

LA IDEA DE AUTONOMIA Y DE DEMOCRACIA EN CORNELIUS CASTORIADIS

ERIKA PARDO RIVERA



UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE FILOSOFIA

CARTAGENA

10 DE MARZO 2020

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA.

PROGRAMA DE FILOSOFIA.

EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO.

ESTUDIANTE: ERIKA PARDO RIVERA.

TITULO: LA IDEA DE AUTONOMIA Y DE DEMOCRACIA EN CORNELIUS CASTORIADIS.

CALIFICACIÓN: APROVADO.

ASESOR: HAROLD VALENCIA LÓPEZ.

JURADO: VLADIMIR URUETA LEÓN.

CARTAGENA 10 DE MARZO DE 2020

LA IDEA DE AUTONOMIA Y DE DEMOCRACIA EN CORNELIUS CASTORIADIS

ERIKA PARDO RIVERA

HAROLD VALENCIA LÓPEZ

ASESOR

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE FILOSOFIA

CARTAGENA 10 DE MARZO 2020

TABLA DE CONTENIDO

	Págs.
RESUMEN.....	V
INTRODUCCIÓN.....	VI
1. HETERONOMÍA Y AUTONOMÍA	1
1.1 Heteronomía y autonomía social a la luz de la democracia	2
1.1.1 Autonomía y proyecto ontológico	7
1.2 Autonomía y concepción política	7
1.2.1 Vínculo entre autonomía y régimen democrático	9
1.2.2 Ruptura histórica del panorama político: Atenas y Europa moderna	13
1.3 La política	16
1.3.1 Política y Autonomía	17
1.3.2 Política y antropología	19
1.3.3 Crisis del individuo en su proceso de identificación y capitalismo globalizado	23
1.4 Política y democracia	24
2. CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO, AUTONOMÍA, POLÍTICA Y DEMOCRACIA	26
2.1 La lógica del capitalismo	26
2.2 El triunfo aparente del sistema capitalista	32
2.2.1 El rescate del individuo mediante la política y la <i>paideia</i>	39

CONCLUSIONES	41
BIBLIOGRAFÍA	44
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA	46

RESUMEN

En la presente reflexión vamos a desarrollar en primer lugar, las consideraciones sobre heteronomía y autonomía presentes en la obra de Castoriadis, en segundo lugar, nos ocuparemos de la política en relación con la antropología, la democracia, la autonomía, y en tercera instancia abordaremos el estudio del capitalismo contemporáneo en relación con la autonomía, la política y la democracia. Tendremos en cuenta el papel preponderante del capitalismo en su apogeo y desenvolvimiento, teniendo presente las consecuencias que este trae a nivel social, filosófico y ambiental, en este tercer aspecto estableceremos como propuesta el rescate del individuo mediante la política y la *paideia*.

Palabras claves:

ABSTRACT

In the present reflection, we will first develop the considerations on heteronomy and autonomy present in the work of Castoriadis, secondly, we will deal with politics in relation to anthropology, democracy, autonomy, and thirdly we will address the study of contemporary capitalism in relation to autonomy, politics and democracy. We will take into account the preponderant role of capitalism in its apogee and development, bearing in mind the consequences that this brings a social, philosophical and environmental level, in this third aspect we will establish as a proposal the rescue of the individual through politics and *paideia*.

Keywords: politics, democracy, *paideia*, capitalism.

INTRODUCCIÓN

El acontecer actual de cara a la realidad social, política, filosófica, circundante coloca a cada ser humano en el centro de su propia reflexión, es por ello que los planteamientos de Cornelius Castoriadis respecto a la realidad política contemporánea, y las posibles tensiones que ocasiona la forma o el procedimiento de dicha política tienen gran trascendencia y pertinencia en las presentes reflexiones filosóficas. Puesto que pone en entredicho la discusión que se entiende de ella misma, en relación con sus antagonismos o tensiones que se suscitan al analizar el capitalismo moderno. Hablar de democracia y lo político, es casi redundar, es un vínculo tácito como la relación de institución y poder que surgen de la aprobación y afirmación de lo que la sociedad se auto instituye, es por ello que comprender la naturaleza frágil y resistente de la idea de democracia nos sitúa en el paraje poético de la creatividad humana, de las facultades y potencialidades que tienen los seres en dirección hacia la invención, hacia lo imaginario. Cada individuo en colectividad es capaz de crear un modelo de vida, un régimen, una idealización concreta de vida justa, feliz, o desdichada, a partir de los imaginarios y de las significaciones imaginarias sociales, como las llama Castoriadis, entran a definir el sentido y valor de la vida y de lo que hay en ella, todas estas significaciones definen el despliegue histórico (ya sea desde la heteronomía, o la autonomía), político, social y filosófico que hoy conocemos.

Toda la obra de Cornelius Castoriadis (1922-1997) es loable, puesto que logra hacer una reconstrucción teórica en diferentes dimensiones, recorre un amplio margen de hitos, problemas e ideas (filosóficas, psicoanalíticas, sociales, políticas, epistemológicas) que exhortan e invitan a repensar la praxis de la filosofía y a renovar a la misma filosofía; además su obra nos suministra un conjunto de marcos conceptuales que nos permiten pensar de un modo distinto el acontecer de la realidad social, como sabemos, el punto de partida de nuestro autor es la crítica a la tradición, a la filosofía heredada, que frecuentemente es una cárcel disfrazada de libertad. Renovar la praxis tradicional heredada implica cambiar la teleología de lo que venimos pensando mediante la acción política.

