismo y a la técnica, pues la historia de muchos países subdesarrollados demuestra, para el primer caso, como ya se ha dicho, que el capitalismo puede prescindir, fácilmente, de las instituciones democráticas, de la filosofía, de la organización obrera, etc.

---

<sup>150</sup> Castoriadis, *El mundo fragmentado*, op. cit., pp. 18-19.

<sup>151</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit., p. 161.



En cuanto a la técnica, incluso en una disciplina como la matemática, nos dice Castoriadis a manera de ejemplo; que, si bien, “el formalismo de Hilbert para la derivación de alguna manera mecánica de nuevos teoremas es una actividad técnica”, no lo es el “intento de construir este formalismo, “sino [que es] decididamente un hacer, una actividad consciente, pero que no puede garantizar racionalmente ni sus fundamentos, ni sus resultados; la prueba, si nos atrevemos a decirlo, es que fracasó estrepitosamente<sup>152</sup>” (*I.I.S.* Vol. 1, p. 126).

Y otro tanto puede decirse de dos acontecimientos tristemente celebres de la historia del siglo XX: la racionalidad técnica indiscutible que se requirió para hacer realidad la bomba atómica, racionalidad que resultó ser enormemente irracional en sus fines; y la victoria fascista sobre el liberalismo que demostró, según Hobsbawm, “que los hombres pueden, sin dificultad, conjugar unas creencias absurdas sobre el mundo con un dominio eficaz de la alta tecnología...”<sup>153</sup>. La idea de una racionalidad absoluta, que ninguna ciencia se precia de poseer hoy día, ni siquiera la matemática o la física en sus dominios respectivos, sólo puede ser, según lo anterior, una ideología pseudoracional, a la que no ha dejado de prestar ayuda la filosofía tradicional u ontología de la determinación.

---

<sup>152</sup> La prueba de este fracaso la suministró, evidentemente, Gödel. Véase Ernest Nagel y James R Newman, *La prueba de Gödel*, México, UNAM, 1959.

<sup>153</sup> Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX, op. cit.*, p. 125.

## Conclusión:

La autonomía, la praxis en sentido estricto, es emergencia de un proyecto socio-histórico que tiende a la liberación de la imaginación radical y del imaginario social, es decir, de los individuos y de las colectividades para darle sentido a su propio destino. También se ha visto que para Castoriadis la autonomía, en cuanto praxis práctico-poiética, es inseparable de una elucidación o teoría como momento esencial, pero no fundador, de sí misma: es un hacer que se piensa. El proyecto de autonomía, en este sentido, puede entenderse como autopoiesis explícita de sentido o significación en y por el hacer-decir-representar del hombre, a la vez, que como cuestionamiento explícito de estas mismas significaciones, dado que continuamente el hacer-decir-representar humano hace emerger nuevas significaciones.

Las significaciones imaginarias de una sociedad específica se encuentran encarnadas en los modos de vivir y de morir, de valorar, y también en la manera de trabajar, de pensar y de desear en dicha sociedad. La historia greco-occidental, y más específicamente el movimiento democrático (político) y filosófico que surge en la Grecia antigua y en las sociedades modernas europeas (1750-1950), constituye la manifestación de un tipo específico de sociedad que tiende hacia la autoinstitución global (lo mismo en el plano de la ley, que del pensamiento o el trabajo). Es esta historia, pues, la que demuestra que la actividad de los hombres no está encadenada a una comunidad que eternamente desearía disolverlo en la impersonalidad; sino que es a partir de esta actividad, tanto en el plano individual y social, que los hombres hacen emerger (transforman) un mundo que les permite ejercer autonomía (darse a sí mismo su propia ley).

## Capítulo IV. Filosofía, política, ética: formas de autonomía

“La autoinstitución de la sociedad es la creación de un mundo humano, un mundo de cosas, de lenguaje, de normas, de valores, de modos de vida y de muerte [...] y, desde luego, la creación del individuo humano en quien está masivamente incorporada la institución de la sociedad”.

(Castoriadis, *La polis griega y la creación de la democracia*)

En el capítulo anterior ya se ha dicho que, para Castoriadis, la autonomía es una praxis práctico-poiética (actividad lúcida y creadora) y, al mismo tiempo, una creación histórico-social específica (greco-occidental); se ha señalado también, en más de una ocasión, que no se trata de un círculo vicioso sino un círculo de creación: “Para investir la libertad y la verdad –dice Castoriadis, es necesario que éstas hayan ya aparecido como significaciones imaginarias sociales. Para que los individuos pretendan que surja la autonomía, es preciso que el campo social-histórico se haya auto-alterado de manera que permita abrir un espacio de interrogación sin límite (sin Revelación, por ejemplo)”<sup>154</sup>

Lo anterior, no quiere decir que dicha creación tenga lugar a partir de nada (*cum nihilo*) o en la nada (*in nihilo*), sino que es indeterminada (*ex nihilo*)<sup>155</sup>; es decir, las nuevas determinaciones no pueden ser deducidas íntegramente de la situación precedente: el pasado no queda abolido (*tabula rasa*), sino que permanece a condición de entrar en lo nuevo. La historia de Grecia es un ejemplo de esta creación en la que se autoinstituyen de manera simultánea una serie de formas que son tanto expresiones como condiciones de autonomía: filosofía, política, historia, etc. –Lo mismo puede decirse de una serie de

---

<sup>154</sup> Castoriadis, *El mundo fragmentado*, op. cit., pp. 90-91.

<sup>155</sup> “La creación histórico-social [...], si bien es indeterminada –*ex nihilo*–, siempre tiene lugar bajo coacción (nunca *in nihilo* ni *cum nihilo*). Ni en el terreno histórico-social, ni en ningún otro, la creación significa que cualquier cosa ocurra en cualquier parte ni en cualquier momento ni de cualquier manera”. Castoriadis, *Hecho y por hacer*, op. cit, p. 33.

creaciones de la cultura de la Europa occidental; de entre las que Castoriadis destaca al psicoanálisis<sup>156</sup>.

Evidentemente, no es posible examinar en el espacio de un libro entero –y aún de varios- el contenido particular, así como los vínculos recíprocos que mantienen entre sí cada una de estas formas; de ahí que este análisis se limite a destacar tres de ellas: filosofía, política y ética. La decisión no es del todo arbitraria, y ello no sólo porque, como dice Castoriadis, “la creación por los griegos de la filosofía y la política es la primera manifestación del proyecto de autonomía individual y social”; sino también, porque después de su nacimiento son condiciones centrales de este proyecto: “Si queremos ser libres, debemos hacer nuestro *nomos*. Si queremos ser libres, nadie debe decirnos que debemos pensar”<sup>157</sup>.

Respecto de la presencia de una ética en estas ideas bastará destacar tres hechos sobre los que volveremos: 1) que la autonomía en tanto creación social presupone la emergencia de un individuo (una subjetividad reflexiva y deliberante) en el que “está incorporada la institución de la sociedad”; 2) la autonomía es una “actividad que considera al otro un ser que puede ser autónomo e intenta ayudarlo acceder a su propia autonomía”<sup>158</sup>. Y 3) la autonomía, como actividad individual (ética), es, según lo anterior, inseparable del quehacer social del individuo (en la pedagogía o en la política, p.ej.).

---

<sup>156</sup> “El psicoanálisis es opuesto a toda ética fundada en la condena del deseo, por lo tanto, en la culpabilidad. Su objetivo es la institución de una subjetividad reflexiva y deliberada, que ha dejado de ser una «máquina pseudoracional y socialmente adaptada» y que ha podido reconocer y liberar a la imaginación radical en el núcleo de la psique”. Yago Franco, *op. cit.* p. 152.

<sup>157</sup> Castoriadis, *El mundo fragmentado*, *op. cit.*, p. 87.

<sup>158</sup> “El otro-agrega enseguida Castoriadis, es tomado aquí en sentido amplio y me incluye a mí como “objeto” de mi actividad”. *Hecho y por hacer*, *op. cit.*, p. 73.

## 1. Filosofía: interrogación ilimitada

La filosofía nace en Grecia; para ser más exactos, nace en la polis. Este hecho aparentemente trivial, no por azar, para la mayoría de los filósofos, es de la mayor importancia para Castoriadis, pues, como él mismo dice: la polis es, justamente, “una colectividad que tiende a autogobernarse y autoinstituirse. En este sentido –continúa: “la filosofía misma no es más que un esfuerzo que apunta a la autoinstitución”<sup>159</sup>. O, lo que significa lo mismo, filosofía y política nacen de manera simultáneamente como componentes esenciales de la ruptura de la clausura o la heteronomía, pues: “si queremos ser libres, debemos hacer nuestro *nomos*. Si queremos ser libres, nadie debe decirnos que debemos pensar”

Castoriadis jamás pretendió identificar política y filosofía; lo que, por otra parte, no le impidió considerarlas como unidad articulada: la política como una filosofía práctica y la filosofía como un pensamiento democrático. Sobre el significado de la primera de estas expresiones volveremos en el siguiente apartado, sobre la segunda, Castoriadis comienza por señalar que la filosofía nunca ha sido un asunto de rabinos o de revelación profética, sino que, “se instaura como discurso controlable por todos y que se dirige a todos”. Así, a manera de ejemplo, continua diciendo el autor: “En lo que probablemente sea la apertura del libro de Heráclito, y a pesar de su tono aristocrático y desdeñoso, ya es claro que el autor escribe un libro que se dirige a todo el mundo y que dice a todos: deberías pensar de

---

<sup>159</sup> Castoriadis, *Sujeto y verdad...*, *op.cit.*, p. 307.

otro modo, tienes con qué pensar de otro modo pues el *lógos* es *xunós*, el pensamiento, la capacidad de penetrar las cosas está a la vez en todas partes y es común a todos”<sup>160</sup>.

