

Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática

Alfonso Ibáñez

Universidad de Guadalajara, México

En la actualidad vivimos como “ciudadanos sin brújula”, según una expresión de Cornelius Castoriadis. Los tiempos parecen ser de perplejidad e incertidumbre, dando lugar a un aumento notorio de la insignificancia o pérdida del sentido. Por ello, esta reflexión busca presentar el pensamiento político de Castoriadis en todo su movimiento de ampliación y radicalidad. Tal vez así, nutriendo nuestra imaginación creadora, podremos asimilar críticamente algunos elementos que nos posibiliten el cuestionamiento de lo ya instituido, abriendo horizontes para la institución de una verdadera autonomía democrática en el mundo globalizado de nuestros días.

*

“Castoriadis, or the Project of Democratic Autonomy”. We live at present as “disoriented citizens” according to an expression of Cornelius Castoriadis. These times appear to be those of perplexity and uncertainty, giving rise to a conspicuous increase of insignificance or loss of sense. This reflection thus interrogates Castoriadis’ political thought in all its reach and depth. Maybe thus, nurturing our creative imagination, will we be able to assimilate critically some elements that may enable us to question what is already instituted, opening horizons for the institution of a true democratic autonomy in the globalized world of our days.

*La crisis actual de la humanidad es crisis de la política en el gran sentido del término, crisis a la vez de la creatividad y de la imaginación política, y de la participación política de los individuos... Nosotros podemos contribuir a que lo que es sea de otra manera.*¹

Este “titán del pensamiento” o “Aristóteles cálido”, según los vigorosos adjetivos que recibió de Edgar Morin, merece ser mucho más conocido y discutido hoy en día². Pues cuando no pocos planteamientos filosóficos y políticos parecen desfigurarse en medio de las incertidumbres y perplejidades de este cambio de milenio, los aportes de Cornelius Castoriadis (1922-1997) nos pueden resultar aún ahora sumamente pertinentes y provocativos. Especialmente porque él nunca se atuvo a las “modas intelectuales” del mundo universitario francés, sino que su pensamiento se fue forjando al interior de la lucha social y política del siglo XX, comprometido hasta el fondo con la realización del socialismo. Esto le condujo a una dinámica de constante cuestionamiento, a una serie de rupturas teórico-prácticas, particularmente con el marxismo, pero también a una permanente profundización y ampliación de la problemática de la transforma-

¹ Castoriadis, Cornelius, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, París: Seuil, 1990, pp. 99, 104. Las siglas de las obras de Castoriadis citadas en este artículo son las siguientes :

MM *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, París: Seuil, 1990.

CB *Ciudadanos sin brújula*, México D.F.: Coyoacán, 2000.

DH *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, París: Seuil, 1986.

FAF *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, París: Seuil, 1997.

SB *La sociedad burocrática, I y II*, Barcelona: Tusquets, 1976.

DG *Devant la guerre I*, París: Fayard, 1981.

CMR *Capitalisme moderne et révolution, I y II*, París: Union Générale d'Éditions, 1979.

IIS *L'institution imaginaire de la société*, París: Seuil, 1975.

MI *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, París: Seuil, 1996.

EMO *L'expérience du mouvement ouvrier, I y II*, París: Union Générale d'Éditions, 1974.

CS *Le contenu du socialisme*, París: Union Générale d'Éditions, 1979.

II *La insignificancia y la imaginación. Diálogos*, Madrid: Trotta, 2002.

EA *De l'écologie à l'autonomie* (con D. Cohn-Bendit), París: Seuil, 1981.

FP *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, París: Seuil, 1999.

CL *Les carrefours du labyrinthe*, París: Seuil, 1978.

PP *Sur Le Politique de Platon*, París: Seuil, 1999.

² Cf. Morin, E., “Epílogo” a CB; también su contribución “Un Aristote en chaleur”, en: “Pour une philosophie militante de la démocratie”, *Revue européenne des sciences sociales*, XXVII, 86 (1989).

ción social. Militante político revolucionario, economista, psicoanalista y filósofo de un saber enciclopédico, nunca intentó la elaboración de un sistema teórico cerrado y, menos aún, completamente acabado. Al contrario, su perspectiva es la de un proceso de elucidación abierto y permanente, que incluso lo llevó a cuestionar al conjunto del “pensamiento heredado” de la tradición occidental y a construir una ontología de la creación humana. Como él mismo lo expresa en una de sus fórmulas sintéticas, “en el ser (*to on*) surgen *otras formas*, se ponen *nuevas* determinaciones... Creación, ser, tiempo, van juntos: ser significa a-ser, tiempo y creación se exigen el uno al otro” (*DH*, 8).

A partir de este marco filosófico novedoso, él intentará un esclarecimiento de la región del ser que denomina “lo histórico-social”, para lo cual elabora también una suerte de antropología filosófica a fin de dar cuenta del mundo humano como resultado de la imaginación creadora individual y colectiva. Sin embargo, nuestra lectura no se centrará propiamente en el filósofo innovador, que sin duda fue Castoriadis, sino más bien en el político revolucionario que nunca dejó de ser y en el pensador de una democracia radical para el mundo de hoy. Como lo sostiene Agapito Maestre en una presentación de su figura, “el legado decisivo de Castoriadis para el próximo siglo es que la política antitotalitaria, o sea, la democracia, es el lugar privilegiado y determinante de la existencia auténtica de la humanidad. Ese ámbito o imaginario social muestra que la integración política de las sociedades se basa antes en el conflicto que en el consenso”³. Ahora bien, para abordar su pensamiento político primero nos referiremos a su experiencia de militancia en el grupo *Socialismo o Barbarie*, donde se sentarán las premisas y gérmenes de sus elaboraciones posteriores. Luego nos adentraremos en su proyecto político de autonomía individual y colectiva, que podría ser considerado como el eje medular de su propuesta histórico-social, la cual desemboca, a su vez, en una reformulación de la democracia libertaria. Y es que, como él mismo lo afirmó, “en mi trabajo, la idea de autonomía aparece muy pronto, de hecho desde el comienzo, y no como idea ‘filosófica’ o ‘epistemológica’, sino como idea esencialmente política. Su origen es mi preocupación constante, con la cuestión revolucionaria, la cuestión de la autotransformación de la sociedad” (*DH*, 413; *Cf. FAF*, 21).

³ Maestre, A., “Perfiles filosófico-políticos”, en: *Metapolítica*, 8 (1998), p. 709.

La crítica del “capitalismo burocrático”

Para Castoriadis, la humanidad se transforma a sí misma en la historia, y por eso podemos asumir esta capacidad de autotransformación en el sentido de la autonomía, de la libertad, de la democracia. Esta perspectiva de fondo es la que le hizo optar, desde muy joven, por la militancia política revolucionaria. Durante la segunda guerra mundial, en Grecia, ingresa al Partido Comunista haciendo la experiencia de sus políticas chauvinistas y estalinistas, que lo llevarán hacia la oposición trotskista. A partir de 1945, ya en Francia, milita en el Partido Comunista Internacional, conformando con Claude Lefort, un año después, una tendencia que sostiene que la sociedad rusa debe ser comprendida como una nueva formación histórico-social, ni capitalista ni socialista, con la finalidad de luchar contra la burocracia. En 1948, esta tendencia rompe con el trotskismo oficial para fundar el grupo y la revista *Socialismo o Barbarie*, imponiéndose la tarea del análisis crítico de la sociedad contemporánea, la reelaboración de la teoría revolucionaria y el establecimiento de un nuevo tipo de relación con la clase obrera con vistas a la praxis revolucionaria⁴. Contexto en el que Castoriadis ahonda en la “cuestión rusa” como un nuevo régimen de explotación, ya que la posición efectiva de la burocracia en las relaciones de producción hace de ella una clase explotadora cuyo poder absoluto sobre el conjunto de la vida social es reforzado por el dominio de los medios de coerción. Como él mismo aclara, “la posición de clase de la burocracia se apoya en –y está garantizada por– el monopolio de la utilización del aparato del Estado. En el Estado burocrático llega a un punto culminante el fenómeno que caracterizaba ya al imperialismo: la fusión, hasta desde un punto de vista personal, del poder económico y del poder político”⁵.

⁴ Cf. “Presentación de la revista ‘Socialisme ou barbarie’”, en: *SB I*. Para un estudio detallado de las tensiones, debates y escisiones del grupo, hasta su disolución final, cf. Gottraux, Philippe, “*Socialisme ou Barbarie*”. *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l’après-guerre*, París: Editions Payot Lausanne, 1997. En lo referente a la relación conflictiva entre Lefort y Castoriadis, cf. Molina, Esteban, “La experiencia de Socialismo y Barbarie”, en el número titulado “Cornelius Castoriadis. La pluralidad de los imaginarios sociales de la modernidad”, *Anthropos*, 198 (2003).

⁵ *SB I*, 308. Más tarde agregará la fusión del “poder militar”: “La *estratocracia* rusa es una creación original, un animal histórico nuevo” (*DH*, 217); cf. *DG*.

Estos tempranos análisis muestran que la “sociedad burocrática” no sólo no es “socialista”, sino que había que inscribirla en el marco más amplio de una teoría global sobre el “capitalismo burocrático”. Se trata de un nuevo régimen social donde la división fundamental ya no es tanto entre los poseedores de los medios productivos y los otros, como entre aquellos que dirigen y los que ejecutan. En medio de la modernización del capitalismo occidental se da también la burocratización de la sociedad que provoca, al mismo tiempo, la privatización de los individuos que se retiran a la esfera privada dejando la “cosa pública” a los expertos y especialistas. Luego él introducirá la distinción entre el “capitalismo burocrático total”, y hasta totalitario, y el “capitalismo burocrático fragmentado” más propio de los países industrializados occidentales. Pero en ambos casos ocurre un desplazamiento de la contradicción fundamental del capitalismo hacia “la necesidad (para el capitalismo) de reducir a los trabajadores en simples ejecutantes, y su imposibilidad de funcionar si lo logra; su necesidad de realizar simultáneamente la participación y la exclusión de los trabajadores en lo relativo a la producción” (*CMR II*, 49. *Cf. SB I*, 46). Más allá de la esfera productiva, donde ocurre la “alienación de lo obrero”, ésta se manifiesta en todos los niveles de la sociedad, donde la gestión burocrática solicita la participación de los ejecutantes pero prohibiéndoles toda iniciativa importante. Sin embargo, esto no lo puede realizar totalmente sin un hundimiento integral del sistema.