Teniendo en cuenta los diferentes estudios de Castoriadis y toda su proyección filosófica de anclaje político y social, hemos tomado los conceptos básicos y principales que estructuran y dan consistencia al pensamiento de este autor, sobre la base de diversas entrevistas, videos, libros, y reflexiones de este autor, hemos estructurado el presente trabajo sobre dos estructuras temáticas a saber: en la primera parte está el contenido sobre la heteronomía y la autonomía para guiarnos en un primer segmento a profundizar y contextualizar los conceptos de autonomía y heteronomía dentro de la reflexión de la democracia, llevando como título "Heteronomía y autonomía social a la luz de la democracia". En el segundo segmento establecimos la conexión entre "autonomía y proyecto ontológico" de forma generalizada, en el tercer aparte denominado "autonomía y concepción política", se establece la posición del autor en dicho segmento sobre la percepción favorable de este en torno a estas categorías conceptuales, el cuarto apartado del primer capítulo llamado " Vínculo entre autonomía y régimen democrático", continuando el quinto segmento "Ruptura histórica del panorama político : Atenas y Europa moderna", subsiguientemente y de forma general estudiaremos " La política " , luego la "Política y autonomía", continuamos con el binomio conceptual " Política y antropología , finalizando este ciclo de reflexiones en torno a la "Crisis del individuo en su proceso de identificación y capitalismo globalizado", y el segmento final "Política y democracia". En el segundo Capítulo examinaremos lo referente al Capitalismo, autonomía y democracia, como punto de inicio denominamos a este primer segmento de la segunda parte, "La lógica del capitalismo", llegando a indagar un poco más sobre el capitalismo contemporáneo en el subsiguiente segmento, seguimos la reflexión en el tercer apartado con "El triunfo aparente del sistema capitalista" y cerramos dicha segunda parte con el apartado: "El rescate del individuo mediante la política y la *paideía*".

Una vez se han examinado los dos capítulos con sus respectivos apartados, recogeremos la esencia de dichos capítulos en la conclusión final del presente trabajo trayendo a colación las reflexiones actuales que devienen del encuentro de la crítica de nuestro autor frente a las diversas manifestaciones sociales que nos alejan cada vez más del horizonte, de la respuesta, de la solución, tendremos en cuenta para llevar a cabo nuestros objetivos, los aportes que Castoriadis nos brinda tanto en reflexiones políticas y democráticas, este desafío que nos plantea Castoriadis es tan vigente, tan actual, y

pertinente en la medida en que se contextualiza en las actuales sociedades, regímenes y política en general, nos enseña a mirar la filosofía desde su aspecto transformador, la función de esta misma no está relegada a académicos que en nada aportan al mundo, por el contrario por medio de dichas reflexiones totalmente contextualizadas a lo social grandes cambios pueden facilitarse.

1. HETERONOMÍA Y AUTONOMÍA

De acuerdo a la visión de Cornelius Castoriadis, el obstáculo primordial que no permite la transformación efectiva de la sociedad es la ocultación o encubrimiento de lo que es la autopoiesis (auto creación) y la subsiguiente alteración de la sociedad (Martínez, 2014). Estas dos, tanto la ocultación y la auto alteración son las dos caras con las que se presenta la heteronomía, donde la sociedad entiende que la capacidad autopoietica o creativa no es posible hallarla entre los hombres, sino que se instala entre los hombres desde arriba, en la medida en que no está al alcance de los seres vivos o de la sociedad, nunca la encontraremos el interior de la humanidad, siempre desde fuera.

La auto- creación y la auto-alteración interactúan como la Cenicienta, disimulados e invisibilizados de la sociedad por las instituciones, es por ello que se considera que los humanos no puedan ver lo que sucede en realidad, porque el sistema, las instituciones establecen que su origen, fundamentos, legitimidad encuentran su razón de ser en el origen extra social (religión, razón, naturaleza etc.).

Las dos caras que subyacen y son parte del ser humano, hacen ver al hombre como una creatura conformista, sin individualidad, donde su imaginación radical y creatividad son anuladas o sustituidas por su inoperancia cuestión que le hace perder de vista su capacidad crítica haciéndolo incapaz de tener una posición, a propósito de lo que le ofrece la institucionalidad, de manera que toma como suyas las prerrogativas que proponen las instituciones, de ese modo las apoya sin que con ello desee propender por el cambio.

La heteronomía entendida así veta o encubre la actividad de la imaginación radical, cuestión indispensable para una transformación cualitativa y significativa de la sociedad.

Ahora bien, Castoriadis deja ver en su obra que la concepción de lo humano y de la sociedad son el caldo de cultivo para el desarrollo de sus propuestas en torno al poder y la autonomía, los conceptos de imaginario social, creación histórica y heteronomía son frecuentemente utilizadas por el autor para develar las diversas caras o facetas que generalmente ignoramos acerca de la relación entre poder y sociedad, de manera que

desde esta metodología brinda un sentido diferente al proyecto de autonomía individual. Todo sobre la base de ese desmenuzamiento del poder tras las ideologías.

1.1 Heteronomía y autonomía social a la luz de la democracia

La idea general de Castoriadis nos ubica en que el sujeto necesita de otros seres humanos para vivir en sociedad, para autorregularse y poder adquirir aceptación contribuyendo a una sociedad equilibrada y pacífica, el hombre no es un contenido de imaginarios, programas, leyes y costumbres construido como tabla rasa, es más bien, una construcción social que se ve y se reconoce por lo que socialmente se le ha heredado, en términos de significaciones imaginarias.

Así, desde que nace y tiene que relacionarse con su alter ego,(la madre), de allí en adelante, necesita de otros para poder aprender y avanzar en comunidad, o en sociedad, después de su desprendimiento biológico el ser humano debe ser quien cree las condiciones de posibilidad de ser y existencia a partir de lo social, aislado el hombre no puede subsistir, no puede crear y compartir lo instituido por las significaciones imaginarias(entendidas como procesos de auto creación humana) y aun Castoriadis menciona algo de vital importancia sobre la imaginación radical y la define como "sentido imaginario, en la acepción profunda del término, es decir, creación espontánea e inmotivada de la humanidad ". "Es esta imaginación lo que permite la creación de lo nuevo, es decir el surgimiento de formas, figuras, esquemas originales de pensamiento y de lo pensable" ... (Castoriadis, 1998, p.35), es así como la imaginación radical ha sido la generadora de la supervivencia del hombre en todos los planos.

Ahora bien, aisladamente el hombre no puede consensuar lo verdadero de lo falso, no puede decidir sobre asuntos que afecten a todo el conglomerado de lo social, en soledad el individuo no puede hacer posible su propio proyecto de autonomía, ni puede llevar a cabo las transformaciones sociales que puedan suscitar de sus reflexiones.