La filosofía nace, pues, como ruptura de la clausura social en un doble sentido, ya que, de un lado, es emergencia de una interrogación ilimitada o cuestionamiento de la totalidad de lo pensable, de la totalidad de las representaciones socialmente instituidas, o también, una negativa a recibir “de quienquiera que sea, en la Tierra o en el Cielo, aquello que se debe pensar”<sup>161</sup>. Y, del otro lado, es creación de *lógos* (cuenta y razón), es decir, de un discurso razonable, de una elucidación o argumentación razonante y razonable de lo que es. En este sentido, dirá Castoriadis: “la historia de la filosofía [...] es la historia de la creación de nuevos esquemas imaginarios (no de conceptos) que intentan hacer pensable, o sea elucidar, la totalidad de la experiencia humana (incluido el desarrollo de los saberes) bajo coacción de coherencia interna y encuentro con el contenido y las formas de dicha experiencia”<sup>162</sup>.

La cita anterior no es evidente de suyo, por lo que cabe preguntar en primer lugar ¿cuáles son, según Castoriadis, estos esquemas imaginarios de los que emerge la filosofía? La respuesta que da es la siguiente: existen en Grecia, depositadas en el lenguaje, “tres grandes oposiciones”: “entre ser y aparecer (*eînai* y *phaînestai*), verdad y opinión (*alétheia* y *dóxa*) y naturaleza y convenio o institución (*phúsis* y *nómos*)”. Si bien, agrega enseguida él mismo, no se trata verdaderamente de “oposiciones”, sino de “articulaciones, de polarizaciones y, sobre todo, de términos que potencialmente mostrarán que se engloban

---

<sup>160</sup> *Ibíd.*, p. 308. Dice Heráclito en el Fr. 2, que García Bacca traduce: “Por lo que hay que seguir esta misma Cuenta-y-Razón (*lóγος*). Mas, con todo y ser común, viven los más cual si tuvieran cuenta propia”. *Los presocráticos*, op.cit., p. 239. Véase también los fragmentos 113 y 116 de la misma traducción.

<sup>161</sup> Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, op. cit., p. 308.

<sup>162</sup> Castoriadis, *Hecho y por hacer*, op. cit., p. 327.

recíprocamente”<sup>163</sup>. Y “detrás de estas tres grandes posiciones-oposiciones –vuelve a decir Castoriadis, un poco más adelante-, está la captación inicial del mundo como Caos”<sup>164</sup>: el Caos deviniendo en parte cosmos (orden).

De estas cuatro oposiciones-significaciones del mundo griego, dirá Castoriadis, las dos últimas (physis/nomos y caos/cosmos) son el verdadero punto de partida. Ciertamente, la distinción entre ser/aparecer y verdad /opinión son componentes esenciales de la reflexión filosófica desde su origen, pero los son, también, de cualquier pensamiento en general, pues, simple y sencillamente “no puede encontrarse sociedad que no haga distinción entre lo verdadero de lo falso, no podremos encontrar ninguna que no haga distinción entre lo que es y lo que «simplemente» aparece. Lo mismo para la pareja verdad/opinión; no podemos imaginar alguna lengua en la cual sea imposible decir: tú crees que es así, pero en verdad es de otro modo”<sup>165</sup>. En resumen, no existe sociedad que no haya respondido ya, de alguna manera, a lo que “es” y que eso que “es” es verdadero (Dios es, punto y se acaba; mi dios es verdadero, el tuyo falso).

Lo que caracteriza al pensamiento griego en sus inicios, tiene razón Heidegger, pero por motivos distintos a los que él postula, no es la pregunta por el “ser”<sup>166</sup>, sino, dirá Castoriadis: “la visión del ser como esencialmente Caos”<sup>167</sup>. Naturalmente, Castoriadis remite aquí, en primer lugar, al mito de Hesíodo sobre el origen de los dioses (*Teogonía*): “primero tuvo origen el caos”<sup>168</sup>. Y aunque un autor tan respetado como Jaeger dice,

---

<sup>163</sup> Castoriadis, *Sujeto y verdad...*, *op.cit.*, p. 309.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>166</sup> Cfr. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 25-26.

<sup>167</sup> Castoriadis, *Sujeto y verdad...*, *op.cit.*, p. 311.

<sup>168</sup> Hesíodo, *Teogonía*, 116. Citado por Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos...*, *op. cit.*, p. 20.

comentando este mismo pasaje de la Teogonía, que “la idea corriente del caos como algo en que todas las cosas están uniformemente mezcladas es un perfecto error; y la antítesis entre el caos y el cosmos, que descansa sobre esta noción inexacta, es simplemente una invención moderna”<sup>169</sup>. Tal objeción, sin embargo, no es aplicable al pensamiento de Castoriadis que, al igual que Jaeger, admite que Caos quiere decir, antes que todo o antes que nada, “hueco” o “vacío”<sup>170</sup>.

Para Castoriadis: “la mitología [griega] tiene su punto de partida en una comprensión del mundo como incomprensible, del mundo como caos y, a partir de ahí, volviéndose en parte cosmos, es decir, universo ordenado en el cual entonces la comprensión de lo incomprensible vuelve a tomar plenamente sus derechos, porque primeramente el cosmos mismo no tiene ningún sentido en la acepción humana y antropológica del término. Para decirlo brevemente, no está hecho para el hombre ni tampoco contra el hombre: está ahí, tiene su orden y el hombre nace y muere ahí dentro”<sup>171</sup>.

Existe, naturalmente, un orden en el mundo físico, pero dicho orden no está hecho por, para o contra el hombre. La *physis* (la naturaleza) no es irregularidad, existe un orden ahí (véase Cap. I, 2, 2.1), pero tal orden no explica por sí mismo el orden humano; en este sentido, se trata de un orden fragmentario. Así dirá Hesíodo: el halcón puede devorar al ruiseñor, pero, “¡oh, Perseo!, atiende tú a la justicia”<sup>172</sup>. Sobre esta oposición (*physis-nomos*) volveremos, en el siguiente apartado, al abordar el nacimiento de la política; por ahora, bastará recordar que, pese a las diferencias etimológicas, cada uno de estos diferentes esquemas imaginarios remite recíprocamente uno al otro; pues sí, en último

---

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>170</sup> Cfr. Werner Jaeger, *La teología...*, op.cit., p. 19 y Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit., p. 205.

<sup>171</sup> Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit., p. 66.

<sup>172</sup> Hesíodo, *Obras y Fragmentos, Trabajos y días*, Madrid, Gredos, 1978, p. 135.



término, los mitos griegos también pretenden ser verdaderos y no meras opiniones, lo son en tanto que “lo esencial y universal” de estos mitos “lo es para todos”<sup>173</sup>. Verdad-opinión o error, si bien, es un binomio presente en toda sociedad, dentro del marco del pensamiento griego, adquiere una connotación distinta; pues este pensamiento no apunta al reconocimiento de la verdad socialmente instituida, “lo que la sociedad ha instituido como ser”, sino que discute aquello que para una sociedad dada serían falsas creencias, así como la apariencia de lo que es; en especial, la apariencia que toma la institución misma<sup>174</sup>.

Esta captación del ser como Caos, vacío o ausencia de sentido no es exclusiva de Hesíodo, sino que está presente en otros autores, como Anaximandro, quien –según Castoriadis- lo expresaría mediante “una ley universal de génesis y de destrucción: todo lo que ha nacido debe ser destruido, debe volver de donde ha salido y pagado así la injusticia que visiblemente es el simple hecho de venir a la existencia”<sup>175</sup>. *-Morir es haber nacido*, dice un viejo adagio-.

Esta especie de traducción que ofrece Castoriadis de lo que, un poco impropriamente, puede llamarse la sentencia de Anaximandro sobre lo *ápeiron*, quizá, parezca un tanto subrepticia o arbitraria; sin embargo, en este momento no es posible seguir el análisis detallado de la traducción que hace este autor (*Lo que hace a Grecia*, seminario del 16 de febrero de 1893) del comentario de Simplicio, extraído de la Física de Aristóteles, que retoma a Teofrasto, sobre lo *apeirón*, lo indeterminado en Anaximandro. Lo que importa ahora es destacar que el caos y lo *ápeiron*, según Castoriadis, expresan una legalidad última que “es ciega, ella es lo que es, emergencia y destrucción, no tiene ninguna

---

<sup>173</sup> Cfr. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit., p. 200.

<sup>174</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 253.

<sup>175</sup> Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, op. cit., p. 312.

razón y no es racionalizable. Con una prevalencia, en este punto de vista -donde tal vez intervenga un elemento subjetivo o antropomórfico-, de la destrucción, del aplastamiento perpetuo de esta metaley, el *kherón* [lo que es necesario] que trae la *katastrophé*, la *phthorá*, la corrupción, etcétera. Y es aquí dentro donde puede emerger un cosmos, pero siempre concebido como pasajero, cíclico, que se establece, se destruye, se establece...”<sup>176</sup>.