En tanto que “racionalización” impuesta desde el exterior, la burocratización implica una transformación de los valores y significados que fundan la vida social, cada vez más reducidos a la “razón” capitalista de la máxima producción. Aquí tocamos la vertiente subjetiva del fenómeno porque cada régimen social tiende a fabricar el tipo de personalidad humana que conviene a su propia reproducción. La alienación de los hombres en el trabajo será compensada por la “elevación del nivel de vida” y toda iniciativa será abandonada a la jerarquía burocrática. La “filosofía” de esta “pesadilla climatizada” se resume para Castoriadis en “la consumación por la consumación en la vida privada y la organización por la organización en la vida pública” (*CMR II*, 140-141). Felizmente que la realización integral de este proceso de escisión entre dirigentes y ejecutantes en el conjunto de la vida social no deja de encontrar múltiples obstáculos, especialmente la resistencia y protesta de los individuos y grupos en los distintos ámbitos de la sociedad, que también atraviesa al mismo aparato

burocrático. No obstante, Castoriadis se ve obligado a reconocer la relativa “integración” del movimiento obrero y la desaparición constante de la actividad política del proletariado, lo cual le induce a repensar el proyecto revolucionario en nuevos términos, para que abarque a otros actores e implique todos los aspectos de la vida de los hombres. “El movimiento revolucionario –escribe él– debe aparecer por lo que es: un movimiento total concernido por todo lo que los hombres hacen y soportan en la sociedad, y ante todo en su vida cotidiana real” (*CMR II*, 189).

El cuestionamiento de Marx y el marxismo

Junto con esta lectura del capitalismo moderno, Castoriadis se introduce en un camino que le conducirá desde una posición crítica marxista hacia la crítica interna y rigurosa de la concepción materialista de la historia, llegando a una ruptura neta con el marxismo en los años sesenta. Y no sólo por razones empíricas, pues algunas previsiones de Marx no se habían cumplido, como el acrecentamiento de la tasa de explotación o la pauperización de la población, sino también por motivos teóricos. Desde el punto de vista económico pone de relieve que esta teoría, que pretende descubrir las “contradicciones insuperables” del sistema a través de “leyes” constantes de su devenir, se apoya en variables centrales que son indeterminadas. Es el caso del progreso técnico, pero más aún el de la tasa de explotación que depende de la lucha de los trabajadores con respecto al salario real y su evolución, que no es deducible “científicamente”. Detrás del enunciado de “leyes” económicas del capitalismo estaría el supuesto de la transformación completa de los obreros en valores de uso, es decir, en “cosas”, lo cual pone en evidencia la imposibilidad de este tipo de teoría económica que se basa en “leyes objetivas” según el modelo de las ciencias naturales. Por ello señala que “la idea filosófica de Marx: que el capitalismo consigue efectivamente enajenar y reificar completamente al proletariado, filosóficamente insostenible, tiene además consecuencias políticas inaceptables” (*SB I*, 42).

Desde el punto de vista histórico y político, teniendo muy en cuenta el estalinismo y sus amplias repercusiones, llega a la conclusión de que la teoría marxista ha sufrido un proceso de ideologización. Pues si bien al comienzo animó un movimiento político revolucionario, y esa es su “verdad histórica”, ella se ha convertido finalmente en “una ideología

en el sentido mismo que Marx daba a este término: un conjunto de ideas que se remite a una realidad no para esclarecerla y transformarla, sino para velarla y justificarla en el imaginario” (*IIS*, 15). De ahí que ya no sea una teoría revolucionaria viviente capaz de comprender y transformar la historia. Pero de manera más radical todavía, hay que rechazar la teoría de la historia marxista en tanto que determinismo económico-técnico que, basada en una evolución socio-centrista, somete la historia entera a categorías que sólo tienen sentido para la sociedad capitalista desarrollada. Debajo de ello se puede encontrar una filosofía de la historia que es un “racionalismo objetivista”, en tanto que visión finalista y teleológica que se da de antemano la solución de todos los problemas que plantea: “La ‘necesidad histórica’ de la que habla (en el sentido que esta expresión ha tenido corrientemente, precisamente de un encañamiento de hechos que conduce la historia hacia el progreso) no difiere en nada, hablando filosóficamente, de la Razón hegeliana. En los dos casos se trata de una alienación propiamente teológica del hombre. Una Providencia comunista, que habría arreglado la historia con vistas a producir nuestra libertad, no deja de ser una Providencia” (*IIS*, 73).

Castoriadis sostiene que en el mismo Marx aparecen dos elementos que están en tensión e incluso contrapuestos entre sí: el elemento “crítico-revolucionario”, que tiene muy en cuenta que los hombres son los sujetos protagónicos de la historia, y el “teórico especulativo”. Lo que sucede es que el segundo va adquiriendo paulatinamente la primacía, haciendo del marxismo un sistema teórico cerrado y acabado, exterior y superior a la práctica, que queda reducida a simple “aplicación” (*Cf. IIS*, 77-76; *DH*, 74-75). Lo cual sólo es comprensible dentro del contexto cultural de la época de Marx, y mucho más de sus seguidores. De ahí también que la degeneración burocrática del movimiento comunista remita al resurgimiento de modelos organizativos capitalistas, como el partido leninista o la convicción de los bolcheviques de que el único sistema de producción eficaz y racional era el capitalista⁶. Por tanto, él concluye

⁶ En otro sitio anota que “la construcción de esta máquina para apoderarse del poder del Estado testimonia el predominio del imaginario capitalista: todo acontece como si no se supiera organizar de otro modo. No se ha señalado lo bastante que Lenin inventa el taylorismo cuatro años antes que Taylor. El libro de Taylor es de 1906, *¿Qué hacer?* es de 1902-1903. Y Lenin habla en él de división rigurosa de tareas, con argumentos de pura eficacia instrumental...” (*CB*, 82).

que el marxismo como “racionalismo determinista” pertenece aún al “mundo heredado” y constituye un obstáculo para la vía revolucionaria, enfrentándose a la siguiente disyuntiva: “Había que escoger entre permanecer marxistas y permanecer revolucionarios; entre la fidelidad a una doctrina que ya no anima desde hace largo tiempo una reflexión ni una acción, y la fidelidad al proyecto de una transformación radical de la sociedad”. Desde entonces, Castoriadis rompe definitivamente con el universo de pensamiento de Marx, pero eso no le impide inspirarse en lo más valioso de su aporte, pronto ahogado por él mismo, como es el intento de reintroducir la teoría en la práctica histórica, no sólo para interpretar el mundo sino para transformarlo. Al respecto escribe que “la política no es la concretización de un Saber absoluto, ni técnica, ni la voluntad ciega de no se sabe qué; pertenece a otro dominio, el del hacer, y a ese modo específico del hacer que es la *praxis*”⁷.

La redefinición del socialismo

Este “disidente esencial”, como ha sido calificado por uno de sus comentaristas, no niega por negar, sino dentro de un movimiento de afirmación creadora. Hablando de Hannah Arendt dirá en una ocasión que “es la experiencia del totalitarismo, y el hundimiento concomitante de la mirada liberal, como también de la mirada marxista, la que ha conducido a Hannah Arendt a buscar un nuevo referente para pensar la política” (*DH*, 201). De modo semejante, la crítica tanto del capitalismo burocrático como del movimiento obrero burocratizado, le impulsará a plantear una nueva alternativa a partir de los órganos autónomos de los trabajadores para repensar el proyecto socialista. Ello supone la socialización de las funciones de dirección, única manera de evitar la aparición de capas separadas de dirigentes, como la “autonomía del proletariado” que debe acceder a la conciencia socialista a través de su propia experiencia. Al respecto subraya que “el contenido del socialismo es precisamente esta actividad creadora de las masas que ninguna teoría ha podido nunca ni podrá jamás anticipar” (*EMO I*, 171). De ahí la importancia fundamental que dará a la formulación de Marx cuando aseveraba que “la emancipa-

⁷ *IIS*, 20 y 103. Cf. “Marxismo-léninisme: la pulvérisation”, en: *MI*.

ción de los trabajadores será obra de los mismos trabajadores”, tratando de sacar todas las consecuencias teóricas y prácticas. Teniendo muy presente que la alienación de los hombres ocurre en los diversos dominios de su actividad, sostiene entonces que la transformación socialista no puede limitarse al poder y la producción, sino que debe abarcar de arranque a todos los aspectos de la vida social.

El socialismo tendrá que dar un nuevo sentido al trabajo y a la vida en general, comenzando por la actividad productiva: “La autonomía no significa nada si no es *gestión obrera*, es decir determinación por los trabajadores organizados de la producción a la escala tanto de la empresa particular como de la industria y la economía en su conjunto” (CS, 125). De modo que la gestión colectiva no se puede realizar sin un cambio en la forma y el contenido del trabajo, que deberá volverse comprensible y controlable, especialmente por medio de una amplia información que es la condición de la democracia directa como poder de decidir por sí mismo con pleno conocimiento de lo que está en juego. Pensando en las empresas autogestionadas, Castoriadis se refiere a la “fábrica de planes” como un dispositivo técnico que facilitaría la planificación democrática, así como a la necesidad de la reunificación de las funciones de dirección y ejecución con una igualación de salarios. Por lo demás, él está convencido de que la técnica capitalista no es “neutra” y que por tanto habría que acometer igualmente la transformación de la estructura tecnológica del trabajo, a fin de posibilitar una verdadera gestión colectiva. Para ello hay que tener muy en cuenta que “esta democracia directa indica toda la extensión de la *descentralización* que la sociedad socialista será capaz de realizar. Pero, al mismo tiempo, tendrá que resolver el problema de la *integración* sin la cual la vida de una nación se hundiría de inmediato” (CS, 120).