Teniendo en cuenta lo anterior Castoriadis define lo que es Heteronomía y Autonomía, para este filósofo casi todas las representaciones sociales producto de la capacidad creadora del hombre terminaron por ser heterónomas, aunque la dinámica de la historia nos ha mostrado que tanto la autonomía como la heteronomía han coexistido en el modo

de ser de las sociedades, han sido estos dos aspectos los que han escrito y decidido el destino de los seres humanos, estos dos modos de institución han creado para si un tipo o modelo de sociedad, leyes, individuos, que aunque transitan en tensión por sus diferencias, de igual modo se entrelazan con el capitalismo moderno y el régimen o proyecto democrático, el primero propio de los postulados heterónomos y el régimen democrático haciendo alusión a la autonomía social e individual, sin la cual es imposible construir un discurso democrático como reto para las sociedades modernas.

La heteronomía a la que alude el autor nos remite a un gran mundo de significaciones que una sociedad acoge y que están instituidas gracias a otro distinto a el mismo, donde la ley, las instituciones, las reglas de coexistencia, la moralidad, la ética, devienen de un carácter extra social tales como los dioses, la razón., la historia, los ancestros, quienes en su propia particularidad han moldeado la forma de ver el mundo y de acercarse a los demás, el carácter heterónimo de las sociedades han congelado cualquier intento que invite a contradecir o cuestionar lo ya socialmente establecido, se clausura o cierra el sentido de lo distinto, de lo diferente, de lo dinámico o transformador, de modo que crea sus propios medios de defensa y coerción ante cualquier asomo de independencia de tal sociedad.

Se parte de la premisa que todo lo que está socialmente instituido es lo verdadero, no hay verdad más allá de sus postulados, por lo que la capacidad crítica es vista como desobediencia y en últimas como pecado y resultado de una condenación tanto presente como futura, ante todo este tejido de significaciones congeladas no es posible abrir un sentido distinto de lo que ya todos aceptan por no venir de algo finito sino de fuentes divinas y aparentemente infinitas.

El equivalente a ello supone que todos estamos sometidos a las leyes y reglas que no devienen de lo social, apoyados en cualquier deidad, ya sea idolatrando al ídolo de la razón o de la economía o al dios de la lluvia, entendemos que la validez y aprobación de nuestros actos quedarán en el vacío inexistente de tal figura y no en el residuo creativo del ser humano.

En la historia de la humanidad las sociedades que hemos descrito como heterónomas han construido su imperio sobre la base de la religión o sobre una ética que determina

diferentes figuras asociadas al pecado, la recompensa, el bien, el mal, la tierra prometida, la Sion espiritual, el darma, el karma, el seol, y el cielo mismo, en nexos con lo anterior el hombre evoca de forma distorsionada un arsenal de cosas imaginadas, cada vez más lejos del ideal autónomo del ser humano, porque se vuelven eternizadas, fijas, y no permiten la dinámica de la crítica o el pensamiento, todo el tiempo nublan cualquier asomo de confrontación para generar cambio, para Castoriadis la imaginación radical permite que las colectividades existan en tanto invención del imaginario colectivo, sin embargo, y aunque las sociedades heterónomas tradicionales se han forjado sobre cuestiones religiosas, o con base a una moral cristiana, o budista, todo ello se vuelve fijo y en su naturaleza dogmática se cierran ante la visión diferente del otro, ese otro que también observa en su cultura algo único, motivo para comparar y entrar en tensión con el otro.

Esa tendencia de compararse negativamente con otro y a partir de allí construir el nivel de legitimidad y estima de su propio ser y cultura es otra cara de la clausura de sentido que ofrecen las sociedades heterónomas, es decir, el otro social, según Castoriadis, no solo me permite reafirmarme a partir de la comparación absurda, sino que denigra y marca una supuesta inferioridad del otro diferente que también tiene su convicción puesta en una figura de yeso, la cual ni siquiera le podrá salvar de sí mismo.

Así pues, el otro representa una cultura x que trae de suyo una crítica, una modificación, una sugerencia tal vez, y esto en términos de clausura es una agresión al modelo adoptado por el sujeto al poner en situación de vulnerabilidad y peligro la amalgama de significaciones de su cultura, es por ello que Castoriadis considera que este tipo de sociedades tienden a ser perjudiciales en la medida que no posibilitan la crítica ni la pluralidad, o reflexión humana.

Reafirmamos lo anteriormente descrito a partir de lo esgrimido por Castoriadis (1997), al sostener que: “Cuando el pensamiento y la acción política se reducen a simple aparato matemático” y “técnica de administración” de las relaciones de poder, no hay lugar para la crítica o el pensamiento divergente. Lo que parece un “triunfo” de la “racionalidad objetiva” (p.86).

Ahora bien, desde el punto de vista ético nos hemos conformado con entender que el conjunto de prerrogativas dadas por la sociedad heterónoma han sido los que casi siempre han tenido la última palabra en asuntos de verdad, leyes, normas sociales y de convivencia, incluso a partir de lo divino le hemos otorgado poderes especiales a los hombres para que nos gobiernen porque solo ellos tienen el aura y aprobación divina para hacerlos, hemos dependido de la voluntad inexorable del Rey o Monarca de turno, de ese poder divino hemos revestido a ese otro, y frente a la pregunta de lo que ha hecho la ética como iniciativa privada donde lo privado está condicionado, vale la pena cuestionarse si es dicha ética quien puede labrar el camino hacia el cambio, hacia lo diferente.

Castoriadis es bastante pesimista en cuanto al papel de la ética en la vida del hombre, puesto que el ser humano es heredero de unas máximas éticas provenientes de una fe judeo cristiana que en últimas no nos permite avanzar hacia una política deliberativa, hacia un cambio, sino que por el contrario lo que permite dicha ética es perpetuar la fuente que la hizo posible.

Para concluir, con la ceguera que deviene de la clausura de cada sociedad se originan un conjunto de reglas, creencias, leyes significaciones y costumbres que determinan la realidad social heterónoma el ser humano cada vez que cierra sus ojos al cambio o transformación las fundamenta y las garantiza.