El ser –lo que “es”- es *á-peiron*, es in-determinación: no tiene un por qué ni un para qué último. El ser es emergencia, creación-destrucción inmotivada; que todo lo que nace tenga que perecer, puede parecer, para nosotros humanos, una ley absurda, pero morimos al fin y al cabo, nos guste o no: es una ley inexorable, de acuerdo a lo necesario (*kherón*). Y morir significa, perogrullada o no, para el ente llamado hombre, dejar de existir, dejar de ser εἰς ἀεί (para siempre). De allí que para un griego se siguiera razonablemente que nada –al menos nada mejor- debía esperar de otro mundo. En el mejor de los casos, “la única inmortalidad a la que el ser humano puede aspirar es aquella, ficticia, de la fama, la cual – se quiere crear- ha de subsistir”. Y esta captación, dice Castoriadis, es lo que, precisamente, “libera a los hombres para la acción política, los libera para crear sus propias instituciones, y los libera para la acción en general [...], que se manifiesta en la fundación de las ciudades, los viajes y las aventuras, la creación y la alteración de las formas de arte y de estilos individuales en estas formas, modos de vida, etc.”<sup>177</sup>.

En el mundo griego no existe, pues, una instancia trascendental propiamente dicha, un ser más allá del mundo que establezca las normas de lo que debemos hacer y, mucho menos, de lo que debemos pensar. De tal manera que “lo que sabemos depende de nuestra propia actividad, y nuestra suerte de lo que hacemos aquí y ahora. Somos entonces

---

<sup>176</sup> Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit. p. 237. (Las palabras entre corchetes son mías)

<sup>177</sup> Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico social*, op. cit., p. 312.

ontológicamente libres, no tenemos creador a quien amar y adorar o a quien rendir cuentas”. Y aun cuando todo sabemos que en el mundo griego existieron los dioses hay que recordar que estos dioses no crearon el mundo y estaban “sometidos a la ley suprema de todo lo que es, la Anánke, la necesidad, la moîra, el destino”<sup>178</sup>. Los dioses griegos, si bien, inmortales, son, por paradójico que parezca para nuestra mentalidad, de este mundo<sup>179</sup>: del mundo de la génesis (origen-creación) y de la destrucción ciega.

No es posible seguir profundizando el análisis que Castoriadis realiza sobre los orígenes del pensamiento griego, pero lo dicho hasta ahora, quizá, sea suficiente para sacar en limpio las siguientes conclusiones: 1) el “ser”, tal como lo entiende Castoriadis y, según él mismo, la mayoría de los filósofos antes de Platón, es ser-caos, ser creación-destrucción inmotivada; y 2) el ser es, en este sentido, ser-ente, pues, lo que “es” es estratificación irregular (magmática) de diversas lógicas que se comunican entres sí, pero cuya emergencia no tienen una razón última de ser, como no sea ella misma.

Finalmente, cabe adelantar -como preámbulo a una serie de problemas que enseguida comenzaremos a abordar- que el viraje de la filosofía hacia una ontología de la determinación tiene lugar a partir de Platón: “la torsión platónica”, como la llama Castoriadis, que comienza por encubrir uno de estos estratos o legalidades de lo que es: lo histórico-social, la autoinstitución explícita de la sociedad; es decir el encubrimiento de la política, de la democracia como autodeterminación explícita de la propia colectividad.

---

<sup>178</sup> Castoriadis, *Sujeto y verda en el mundo histórico-social*, op. cit., p. 311.

<sup>179</sup> “Herodoto –observa Arendt- al hablar de las formas asiáticas de veneración y creencias en un Dios invisible, afirma de manera explícita que, comparados con este Dios trascendental [...] que está más allá del tiempo, de la vida y del universo, los dioses griegos son *anthrōpophyeis*, es decir, que tienen la misma naturaleza, no simplemente la misma forma, que el hombre. (Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 43).

## 2. Política: autoinstitución explícita de la sociedad

“No encontrarás nuevos países,  
no descubrirás nuevos mares.  
La ciudad te seguirá.  
Erraras por las mismas calles,  
envejecerás en los mismos barrios  
y tu cabello encanecerá en las mismas casas.  
Dondequiera que vayas arribarás a la misma  
ciudad.  
No existe para ti ruta ni navío  
que pueda conducirte a otra parte.  
No esperes nada.  
Como has arruinado tu vida en esta ciudad  
la arruinarás en todo el mundo”.

(Constantino P. Cavafis, *La ciudad* [fragmento])

La palabra política es, en nuestros días, una de esas palabras desafortunadas que quieren decir todo y nada; lo mismo es sinónimo de corrupción, oportunismo, riñas de corte, etcétera; o, bien, designa indistintamente cualquier régimen “político” u organización humana. Sin embargo, como aceptarían de buena gana Castoriadis y otros autores del siglo XX, como M. I. Finley o Hannah Arendt, la política ni cayó del cielo, ni ha existido en todas partes, ni significa cualquier cosa.

La política, para empezar, es un hacer humano, pero este hacer no es inherente al hombre, no es equivalente, como de continuo se cree, a partir una deformación del pensamiento de Aristóteles, introducida ya en tiempos de Tomás de Aquino, a lo social: el ser social -si por ello se entiende vivir en una comunidad- no implica necesariamente el ser individuo político<sup>180</sup>. La política, según lo anterior, es algo mucho más restringido que la definición de Michael Oakeshott: “la actividad que consiste en ocuparse de la organización general de un grupo de gente a quien el azar o la elección propia ha reunido”<sup>181</sup>. De hecho,

---

<sup>180</sup> Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 52. “*Homo est naturaliter politus, is est, sociales*” (el hombre es político por naturaleza, esto es, social)”.

<sup>181</sup> M. Oakeshott, En Laslett (1956), p. 2. Citado por Moses I. Finley, *El nacimiento de la política*, México, Grijalbo-CONACULTA, 1990, p. 73.

dirá Finley, en consonancia con el pensamiento de Castoriadis, la política es una de “las actividades humanas menos usuales” y es “un invento griego”<sup>182</sup>. Se puede estar tentado a acusar a estos autores, según la moda, de eurocentrismo, pero se perdería de vista la cuestión más importante, esto es, la discusión sobre el significado de la política como tal.

La afinidad que existe entre estos autores, sin duda alguna, es un poco menor de lo que esta referencia sugiere; sin embargo, este par de tópicos comunes, quizá, sean suficientes para disipar algunos errores y anacronismo que siguen dominando el pensamiento político de millones de seres humanos en la actualidad y de buena parte de los filósofos desde tiempos antiguos.

Ahora bien, se ha dicho ya, que para Castoriadis el nacimiento de la política es inseparable del nacimiento de la filosofía; y aunque se trata de actividades irreductibles son, en los hechos, complementarias: la filosofía es un pensamiento democrático y la política una filosofía práctica. Sobre el significado de la primera de estas expresiones ya hemos hablado y respecto de la segunda, dice Castoriadis: la política es “una actividad que apunta a la institución de la sociedad como tal. Y de tal actividad explícita y autónoma no conocemos [...] otro ejemplo anterior al de la antigua Grecia. Es allí donde por primera vez los asuntos comunes, la ley, se vuelven objeto de una actividad colectiva explícita y, podría decirse, reflexionada, en el sentido de que se discute como tal. Cuestionada no en sus modalidades, en sus aspectos técnicos, sino en sus mismas finalidades”<sup>183</sup>.

Esto quiere decir que la política, como filosofía en acto, lo es no solamente porque la comunidad (o parte de ella), como en algunas tribus antes de Grecia, discute y diside a partir de un consenso, sino también, y sobre todo, porque la comunidad legisla, hace la ley

---

<sup>182</sup> Véase Finley, *El nacimiento de la política*, op. cit., p. 73.

<sup>183</sup> Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit., p. 69.

y no se limita únicamente a seguir los preceptos dados de antemano por la tradición o Dios. La comunidad política es, incluso antes de toda teorización, fuente explícita de la ley, y, como tal, pone en entredicho, desde el primer momento, cualquier atribución exterior de la ley. La política es, pues, autoinstitución explícita de la sociedad; es, para ser más exactos, participación efectiva de la mayoría en la creación de la ley que rige a la comunidad. O también: “es aquello que crea instituciones que tras ser interiorizadas por el individuo le facilitan el mejor acceso a la autonomía individual y la posibilidad de participar efectivamente en todo poder explícito existente en la sociedad”<sup>184</sup>.

Uno de los primeros testimonios de esta concepción de la actividad política, según Castoriadis, está expresado ya en el tema homérico de los ciclopes<sup>185</sup> –anterior al siglo VII a.C-, donde, frente a la idea de la comunidad humana (ya sea mítica como la de los faecios o, más o menos real, como la de Ítaca), que se caracterizan por tener una ley y una asamblea deliberativa<sup>186</sup>), se sitúan los ciclopes, seres que, aun cuando poseen técnica, carecen de “*thémistes*, de leyes” y de “*agorái boulephoroi*, asamblea deliberativa”<sup>187</sup>.

La verdadera antítesis o, mejor dicho, los dos polos opuestos, aunque pertenecientes a una mismo nivel, en el mundo griego es entre lo humano y lo monstruoso –y no como en el cristianismo, en donde ocupan planos distintos: el hombre y lo divino-, eso que siempre acompaña y asecha a la existencia humana, por ejemplo, la fiera salvaje o la fuerza ciega, bruta y devastadora de ciertos fenómenos naturales (erupciones, tempestades, terremotos) y humanos (la desmesura de las pasiones, de las palabras, de los actos).

---

<sup>184</sup>Castoriadis, *Hecho y por hacer*, op. cit., p. 81.

<sup>185</sup>Véase Homero, *Odisea*, México, Ed. Porrúa, 1960, pp. 61-69 (Canto IX).