Así es como en la tradición consejista, de la cual Antón Pannekoek fue una de sus figuras más sobresalientes, Castoriadis concibe la gestión colectiva de la vida social en y por el poder universal de los consejos de trabajadores. Contexto en el que el poder de la sociedad se inscribe dentro de la red global de los consejos, de modo que el “Estado” deviene una empresa administrativa sometida a la asamblea central de los consejos y del gobierno de los consejos, instituciones que son la emanación de los organismos de base y cuyos delegados son elegidos y revo-

cables en cualquier momento⁸. Pues como él enfatiza, “decidir significa decidir uno mismo; decidir quién debe decidir ya no es más decidir” (CS, 118), dando a entender que la forma más completa de democracia es precisamente la democracia directa. Ante la emergencia siempre posible de tendencias burocráticas, se hace indispensable que la población en su conjunto ejerza el poder y quiera hacerlo, lo cual plantea a su vez un problema de fondo: ¿tendrán los hombres la capacidad de encargarse y de resolver sus propios problemas? Aquí se pone de manifiesto la cuestión de la autonomía que ya no lo abandonará más, sobre todo porque a partir del comienzo de los años sesenta él considera que la perspectiva revolucionaria tiene que transformarse y ampliarse, asumiendo el problema global y multiforme de la sociedad que concierne a todas las categorías de individuos. En un contexto cada vez más adverso, –marcado por la apatía de los trabajadores y la privatización de los individuos, aunque se originen nuevas formas de protesta social–, a finales de 1965, Castoriadis propone a los integrantes del grupo *Socialismo o Barbarie* dar término a la experiencia para dedicarse a repensar en profundidad la cuestión revolucionaria⁹.

La autoinstitución de la sociedad

Habiendo tomado una distancia definitiva de la concepción materialista de la historia, Castoriadis se coloca una vez más, y nos coloca junto con él, ante las “encrucijadas del laberinto” humano. Pues superando la visión racionalista hegeliano-marxista, había que hacerse una nueva “idea” de la sociedad y de la historia, que es de donde brotará su gran libro sobre *La institución imaginaria de la sociedad*. En efecto, cuestionando el conjunto de categorías de la filosofía heredada, él sostiene

⁸ La insurrección húngara de 1956 vino a confirmar y reforzar la ya larga tradición consejista que surge con la Comuna de París, si no antes. Cf. *SB II*, 185; *CS*, 367.

⁹ Cf. “La suspensión de la publicación de *Socialisme ou barbarie*”, en: *EMO II*, 417. Juan Manuel Vera señala que “la evolución de Castoriadis en los últimos veinte años de su vida no implica una desradicalización de su discurso sino una profundización en el proyecto de transformación social; es un discurso opuesto al que, en esos mismos años, emprendían los filósofos de la posmodernidad, entre ellos el antiguo miembro de SB Jean-Francois Lyotard, hacia una retirada de los discursos generales y la apelación a un saber disperso y fragmentario” (*Castoriadis (1922-1997)*, Madrid: Ediciones del Orto, 2001, p. 26).

que la lógica y la ontología greco-occidentales, asentadas en un presupuesto “identitario” por el cual “ser” significa “ser (pre)determinado”, han ocultado la historia humana en tanto que “creación” y génesis ontológica incesante. Evitando la falsa alternativa entre un enfoque diacrónico y uno sincrónico, él señala que “lo social-histórico”, que no es la adición indefinida de individuos o de redes intersubjetivas, ni su simple producto, es “por un lado, estructuras dadas, instituciones y obras ‘materializadas’ –que pueden ser materiales o no–; y por otro, *lo que* estructura, instituye, materializa... la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia que está haciéndose” (*IIS*, 148). De tal modo que lo que instituye remite a un componente que excede a toda determinación funcional y reenvía al “imaginario radical” como potencia de posición de significaciones, que está en acción tanto en la *psique* individual, en tanto que “imaginación radical”, como en la sociedad instituyente, en tanto que “imaginario social”. Y esta última se halla en la raíz de las “significaciones imaginarias sociales”, que son las que proporcionan un sentido y una articulación coherente a la sociedad y al mundo, a las cosas y a los individuos.

Si bien la sociedad es autocreación que se despliega en la historia, sucede que por lo general no lo sabe ni lo hace conscientemente, instaurando su peculiar autoocultación alienante: “En las sociedades heterónomas, es decir, en la inmensa mayoría de las sociedades que existieron hasta ahora –esto es, casi todas–, encontramos (institucionalmente establecida y sancionada) la representación de una fuente de la institución de la sociedad que está *fuera* de la sociedad: los dioses, Dios, los antepasados, las leyes de la Naturaleza, las leyes de la Razón, las leyes de la Historia. En otras palabras, encontramos la representación impuesta a los individuos de que la institución de la sociedad no depende de ellos, de que los individuos no pueden establecer ellos mismos su ley” (*DH*, 315). Como es lógico, estas significaciones imaginarias que producen la autoocultación y heteronomía humana tienden a impregnar el conjunto de la vida social, alcanzando una concreción en sus diversas instituciones. Ya que una vez establecidas, éstas se independizan, adquieren una inercia y una lógica propias que van más allá de sus propias funciones y fines, terminando por hacer que la sociedad se ponga al servicio de las instituciones. Esto es particularmente relevante en el campo político, por lo cual “una sociedad autónoma es inconcebible

sin la destrucción del Estado como aparato burocrático que está separado de la sociedad y la domina. Pero una sociedad autónoma tendrá también que gobernarse y legislar sobre sí misma” (DH, 115).

Se entiende, por consiguiente, que Castoriadis tematice “lo histórico-social” no sólo por motivos filosóficos, sino también con la intención de elucidar la cuestión de la autotransformación social contemporánea. Sin descuidar el peso de lo ya instituido, que ciertamente es enorme, el proyecto de autonomía debe apuntar a la instauración de un nuevo modo de instituirse y a una nueva relación de los individuos y de la sociedad con la institución. Por ello el problema de la revolución consiste, fundamentalmente, en lograr que la sociedad se reconozca como la fuente de su propia alteración creadora y que ella se instituya explícitamente: “El único contenido posible del proyecto revolucionario es la búsqueda de una sociedad que sea capaz de modificar en todo momento sus instituciones. La sociedad postrevolucionaria no será simplemente una sociedad autodirigida; será una sociedad que se autoinstituye explícitamente, y no de una vez para siempre, sino de modo continuo”¹⁰. Dadas las ambigüedades terminológicas, pero sobre todo las distorsiones históricas del “socialismo real”, Castoriadis prefiere hablar desde entonces del proyecto de una sociedad que se articula en torno a la idea de autonomía (*autos-nomos*: uno mismo-ley). Es decir, que está regida por las leyes que se da a sí misma, lo cual supone una mutación radical con respecto a todas las formas de heteronomía social-histórica. Sin embargo, ¿esto será verdaderamente posible?

El proyecto de autonomía

En una conversación con Castoriadis, en 1996, Octavio Paz afirmó que actualmente vivimos en una suerte de espacio vacío provocado por

¹⁰ SBI, 70. Andreas Calyvas le reprocha que “su noción de heteronomía subestima las funciones coercitivas del Estado liberal y del mercado capitalista y pasa por alto la violencia física organizada en el sentido más estricto del término, es decir, la violencia contra los cuerpos...”. “Heteronomía, alienación, ideología. Cornelius Castoriadis y la cuestión de la dominación”, en el Cuaderno dedicado a Castoriadis de *Archipiélago*, 54 (2002), p. 77. Puede ser que tenga algo de razón, pero, como él argumenta, “la supresión de la heteronomía es tanto la supresión de la dominación de grupos sociales particulares sobre el conjunto de la sociedad, como la modificación de la relación de la sociedad instituida a su institución, la ruptura de la servidumbre de la sociedad con respecto a su institución” (CS, 23).

el gran fracaso histórico del liberalismo clásico, con su idea del progreso, y de las esperanzas del marxismo. Pero añadió que “al respecto Castoriadis ha dicho algo que considero importante. Ha hablado de sociedades heterónomas y sociedades autónomas. Se trata de una idea en discusión, pero muy fecunda. Él desearía, pues (como yo, como todo el mundo), eso que llama una sociedad autónoma, es decir, una sociedad fundada por ella misma y consciente de que la fundadora es ella misma, y no un agente externo, un dios, una idea...” (II, 52). Motivo por el cual la idea de autonomía no es una construcción racional ni la descripción de un hecho natural, sino más bien el núcleo, o mejor aún, el “magma” de significaciones imaginarias sociales que son una creación histórica y se concretizan en disposiciones, actitudes, comportamientos individuales, interindividuales y colectivos. Inseparablemente ontológica y política, ella designa la apertura, el cuestionamiento de sí mismo ligado a la capacidad de la sociedad y de los individuos de cuestionar lúcidamente las leyes, la institución y las significaciones de la sociedad. Por ello Castoriadis, en una conferencia-debate con Daniel Cohn-Bendit, en 1980, exclamó: “Una política revolucionaria hoy en día es en primer lugar y ante todo el reconocimiento de la autonomía de las gentes, es decir, el reconocimiento de la misma sociedad como fuente última de creación institucional” (EA, 50).

Ahora bien, esta nueva aproximación a la cuestión de la libertad, en tanto que libertad ante las instituciones sociales, nos remite a la resignificación que él hace de la noción de “praxis”. En efecto, “llamamos praxis a este hacer en el cual el otro o los otros son vistos como seres autónomos y considerados como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía... se podría decir que para la praxis la autonomía del otro o de los otros es a la vez el fin y el medio; la praxis es lo que apunta al desarrollo de la autonomía como fin y utiliza, con este fin, a la autonomía como medio”. Comienzo, fin, medio, la praxis no se reduce a la aplicación de un saber preestablecido, sino que es un proceso creador cuyo objetivo es “lo nuevo” y donde elucidación y transformación de lo real progresan en un condicionamiento recíproco. Es una modalidad del hacer humano que, considerando a los otros como seres que pueden ser autónomos, intenta ayudarlos a devenir autónomos. Por ello el psicoanálisis, la pedagogía y la política, esas tres “profesiones imposibles” según la expresión de Freud, son eminentemente “práctico-poéticas”,

encaminadas al despliegue de la praxis como auto-transformación. Especialmente la política revolucionaria que “es una praxis que se da como objeto la organización y la orientación de la sociedad con vistas a la autonomía de todos y reconoce que ésta presupone una transformación radical de la sociedad que sólo será posible por el despliegue de la actividad autónoma de los hombres” (*IIS*, 103 y 106). Resulta así que “la autonomía, y la *praxis*, no es un ‘dato’ de la naturaleza humana. Ella emerge como creación social-histórica, más precisamente como creación de un proyecto que se encuentra en parte ya realizado” (*FAF*, 62).