La heteronomía instituye en el fondo de la psique humana todo el engranaje extra social que determina lo social y deteriora la posibilidad del hombre de pensarse a sí mismo como un ser eminentemente social y creativo, dueño de su propio destino. A este modo social y tradicional de concebir la realidad social se alza la forma casi sublime de comprensión humana, nos referimos a las sociedades autónomas en las cuales el individuo, las leyes, las creencias no se erigen como un conglomerado de *metáforas congeladas* como diría Nietzsche (2002), sino que todo se presenta como cuestionable, susceptible de ser repensado, reevaluado, reaprendido, puesto que el colectivo de sujetos pueden alterar y dar un nuevo sentido a las significaciones que habían tenido como verdades últimas e inamovibles, es por esta sociedad y por este proyecto de autonomía que Castoriadis hace su apuesta. El proyecto de autonomía se vincula a la

idea universal de la deliberación, la apertura de horizontes y significaciones que el hombre puede aportarse desde un aspecto personal como social (autonomía social), dicho proyecto tiene sus raíces en la filosofía y en la política, se apuesta por derrumbar los mitos y toda la teoría de lo extra social, divino, extraño y desconocido por nosotros, pues aunque el hombre no es la medida de todas las cosas, la capacidad creativa del imaginario radical está latente, no se trata de una autonomía que no respete la condición social del otro, tampoco de una autonomía irresponsable, u obscena donde hago lo que me da la gana y no pasa nada porque es mi autonomía, como diría Castoriadis, se trata de una poder gobernarme y darme leyes a mí mismo en una sintonía de reflexión, sin dejar de lado ese componente puro de la creatividad humana.

Castoriadis define a la autonomía como un elemento con potencial, lo que nos permite afirmar que al no provenir de fuentes socialmente dominantes y por ende aceptadas, como son los casos de la razón, la ciencia, los frutos o resultados de la autonomía, está subordinada no por la razón inmutable, sino por una actividad reflexiva, ese potencial creativo del ser humano; al respecto podemos afirmar de acuerdo a lo señalado por Castoriadis (1993): “No se trata de descubrir en una razón inmutable una ley que se daría de una vez y para siempre, sino de interrogarse sobre la ley y sus fundamentos, y de no permanecer fascinados por esta interrogación, sino de hacer y de instituir (por ende, de decir). La autonomía es el actuar reflexivo” (p.36). Con esto nuestro autor resalta el papel de la autonomía en la vida del hombre, por lo que no estamos condenados a vivir eternamente en la burbuja de la heteronomía tenemos un elemento creativo importante que no nos permitirá hundirnos eternamente. Ese elemento creativo propulsor es proveniente de la autonomía.

Llama la atención que la capacidad creativa del imaginario radical del hombre y de la sociedad en su conjunto parecen estar en el plano de lo inconsciente al crear lo instituido, y no de forma premeditada, manipulada y calculada por un grupo predominante como resultaba de las sociedades heterónomas.

1.1.1 Autonomía social como proyecto ontológico

Existen diversas perspectivas que involucran el pensamiento de Cornelius Castoriadis sobre la autonomía, por ejemplo, la perspectiva ontológica y una óptica política, los dos como previsibles proyectos (Martínez, 2014).

Con el proyecto ontológico se busca una armonización de la comprensión del ser como psique y como sociedad, asimismo, la expansión y desarrollo como eje de reflexión donde el individuo se cree capaz de transformar la actividad y el orden establecido donde este se desenvuelve; de otro lado, el proyecto político entiende la sociedad como el foco en el cual se establecen las decisiones importantes que afectan a todos los individuos, derivando con ello una sociedad reflexiva en la cual las decisiones políticas deben ser argumentadas y explicitadas por todos en la medida en que afecta a la colectividad.

Estas dos facetas son la razón de ser de la autonomía condicionando su existencia; dicho proyecto de autonomía tiene que ser absorbido por todos en sus dos aspectos: para que el germen de autonomía social establezca un cambio radical y sustancial de lo social y de esa forma el germen se expanda produciendo una auténtica transformación de la sociedad, adoptándose como una decisión que armoniza con la voluntad y el deseo compartido de la colectividad, este carácter socio histórico de la autonomía en esa doble dimensión posibilita la validez en su desarrollo y aplicación por parte de la colectividad, no porque provengan de enunciados lógicamente determinados o sean producidos por una razón universalmente impuesta como oficial para todos sin ningún tipo de contradicción, aquí nos referimos a una autonomía que con sus proyectos logran concretarse como una realidad socio-histórica.

1.2 Autonomía y la concepción política

Antes de analizar la autonomía en relación con la concepción política, indagemos sobre el poder implícito y el poder explícito que son conceptos indispensables a la hora de abordar el tema político.

El poder en un sentido general se define como la capacidad que tiene algún ente ya sea de forma personal o impersonal y que tiene tal dominio para hacer abstener o hacer algo (que por sí mismo no se hubiese hecho), nuestro autor señala que existen dos tipos de

poder, el poder explícito y el implícito. La fase del poder implícito es importante en proporción a que es menos evidente o expuesto, para el autor, es el poder de la sociedad instituida, el poder instituyente o infra- poder implícito, este poder está en el imaginario social de los individuos que nacen y mueren incesantemente. Este poder es el menos claro o evidente, de allí que sea implícito, el individuo desde que nace se ve influenciado social e históricamente, todo es así porque la sociedad no puede producir algo diferente para lo que fue creada, por lo que el poder que ejerce la sociedad sobre los individuos es casi magnética, esa influencia se ejerce de forma directa en la edificación de los individuos pertenecientes a dicha sociedad, como mencionamos anteriormente las instituciones son producto de los dos imaginarios, tanto el radical individual como el imaginario radical colectivo, que en términos de Castoriadis es el imaginario instituyente de la sociedad, se trata de la trama de la creación socio-histórica en ese entendido el poder implícito conlleva la auto implicación tanto de la sociedad instituida y la sociedad instituyente, donde el infra-poder del imaginario radical individual es ignorado e invisibilizado por el imaginario radical colectivo, todo ello apoyado bajo el ocultamiento de la propia institución.