<sup>186</sup>*Ibidem*. pp. 8-14 y 52-60 (Canto II y VIII).

<sup>187</sup>Cfr. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit., p. 106. Véase también Finley, *El mundo de Odiseo*, México, FCE, 2004, p. 104.

Para el lector un poco familiarizado con de el pensamiento griego, quizá, no pasará desapercibido que tras esta oposición entre lo humano y lo monstruoso en Homero encontramos ya los primeros sedimentos de las parejas nomos-physis (ley-naturaleza) y dike-hybris (justicia-desmesura). Reiteremos una vez más que el hecho de que no se trate de palabras etimológicamente emparentadas no demuestra nada, pues, más que términos intercambiables, se trata de articulaciones que pertenecen a un mismo mundo de significaciones.

Es verdad que este último par de oposiciones (nomos-physis y dike-hybris) no son objeto de una reflexión teórica explícita por parte de Homero, pero, como dice Castoriadis, sin ser el primero en advertirlo, “hay una *dike* –es claro- planteada en Homero, que va a conocer un florecimiento considerable en Hesíodo, sobre todo en *Los trabajo y los días*. Esta *dike* es la que regula los asuntos entre humanos, y desemboca en una ley instaurada en y por la ciudad. A mediados del siglo V, Sófocles habla de «pasiones instituyentes» en ese famoso coro de Antígona donde el poeta celebra la potencia creadora del ser humano que se enseña a sí mismo el lenguaje, el pensamiento y las leyes que instauran las ciudades”<sup>188</sup>.

Ahora bien, cuando Castoriadis hace esta observación no desconoce las transformaciones efectiva que sufrieron algunas instituciones políticas griegas, como la asamblea y la ley misma a lo largo de cuatro siglos; sin embargo, para nuestro propósito, basta saber que, pese a la existencia de grandes lagunas documentales sobre esta historia antes del siglo V a.C., encontramos ya en ciertos estratos, o adiciones relativamente tardías, si se quiere, de los grandes poemas homéricos una definición precisa de la comunidad humana como comunidad política, esto es, una comunidad con asamblea y ley. Comunidad

---

<sup>188</sup> Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit., p. 222. Véase nota 50 de este trabajo.

y ley que, no hay que olvidar, están siempre suspendidas, por decirlo así, sobre un fondo de a-sensato (caos o abismo).

Todas estas significaciones del mundo griego, quizá pueda verse ya, además de estar contenidas en la literatura griega de Homero a los grandes trágicos, están encarnadas en las instituciones políticas: en la asamblea misma, en la creación de sus leyes y su justicia. En la actualidad apenas puede negarse, por ejemplo, que la democracia o asamblea ateniense, más que un simple espacio físico en medio de la ciudad, designa el poder o el gobierno que ejerce un gran cuerpo de ciudadanos “libres” de participar en la toma de decisiones o en el ejercicio del poder<sup>189</sup>; un cuerpo de ciudadano que no se contenta, como en las democracias modernas, con poseer derechos inalienables<sup>190</sup>-.

La asamblea democrática reconoce, como quien se ha criado con Homero y los trágicos, la ausencia de una ley y una justicia última para el hombre que no sea la que ella misma se da ¿Qué lector, qué auditor de la *Ilíada* –pregunta Castoriadis- podría imaginar por un instante que existe una correspondencia entre lo que son Héctor o Andrómaca – sobre todo Andrómaca- y lo que debe ocurrirles ineluctablemente?”<sup>191</sup> Es decir la muerte y la esclavitud, respectivamente: el hombre, representado por Andrómaca, no es “libre por naturaleza” y la única ley –hasta donde es posible hablar de ley, en este sentido- ineluctable para él, en este caso Héctor, es la muerte<sup>192</sup>.

Ley y justicia no pertenecen, pues, al orden de la naturaleza o de la physis, en general, tampoco residen en una supuesta “naturaleza” humana o divina, en particular; se

---

<sup>189</sup> Como ya había observado Aristóteles: “No hay democracia allí donde cierto número de hombres que están en minoría mandan sobre una mayoría que no goza de libertad”. En donde, es claro, los libres (*eleutheroi*) son, justamente, los que mandan o gobiernan (*arkhōsi*). Aristóteles, *Política*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007, p. 203.

<sup>190</sup> Cfr. Moses I. Finley, *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Ed. Ariel, 1980, p. 93.

<sup>191</sup> Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op.cit, p. 222.

<sup>192</sup> Cfr. Homero, *Ilíada*, op.cit., p. 155 (Canto VI, 460-465).



trata, en realidad, de creaciones humanas, de creaciones histórico-sociales. Y aunque esta afirmación pueda parecer demasiado reiterativa cabe recordar, que la ley y la justicia, tal como fueron entendidas y practicadas por la democracia antigua, pertenecen al orden de lo público o común: eso en lo que todos deben tomar parte y compartir responsabilidad. Dicho en otras palabras, la democracia antigua nunca fue un asunto de profesionales o representantes, sino autogestión, por parte de la propia colectividad, de los asuntos públicos, empezando por la ley y la justicia. Lo que ya no es evidente, sobre todo, cuando la gran mayoría de los analistas políticos, académicos y líderes de opinión son incapaces de concebir una democracia que no sea la democracia “representativa”.

“La igualdad de los ciudadanos –dice Castoriadis, refiriéndose a la democracia ateniense- 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. Esa participación no está librada al azar; por el contrario está activamente alentada por reglas formales así como por el *ethos* de la *polis*. Según el derecho ateniense, un ciudadano que se negaba a tomar partido en las luchas civiles que agitaban la ciudad se convertía en *atimos*, es decir que perdía sus derechos políticos<sup>193</sup>. La participación se materializa en la *ecclesia*, la asamblea del pueblo que es el cuerpo soberano operante. Todos los ciudadanos tienen el derecho de tomar la palabra (*isegoria*), sus votos tienen todos el mismo peso (*isopsephia*) y todos tienen la obligación moral de hablar con absoluta franqueza (*parresia*). Pero la participación se materializa también en los tribunales en los que no actúan jueces profesionales; la casi

---

<sup>193</sup> Y aunque “la autenticidad de esta ley es dudosa”, dice Finley, no lo es “su espíritu”. Véase Finley, *Vieja y nueva democracia*, *op. cit.*, p. 40.

totalidad de las cortes está formada por jurados y los miembros del jurado son asignados por sorteo”<sup>194</sup>.

En este punto vale la pena recordar que Castoriadis jamás pretendió ver en la historia de Grecia un modelo a imitar, sino el germen de un proyecto. En este sentido, el análisis de las instituciones políticas fundadas por los griegos, más que una respuesta para resolver problemas de sociedades más numerosas y complejas como las nuestras, permite identificar, de un lado, ciertas condiciones sobre las que fue fundada la democracia y, del otro, entender que estas mismas condiciones (instituciones y leyes), además de formar parte de un proceso dinámico y explícito de autoinstitución que dura siglos, constituyen la manifestación efectiva de que fue la inventiva y la actividad, y no un recetario, lo que le permitió al ciudadano ateniense resolver con gran acierto la mayoría de los problemas que enfrentó el régimen democrático durante casi cuatro siglos.

Sin embargo, dirá Castoriadis: “desde Platón hasta el liberalismo moderno y el marxismo, la filosofía estuvo envenenada por el postulado operante de que hay un orden total y “racional” [...] del mundo y por su inevitable corolario: existe un orden de las cuestiones humanas vinculado con ese orden del mundo; es lo que podría llamarse la ontología unitaria. Y, continúa: “este postulado sirve para disimular el hecho fundamental de que la historia humana es una creación, hecho sin el cual no podría haber una auténtica cuestión del juicio y de la elección, ni objetivamente ni subjetivamente”<sup>195</sup>.

---

<sup>194</sup> Castoriadis, *Los dominios del hombre*, *op.cit.*, p. 117.

<sup>195</sup> *Ibidem.*, p. 116.

### 3. Ética: subjetividad reflexiva

La inversión o “torsión platónica” quiere decir, en el plano teórico, la postulación de una ontología de la determinación y, en el plano práctico, la negativa a reconocer que los seres humanos son capaces de regirse por un autogobierno popular en el que todos toman parte y responsabilidad. Y, dice Castoriadis, “si no puede decirse que «resulta» de ella, toda la ontología de Platón está íntimamente ligada con esta mira política [...] Para fijar e inmovilizar la institución de la ciudad, hay que escapar del océano movedizo de la *dóxai*, hay que encontrar un punto fijo del saber (Ideas) y una vía determinada que conduce a él (dialéctica); es preciso garantizar al ser humano la posibilidad de acceder a ello (anamnesis, por lo tanto también del alma inmortal, o mejor, perennidad del alma, puesto que la vida del alma inmortal no puede comenzar con el nacimiento); también es preciso que aquello a lo que este saber da acceso no sea “neutro”, sino que tiene valor positivo: contemplando el ser, el filósofo también contempla el Bien”<sup>196</sup>.

No es posible detenerse a estudiar en detalle todos estos diferentes aspectos de la obra de Platón (430-347 a.C.) y, mucho menos, el contexto histórico en la que fue escrito; para lo que aquí nos interesa quizá sea suficiente con añadir que los juicios políticos de este gran filósofo griego, como todos saben, son hostiles a la democracia –de la Apología a las Leyes- y, también, están llenos de omisiones, verdaderas mutilaciones, sobre la historia efectiva de Atenas, particularmente de dos hechos: el triunfo de la democracia naval ateniense sobre el Imperio Persa en Salamina (480 a.C.)<sup>197</sup>, y el episodio brutal, ocurrido inmediatamente después de la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso (404 a.C.) –

---

<sup>196</sup> Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, op. cit., p. 318.