Como ya se mencionó, la institución de la sociedad tiende a encubrir el caos, el abismo sin fondo del que proviene, ocultando la “metacontingencia del sentido”, en tanto que las significaciones e instituciones que crea no tienen ningún “fundamento absoluto”. A la inversa, una sociedad autónoma se auto-instituye explícita y lúcidamente, sabiendo que ella misma pone sus instituciones y significaciones sin ninguna garantía extra-social. Y si bien en toda sociedad instituida existe un “infra-poder” implícito muy poderoso, requiere también de un poder explícito que pueda emitir “órdenes sancionables” a fin de asegurar el orden social. Castoriadis propone llamar “lo político” a este poder explícito, que no hay que confundir con el Estado, pues como dice él hasta las “sociedades sin Estado” no son “sociedades sin poder”. Ello le da la oportunidad de redefinir a “la política” como “una actividad colectiva reflexiva y lúcida que apunta a la institución global de la sociedad... Así considerada, la política es un momento y una expresión del proyecto de autonomía; ella no acepta pasiva y ciegamente lo que ya está ahí, lo que ha sido instituido, sino que lo cuestiona” (*FP*, 129-130). Si bien siempre ha existido “lo político”, no así “la política”, pues es una creación histórica que se remonta a la Grecia antigua y resurge en la modernidad occidental: “La creación por los griegos de la política y de la filosofía es la primera emergencia histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual. Si queremos ser libres, debemos hacer nuestro *nomos*. Si queremos ser libres, nadie debe decirnos lo que debemos pensar”. La política entonces no es simplemente el poder, sino la praxis orientada a crear las instituciones que permitan a los individuos y a las colectividades una autorreflexividad y una participación cívica máximas. Por ello se ocupa de “crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible su acceso a su autonomía individual y su posibi-

lidad de participación efectiva en todo el poder explícito existente en la sociedad” (*MM*, 129 y 138). Aquí la autonomía se muestra como un proyecto que busca la formación del poder instituyente y su explicitación reflexiva, lo cual implica la “reabsorción” de “lo” político por “la” política.

La creación de la democracia

La política de autonomía supone condiciones objetivas, como la configuración de instituciones que la hagan viable, pero más aún, de condiciones subjetivas, de sujetos individuales y colectivos que la lleven a cabo. En la *psique* individual, la autonomía consiste en el establecimiento de una relación activa entre consciente e inconsciente, entre lucidez e imaginación radical. En tal sentido, Castoriadis se atrevió a complementar la fórmula de Freud “donde estaba el ello, yo debo sobrevenir” con su opuesta simétrica: “donde estoy yo, el ello debe surgir”, en tanto que “pozo sin fondo” de creatividad. A nivel colectivo la autonomía equivale a la creación de un ser humano capaz de reflexibilidad y de voluntad, a la existencia de un ciudadano activo y responsable. Por eso se interroga con insistencia: “¿Los humanos tienen la capacidad y sobre todo la voluntad de autogobernarse?... ¿Ellos quieren ser verdaderamente señores de sí mismos?”. Es que plantear el problema de una nueva sociedad conlleva también el problema de una “creación cultural extraordinaria”¹¹. Sin embargo, este proyecto político no es una construcción teórica abstracta suspendida en el aire, porque el proyecto de autonomía emerge en la historia, en y por la creación de la democracia. Tiene, pues, unas raíces muy profundas: “Grecia es el *locus* social-histórico donde se creó la democracia y la filosofía y donde, por consiguiente, están nuestros propios orígenes”. Motivo por el cual precisa que “cuando el *demos* instaaura la democracia *hace* filosofía: plantea la cuestión del origen y del fundamento de la ley. Y así abre un espacio público, social e histórico de pensamiento, en el que hay filósofos que durante mucho tiempo (hasta Sócrates) continúan siendo *ciudadanos*. Y fue después del

¹¹ *AE*, 44-45. Así refiere: “Asumirse como sujeto social e histórico en un proyecto de transformación que aquí también podría formularse: donde Nadie estaba, Nosotros debemos devenir, y quien todavía sabe que, no más que el Ello, no puede ser cuestión de eliminar o dominar a Nadie –el campo social-histórico– sino de instaurar otra relación de la colectividad con su destino” (*CL*, 64).

fracaso de la democracia, de la democracia ateniense, cuando Platón elabora por primera vez una ‘filosofía política’ que está por entero fundada en el desconocimiento y la ocultación de la creatividad histórica de la colectividad”¹².

Si la política apunta a la autoinstitución global de la sociedad, la democracia es el régimen que la hace factible en la historia. Castoridias se compenetra por ello con la democracia de Atenas entre los siglos VIII y V, pero no como un “modelo” a copiar sino como un “germen” inspirador, ya que en esta “polis” la comunidad de ciudadanos se proclama soberana y se rige por sus propias leyes, afirmando la igualdad política de todos los hombres libres. Es verdad que se excluye al mismo tiempo a las mujeres, extranjeros y esclavos, lo cual nos resulta hoy inaceptable, pero no por principio. De cualquier modo, la igualdad de los ciudadanos no se agota en una igualdad ante la ley, pues ella exige una participación generalizada en los asuntos públicos, alentada por reglas formales y por el “ethos” de la ciudad. Esta participación se materializa en la asamblea del pueblo, en la “ecclesia”, que es el cuerpo soberano que legisla y gobierna, pero a su vez en los tribunales donde los miembros de los jurados son designados por sorteo. En esta democracia directa el pueblo aparece por oposición a los “representantes”, pues “desde el momento en que hay ‘representantes’ permanentes, la autoridad, la actividad y la iniciativa política son arrebatadas al cuerpo de los ciudadanos para ser asumidas por el cuerpo restringido de los ‘representantes’, quienes las emplean a fin de consolidar su propia posición”. Igualmente, el pueblo está en oposición a los “expertos”, ya que “la idea dominante de que existen ‘expertos’ en política, es decir, especialistas en cosas universales y técnicos de la totalidad, vuelve irrisoria la idea misma de democracia”. La sabiduría política compete a la comunidad política que, además, está contrapuesta al “Estado” en tanto que institución distinta y separada del cuerpo de los ciudadanos. Esta idea hubiera sido incomprensible para ellos, ya que en griego antiguo ni siquiera existe la palabra “Estado” (*DH*, 288-291). Por otro lado, el hecho de que la “ecclesia” decida sobre las cuestiones gubernamentales de importancia asegura el control del cuerpo

¹² *DH*, 263 y 253. “La creación política griega es esencialmente la democracia –acota, la cual es objeto del odio inextinguible de Platón”, *MI*, 190. *Cf. PP*.

político sobre los magistrados elegidos por sorteo o rotación, así como el revocar sus poderes en todo momento.

Pero antes de las decisiones últimas de la “ecclesia” está la discusión libre, el intercambio de la palabra, la interrogación sin fin sobre los asuntos de interés para todos los ciudadanos, pues la política no es una ciencia o “episteme”, sino que atañe más bien a la “doxa”, a la confrontación de las opiniones y a la formación de una opinión común. De ahí la importancia de la invención de un “espacio público”, del “ágora”, que por definición pertenece a todos y es una dimensión básica de la “paideia” en tanto que educación continua e integral en y para la participación política responsable. Mucho más cuando “en una democracia el pueblo puede hacer cualquier cosa y debe saber que *no debe* hacer cualquier cosa”, ya que ello le puede conducir a la “hybris” o desmesura, como de hecho sucedió en la caída de Atenas. Es que la democracia es el régimen de la autolimitación pero también de la libertad, del riesgo histórico. Por ello se implantó un procedimiento por medio del cual un ciudadano cualquiera podía hacer una acusación de ilegalidad contra una decisión ya tomada: “el *demos* apelaba pues al *demos* contra sí mismo”. Además, estaba la tragedia que se encargaba de recordar que el ser es caos, que el caos se presenta para el hombre como ausencia de orden, pero que el caos también está dentro del hombre mismo como “hybris”. Razón por la cual la concepción sustantiva de la democracia se manifiesta netamente en la “Oración fúnebre” de Pericles cuando sostiene que “el objeto de la institución de la *polis* es la creación de un ser humano, el ciudadano ateniense, que existe y que vive en la unidad y por la unidad de estos tres elementos: el amor y la práctica de la belleza, el amor y la práctica de la sabiduría, el cuidado y la responsabilidad del bien público, de la colectividad, de la *polis*” (DH, 296-305).

La autonomía democrática

Lejos de quedarse fijado nostálgicamente en este precedente histórico tan significativo, a Castoriadis le sirve para reinsertar al movimiento obrero, del cual había partido su reflexión, dentro de una herencia y una larga tradición. Así, el proyecto de autonomía democrática aparece como una creación permanente que, habiendo nacido en la antigua Grecia, es retomado en la modernidad occidental por el movimien-

to intelectual y político que culmina en la Ilustración y la Revolución Francesa. De tal manera que “la grandeza y la originalidad de la Revolución Francesa se hallan, a mi juicio, justamente en aquello que se le reprocha tan a menudo: que tiende a cuestionar, por derecho, la totalidad de la institución existente de la sociedad” (*MM*, 156). Pero la historia no se detiene ahí porque, desde el comienzo del siglo XIX, el proyecto emancipatorio es prolongado por el movimiento obrero que extiende su significación y alcance democrático mediante la idea de la “República social”: “La crítica del orden instituido y la reivindicación democrática atacan no sólo al régimen ‘político’ en el sentido estrecho, sino también a la organización económica, a la educación o a la familia” (*CS*, 28). Este proceso de ensanchamiento y profundización del proyecto histórico de autonomía, que ha marcado a los dos últimos siglos, llega hasta nosotros a través de los “nuevos movimientos sociales”. Ya que si bien el movimiento obrero cuestionó el conjunto de la organización social, dejó en la sombra aspectos decisivos de la autoridad y la dominación, que ahora son afrontados por los movimientos de mujeres, de jóvenes o de las minorías étnico-culturales, en otras esferas de la vida social. “Lo que el movimiento ecológico ha cuestionado, por su lado, es la otra dimensión: el esquema y la estructura de las necesidades, el modo de vida... el movimiento ecológico apareció como uno de los movimientos que tienden hacia la autonomía de la sociedad”¹³. La genealogía de esta rica experiencia muestra que se ha ido produciendo una radicalización de la problemática democrática, que es la que unifica concretamente a los diversos movimientos emancipadores, o al menos es la interpretación que puede conferir una unidad a esta constelación de luchas y demandas sociales. Y “cada vez que en la historia moderna una colectividad política entró en un proceso de autoconstitución y de autoactividad radicales, la democracia directa fue redescubierta o reinventada: consejos comunales (*town meeting*) durante la Revolución Norteamericana, *secciones* durante la Revolución Francesa, Comuna de París, consejos obreros o soviets en su forma inicial” (*DH*, 288).