El segundo aspecto o fase del poder es el explícito, este poder es creado por el ser humano, y cristalizado o materializado por las instituciones, este poder está hecho para cumplir ciertos requerimientos tales como: tomar decisiones acerca de lo que se debe hacer o no y son de tipo sancionable acorde a la institución. En dicho sentido la sociedad tiene como prioridad instalar un poder explícito que domine al infra poder, sus dispositivos particulares buscan regular y atemperar la amenaza constante, causados o generados por la creación socio-histórica.

Tanto el mundo pre-social, la psique y su radicalidad pueden ser potenciales amenazas para la sociedad, puesto que pueden poner en peligro el sentido con el cual fueron creadas las instituciones, otras amenazas vienen de las significaciones externas así como del imaginario social, ya que ponen en riesgo la estabilidad para la cual fueron creadas en el ordenamiento social, es por ello que las instituciones deben reprimir todo intento de contradicción frente a lo que ya se estableció pues su función es generar seguridad no inestabilidad

En cuanto a los poderes (implícito-explicito) toman forma de consistencia social, en la medida en que son la materia prima con la que se construye la existencia social, hacen parte de la comunidad, se manifiestan en ella y pueden transfigurarse en diversas formas; como ya sabemos el poder explícito está pensado para controlar para ser hegemónico sobre la relación entre sociedad instituida y sociedad instituyente, se hizo con ese propósito especial, para Castoriadis todos los dispositivos de los que dispone este poder son el sustrato de lo que es lo político. Para nuestro autor lo importante no es llegar a la aniquilación de dichos poderes sino poder efectuar un manejo adecuado de estos poderes.

Se busca que en su direccionamiento este poder llegue a ser benéfico para todos, que no favorezca a unos cuantos sacrificando el bienestar de la mayoría tal como en el fondo ocurre en muchas sociedades. Para Castoriadis el verdadero logro está en formar una sociedad que se preocupe en un sentido colectivo por la igualdad en un aspecto global, no una igualdad desde el plano metafísico o natural, lo que se persigue es que existan igualdad de derechos y deberes abarcentes, puesto que el equivalente de una sociedad desigual es el de una sociedad despolitizada, una sociedad donde el poder solo lo detentan unos pocos.

Señala Castoriadis que lo indispensable es propiciar una sociedad autónoma y libre donde el poder explícito sea ejercido por una colectividad en la que se refleje la efectividad de la igualdad, la cual debe estar presente siempre y respaldada fielmente por la institucionalidad, con ello se lograría una comunidad o colectividad autónoma y libre, todo ello sobre estas bases donde la participación sea la cumbre del poder y las condiciones igualitarias sean las que permeen la participación efectiva en lo social y en lo político.

1.2.1 Vínculo entre Autonomía y régimen democrático

A la luz de la construcción de un sujeto autónomo que permita desplegarse en una sociedad también de carácter autónomo es necesario que el proyecto de autonomía en su sentido individual y social adquieran el piso o el sustrato sobre el cual sea posible pensarse, y hacerse, sin dicho sustrato ideológico no es posible llevar a cabo este proyecto, por lo que es necesario que el régimen democrático subsista como garante de

dicho proyecto. La democracia es el régimen de la auto institución, no fue emitida por mandato divino o extra social, sino que emerge de ese residuo creativo del imaginario radical el cual a su vez le permite el sujeto en cuestión poder crear y reconocer las leyes y mandatos de su ciudad como una creación de la cual se aportó, se deliberó se estuvo o no de acuerdo, se pueden ser tenidas como suyas porque fueron el resultado de su activa participación.

Aunque sean muchos escritos que denigran la concepción y ejecución de la democracia, sin embargo, llegar al pleno ejercicio de ella resulta ser un reto hoy día, presupone además lo importante y esencial de su ejecución y comprensión profunda, ya que debe figurar la democracia, no como instrumento, o como medio de movilización política alienante de sesgo capitalista, la base de esta democracia casi inexistente o nula en el escenario contemporáneo debe estar fundamentada en una apuesta por la “ articulación equilibrada y dinámica entre lo privado, lo privado-público, lo público-público, como régimen de auto institución y autolimitación explícita y lucida de la sociedad ” (Valencia, 2013, p.45).

La comprensión de la autonomía es focal en el reconocimiento de una sociedad democrática, sin embargo, la mayoría o casi todas las sociedades están dominadas por ideas que no les permite comprender y articular una sociedad autónoma con individuos autónomos, desde esta perspectiva, se hace necesario que la política garantice que las instituciones tanto en el nivel público como privado, gesten las condiciones de posibilidad hacia una democracia galopante, en ese sentido, la política y el despertar de los ciudadanos conllevaría a la abolición de una democracia representativa, haciendo posible una democracia deliberativa. La democracia en su sentido etimológico nos enuncia el poder del pueblo que con sus decisiones crea leyes y las toma como suyas, teniendo en cuenta que es el régimen de la autonomía en y para ella, aunque siempre mediando los límites y expansión que podría abarcar dicho proyecto.

A propósito, Castoriadis (2007) sostiene en su escrito “Democracia y relativismo”, que el ser humano es un ser mortal sin ningún origen divino, y lo que hoy es la democracia ha sido una conquista del hombre en articulada lucha contra la historia, es decir, mantenerse en ese nivel de existencia ha devenido de un proceso de creación y que está

en constante peligro de desaparecer, en ese sentido se plantea el reto de existencia de la democracia, Europa por ejemplo ha sido un paradigma en torno a fluctuación histórica frente a la sustitución continua de diferentes regímenes políticos y gobiernos, pasó de un totalitarismo al dominio de los medios de comunicación, el poder de los políticos corruptos y de las grandes élites que se basan en los negocios.