<sup>197</sup> Como dice el historiador Bengstón: “Sólo un griego podía percibir lo que significaba que su propio destino no se decidiera por la asamblea de su ciudad, sino por los sátrapas o por el Gran Rey persa en la lejana Susa”. Hermann Bengson, *Historia de Grecia*, op. cit., p. 106.

episodio conocido como de los Treinta Tiranos, en el que participaron directamente algunos discípulos del círculo socrático, personajes de los diálogos platónicos del mismo nombre, “Critias, el genio maligno de los treinta Tiranos –dice Finley- y el más desalmado, brutal y cínico de todos ellos. Critias murió en la lucha que contribuyó a derrocar a la tiranía, y con él pereció Cárménides, otro de los Treinta”<sup>198</sup>. Pero sobre esto Platón guarda silencio.

Al recordar estas cosas no se pretende infravalorar la importancia del pensamiento de Platón, sino porque se admite que ha tenido una influencia decisiva es que se le debe tomar en serio. Es verdad, que la crítica a la teoría política de Platón en sí misma no constituye una verdadera novedad –al menos no después de Karl Popper-; sin embargo, no ocurre lo mismo en lo que respecta a la crítica del idealismo ético que persiste hasta nuestros días. Y nada más que pensar en lo que dice Vargas Llosa, para darse cuenta de lo lamentable que puede llegar a ser este dilema: “Que con las mejores intenciones del mundo y a costa de sacrificios ilimitado se pudiera causar tanto daño es una lección que tengo siempre presente. Ella me ha enseñado lo escurridiza que es la línea que separa el bien del mal, la prudencia que hace falta para juzgar las acciones humanas y para decidir las soluciones de los problemas sociales si se quiere evitar que los remedios resulten más nocivos que la enfermedad”<sup>199</sup>.

Contemplando el más grande de los bienes, el “Bien”, el filósofo dice que virtud para unos es mandar y para otros obedecer, “que cada uno haga lo suyo, sin mezclarse en los asuntos de los demás”<sup>200</sup>. Y el hecho de que Platón sea más honesto, por cuanto expresa lo que realmente piensa, que la mayoría de los apologetas de la democracia moderna y la libertad que de ella deriva, no cambia en nada las cosas. En todo caso, dirá Castoriadis:

---

<sup>198</sup> Finley, *Aspectos de la antigüedad*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>199</sup> Mario Vargas Llosa, *Sables y utopías*, México, Aguilar, 2009, 45.

<sup>200</sup> Platón, *República*, Madrid, Gredos, 2008, p. 224.

“Si queremos salir de la duplicidad e hipocresía de todas las éticas filosóficas o instituidas, deberemos reconocer que nos enfrentamos a una exigencia imposible de no relativizar”.

Pues, continúa:

“El sujeto kantiano, lo mismo que el platónico y el cristiano, sólo reconoce su propio conflicto –pero en realidad no hay conflicto, ya que no plantea ningún verdadero problema, porque “en derecho” todo se resuelve de antemano. Si sufre es porque quería hacer el Bien (que conoce o debe conocer siempre) pero no “puede”, y si “puede” es a partir de determinaciones empíricas y no puras. Pero en verdad, ningún problema se resuelve de antemano; tenemos que crear el bien en condiciones inciertas y mal conocidas, el proyecto de autonomía es nuestro fin y nuestra guía, pero no resuelve por nosotros todas las situaciones efectivas”<sup>201</sup>.

“Hacer el bien en condiciones inciertas” no significa estar sumergido en el fondo oscuro de la “caverna”, sino que quiere decir que nuestra actividad continuamente da lugar a determinaciones completamente inesperadas, para las que nada sirve nuestro antiguo bagaje, y a las que, sin embargo, sólo nosotros podemos responder. Una praxis que, por tanto, requiere de un individuo *phronimos* (prudente, juiciosos, razonable) o, como lo llama Castoriadis, una subjetividad reflexiva y deliberada.

“En ese punto -dice Castoriadis aludiendo a Aristóteles-, ¿cómo no sentirse impresionado, emocionado ante la insuperable profundidad del Filósofo? “La virtud es una disposición adquirida (*exis*) deliberativa...definida por el logos y tal como la definiría el *phronimos*”. La *exis* es una disposición que no es pura ni espontánea: es y debe ser adquirida (de ahí el papel decisivo de *paideia* y *nomos*). Es *proairétike* en dos sentidos: en el de su «objeto», transitivamente se refiere a la elección, es un *habitus* que lleva a elegir

---

<sup>201</sup> Castoriadis, *Hecho y por hacer*, op. cit., pp. 74-75.

bien. Pero también es *proairétike*, deliberativa, porque es un hábito de deliberación (reflexivo y deliberativo). No es simple *habitus*, automaticidad mecánica, sino que conserva la proairésis, que es intención y elección. Se define por el logos –y por lo tanto contiene un elemento razonable y discutible. Pero no es ni mecanizable ni meramente universalizable, sino tal como lo definiría el *phronimos*, aquél que posee la *prhonésis*”<sup>202</sup>.

Insistamos, la virtud es adquirida a través de la educación y la ley, pertenece al campo de lo histórico-social, pero no es una actividad mecánica como pretende cierto conductismo pedagógico, y tampoco se define, como desearía cierta ética de academia o el dogma sacerdotal, a una serie de máximas universales, especie de decálogo. Y aunque no es posible negar que la virtud, como praxis, es, en parte, racionalizable y formalizable (en el derecho, por ejemplo), esto es inseparable de un logos, en tanto que actividad deliberativa, este logos<sup>203</sup> no se funda en discurso revelado, sino que, ya se ha dicho al inicio de este trabajo, forma parte de la praxis, en tanto, momento de elucidación: “el trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan” (*I.I.S.*, Vol. 1, p. 11). De cualquier manera, dirá Castoriadis, “quienes quieran que la denuncia de la mentira derive de principios puramente éticos deben atribuirle un carácter absoluto a la norma «no mentirás jamás». Sin embargo, está claro que considerar que esa norma no es política sino ética conduce a extremos absurdos. Si la KGB me interroga sobre la identidad de otros disidentes o sobre el escondite del manuscrito del *El archipiélago del Gulag* me vería forzado a decir la verdad”<sup>204</sup>.

---

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>203</sup> Recordemos solamente que para Castoriadis el logos, en tanto lenguaje, es una protoinstitución de cualquier sociedad: no hablamos el lenguaje, sino una lengua en particular (hebreo, francés, náhuatl, español).

<sup>204</sup> Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, *op. cit.*, p. 257.

El ejemplo, sin duda alguna puede parecer trivial, pero estas trivialidades siguen siendo desconocidas para la mayoría de las éticas de corte tradicionalista; donde aún hoy sigue sin resolverse el dilema de si es justo o no castigar a un hombre que roba un pan porque tiene hambre, pero -¿nueva perogrullada?- el problema implícito en este supuesto dilema no es otro que el de la distribución de la riqueza, que es esencialmente un problema político, no ético

Ahora bien, esta crítica de Castoriadis a la ética filosófica tradicional, no implica la cancelación o la negación de toda ética, pues, como él mismo dice, habría “que ignorar todo lo que escribí sobre praxis, su definición y sus significación en lo que hace a la actividad psicoanalítica, pedagógica y política, como para no ver ahí lo esencial de una máxima ética que debe guiar toda actividad”<sup>205</sup>.

La ética no es, al menos no en lo fundamental, una cuestión que competa exclusivamente a la filosofía (una rama o pariente pobre de la filosofía), sino que, sin confundirse con ellas, está implícita en la praxis misma del individuo o sujeto autónomo, cuyo, ethos o “modo de ser” es la reflexión y la deliberación: el juicio en sentido estricto. O para decirlo con mayor exactitud, la emergencia de una subjetividad reflexiva (un modo de ser o un tipo de subjetividad que, se sobreentiende, es ella misma una creación histórico-social) marca el nacimiento de la ética: el cuestionamiento de un sujeto sobre lo justo o lo injusto, lo bueno o lo malo, de su propia actividad tanto en lo privado como en lo público.

La ética no es política y viceversa, pero la una presupone a la otra, no hay ética sin política y no hay política sin ética. Para que haya individuos autónomos se requiere una sociedad autónoma y viceversa. Para que haya individuos reflexivos se requiere que estos

---

<sup>205</sup> Castoriadis, *Hechos y por hacer*, op. cit, p. 72.

sean educados en la reflexión, si se quiere individuos responsables, deben ser educados en la responsabilidad, en la más grande de todas: la de establecer la ley común.

¿Anarquía? De ninguna manera, pues la ley de uno solo no es ley, sino fuerza; mientras que la autonomía como ley individual y social requiere de todos para su realización o, al menos, de la gran mayoría. Para los griegos, como dice Finley “la libertad era el imperio de la ley y la participación en el proceso de tomar decisiones”. Y lo que esto significaba para un ateniense está ilustrado en sus mismas leyes: la *graphe paranomon*, por ejemplo, era una ley que sancionaba severamente a aquellas propuestas que se demostrarán atentaban contra el bien de la mayoría, aún cuando ya hubieran sido aprobadas por la propia Asamblea. Esta ley, que ha dejado perplejo a más de un moderno, no sólo nos dice que la libertad es un bien demasiado precioso, como para dejarlo a la simple ocurrencia irresponsable, sino también, que nunca es un bien definitivo y exige, por tanto, de una observancia permanente.