¹³ *EA*, 36-39. Resulta que “la problemática humana hoy supera infinitamente todas las transformaciones ‘económicas’ o estrechamente ‘políticas’... Estos movimientos expresan precisamente el rechazo de la dominación en todos los dominios, la búsqueda de la autonomía” (*DH*, 25).

De modo que la tradición del proyecto de autonomía se confunde con la de la democracia, en una historia un tanto intermitente pero que siempre se refiere a la comunidad política de los hombres libres e iguales. Dos valores centrales que no deben estar meramente en las “interioridades” subjetivas, ni confinados en un espacio particular, sino que deben desplegarse concretamente en la efectividad histórica. En contra del recurrente planteo liberal, para Castoriadis estos valores no están en oposición porque son inseparables y complementarios, al punto de decir que “sólo los hombres iguales pueden ser libres y sólo los hombres libres pueden ser iguales”. Como la idea de una sociedad sin ningún poder es una ficción incoherente, la cuestión de la libertad tiene que ver con la igual participación de todos en el poder: “La libertad en una sociedad autónoma se expresa por estas dos leyes fundamentales: no hay ejecución sin la participación igualitaria en la toma de decisión. No hay ley sin la participación igualitaria en la posición de la ley. Una colectividad autónoma tiene por divisa: *nosotros somos aquellos que tenemos por ley el darnos nuestras propias leyes*” (CS, 18-26; Cf. DH, 318-319). Perspectiva desde la cual se hace imposible cualquier dominación de un grupo particular, y, por ello, en asociación con la libertad y la igualdad aparece el valor de la justicia. Pero no como una sustancia definida de una vez por todas, ya que nunca habrá una “transparencia” social completa, sino como la expresión de una interrogación abierta y sin fin: “Una sociedad justa no es una sociedad que ha adoptado, de una vez por todas, leyes justas. Una sociedad justa es una sociedad donde la cuestión de la justicia permanece constantemente abierta. Dicho de otra manera, donde siempre hay la posibilidad socialmente efectiva de interrogación sobre la ley y el fundamento de la ley” (CS, 41). Y esta posición, digámoslo de paso, se halla en plena afinidad con su noción de verdad, que no es la posesión segura de una certeza o la correspondencia con alguna cosa, pues “la verdad es el movimiento de ruptura de una clausura después de otra” (MI, 180).

Ahora bien, la justicia es una significación política que no se puede reducir a una acepción estrechamente política de la democracia, pues para Castoriadis, a diferencia de Hannah Arendt, la “cuestión social” es eminentemente una “cuestión política”, y viceversa. Por ello la democracia no se puede contentar con unas transformaciones simplemente jurídico-políticas, constitucionales o “formales”, ya que ante todo tiene

que ver con las condiciones concretas del ejercicio de la ciudadanía democrática. Es que la autonomía implica el rechazo de todo límite exterior, de toda autoridad trascendente para poder actuar libremente. Pero frente a esta apertura radical de posibles, que incluye la posibilidad del abismo, “una sociedad autónoma no conoce otra limitación que la auto-limitación”. Por ello habrá de favorecer la actividad instituyente, introduciendo al mismo tiempo la máxima capacidad de reflexividad, a través de las instituciones y de una “paideia” pertinentes. Porque se quiere la autonomía para poder hacer cosas, ¿pero qué cosas? Lo cual se relaciona con los valores sustantivos que orientan la acción y que, en definitiva, tienen que ver con colocar al ser humano como última finalidad: “Hay que terminar con las ‘transformaciones del mundo’ y las obras exteriores y hay que considerar como finalidad esencial nuestra propia transformación. Podemos encarar la posibilidad de una sociedad que no tenga como finalidad la construcción de pirámides, ni la adoración de Dios, ni el dominio y la posesión de la naturaleza, sino que tenga como finalidad el ser humano mismo (ciertamente en el sentido en el que dije antes que el ser humano no sería humano si no fuera más que humano)”. Ahí los diversos movimientos emancipadores, como herencia viviente, pueden servir de fuente inspiradora, así como el “germen” griego que apuntaba a “la creación de seres humanos que viven con la belleza, que viven con la sabiduría y que aman el bien común” (DH, 259 y 306).

La democracia libertaria

A estas alturas ya debería quedar claro que el proyecto de autonomía se concretiza en el régimen social y político que quisiéramos denominar como una “democracia libertaria”, aunque sin evocar a la corriente anarquista, porque no se trata justamente de prescindir de las instituciones, del poder o de la ley. No es seguro que él hubiera aceptado este apelativo de “libertario”, pero no cabe duda de que su democracia participativa apunta a instaurar instituciones, normas o leyes, que propicien el poder creador de la autodeterminación de una comunidad “libre-igualitaria”, es decir, la emancipación humana. En los años cincuenta, como ya se aludió, Castoriadis piensa en la gestión colectiva de la vida social por medio de la organización socio-política consejista, en tanto que formas de autogestión y autogobierno desde lo local hasta lo global. Él man-

tendrá este punto de vista fundamental de una eficiencia democrática directa, con la salvedad de que ya no se referirá sólo al protagonismo de los trabajadores, sino que el portador de este proyecto será el conjunto de la población: “En un proyecto de autonomía y democracia, es la gran mayoría de los hombres y mujeres que viven en la sociedad quienes son la fuente de la creación, el depositario principal del imaginario instituyente y los que deben devenir sujetos activos de la política explícita” (MM, 105). Ahora bien, a finales de los años ochenta hace importantes precisiones, distinguiendo entre tres esferas de la vida social donde se juegan las relaciones entre los individuos y la colectividad, entre ellos y con su institución política: “La esfera privada, *oikós*; la esfera público/privada, *ágora*; la esfera pública/pública, que en el caso de una sociedad democrática llamaré por brevedad *ecclesia*”. Si bien este enfoque tripartito puede servir para el análisis de cualquier sociedad, él considera que la distinción, despliegue y articulación de estas esferas se dio por primera vez en la “polis” griega. Sobre todo porque allí, sin descuidar la independencia de las otras esferas, se manifestó la publicidad de una “ecclesia” verdaderamente compartida por todos y cada uno de los ciudadanos, que es donde se encuentra el “núcleo de la democracia”: “El devenir efectivamente público de la esfera pública/pública implica que los poderes legislativo, judicial y gubernamental pertenecen efectivamente al pueblo y son ejercidos por él” (FAF, 62-65).

Por contraste con esta situación, el totalitarismo es caracterizado como el intento de unificar a la fuerza estas tres esferas, y por la privatización integral de la esfera pública/pública. Sin pretender hacer una tipología general de los regímenes políticos, tal vez lo más interesante sea su manera de visualizar la emergencia y desarrollo del Estado, ya sea del “despotismo oriental”, de la monarquía absoluta o del Estado moderno. Perspectiva desde la cual subraya que si bien nuestras “democracias” contemporáneas pretenden limitar al máximo o disminuir al mínimo la esfera pública/pública, en realidad son sociedades profundamente estatistas. Pero lo más importante estriba en que “las oligarquías liberales contemporáneas comparten con los regímenes totalitarios, el despotismo asiático y las monarquías absolutas este trazo decisivo: la esfera pública/pública es de hecho, en su mayor parte, *privada*”. No ciertamente en términos jurídicos, pero sí en los hechos, porque lo esencial de los asuntos públicos es siempre el asunto privado de los diversos grupos o

clanes que comparten el poder efectivo y deciden tras bambalinas. Mientras que “la primera condición de existencia de una sociedad autónoma –de una sociedad democrática– es que la esfera pública/pública se vuelva *efectivamente* pública, se vuelva una *ecclesia* y no el objeto de apropiación privada por grupos particulares”. Lo cual remite, a su vez, al problema de la “representación”, que para Castoriadis es un tipo de alienación porque supone la transferencia de la soberanía de los “representados” a los “representantes”. Y como la política tiene que ver con el poder, la división del trabajo en política significa la división entre gobernantes y gobernados, entre dominantes y dominados. Por ello insiste en que “una democracia aceptará evidentemente una división de *tareas* políticas, no una división del *trabajo* político, es decir la división fija y estable de la sociedad política entre dirigentes y ejecutantes, la existencia de una categoría de individuos cuyo rol, profesión, *interés* es el de dirigir a los otros”. En consecuencia, ello le lleva al cuestionamiento de los partidos políticos, pues como señala él, “hablamos desde hace cuarenta años del partido/Estado en los países totalitarios. Ciertamente, la situación es sensiblemente diferente en los regímenes liberales. ¿Pero quién reflexiona el hecho de que el lugar *efectivo del poder*, para las decisiones que verdaderamente importan, en los regímenes liberales, son los partidos? Las constituciones comunistas que afirmaban ‘el rol dirigente del partido’ eran, en este punto, más sinceras. ¿Y por qué la filosofía política borra la naturaleza esencialmente burocrática de los partidos políticos modernos e ignora que el poder es ejercido ahí por una estructura jerárquica autocooptada?” (FAF, 64-67; Cf. FP, 156-161).