La creación dada desde la democracia y desde el sujeto autónomo posibilitan y suponen la posición de un nuevo o nuevas determinaciones, nuevas leyes y por tanto de una nueva institucionalidad, cuando un régimen ya existente no responde a las necesidades de la sociedad que ahora se entiende como autónoma, estas nuevas determinaciones implican no sólo la creación de nuevas leyes jurídicas, sino maneras casi obligatorias de percibir y concebir el mundo social ya que todos han participado de ellas. Dichas determinaciones concebidas por el conglomerado de ciudadanos no pueden entenderse como definitivas, sino sujetas al continuo movimiento que presupone su mismo acto de creación y dinamización en el que las posibilidades vienen de su carácter mutable.

La democracia es tan frágil que su conquista histórica se encuentra sujeta a constantes peligros que amenazan su firmeza. En tal sentido para Castoriadis la democracia es un régimen fácilmente quebrantable. La democracia griega así lo probaría hacia la segunda mitad del siglo V a. C. y, en el mundo contemporáneo, el surgimiento difícil de los totalitarismos del siglo XX.

Con ello queremos sustentar la calidad en que se soportaría esta propuesta, ya que el germen esencial (Antiguo) de la democracia, es decir ese especial modo de ser en que se configuró o se creó lo esencial de la democracia se ha perdido, o ha estado dormido, puesto que su génesis : (consensuado etimológicamente como demos: pueblo, *Kratos*: poder, poder del pueblo) en contraste con lo que hoy día se entiende como democracia, no es más que un simulacro vacío y sin contenido, que ha disfrazado a la misma bajo intereses egoístas, liderado por oligarquías liberales y élites que subordinan su demagogia hacia la completa manipulación del poder político.

A diferencia de los griegos, según Castoriadis (1989), los Modernos han considerado absolutamente El Estado bajo la figura heredada de la monarquía absoluta. Mientras que

para los atenienses o los lacedemonios el pueblo (Demos) se identifica con el poder político, para los modernos, el Estado es una entidad que está allí, más allá de nosotros.

No obstante, lo que se busca no es imitar a una constitución o germen democrático Griego, en su momento fue ejemplar entendido contextualmente, aunque la concepción y cosmovisión del hombre griego no propendía hacia la igualdad total de los pobladores, puesto que la razón como una facultad, desde el punto de vista Aristotélico, no era repartida para todos los seres de igual forma, y no todos eran comprendidos como ciudadanos, sino aquellos que la naturaleza escogía, al ser la razón tan distante y escurridiza para muchos, la selección y aspiración a la vida política no involucraba a todo ser ateniense, sino a aquel que era concebido como ciudadano, es decir, aquel ciudadano que tenía propiedades o bienes, que había conformado una familia y que cumplía con todas las convenciones propias de su época.

Castoriadis explica además que el origen de esta democracia representativa deviene de los residuos e influencias que dejó a su paso la monarquía absolutista, el imaginario político moderno de la democracia demanda la alineación política, por lo que, la concepción de Estado retroalimenta los enunciados políticos de esa monarquía de antaño.

Para este autor, el Estado es una invención moderna, para nada comparable con las instituciones antiguas Atenienses, en las que el imaginario casi espiritual de la *polis* estaba delimitado por una emanación en la que los magistrados políticos tenían que encarnar los propósitos de una sociedad que aspirase a la justicia, el poder político en los atenienses no era representado por alguien en sentido estricto, sino que era encarnado desde una temporalidad provisional. Puesto que en este autor (Castoriadis, 1989) “Entre los griegos no hay idea de representación... a los magistrados atenienses el pueblo no les cede el poder, ya que estos son emanaciones, que la encarnan para ciertos aspectos (p.77). Desde este punto de vista los ciudadanos griegos nos dieron lecciones sobre como ejercer la soberanía efectiva, y como era posible que hacer valer los derechos que ellos encarnaban al ser ellos mismos quienes construían su sistema de valores.

La propuesta política de Castoriadis no hace acepción de personas, al hacer posible la participación igualitaria de los ciudadanos en esta actividad, es por ello que sus esfuerzos teóricos están edificados sobre la reinterpretación del sujeto, visto este desde la concepción de autonomía.

Castoriadis es defensor de la idea identitaria de libertad y autonomía por lo que un sujeto de derechos es un sujeto que es libre y debe ser quien en su libertad construya una realidad acorde a los postulados de autonomía, en esa medida se es autónomo, cuando se es capaz de crear leyes y normas jurídicas que den sentido a la premisa que lo fabricó todo: la democracia.

La democracia no es la gran panacea de soluciones indiscutibles e inamovibles, es un gran paso hacia la construcción de un mundo mejor, donde sea posible acercarse cada vez más a la justicia, la libertad, dignidad humana.

1.2.2 Ruptura histórica del panorama político: Grecia y Europa Moderna.

La propuesta en la que nos embarca Castoriadis en torno al proyecto de autonomía tiene relevancia histórica ya que el germen de la autonomía ha hecho aparición en varios momentos históricos de la humanidad a saber: El nacimiento de la democracia y la filosofía en Grecia y las posteriores revoluciones Democráticas de Europa occidental, estos momentos cumbres han sido el precedente de todas las actividades que dieron a luz rupturas históricas en torno al panorama político. todo esto trajo una ruptura de la heteronomía, gracias a las actividades humanas donde se elaboran o nacen nuevas formas de institucionalidad equivalentes a nuevas significaciones imaginarias que innatamente traen las instituciones (no porque nazcan con ella sino porque si se predica que existen en este plano de existencia es porque fueron creadas por la capacidad de artífice que hay en el ser humano) y que son encarnadas e impulsadas por la sociedad.

Las primigenias rupturas las encontramos entorno a la relación filosofía-democracia; gracias a la mencionada ruptura se da el nacimiento del proyecto de autonomía social e individual siendo el motivo de dicho rompimiento el caldo de cultivo para posteriores reflexiones políticas, es importante destacar que lo valioso de ese momento histórico radica en que en la Grecia Antigua germina la autonomía como producto de actividad

filosófica y democrática, la democracia desde esta perspectiva tiene su fundamento en la ley, esta filosofía en acción rompe y establece una relación distinta entre lo instituyente y lo instituido, con la filosofía es posible desdibujar el sentido, si es a nivel individual logra que cada individuo pueda reflexionar y pensar sobre sí mismo y su realidad, mientras que con la democracia se logra romper con el sentido en un nivel colectivo.