La autonomía, en el nivel individual, es, en Castoriadis, “un proceso, no un estado alcanzado de una vez para siempre”. Y, como tal proceso, (psicogenético y sociogenético) no puede ser definido mediante una serie de enunciados o máximas válidas para todos los tiempos y lugares (universales); sino que “exige el ejercicio de la *frónesis*”: “la capacidad de juzgar en los casos en que no hay reglas mecánicas u objetivables que secunden el juicio”.<sup>206</sup> La praxis, como ya sabía Aristóteles, es siempre individual<sup>207</sup> pero, como agregaría Castoriadis, no se limita a designar la actividad interior del individuo, sino que incluye también el quehacer de este individuo, en tanto individuo social.

---

<sup>206</sup> Véase Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, op. cit., p. 257.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 257.



Política, pedagogía y psicoanálisis, desde este punto de vista, están estrechamente vinculadas a la ética, a la vez que la ilustran como actividades deliberativas de un sujeto: la primera debido a que “los individuos devienen lo que son absorbiendo e interiorizando las instituciones”, lo que incluye a las leyes<sup>208</sup>; la segunda porque “el objeto de la pedagogía” [...] es ayudar al recién nacido, ese *hopeful* y *dreadful monster* (monstruo esperanzado y terrible), a devenir ser humano<sup>209</sup> (un ser autónomo); y en lo que respecta a la práctica psicoanalítica no debemos olvidar que lo que ésta pretende “es la autoalteración del analizante, es decir, estrictamente hablando, la aparición de otro ser”<sup>210</sup>. O como dice Castoriadis, en otro lugar, resumiendo estas ideas traídas de diferentes campos del saber y del quehacer humano: “la autonomía en el plano individual consiste en establecimiento de una nueva relación entre uno mismo y el propio inconsciente, no eliminarlo sino filtrar lo que pasa y no de los deseos, palabras y actos [...] Por lo tanto, necesita instituciones de la autonomía, instituciones que a cada uno concedan una autonomía efectiva en calidad de miembros de la colectividad y le permitan desarrollar su autonomía individual. Esto sólo es posible instaurando un régimen verdaderamente democrático y no sólo de palabra”.

Ejercer con responsabilidad mi autonomía y ayudar y enseñar a alcanzar al otro la suya propia es todo lo que podemos hacer, si queremos y podemos hacer algo. De ninguna manera se trata de fomentar el mito del héroe que hecha el mundo a cuestras para cambiarlo, sino que se pretende promover la creación de un hombre que sabe que el mundo puede transformarse a sí mismo.

---

<sup>208</sup> Castoriadis, *El mundo fragmentado*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 103.

#### 4. ¿La autonomía es una utopía? O ¿nos quedamos sin tiempo?

“La pobreza y la impotencia de la imaginación nunca se manifiesta de una manera tan clara como cuando se trata de imaginar la felicidad. Entonces comenzamos a inventar paraísos, islas afortunadas, países de cucaña. Una vida sin riesgos, sin lucha, sin búsqueda de superación y sin muerte. Y, por tanto, también sin carencias y sin deseo: un océano de mermelada sagrada, una eternidad de aburrición. Metas afortunadamente inalcanzables, paraísos afortunadamente inexistentes.”

(Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad*)

La caída del muro de Berlín, en 1989, ha llegado a significar, en la mentalidad contemporánea, lo mismo que fracaso de cualquier tentativa por subvertir o transformar el orden establecido, esto es, el orden capitalista y su democracia a ultranza, la democracia representativa -que no es otra cosa que una oligarquía liberal o burocracia fragmentada: una minoría en el poder, cuya ideología, supuestamente racional, es la expansión ilimitada de la producción y el consumo-. Sin embargo, semejante sistema ha demostrado, incluso dentro de las capas dirigentes, su inviabilidad; al menos, así lo sugieren ciertos informes del Pentágono que advierten, enseñando los dientes, sobre la inestabilidad social a la que conduce el deterioro del medio natural que este mismo sistema provoca<sup>211</sup>.

En este sentido, la lógica del sistema capitalista se muestra, en su meta misma, como una utopía (lo que no tiene lugar, lo que no puede ser), pues la simple idea de una expansión ilimitada del consumo y la producción a escala mundial niega la lógica y los límites de la naturaleza de nuestro planeta. Creer a estas alturas, por ejemplo, que se puede ofrecer, en teoría, a todo el mundo el estándar de vida de las sociedades occidentales es tan

---

<sup>211</sup> Los “expertos” del Pentágono, parte de la élite administrativa de E.U., han declarado hace algunos años que “la inminente lucha por los recursos de la vida en el planeta –aire, agua, sobre todo- [es algo] para lo cual Occidente debería estar preparado a muy corto plazo” Véase Gianni Vattimo, *Ecce comu*, La Habana, Ed. de Ciencia Sociales, 2006, p. 11.

irrisorio, como preocupante es el impacto que genera sobre la realidad y las prácticas efectivas de cientos de millones de seres humanos.

Llamar utopía, como lo ha hecho, a veces de buena fe, un gran número de intelectuales (Habermas, Paul Ricoeur), después de la quiebra del marxismo y del marxismo-leninismo, a cualquier tentativa (teórica y práctica) de transformación de la sociedad es -dice Castoriadis- “mistificador”. La autonomía no es utopía, sino “el proyecto de una sociedad en la cual todos los ciudadanos tienen igual posibilidad efectiva de participar en la legislación, en el gobierno, en la jurisdicción y en definitiva en la institución de la sociedad”<sup>212</sup>.

Naturalmente, la magnitud y los problemas que enfrentan la mayoría de las sociedades contemporáneas hacen absurda cualquier tentativa que sólo pretenda copiar soluciones de la democracia antigua, como si ésta fuera un modelo. Sin embargo, debe insistirse que el mero hecho de que haya existido esta democracia directa demuestra que los hombres han sido y son capaces de crear, de manera colectiva, instituciones que les permiten ejercer su autonomía tanto en el plano individual como colectivo. Apenas es necesario decir que los griegos o la Comuna de París crearon la democracia, no la desenterraron de ningunas ruinas ni la encontraron debajo de los adoquines.

Desear un proyecto que sea un recetario o un catecismo para la sociedad del porvenir significa anular la creatividad de los hombres para resolver sus problemas; es lo mismo que renunciar a la autonomía. Y, precisamente, esta renuncia, que se traduce en la apatía generalizada de las masas contemporáneas, para plantear y resolver los problemas de interés común o público (que quedan en manos de los “profesionales”) es la manifestación

---

<sup>212</sup> Castoriadis, *Una sociedad a la deriva*, op. cit., p. 20.

más clara del retroceso de nuestras sociedades respecto de cualquier proyecto político genuino emprendido hasta ahora. La educación política no se adquiere en las aulas y mucho menos es un asunto de “expertos”, sino que sólo existe en una sociedad que permite a todos sus individuos participar y compartir la responsabilidad en el ejercicio del poder. Así, dice Castoriadis, “lo que yo llamo proyecto revolucionario, proyecto de autonomía individual y colectiva (ambos son inseparables) no es una utopía sino un proyecto histórico-social que puede realizarse, nada demuestra que sea imposible. Su realización no depende más que de la actividad lúcida de los individuos y de los pueblos, de su comprensión, de su voluntad y de su imaginación”<sup>213</sup>.

El proyecto de autonomía no es la promesa de un paraíso de pasividad, sino que es la tentativa, siempre insegura, por elucidar y transformar el mundo en un mundo autónomo, lo que implica un esfuerzo permanentemente activo por parte de los hombres. Ya sea dicho que para que exista una sociedad autónoma se requiere de una serie de condiciones: la autonomía no puede existir en una sociedad que mutila la historia (lo que ya no es historia, sino crónica); tampoco puede sobrevivir al amparo de cualquier dogma<sup>214</sup> (sea religioso o ideológico), o en una educación que promueve la idea de que la finalidad última de la vida es enriquecerse, o donde el ciudadano y el trabajador no puede decidir el sentido que debe tomar su propia actividad.

El proyecto de autonomía, vale la pena decirlo, tampoco puede ofrecer la felicidad, pues ésta, a diferencia de lo que pensaba Aristóteles, no puede ser garantizada por ningún

---

<sup>213</sup> Castoriadis, *Una sociedad a le deriva, op. cit.*, p. 19.

<sup>214</sup> “La teoría revolucionaria –dice Castoriadis- no es un dogma revelado de una vez y para siempre sino una parte integrante de la acción revolucionaria, que evoluciona constantemente como la acción revolucionaria misma”. Castoriadis, *La sociedad burocrática*, Vol. I, *op. cit.*, p. 293.

régimen<sup>215</sup>, sino que debe ser creada por cada individuo en un mundo donde el sufrimiento nunca desaparecerá del todo. En la autonomía el ser humano singular puede encontrar la felicidad, es su condición, pero no es la felicidad, que solamente pueden hacer-ser este sujeto: nadie más puede elegir por nosotros a la persona que debemos amar o la actividad o actividades que nos permitan desarrollarse y ser reconocido por lo demás. No sólo nadie puede morir por mí -como parece sugerir Heidegger- sino que nadie puede vivir por mí<sup>216</sup>.