En una democracia libertaria hay que garantizar, dentro de ciertos límites legales, el libre desenvolvimiento del “oikós” y del “ágora”, instituyendo una articulación siempre en proceso de reelaboración. Pero la esfera pública/pública no se define sólo por relación a los individuos y la sociedad civil, que debe “proteger”, ya que es la instancia donde son discutidas y decididas las obras y empresas que conciernen y comprometen a la entera colectividad, y que no puede ni debe dejar a la iniciativa privada o pública/privada. Por otro lado, como lo enfatiza él, “ahí donde hay capitalismo, no hay verdadero mercado, y ahí donde hay mercado, no puede haber capitalismo”. Motivo por el cual una sociedad autónoma instaurará un verdadero mercado definido por la soberanía de los consumidores que decidirán, democráticamente, sobre la asignación global de los recur-

sos: “No es concebible que instituya el autogobierno de las colectividades en todos los niveles de la vida social y que la excluya en las colectividades de producción” (*FAF*, 70-72; *Cf. FP*, 174-175). Además, Castoriadis se opone tajantemente a una concepción meramente “procedimental” de la democracia, que se origina en la crisis de los significados imaginarios que atañen a las finalidades de la vida colectiva. Como él aclara, “la ‘filosofía política’ contemporánea –como todo el núcleo que pasa por ciencia económica– está fundada sobre esta ficción incoherente de un individuo-sustancia, bien definido en sus determinaciones esenciales fuera o antes de toda sociedad. Es sobre este absurdo que se apoyan necesariamente tanto la idea de la democracia como simple ‘procedimiento’ como el pseudo-‘individualismo’ contemporáneo” (*MI*, 222). Pero el ser humano fuera de la sociedad no es nada, no puede existir ni física ni psicológicamente, y es precisamente en esa historia social donde ha surgido el proyecto de autonomía, no en tanto que “sociedad perfecta”, sino como la aspiración a una sociedad tan libre y justa como sea posible. Se ha objetado que esta visión conduce a una concepción sustantiva de la felicidad de los ciudadanos que fatalmente desembocaría en el totalitarismo, a lo cual responde que el objetivo de la política no es la felicidad, que es un asunto más bien privado, sino la libertad: “La libertad efectiva (no hablo aquí de la libertad ‘filosófica’) es lo que llamo autonomía. La autonomía de la colectividad, que sólo se puede realizar a través de la autoinstitución y autogobierno explícitos, es inconcebible sin la autonomía efectiva de los individuos que la componen”. De ahí que la igual posibilidad efectiva de participación política de los ciudadanos en el poder requiera de la concesión efectiva a todos de las condiciones que la hacen factible, y ante todo de la “paideia” como “punto arquimédico” para la formación del auténtico ciudadano que, como lo decía maravillosamente Aristóteles, es “aquel que es capaz de gobernar y de ser gobernado”. Y como ninguna sociedad puede existir sin una definición de los valores sustantivos compartidos, de los bienes sociales comunes, “la democracia como régimen es, al mismo tiempo, el régimen que intenta realizar, tanto como se pueda, la autonomía individual y colectiva, y el bien común tal como es concebido por la colectividad concernida”¹⁴.

¹⁴ *MI*, 226 y 240; *Cf.* Kalyvas, Andreas, “La politique de l’autonomie et le défi de la délibération: Castoriadis contre Habermas”, en : *Les temps modernes*, 609 (2000), p.

El conformismo generalizado

Castoriadis, atento lector de la historia de Occidente en clave de la lucha que se da entre heteronomía y autonomía, no puede dejar de advertir el contexto problemático que en el presente obstaculiza la realización del proyecto de autonomía y de democracia libertaria. Ya en sus análisis sobre el “capitalismo burocrático” había puesto de manifiesto que esta “modernización” estaba provocando un proceso de despolitización de las gentes, una apatía de los ciudadanos y la privatización de los individuos. Tendencias que no han hecho más que acentuarse en los últimos decenios, lo que le induce a establecer una nueva periodización de la modernidad en tres grandes momentos. La primera fase corresponde a la “emergencia de Occidente” que va del siglo XII al XVIII, en la cual ocurre un renacimiento del proyecto de autonomía después de un eclipse de quince siglos. Luego viene la “época crítica moderna”, que se extiende aproximadamente de 1750 a 1950, la cual está caracterizada por la lucha, aunque también por la mutua contaminación, de dos significaciones imaginarias: la autonomía y la expansión ilimitada del “dominio racional”, que tienen una convivencia ambigua bajo “el techo común de la Razón”. Finalmente sucede la entrada de las sociedades occidentales en “el retiro en el conformismo”, preparado por “las dos guerras mundiales, la emergencia del totalitarismo, el hundimiento del movimiento obrero... la decadencia de la mitología del Progreso” (MM, 16-19). En el mundo moderno se da entonces la “coexistencia conflictiva” de dos significaciones imaginarias sociales nucleares: el proyecto de autonomía, la lucha por la emancipación del ser humano, y el proyecto demencial del capitalismo con su “expansión ilimitada de un pseudo-dominio pseudo-racional”, que desde hace tiempo ha cesado de corresponder sólo a las fuerzas productivas para convertirse en un proyecto global. De ahí el imperialismo como su expresión a la escala del planeta o el totalitarismo en tanto que punto extremo de ese proyecto de dominación, así como

102. Ahí concluye que espera “haber mostrado no solamente que la potencia crítica de la aproximación de Castoriadis puede ayudar a denunciar los *impasses* y límites inherentes a los modelos de la democracia comunicativa, sino haber establecido cómo él rearticula la fuerza creadora popular del poder imaginario social instituyente de la multitud y las estrategias democráticas del poder”.

la “fantástica autonomización” de la tecno-ciencia que nutre la ilusión de omnipotencia (Cf. *MI*, 90; *CL*, 221-248).

Todo lo cual ha conducido a una paulatina ruptura del “equilibrio inestable” entre esas dos significaciones imaginarias: “El período presente es así bien definible como el retiro general en el conformismo. Conformismo que se encuentra típicamente materializado cuando centenas de millones de telespectadores sobre toda la superficie del globo absorben cotidianamente las mismas nimiedades, pero también cuando los ‘teóricos’ van repitiendo que no se puede ‘quebrar la clausura de la metafísica greco-occidental’” (*MM*, 23). Este “eclipse” prolongado del proyecto de autonomía muestra la gravedad de la situación porque, como señala él, una cosa es un capitalismo con oposición y otra muy diferente un despliegue capitalista sin resistencia ni conflictos sociales y políticos fuertes, que incluso lo puede llevar a su propia descomposición. Y en efecto, se va produciendo una crisis general de las instituciones sociales donde se pierde el sentido del trabajo, de la política, de las relaciones familiares, de la educación: “Lo que está precisamente en crisis hoy día es la *sociedad como tal* para el hombre contemporáneo. Paradójicamente asistimos, al mismo tiempo que a una hiper o super-socialización (factual y externa) de la vida y las actividades humanas, a un ‘rechazo’ de la vida social, de los otros, de la necesidad de la institución, etc... El hombre contemporáneo se comporta como si la existencia en sociedad fuese una odiosa carga que sólo una fastidiosa fatalidad le impide evitar” (*MI*, 22). Así es como la población se sumerge en la apatía y la privatización, abandonando el dominio público a las oligarquías burocráticas, empresariales y financieras: “Un nuevo tipo antropológico de individuo emerge, definido por la aidez, la frustración, el *conformismo generalizado* (lo que en la esfera de la cultura se llama pomposamente el postmodernismo)”. Es que pareciera que el capitalismo hubiese logrado fabricar el tipo de individuo que le conviene: “Perpetuamente distraído, zapeando de un ‘goce’ a otro, sin memoria y sin proyecto, listo a responder a todas las solicitudes de una máquina económica que cada vez destruye más la biosfera del planeta para producir las ilusiones llamadas mercancías” (*FAF*, 75). En el fondo, la descomposición se nota sobre todo en la desaparición de las significaciones, en la evaporación casi completa de los valores y del sentido de la existencia, que en último término resulta altamente amenazante para la supervivencia del mismo sistema.

Desde el punto de vista político, el “ascenso de la insignificancia” se hace patente en la disolución del conflicto social, político e ideológico, y en la decadencia de la creación espiritual, ya que el mundo occidental cesa de meterse verdaderamente en cuestión, dando paso a una nueva forma de heteronomía que consiste en pensar y actuar según la institución y el medio social lo imponen. Al respecto indica que “lo que hay es una especie de Niágara histórico; no hay conspiración, pero todo conspira en el sentido de que todo respira a la vez, todo respira en la misma dirección: la corrupción que se ha vuelto sistémica; la autonomización de la evolución de la tecnociencia, que nadie controla; naturalmente, el mercado, la tendencia de la economía, el hecho de que nadie se preocupe de saber si lo que se produce sirve para algo sino únicamente si es vendible, o incluso ni siquiera eso, porque si se produce algo se hará que sea vendible por medio de la publicidad”¹⁵. Esto se expresa también en el sentimiento compartido de la falta de un “proyecto histórico”, en la fragmentación de los sujetos sociales y políticos, así como en la carencia de un proyecto global alternativo. En cuanto al régimen político actual, Castoriadis reconoce que “estos regímenes de oligarquía liberal representan el compromiso alcanzado por nuestras sociedades entre el capitalismo propiamente dicho y las luchas emancipadoras que han intentado transformarlo o liberalizarlo; compromiso que garantiza, no se niega, no solamente libertades, sino ciertas posibilidades para ciertos miembros de las categorías dominadas” (*MI*, 123; *Cf. DH*, 88). Sin embargo, ello no le impide constatar que las pretendidas “democracias” occidentales son en realidad oligarquías liberales pseudo-representativas, que corresponden a una democracia vaciada de su sustancia por la oligarquización de la política, su confiscación en provecho de grupos particulares y en detrimento del cuerpo político. Agrega por ello que “una de las múltiples razones por las cuales es risible hablar de ‘democracia’ en las sociedades occidentales de hoy día es que la esfera ‘pública’ es ahí de hecho privada, y esto tanto en Francia como en los Estados Unidos o en Inglaterra” (*FP*, 152; *Cf. DH*, 108). Por lo demás, todo esto viene acompañado por una constante “des-educación”

¹⁵ *II*, 40-41. Como anota Fabio Ciaramelli, “la alternativa ‘socialismo o barbarie’ –retraducida en estos términos: sociedad autónoma o sociedad cerrada y desgarrándose sin crear nada nuevo– permanece como *alternativa*” (“Le cercle de la création”, en: “Pour une philosophie militante de la démocratie”, *o.c.*, p. 103).

política de los ciudadanos que los disuade de participar en los asuntos públicos para dejarlos en manos de los expertos. En tal sentido, él comenta que se ha proclamado el triunfo de la democracia como el triunfo del “individualismo”, pero este “individualismo” no puede ser una forma vacía donde los individuos “hacen lo que quieren”, así como la “democracia” no puede ser simplemente procedimental: “Los ‘procedimientos’ son cada vez llenados por el carácter oligárquico de la estructura social contemporánea, como la forma ‘individualista’ es llenada por el imaginario social dominante, imaginario capitalista de la expansión ilimitada de la producción y el consumo” (MI, 204).