Este bloque Filosofía-Democracia permite que exista un rechazo enfático hacia la heteronomía y hacia las autoridades externas o de origen extra-social. Este bloque consigue enfrentarse a las instituciones mediante la promulgación de una sociedad y colectividad reflexionante.

Dicho cuestionamiento por parte de la Filosofía y la democracia son una síntesis de lo que es la afirmación de la capacidad del individuo y la colectividad de poder decidir de forma reflexiva; en los griegos no es importante la institución auto establecida, pero sí el dinamismo presente en la auto institución democrática, recordemos que el nacimiento en Grecia de la democracia es el momento propicio en el que surge el cuestionamiento penetrante y enérgico por parte de la colectividad hacia el orden preestablecido.

Lo que impera es el cuestionamiento, aquí no interesa de forma absoluta que se defiendan los derechos del hombre, ni evaluar el exacerbado imperio de la ley, o siquiera la igualdad de los ciudadanos sino el imperante cuestionamiento que es residual, característico y procedente de la filosofía.

Ahora bien, si la filosofía como cuestionamiento o crítica, no existiera, dicha actividad reflexiva no tendría ninguna razón de peso para existir, sería impensable que esta actividad pudiese influenciar sobre el cuestionamiento de la realidad.

La autonomía adquiere sentido y fuerza, a nuestro modo de ver, gracias a que tras sus argumentos está el eco de la filosofía, su posibilidad de cuestionamiento es producto de la retórica subliminal de sus argumentos, es decir, la forma como los argumentos de transformación de la sociedad logran convencer teniendo como como trasfondo subliminal a la filosofía, decimos que es subliminal porque existe una esencia implícita y sugerida en la autonomía que despliega toda su naturaleza anclada en la filosofía, en

otras palabras, el carácter de la autonomía tiene su esencia resguardada en la actividad filosófica.

La gran apertura intelectual por lo que es loable Grecia se configura como producto de las decisiones individuales y colectivas al materializar el pensamiento y su poder de hacer cambios, es por ello que la puesta en escena de las inconformidades de los ciudadanos de antaño producían grandes debates y deliberaciones sobre la materia a transformar.

Ahora bien, como se ha considerado, la ilustración y el movimiento revolucionario del siglo XVIII constituyen un hito importante en el desenvolvimiento de la autonomía individual. Castoriadis señala que en las significaciones imaginarias de la modernidad existe una tendencia explícita que se revela de forma ejemplificante en el surgimiento de los derechos del hombre, donde los titulares de la sociedad tienen un papel político más activo. Los hombres son titulares de derechos políticos, dicha concepción revela que la igualdad debe ser expandida como un movimiento abarcante, ante esta perspectiva surge de forma paralela la idea de una igualdad política, aunque dicha igualdad sea solo una idea, o un utópico en ese momento histórico.

Cabe destacar que entre los movimientos revolucionarios insignes de la modernidad sobresalió una gran tendencia que se extendía extraordinariamente y que rivalizaba con las instituciones, todo este movimiento se lanza contra las instituciones más inmemoriales e intocables, esa vitalidad no la encontramos en la antigüedad porque en Grecia solo se limitaban a deliberar sobre temas políticos, no se cuestionaban situaciones de discriminación e inclusión. Con la modernidad se toca lo intocable, el paradigma feminista es un ejemplo de ello, tanto es así que esa influencia, ese movimiento emancipador diferente, logra trascender e influenciar en otras áreas que tradicionalmente estaban clausuradas por el imaginario de la institución, desde esta óptica entendemos un poco el paradigma histórico moderno, su poder resultó en extender la ruptura de la clausura a todas las áreas y aspectos del acontecer humano, preparando el camino de lo que es el proyecto imaginario de la autonomía y al imaginario radical, los cuales con la génesis de dichos movimientos logra ver su inspiración replicados en futuras revoluciones y cuestionamientos.

1.3 La política

Explica Castoriadis que tanto lo político como la política son conceptos distintos que ameritan ser diferenciados, para nuestro autor estas dos expresiones de lo socio histórico tienen formas de concebir la realidad desde sus extremos conceptuales.

Cuando estamos refiriéndonos a lo político estamos en el campo de acción del poder explícito, es decir, cómo se accede al poder, la gestión y toma de decisiones políticas en relación directa con la institución dominante y heterónoma que hemos mencionado con anterioridad, mientras la política es para Castoriadis ese momento de acción en el que la sociedad está despierta y es capaz de cuestionar lo instituido, la política no se manifiesta automáticamente. En cambio, en el campo de lo político se vislumbran las instancias decisorias con el fin de decidir sobre lo que se debe hacer o no en el terreno de los fines, se trata de la forma como se administra el poder existente, decide que es lo justo, la ley operante, establece quienes pueden sancionar y hacer las leyes sin con ello interferir en la labor del Estado ni con el de la sociedad, lo político siempre ha existido transfigurándose en forma de tribu, monarquías, gobiernos burocráticos, lo político busca discutir qué medios pueden llegar a administrar el poder explícito existente. Castoriadis se refiere a la política como lo contrario al poder explícito existente, puesto que recoge la actividad del movimiento colectivo que pone en tela de juicio a las instituciones sociales, en la medida en que es una actividad de carácter colectivo, reflexivo que busca instaurar una institución global y social, desenmascara las aspiraciones de lo político, que sustenta su origen en lo divino, sagrado, o natural de las instituciones; la política quiere su sustitución, no tiene aspiraciones de buscar un origen que sea distinto al humano, se sitúa en el paradigma humano de lo radical, siendo consciente que las instituciones son obras humanas, no existe un origen más allá de esto, "el lugar de la política es lo social"(Castoriadis,1998, p. 98). La política tiene como finalidad sustituir o cambiar a las instituciones, sin desconocer que se necesita un cambio o transformación de lo social (auto creación y auto alteración).