Reflexión de nuestra actividad –como individuos y como colectividades-, cuestionamiento de la tradición, establecimiento de la verdad como verdad histórica<sup>217</sup> (en la narración del pasado, por ejemplo) y no sólo como verdad lógica<sup>218</sup>, igualdad material, autogestión del trabajo y de la actividad política, son condiciones de este proyecto; y, por lo que sabemos, ninguna de ellas resultan imposible ni teórica ni prácticamente. Sin embargo, a estas alturas, una interrogación se impone a partir de nuestras propias circunstancias, pues, suponiendo que la mayoría de las sociedades y de los individuos sean capaces de acceder en un futuro no muy lejano a esta autonomía ¿nos queda tiempo aún?

Ciertamente, no se trata hoy, como hace más de dos décadas, del peligro de una guerra atómica, sino de la desestabilidad social, cada vez más real, a la que conlleva el deterioro de nuestro medio natural a escala planetaria. Este problema que todavía hace algunos años parecía más o menos lejano ha llegado a tomar un lugar central en cualquier reflexión sobre el futuro a corto plazo. Así nos dice Mario Molina, premio Nobel de

---

<sup>215</sup> Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 141.

<sup>216</sup> Heidegger llama, con razón, a la (mi) muerte “la posibilidad más propia, pero podemos decir lo mismo de la vida, salvo que esta sea siempre impersonal (Véase, Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, 275-279). Acierta el poeta Jorge Luis Borges al decir : “Dueño el hombre de su vida, lo es también de su muerte” (Borges, *Obras completas*, Vol. 3, Buenos Aires, Ed. Emecé, 2005, p. 62)

<sup>217</sup> Es bien conocido que los gobernantes aztecas, incas, egipcios y de otros tantos imperios de la antigüedad habían practicado, mucho antes que la Rusia estalinista, mutilaciones sobre su propia historia.

<sup>218</sup> La verdad como derrumbamiento de las paredes de la clausura de las significaciones socialmente instituidas y no como simple desvelamiento del ser a secas. *Cfr.* Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.*, p. 265.

Química: “Si no cambiamos drásticamente el volumen de las emisiones que tenemos hoy en día, la temperatura podría subir hasta siete grados centígrados [en un periodo no mayor a cien años], cambio similar a los de una época glacial o interglacial. Se considera de gran riesgo, al no estar seguros de las consecuencias que esto tendría para el desarrollo económico de las sociedades”<sup>219</sup>.

¿Podrán los hombres superar esta crisis ambiental que nubla el horizonte de las generaciones más jóvenes de nuestro tiempo? La respuesta a esta pregunta, como cualquier pregunta sobre el futuro, no está dada, pues es la actividad de los hombres quien dictará la última palabra. Sin embargo, es posible anticipar que si las colectividades son incapaces, como lo son hoy las oligarquías liberales, de resolver este tipo de problemas de gran envergadura es plausible, como señala Castoriadis, “imaginar regímenes autoritarios que imponen restricciones draconianas a una población enloquecida y apática. La inserción del componente ecológico en un proyecto político democrático radical es indispensable. Y es tanto más imperativo cuanto que el cuestionamiento de los valores y de las orientaciones de la sociedad actual, implicada en este proyecto, es indisociable de la crítica del imaginario del “desarrollo” en el que vivimos”<sup>220</sup>.

No podemos ser pesimistas u optimistas respecto del futuro; sólo nos queda actuar sabiendo, de un lado, que parte de este futuro depende de nuestra propia actividad como individuos y, del otro, que si como colectividades somos incapaces de establecer, pronto, grandes acuerdos sobre la protección de los recursos naturales entonces podemos estar seguros que viviremos los días más tristes de nuestra historia.

---

<sup>219</sup> *Cambio climático, el problema más serio que afronta la humanidad en este siglo: Mario Molina*. Disponible en [http://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2012\\_145.html](http://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2012_145.html) 06/03/12. (Las palabras entre corchetes son mías).

<sup>220</sup> Castoriadis, *Una sociedad a la deriva*, op. cit., p. 275.

## Conclusión:

Filosofía, política y ética son formas-creaciones específicas, que no exclusivas, de autonomía. Y estas tres formas de autonomía nacen, según muestra Castoriadis, de manera simultánea desde el origen mismo del proyecto de emancipación individual y social en la Grecia antigua. Esta observación no es trivial, ya que permite demostrar que constituyen condiciones y expresiones medulares de dicha praxis socio-histórica.

La filosofía, lejos de lo que han llegado a pensar ciertos posmodernos, no está muerta, salvo en la medida en que se ha renunciado a cuestionar la totalidad de representaciones socialmente instituidas: la filosofía existe ahí donde los hombres son capaces de cuestionar continuamente sus propias instituciones, puesto que no existe ninguna instancia externa o dialéctica objetiva que garantice un sentido último para la psique y la sociedad (los dominios de lo humano). Así política y filosofía surgen como partes de un mismo movimiento, pues al no existir una instancia trascendente, como no sea en la fantasía de muchos filósofos, que garantice la totalidad de lo que “es”, no podemos menos que aceptar que somos nosotros, como seres humanos, quienes creamos nuestra propia ley de existencia.

La ética, por su parte, está presupuesta en este mismo movimiento, desde sus inicios, no tanto como una teorización filosófica explícita entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, sino, por sobre todo, como emergencia de una subjetividad reflexiva y deliberante. Para que exista una sociedad autónoma se necesitan individuos autónomos. -Y el ciudadano y filósofo Sócrates lo atestigua mejor que nadie con su propia vida y su muerte, pues nos dice que “una vida sin reflexión, no vale la pena de ser vivida”-.

## Conclusiones generales

Llegamos al término de esta investigación, no sin cierto aire de zozobra, tras haber recorrido buena parte de una de las obras filosóficas más fecundas y originales del siglo XX. Y, después de atravesar un pensamiento tan vasto y variado como el de Cornelius Castoriadis, a nadie debe extrañar que el autor de estas líneas tenga la impresión de que las preguntas que han quedado abiertas son más que las resueltas. Sin embargo, está ya fuera de su alcance responder a todas aquellas interrogaciones dispersas que han quedado sin responder satisfactoriamente a lo largo del camino; todo lo que puede hacer ahora es ofrecer al lector una visión sumaria de aquellas conclusiones a las que ha podido llegar al abordar el problema de la autonomía humana en la obra de Castoriadis.

El ser-ente, lo que “es”, nos dice Castoriadis, se encuentra estratificado<sup>221</sup>. Psique y sociedad pertenecen a la dimensión del ser de lo imaginario radical (dominio de lo humano), que se caracteriza por la emergencia de formas-figuras-significaciones-instituciones sin ningún parangón en ninguna otra región de lo que “es”. Lo histórico-social emerge como puesta de significación o de sentido en y por lo anónimo colectivo (imaginario social); mientras que la psique emerge como puesta de representación totalmente imaginaria (delirio totalizante o mónada psíquica).

Sin embargo, la gran mayoría de las sociedades conocidas hasta ahora han tendido a la clausura o encubrimiento de esta autocreación, ya que ésta es remitida inmediatamente a una causa, fuente o instancia exterior a sí misma, heterónoma: antepasados, Dios o dioses, leyes económicas o históricas, etc. El complejo de Edipo puede entenderse, en este sentido,

---

<sup>221</sup>Para la ontología tradicional, lo que en Aristóteles era una advertencia, “no hay que multiplicar los entes innecesariamente”, se ha llegado a convertir en un verdadero dogma: no hay que multiplicar los entes, punto y se acaba.



tanto como una fijación incestuosa por la madre real, como una incapacidad para dejar de mamar el sentido establecido por la institución dada: costumbres, tradiciones, creencias. Se trata, pues, de una clausura de sentido o un sentido que se pretende dado de una vez y para siempre; ignorando que el mundo histórico-social es, sépase o no, autocreación permanente de nuevas determinaciones o emergencia ontológica continúa de irregularidad por el hacer-decir-representar humano-. La historia greco-occidental constituye a este respecto, al menos en uno de sus polos y durante algunos siglos (Atenas y la Europa moderna), la excepción a la regla; es un ejemplo de autoinstitución (de autonomía) explícita de la sociedad, de autoreconocimiento de la sociedad como sociedad instituida.

Ahora bien, tras la bancarrota del marxismo y del llamado “socialismo real” una cosa se hace cada vez más patente en nuestros días: la renuncia a pensar y trabajar en un proyecto histórico, y por lo tanto humanamente realizable, alternativo al establecido por el régimen capitalista. En este sentido, el pensamiento de Castoriadis constituye una tentativa cabal y sumamente lúcida por romper la clausura de las significaciones o el cerco significativo al que tiende la mayoría de los individuos y las sociedades actuales. Es verdad que a lo largo de las últimas décadas no han de dejado existir una serie de movimientos opositores a este régimen social, sin embargo, debe admitirse que se trata de una minoritaria cada vez más exigüe; lo que demuestra más que refuta nuestra hipótesis, pues la mayoría de los individuos renuncian a verse y pensarse a sí mismos como agente efectivos de su propia transformación psíquica y social. En estas circunstancias no debe extrañarnos entonces que una obra tan original y coherente como la de Castoriadis permanezca prácticamente desconocida dentro de los círculos académicos e intelectuales, al grado de

que todavía es frecuente escuchar la pregunta: ¿existe un filósofo llamado Cornelius Castoriadis?