Un proyecto político para hoy

El cuadro que pinta Castoriadis de la crisis civilizatoria de Occidente no resulta muy alentador, es más bien devastador, pues todo lleva a pensar que se está pasando por una “fase de inhibición”, por un momento de “impotencia creadora”. No obstante, él estima que esas sociedades no están muertas y que la exigencia democrática libertaria continúa trabajándose, aunque sea subterráneamente: “Así como la evolución actual de la cultura está relacionada con la inercia y pasividad social y política que caracteriza nuestro mundo, así el renacer de su vitalidad, si tiene que suceder, será inseparable de un gran movimiento socio-histórico, que reactivará la democracia y al mismo tiempo le dará la forma y los contenidos que el proyecto de autonomía exige” (MI, 205). No en vano se es heredero de una larga tradición democrática y revolucionaria que se remonta hasta el germen griego, pero que a su vez es recreada en la modernidad con sus propios aportes: “Un cuestionamiento mucho más radical, una universalización hasta cierto punto efectiva, no porque esté realizada, sino porque está planteada explícitamente como exigencia. Mi conclusión es que hay que ir más lejos que los griegos y que los modernos. Nuestro problema es instaurar una verdadera democracia en las condiciones contemporáneas”. Es que ahora se quiere una democracia para todos, lo cual obliga a que esta universalización no permanezca formal e incompleta, sino que se convierta en una universalidad sustantiva: “Esto sólo puede ser hecho poniendo en su sitio a los ‘disfrutes’, demoliendo la importancia desmesurada que ha tomado la economía en la sociedad moderna y ensayando la creación de un nuevo *ethos*, un *ethos*

centralmente ligado a la mortalidad esencial del hombre.”¹⁶ Estamos aquí, pues, ante una interpretación posible de la historia humana, pero también frente a un desafío y una elección que implica relanzar el proyecto de autonomía democrática en nuestras actuales circunstancias.

Esta interpretación condensa las múltiples experiencias y aspiraciones de los movimientos efectivos hacia la autonomía, del pasado y del presente, dentro de la elaboración de un proyecto político global. Afirma por ello que “debemos atrevernos a querer un futuro, no *cualquier* futuro, no un programa detenido, sino ese desarrollo siempre imprevisible y siempre creador, en cuya formación podemos participar a través del trabajo y de la lucha, a favor de la creación y contra aquello que pueda obstaculizarla” (*FP*, 144). Como ya puede suponerse, los obstáculos que aparecen son colosales, pero eso no le impide abrir el horizonte señalando las tareas que nos quedan por delante, pues la humanidad puede hacer algo mejor: “No veo cómo una sociedad autónoma, una sociedad libre podría instituirse sin un verdadero devenir público de la esfera pública/pública, una reapropiación del poder por la colectividad, la abolición de la división del trabajo político, la circulación sin trabas de la información política pertinente, la abolición de la burocracia, la descentralización más extrema de las decisiones, el principio: no ejecución de las decisiones sin la participación en la toma de las decisiones, la soberanía de los consumidores, el autogobierno de los productores acompañado de una participación universal en las decisiones que comprometen a la totalidad, y de una autolimitación de la cual he esbozado más arriba ciertos rasgos importantes” (*FAF*, 74). En la lógica de Castoriadis habría que marginar a los partidos políticos, estableciendo una red horizontal y vertical de formas de autogestión y autogobierno hasta llegar a la escala planetaria, pues con frecuencia son los modos de la representatividad los que frenan la participación ciudadana en la toma de deci-

¹⁶ *MI*, 174. También expresa en el mismo libro que “un ser –individuo o sociedad– no puede ser autónomo si no ha aceptado su mortalidad. Una verdadera democracia –no una ‘democracia’ simplemente procedimental–, una sociedad autoreflexiva, y que se autoinstituye, que siempre puede cuestionar sus instituciones y sus significaciones, vive precisamente en la prueba de la mortalidad virtual de toda significación instituida. Sólo a partir de ahí puede crear y, llegado el caso, instaurar ‘monumentos imperecederos’: imperecederos en tanto que demostración, para todos los hombres del futuro, de la posibilidad de crear la significación habitando al borde del Abismo” (*MI*, 65-66).

siones. Al interior de esta dinámica de la constitución de órganos colectivos autónomos y democráticos, que están por inventarse históricamente, habría que apuntar a la reapropiación de la economía por la política democrática. Ya que “la democracia supone la igualdad en el reparto del poder y en las posibilidades de participación en el proceso de toma de decisión política. Esto es naturalmente imposible cuando los individuos, grupos o burocracias empresariales controlan los centros de un enorme poder económico que, particularmente en las condiciones modernas, se traduce inmediatamente en poder político”¹⁷. Más profundamente, y puesto que una sociedad autónoma sólo puede instaurarse por la actividad autónoma de la colectividad, habrá que cuestionar los valores y las significaciones vigentes. Pues “ella presupone que la pasión por la democracia y por la libertad, por los asuntos comunes, tome el lugar de la distracción, del cinismo, del conformismo, de la carrera consumista. En resumen: presupone, entre otras cosas, que lo ‘económico’ cese de ser el valor dominante o exclusivo”. A lo cual añade: “El ‘precio a pagar’ por la libertad es la destrucción de lo económico como valor central y, de hecho, *único*”¹⁸.

Todo lo cual nos conduce a la institución más radical y central de una democracia libertaria, a la “*paideia*” o educación integral por y para la autonomía, ya que “un hombre democrático no es cualquier individuo”: “En la política la principal educación consiste en la participación activa en la cosa pública, lo cual implica una transformación de las instituciones que incite a esa participación y la vuelva posible, mientras que las instituciones actuales repelen, alejan y distancian a las gentes de participar en los asuntos públicos. Pero eso no basta. Es necesario que las gentes sean educadas, y sean educadas para el gobierno de la sociedad. Es necesario que sean educadas en la cosa pública. Pues bien:

¹⁷ *FP*, 142. Y esto se torna urgente porque con la globalización neoliberal “las firmas transnacionales, la especulación financiera y hasta las mafias, en el sentido estricto del término, saquean el planeta, únicamente guiadas por la visión a corto plazo de sus beneficios” (*FP*, 91-92).

¹⁸ *FAF*, 76. “Hay que destruir, además, el empuje y los afectos que corresponden a esta representación. Empuje de una expansión sin límite de un pretendido dominio y de una constelación de afectos que curiosamente lo acompaña: irresponsabilidad y despreocupación. Debemos denunciar a la *hybris* entre y alrededor de nosotros, acceder a un *ethos* de autolimitación y de prudencia, aceptar esta mortalidad radical para poder ser, en la medida de lo posible, libres” (*FP*, 180); *Cf. MM*, 169.

si usted toma la educación actual, no tiene estrictamente nada que ver con eso” (II, 25-26; Cf. MI, 72). Se requiere, entonces, de una reforma radical de la educación, contribuyendo a que los sujetos socio-políticos se movilicen hacia una auto-organización democrática generalizada que oponga su creatividad al proceso de reificación, y hacia una frugalidad razonable que haga valer su “frónesis” o autolimitación frente a la desmesura capitalista que nos está llevando al abismo. Como lo escribe él, “no necesitamos algunos ‘sabios’. Necesitamos que la mayoría adquiera y ejerza la sabiduría, lo que requiere una transformación radical de la sociedad como sociedad política, instaurando no solamente la participación formal sino la pasión de todos por los asuntos comunes. Ahora bien, seres humanos sabios es la última cosa que la cultura actual produce” (MM, 99-100). Pese a ello, ahí está el reto que vale la pena asumir porque “lo que permanece hoy día como herencia defendible de la creación europea y como germen de un futuro posible, es un proyecto de autonomía de la sociedad, que se encuentra en una fase crítica. Es nuestra responsabilidad hacerlo revivir, avanzar y fecundar las otras tradiciones”¹⁹. La universalidad de este proyecto de autonomía se apoya en la universalidad de la razón, de la democracia, de las significaciones imaginarias de libertad-igualdad-justicia. Ya que, según argumenta Gérard David refiriéndose a la autonomía, “ella misma reposa sobre una potencialidad de todo ser humano social, de devenir una subjetividad reflexiva y deliberante, un ser autónomo y un ciudadano”²⁰. He ahí por qué, finalmente, los individuos y las sociedades pueden acceder en principio al sentido del proyecto de autonomía política, aunque su realización efectiva en la historia a través de una democracia radical y libertaria esté aún en suspenso. “Pero, mientras dure esta hipnosis colectiva, existe para los que entre nosotros tienen el pesado privilegio de poder hablar, una ética

¹⁹ MI, 57. Más adelante reitera que “tomando en cuenta la crisis ecológica, la extrema desigualdad del reparto de las riquezas entre países ricos y países pobres, la casi imposibilidad de que el sistema continúe su curso presente, lo que se requiere es una nueva creación imaginaria de una importancia sin igual en el pasado, una creación que ubicaría en el centro de la vida humana otras significaciones que no fueran la expansión de la producción y el consumo, que plantearía objetivos de vida diferente, que pudieran ser reconocidos por los seres humanos como algo que valiera la pena... el desarrollo de los seres humanos en vez del desarrollo de los cachivaches” (MI, 95-96).

²⁰ David, G., *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, París: Michalon, 2000, p. 129.

y una política provisionales: develar, criticar, denunciar el estado de cosas existentes. Y para todos: intentar conducirse y actuar de una manera ejemplar en donde uno se encuentre. Somos responsables de lo que depende de nosotros” (FP, 180).

