

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

El proyecto de autonomía como horizonte para la emergencia de una subjetividad reflexiva, lúcida y deliberante [The Autonomy Project as a Horizon for the Emergency of a Reflective, Lucid and Deliberating Subjectivity]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Silvina Negroni, Paula
Publisher	Prometeica
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-04-20 03:41:58
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/232914

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

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

PAULA SILVINA NEGRONI

(UNR, Argentina)

Resumen

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

Palabras clave: Democracia | Autonomía | Participación.

Abstract

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

PROMETEICA

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

Keywords: Democracy | Autonomy | Participation.

I. Introducción

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

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

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

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

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

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

PROMETEICA

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

II. La crítica al pensamiento heredado

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

CORNELIUS CASTORIADIS

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

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

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

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

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

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

PROMETEICA

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

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

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

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

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

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

PROMETEICA

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

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

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

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

III. Praxis y autonomía: un *hacer* colectivo

PROMETEICA

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

ANTONIO GRAMSCI

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

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

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

Así, la autonomía se expresa en la capacidad de reflexionar sobre las significaciones e instituir de modo lúcido otras nuevas significaciones. La autonomía, por tanto, se alcanza cuando el individuo accede a un estado de reflexión. El sujeto reflexivo puede ver más allá del individuo socializado, ya que está en condiciones de cuestionar las significaciones imaginarias sociales (Tello, 2003:22; Franco, 2003:62).

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

PROMETEICA

conjunto de reglas abstractas pero vive en una realidad cambiante, diversa, una realidad heracliteana, y sólo él puede tender un puente entre uno y otra (...) Toda legislación debe ser permanentemente capaz de rectificarse; es lo que llamo la autoinstitución permanente. Y los sujetos de esta autoinstitución permanente, los sujetos activos, actuantes, deben ser el conjunto de los ciudadanos, el *dêmos* mismo” (1999:175-177).

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

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

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

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

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

PROMETEICA

una universo de significaciones”.

La sociedad, ya sea como instituyente, ya sea como instituida, es intrínsecamente historia, es decir, autoalteración (...) Cada sociedad da así existencia a su propio modo de autoalteración (...) La historia es génesis ontológica no como producción de diferentes instancias de la esencia sociedad, sino como creación... (Castoriadis, 2007:574).

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

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

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

PROMETEICA

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

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

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

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

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

Así, “la política no es la lucha por el poder en el seno de instituciones dadas (...) La política es ahora lucha por la transformación de la relación entre la sociedad y sus instituciones; por la instauración de un estado de cosas en el que el hombre social pueda y quiera considerar las instituciones que regulan su vida como sus propias creaciones colectivas, y por tanto pueda y quiera transformarlas cada vez que sienta que es necesario o que lo desee” (Castoriadis, 1976:70).

IV. La democracia como régimen trágico

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

CORNELIUS CASTORIADIS

PROMETEICA

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

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

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

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

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

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

PROMETEICA

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

Para Cristiano (2009:123,124): “La autonomía a nivel colectivo tiene que ver con una sociedad que cuyos miembros han comprendido la autoinstitución. Una sociedad en la que sus miembros son conscientes de que la misma puede ser replanteada en su forma sin ningún límite formal (...) una sociedad en la que existe el proyecto de cuestionar la institución. Esta forma social, este *eidos*, es identificado por Castoriadis como la democracia en un sentido sustantivo. Democracia como forma de vida en la que la institución es producto de la subjetividad reflexiva y deliberante aplicada a los asuntos públicos, a la institución social”.

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

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

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

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

PROMETEICA

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

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

La originalidad, e improbabilidad, de la autonomía consiste en la aparición de un ser que cuestiona su propia ley de existencia, de sociedades que cuestionan su propia institución, su representación del mundo, sus significaciones imaginarias sociales (Castoriadis, 2005 citado por Vera, 1998).

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

El proyecto de autonomía con su interrogación permanente crea un *eidós* histórico nuevo cuya fórmula es: "Crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad" (Castoriadis, 2008:112).

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

PROMETEICA

La autonomía demanda esta doble dimensión individual y colectiva, por lo que presupone el desarrollo de la capacidad de todos los miembros de la colectividad para participar en actividades reflexivas y deliberativas.

V. El vacío total de significaciones

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

CORNELIUS CASTORIADIS

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

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

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

PROMETEICA

2008).

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

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

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

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

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

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

PROMETEICA

verdaderamente democráticos en su espíritu”.

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

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

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

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

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

PROMETEICA

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

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

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

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

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

PROPHETEICA

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

No hay imaginación sin pasión. Pasión como interrogación ilimitada.

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

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

HANNA ARENDT

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

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

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

PROMETEICA

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

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

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

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

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

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

PROMETEICA

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

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

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

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

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

La democracia, en el pleno sentido de la palabra, puede ser definida como el régimen de la reflexividad colectiva (...) Y la democracia no puede existir sin individuos democráticos, y a la inversa. También este es uno de los aspectos paradójicos de la “imposibilidad” de la política (...) Una sociedad autónoma implica individuos autónomos (Castoriadis, 2008:123).

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

PROMETEICA

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

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

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

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

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

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

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

PROMETEICA

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

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

Bibliografía

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PROMETEICA

Fondo de Cultura Económica. 187 pp.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PROFETEICA

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

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