Sin duda alguna, no faltará quien quiera ver en todo esto cierta especie de “sectarismo revolucionario”; pero habremos de recordar a quien así piensa que nunca somos neutrales, o, dicho de manera inversa, siempre asumimos una posición, incluso cuando creemos ser indiferentes o imparciales. Sin contar que el propio Castoriadis nunca se cansó de repetir que una transformación radical de la sociedad sólo se puede lograr como un movimiento colectivo y humano; o, por qué no decirlo, como una revolución internacional. En el fondo la disyuntiva a la que estamos sujetos sigue siendo aquella que estableciera Castoriadis para el mundo Occidental en 1946: *Socialismo o barbarie*.

Y ya sabemos que lo Castoriadis llama revolución y socialismo: “no significa torrentes de sangre, la toma del Palacio de Invierno, etc.”, sino “una transformación radical de nuestras instituciones de la sociedad. En este sentido, -dice este filósofo- soy un revolucionario, por cierto. Y continúa: “Pero para que tal revolución exista, hacen falta que haya cambios profundos en la organización psicosocial del hombre occidental, en su actitud respecto de la vida, para resumir, en su imaginario. Hace falta que abandoné la idea de que la única finalidad de la vida es producir y consumir más –idea degradante y absurda a la vez-; hace falta que abandonen el imaginario capitalista de un control pseudoracional, de una expansión ilimitada. Esto, únicamente pueden hacerlo los hombres y las mujeres. Un individuo solo, o una organización, como mucho, sólo pueden preparar, criticar, incitar, esbozar posibles orientaciones”<sup>222</sup>.

---

<sup>222</sup> Castoriadis, *Una sociedad a la deriva*, op. cit., p. 272.

Es verdad, dicho sea brevemente, que la tematización explícita del problema de una “revolución internacional” no ha sido explicitado en esta investigación, pero es una premisa implícita en el objetivo mismo del proyecto de autonomía: la autonomía *de todos*. Cuanto más que hoy sabemos que la revolución nacional es una invención estalinista que hasta ahora, bien que mal, ha podido adaptarse a la historia oficial de países como el nuestro, en donde la revolución se asume como un hecho consumado (pasado); no forma parte del presente o del porvenir, en tanto, praxis que exige ser ejercitada y ser pensada permanentemente. En todo caso, mientras el capitalismo siga campeando triunfante por todo el orbe, nuestra época no puede jactarse de haber desterrado a las ideologías; en el fondo, quizá, nunca estemos a salvo de ellas, si no en la medida en que cada uno de nosotros se atreva a pensar por su propia cuenta y razón; en que se atreva a superar la angustia de pensar, pues, “el logos –ya decía Heráclito- es común a todos”, es accesible a todos: “a todos nos es dado conocernos a nosotros mismos y reflexionar”.

Filosofía, política y ética, tal como han sido definidas hasta ahora, constituyen pruebas de que los hombres pueden, puesto que lo han hecho, crear instituciones-formas-significaciones portadoras de autonomía individual y social. Es por ello que puede decirse que la autonomía no es una utopía sino un proyecto que requiere del esfuerzo y la creatividad renovada y lúcida de los individuos y de las colectividades para hacer su vida y su mundo; se trata, en última instancia, de un proyecto, en parte, *hecho* y, en parte, *por hacer*.

Castoriadis es el filósofo que reivindica a la imaginación, esa loca de la familia, como un elemento central del proyecto de emancipación individual y social. Las soluciones que puedan darse hoy a todos aquellos problemas prácticos o teóricos dependen, en gran

parte, de la creatividad de los individuos y las colectividades. En todo caso, no habría que fiarse demasiado de quien dice que la realidad es simple o de quien ofrece una receta aparentemente compleja. Las recetas, en este caso, no existen, como tampoco la salida fácil, pues simplemente no existe salida: la pasión por lo problemático es uno de los pocas sendas que pueden llevarnos a una comprensión y transformación profunda de la realidad humana de la que todos formamos parte -de una realidad siempre compleja, nunca completamente transparente y acabada, que al hacer hacemos ser.

## Bibliografía

- Aristóteles, *Política*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Bengtson, Hermann, *Historia de Grecia, Desde los comienzos hasta la época imperial romana*, Madrid, Gredos, 1986.
- Bon, Frédéric y Burnier, Michel-Antoine, *Clase obrera y revolución*, México, Ediciones Era, 1975.
- Borges, Jorge Luis, *Obras Completas*, Vol. 3, Buenos Aires, Ed. Emecé, 2005.
- Caruso, Igor A., *Psicoanálisis, marxismo y utopía*, México, Siglo XXI, 1974.
- Castoriadis, Cornelius, pseudónimo Cardan, Paul, *Capitalismo moderno y revolución*, Madrid, Ruedo Ibérico, 1970.
- , *Los dominios del hombre, Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1995.
- , *De la autonomía en política: el individuo privatizado*. Disponible en: <http://www.magma-net.com.ar/privatizado.htm>
- , *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.
- , *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Ed. Altamira, 1990.
- , *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- , *Hecho y por hacer*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- , *La insignificancia y la imaginación*, Madrid, Trotta, 2002.
- , *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. I., Barcelona, Tusquest, 1983.
- , *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. II, Barcelona, Tusquest, 1989.
- , *La sociedad burocrática*, Tomo I, Barcelona, Tusquest, 1973.
- , *Lo que hace a Grecia, 1. De Homero a Heráclito*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- , *Psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992
- , *Sobre el político de Platón*, Madrid, Trotta, 2004
- , *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- , *Una sociedad a la deriva*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Cavafis, Constantino P., *Poemas completos*, México, Juan Pablos Editores, 1984.
- Duncker, Herman, *Historia del movimiento obrero*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1980.
- Esquilo, *Tragedias*, México, UNAM, 1988.

- Finley, M. I., *Aspectos de la antigüedad*, Barcelona, Ed. Ariel, 1975.
- , *El nacimiento de la política*, México, Grijalbo-CONACULTA, 1990.
- , *La economía de la antigüedad*, México, FCE, 2003.
- , *El mundo de Odiseo*, México, FCE, 1978.
- , *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Ed. Ariel, 1980.
- Franco, Yago, *Magma, Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2003.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Barcelona, Folio, 2007.
- , *Obras Completas*, Tomo XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1997.
- , *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, México, Alianza, 1997.
- Fromm, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, FCE, 1997.
- Harnecker, Marta, *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1979.
- Hegel, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2004.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Tomo II, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.
- , *Ser y tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 2006.
- Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, Madrid, Gredos, 1978.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1999.
- Homero, *Ilíada*, Barcelona, Gredos-RBA, 2008.
- Homero, *Odisea*, México, Ed. Porrúa, 1960.
- Jordan, Pascual, *La física del siglo XX*, México, FCE, 1969.
- Jaeger, Werner, *Paideia*, México, FCE, 1996.
- Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, México, Ed. Grijalbo, 1967.
- Kundera, Milan, *El telón*, México, Ed. Tusquest, 2006.
- Lenin, *El Estado y la Revolución*, Pekín, Ediciones en lengua extranjera, 1975.
- , *El imperialismo y los imperialistas*, Moscú, Ed. Progreso, 1975.
- Lukács, Georg, *El asalto a la razón*, México, Grijalbo, 1984.
- Lund, Andrés, *Castoriadis: ¿el último filósofo?* En <http://www.fundanin.org/lund.htm>
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, México, Ed. Planeta, 1985.
- , *Eros y civilización*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1984.
- Martí, José, *Páginas escogidas*, Tomo I, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1974.

Marx, Karl, *Miseria de la filosofía*, Moscú, Ed. Progreso, 1979.

Marx y Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, La Habana, Editora Política, 1982.

-, *Obras escogidas*, Tomo I, Moscú, Ed. Progreso, 1973.

Mollison, Bill y Mia Slay, Reny, *Introducción a la permacultura*, Australia, Ed. Tagari, 1994.

Morin, Edgar, *Castoriadis, un titán del espíritu*, disponible en <http://www.fundanin.org/morin2.htm>

Nagel, Ernest y Newman, James R., *La prueba de Gödel*, México, UNAM, 1959.

Ondoza, Raúl y otros, *Introducción a la biología moderna*, México, FCE, 1970.

Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1975.

-, *El hombre y la gente*, Tomo I, Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1972.

Paz, Octavio, *Corriente alterna*, México, Ediciones Gandhi-Siglo XXI, 2009.

-, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 2002.

Platón, *República*, Madrid, Gredos, 2008.

Poirier, Nicolas, *Cornelius Castoriadis: imaginación radical*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.

Reyes, Alfonso, *Obras completas*, Vol. XIII, México, FCE, 1997.

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Ed. Siglo XXI, 2009.

Russell, Bertrand, *Escritos básicos II*, México, Ed. Planeta, 1985.

Semo, Enrique, *Historia mexicana*, México, Ediciones Era, 1981.

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro I-II, Madrid, Gredos, 1990.

Vidal-Naquet, Pierre, *Los asesinos de la memoria*, México, Ed. siglo XXI, 1994.

Vidal-Naquet, Pierre, *El cazador negro, Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Barcelona, Ediciones Península, 1983.

V.V.A.A., *La televisión es mala maestra*, México, FCE, 2006.

V.V.A.A., *Los presocráticos*, México, FCE, 2002.

V.V.A.A., *Historia general de México*, México, COLMEX, 2008.

Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, FCE, 2008.

Zuleta, Estanislao, *Elogio de la dificultad*, disponible en [http://www.elabedul.net/Articulos/el\\_elogio\\_de\\_la\\_dificultad.php](http://www.elabedul.net/Articulos/el_elogio_de_la_dificultad.php) 22/03/2012.