A modo de conclusión

Luego de esta exposición sintética del pensamiento político de Castoriadis, que significa una recepción parcial pero en torno a un eje medular de su obra, cabe hacer alguna apreciación crítica de sus planteamientos. Porque leer a este autor desde América Latina puede resultar una experiencia muy sugerente, puesto que nos transporta hasta la “polis” griega y nos sintoniza con la larga y densa tradición de la lucha por la autonomía democrática que atraviesa a la historia europea hasta el presente. Nos sitúa, así, ante una memoria de liberación, que también es nuestra, y frente a un desafío de creación histórica en nuestras condiciones específicas. Pero a la vez nos permite avizorar algunas unilateralidades y limitaciones de sus geniales propuestas, que tienen mucho que ver con la peculiaridad de sus enfoques filosóficos y políticos. Así es como se podría echar de menos los “caminos de la utopía”, para decirlo con Martín Buber, de la tradición judeo-cristiana, que también es un componente esencial de la cultura occidental. Atenas es reivindicada como la tierra natal del proyecto de autonomía, mientras que Israel estaría más bien en el centro de una visión heterónoma que todo lo basa en una “ley de Dios” incuestionable porque él es el Justo por definición. Pero cómo se explica que un teólogo de la liberación de hoy, como Leonardo Boff, sostenga que la democracia planetaria es un desafío gigantesco pero no imposible, siendo la condición para que sobrevivamos todos comunitariamente: “El ideal democrático, ya lo decía Jacques Maritain, es el nombre profano para el ideal cristiano de hermandad, pues tiene como motivo determinante la igualdad, el amor y la solidaridad. El ideal democrático es mucho más que las democracias concretas actualmente vigentes... El cristianismo debe ayudar a crear un mundo para todos, y no sólo para los cristianos. Y la democracia es el marco social y político que a todos beneficia”²¹. Por ello estima Angel Enrique Carretero Pasín

²¹ Boff, L., *La voz del arco iris*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 195-198.

que en la actitud castoridiana resuena el espíritu inquisidor del marxismo y del psicoanálisis que, desde una impronta racionalista-ilustrada, despliegan en contra de la religión: “En la esencia de la religión, pues, no está necesariamente implicada la heteronomía, la naturaleza de la religión no está consustancialmente reñida con la posibilidad de que el ser humano se haga cargo de su destino histórico, tal como se pensaba desde los cánones ilustrados... La reavivada efervescencia de lo místico y de lo religioso en nuestro presente puede ser interpretada, entonces, como un *retorno de lo reprimido* por la modernidad, como un ansia por *reencantar* nuevamente la existencia”²².

Yendo más al fondo del asunto, tal vez lo más discutible sea su distinción y tajante oposición entre “culturas cerradas” y “culturas abiertas”, que podría ir contra la aceptación plena de la diversidad cultural. Superando un mero relativismo cultural, Castoriadis proporciona un criterio para juzgar a las diversas culturas, que no es “objetivo”, externo o transcultural, sino más bien un criterio “reflexivo” inmanente o intracultural. Ya que si bien la mayoría de las sociedades han vivido en la heteronomía, guiadas por un referente extrasocial, “hay una sola singularidad cualitativa de Europa, del mundo greco-occidental que cuenta para nosotros: es la creación de la universalidad, la apertura, el cuestionamiento crítico de sí misma y de su propia tradición” (*DH*, 241). En esta superioridad crítico-racional y axiológica de Occidente, se cuela un etnocentrismo que resulta difícil de aceptar. Motivo por el cual Mario Teodoro Ramírez opina que más allá de un “pluralismo acrítico” y de una “razón crítica eurocéntrica”, habría que elaborar una tercera opción. Para ello se hace necesario relativizar y matizar, no absolutizar, la distinción entre culturas cerradas y culturas abiertas, proponiendo un criterio ético que se formularía en términos “negativos” y “formales” para la crítica cultural y las relaciones interculturales: “En cuanto creaciones de la imaginación, todas las culturas valen igual y son respetables e incuestionables, salvo en un caso: cuando, recurriendo a cualquier tipo de justificación –religiosa, científica o crítica–, se conciben como especiales y se crean legitimadas *a priori* para negar, dominar, educar o ‘salvar’ a las

²² Carretero Pasín, A.E., “La radicalidad de lo imaginario en Cornelius Castoriadis”, en: *Anthropos*, o.c., p. 105.

demás”²³. Este criterio no anula la posibilidad de que se den relaciones críticas entre las culturas, pero sugiere que deben operar bajo un principio de reciprocidad y ejercerse de forma más sutil y prudente, menos soberbia y ambiciosa. Por su lado, Emmanuel Lizcano alude, no sin ironía, a lo que denomina “la heteronomía de la ‘autonomía’”, advirtiendo que de su bipartición fundamental entre la sociedad “greco-ilustrada” y “todas-las-otras” se sigue una inquietante paradoja. Ya que “se postulan como ejemplo de autonomía precisamente ciertas sociedades de las que emerge esa excepción histórica que es el aparato del Estado. Es decir, sociedades en las que una parte de ellas se separa del resto; resto (o pueblo) para el que la parte separada dicta leyes... La otra cara de la paradoja se muestra en que, para Castoriadis, resultan heterónomas todas las sociedades sin Estado, todas las formas de convivencia y de decisión colectiva en las que los concernidos se las arreglan para que ninguna instancia se escinda del común y dicte leyes sobre él (ni siquiera bajo subterfugios representativos). ¿Será casualidad que casi todos los ejemplos de esta autonomía, bastante más radical de la castoridiana, hayan de buscarse fuera del ámbito greco-europeo-posmedieval?” Citando los estudios de Pierre Clastres sobre las “sociedades contra el Estado” de América del Sur, pueblos a los que los primeros misioneros caracterizaron como gentes “sin rey, sin fe, sin ley”, comenta: “Acaso aquí empecemos a vislumbrar las aporías del concepto ilustrado de autonomía: en las diferencias entre lo ‘sin ley’ y lo ‘con ley’... en la oposición entre la costumbre y la legislación positiva. Una vez asumido el ‘imperio de la ley’, ¿no estamos ya condenados a movernos, como bajo cualquier otro imperio, bajo una radical heteronomía?”²⁴.

²³ Ramírez, M.T., “Pluralismo cultural y desencanto de la razón crítica. Una crítica de la filosofía de la cultura de Cornelius Castoriadis”, en: Santiago, Teresa (comp.), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, México D.F.: UAM/Iztapalapa/Plaza y Janés, 2000, p. 143.

²⁴ Lizcano, E., “Castoriadis, la autonomía y lo imaginario colectivo: la agonía de la ilustración”, en: *Anthropos, o.c.*, pp. 194-195. Desde otra entrada, Emmanuel Rodríguez se pregunta: “¿Acaso la ley como representación del límite no supone la vuelta a un fundamento clásico de la democracia liberal: el bien común como principio de autolimitación para la autoconservación de la sociedad?... ¿qué justifica esa necesidad política del límite, como figuración histórica de la libertad? ¡Qué enorme atrevimiento –incluso para Castoriadis– pensar la libertad sin la necesidad del límite!” (“Límite y tragedia. La libertad en Castoriadis”, en: *Archipiélago, o.c.*, pp. 70-71).

Sin pronunciarnos definitivamente sobre lo acertado o no de estas críticas y de otras que se podrían mencionar, dado además el estilo polémico del propio Castoriadis que le induce a veces a adoptar posturas muy drásticas, conviene no olvidar que estamos ante un pensamiento complejo, capaz de autocriticarse y entrar en matizaciones. Así sucede, por ejemplo, cuando especifica que “no puede haber nunca una ruptura total del cierre, es cierto. Pero existe una diferencia cualitativa enorme entre un mundo donde hay un cierre, quizás con fisuras porque nada se da absolutamente, y un mundo que abre este cierre”²⁵. De otra parte, no se puede tratar como a un simple “ilustrado-racionalista” a quien ha colocado en el centro de su filosofar a la imaginación creadora, sosteniendo que la razón no se puede fundar racionalmente, y que ha dicho que “el hombre es un animal poético” dotado de fantasía: “El hombre no es un animal razonable, como afirma el viejo lugar común. Tampoco es un animal enfermo. El hombre es un animal loco (que comienza por ser loco) y que, también por esto, deviene o puede devenir razonable. La es- perma de la razón está contenida también en la locura integral del primer autismo”²⁶. En una perspectiva más socio-histórica, él considera que las Luces sólo forman un movimiento de la sinfonía creadora que constituye el proyecto de autonomía: “Muchas cosas importantes han sucedido desde la *Aufklärung* que no se limitan a la aplicación de sus ideas. Sobre todo, si tuviera que aparecer un nuevo período de actividad política tendiente a la autonomía, éste nos llevaría mucho más lejos no solamente de la *Aufklärung* sino, además, de todo lo que hoy somos capaces de imaginar” (*FP*, 131-132). Por tanto, tal vez lo más sensato sea empeñarse en profundizar en su obra polifacética, apropiándonos críticamente de sus planteamientos subversivos orientados a la elaboración de un proyecto político global por medio de una democracia libertaria que siempre permanecerá abierta y en cuestionamiento. Pues hay que preguntarse so-

²⁵ *MI*, 180. En otro momento evoca el requerimiento de transformar “la técnica y el saber occidentales de manera que pudieran estar al servicio del mantenimiento y desarrollo de las formas auténticas de sociabilidad que subsisten en los países ‘subdesarrollados’ y, en cambio, la posibilidad para los pueblos occidentales de aprender ahí alguna cosa que ellos han olvidado, de inspirarse para hacer revivir formas de vida verdaderamente comunitarias” (*DH*, 174).

²⁶ *IIS*, 206 y 404. Cf. Pedrol, Xavier, “Castoriadis: un proyecto de reilustración”, en: *Archipiélago*, o.c.

bre cómo imaginar y efectuar el pasaje de una “democracia representativa”, muy restringida, hacia una democracia más directa, plural e integral. Especialmente en nuestro contexto latinoamericano donde, como lo observa Pierre Mouterde después de estudiar algunos de los movimientos socio-políticos más importantes de la actualidad, ya sea en Ecuador, Brasil o México: “Todos apuntan a su manera hacia la idea de una ‘ruptura democrática’. O más exactamente, haciendo de la democracia su caballo de batalla, todos la conciben al modo de la ruptura o al menos de la superación. Ruptura y superación con respecto a los límites formales de la democracia representativa tan frecuentemente puesta bajo tutela en América Latina, pero también con respecto de las formas tradicionales de gestión y de toma del poder enfocadas por la izquierda tradicional”²⁷. Punto de partida novedoso, que habrá que ahondar y ensanchar dentro de un proceso dirigido hacia la obtención de la autonomía individual y colectiva en nuestra “era planetaria”, que también exige la constitución de una ciudadanía mundial. Pues como destaca Castoriadis, “si queremos dar más posibilidades de victoria a la libertad, no lo conseguiremos corriendo en pos de ‘lo que se lleva’ ni ‘lo que se dice’, ni debilitando lo que pensamos y queremos. Lo que se necesita de nosotros no es lo que ya existe, sino lo que podría y debería ser” (FAF, 77).

²⁷ Mouterde, P., *Quand l'utopie ne désarme pas. Les pratiques alternatives de la gauche latino-américaine*, Montreal: Écosociété, 2002, pp. 175-176.