Ahora bien, una vez que se comprende la auténtica naturaleza de la política a partir de lo humano y lo social, la política puede ser una extensión expresiva de lo que es el proyecto de autonomía social. La naturaleza de la política está más allá de los que creen

que existe una sustancia que pulula libre y desconectada de todo; pero para Castoriadis el hombre es dual, tanto psique como sociedad e integra para sí el imaginario social, de tal manera que cualquier sociedad que tenga como ideal el encuentro con la autonomía, la libertad e igualdad tienen que asumir una estructura política.

Castoriadis nos brinda algunas piezas claves sobre la reflexión política o la política como sustrato o trasfondo del proyecto de autonomía: en primer lugar, la adopción o aceptación de la autonomía como proyecto, el cual estaría direccionado hacia la actividad con fines políticos. Para lograr los fines políticos a los que aspira la autonomía como proyecto se hace imperativo que se establezca y se expanda la vía participativa, profundizando en una verdadera actividad reflexiva donde las nuevas instituciones creadas por la colectividad expliciten su propia participación que facilite los propósitos del proyecto.

1.3.1 Política y autonomía

En el presente aparte procederemos a identificar qué modelo de democracia es defendido y ubicado en el pensamiento de Cornelius Castoriadis atendiendo a la variedad de ideas que configuran la ideología democrática en la actualidad. Para ello tomaremos como referente las reflexiones de Held (2007), quien nos proporciona un marco conceptual útil sobre las distintas exposiciones que hay en la actualidad sobre Democracia. Este Autor en su libro "Modelos de Democracia", realiza un análisis amplio de la democracia desde sus inicios hasta la actualidad. Sobre este esquema conceptual ilustraremos algunos paralelismos que nos permiten identificar la herencia de Castoriadis en algunas corrientes de pensamiento y de igual forma plantearemos las diferencias de su pensamiento de aquellas corrientes filosóficas. Held se considera defensor de la democracia como régimen, cómo forma de vida dónde autonomía y democracia toman rumbos distintos, este autor expresa en su trabajo desde una óptica temporal, empieza con la clasificación cronológica de lo que se consideran modelos clásicos desde la antigüedad hasta el siglo XX, Held también establece o resalta algunos debates sobre modelos de democracia para así proponer su punto de vista sobre lo que debería ser la democracia hoy, y en futuro. Para efectos del presente trabajo simplificamos la obra de Held tomando solo lo que importa a esta reflexión, específicamente explicitar el lugar de Castoriadis en la línea histórica de las ideas que plantea Held.

Pues bien, Castoriadis es un filósofo, escritor que se ubica en las variantes del siglo XX, inspirados por los clásicos aunados a lo que se conoce como la nueva izquierda francesa, la influencia de sus obras empiezan a cobrar fuerza en 1949 cuando se da inicio a los estudios de "Socialismo o barbarie" y se le brinda crédito a su obra cuando se publica su primer volumen de su obra, mediante ella se busca crear una teoría social de la izquierda francesa, la teoría social no tuvo tanto éxito como sí la tuvo su organización revolucionaria reflejada en la revista de pensamiento teórico social, la influencia intelectual de su movimiento hizo eco en los movimientos de Mayo de 1968 y en el pensamiento de los críticos de los 70s , en esa actividad crítica de los 50s y 60s es que nuestro autor comienza a desarrollar sus tópicos en torno a la teoría social, política y democrática, Castoriadis logra conceptualizar posteriormente una teoría democrática proveniente del germen de una comprensión psico-social del ser humano, todo esto debido a los estudios de psicoanálisis y su posterior enseñanza en la escuela de altos estudios de ciencias sociales en 1979, luego de esto añade su concepción psicoanalítica a los estudios políticos, sociales abandonando así su preferencia por la teoría marxista.

A partir de las críticas del autor frente al aspecto social del hombre como ser creador del imaginario radical, tal como se plasma en sus escritos y obras, ya no se categoriza a nuestro autor dentro de una total izquierda, puesto que Castoriadis consolida un pensamiento que se diferencia de la norma, por ello no puede ser etiquetado en una corriente en especial. No podemos encasillar a nuestro autor dentro de corrientes de pensamiento como el estructuralismo, deconstruccionismo, o post- estructuralismo; de igual forma, tampoco se centra en la discusión del procedimiento o método como ejes importantes de reflexión, pues para nuestro autor tanto el método como el contenido son indispensables, no podemos soslayar el contenido priorizando en la método, ya que los contenidos tienen tal relevancia que pueden generar transformaciones, el contenido es cambiante no es estable, y es por eso que el carácter creativo es fundamental en la propuesta de Castoriadis, el factor creativo regula lo cambiante que pueda resultar del contenido, el elemento creativo es necesario para inventar y dar solución a las nuevas significaciones o determinaciones del contenido y de la acción política. La creación y la improvisación son factor indispensable para la comprensión de la política y la sociedad. Desde esta defensa de lo creativo Castoriadis se vuelve apologeta, y no se muestra

convencido con la doctrina de la ontología unitaria, la cual desde los estudios de nuestro autor, hace alusión al paradigma de la heteronomía, y desde este entendimiento apoya al contenido de la ciencia, la racionalidad, de lo heterónimo, que como ya explicamos no brinda espacios para la concreción de lo creativo que va de la mano con la propuesta de nuestro autor, la ontología unitaria comprendida desde la heteronomía defiende y promulga el culto a lo determinado, a lo estrictamente racional, desechando lo imaginario y creativo del ser humano (Castoriadis, 1989).

1.3.2 Política y Antropología

La premisa principal se sostiene en la relación entre antropología y política, puesto que esta nace de la idea general de la existencia de un sujeto que posibilita a la política, por lo tanto, es indispensable crear el prototipo de ciudadano dador de sentido, para que la política funcione debe haber un sujeto, un prototipo de ciudadano que permita que dicha política sea posible, el régimen político no es autosuficiente necesita de la sociedad y ciudadanos en su conjunto, soportando y dando marcha a sus reglas y procedimientos.

La sociedad se pone en marcha con la existencia de los tipos antropológicos derivados de los ciudadanos que lo garantizan, la sociedad gesta o crea un modelo o modelos de tipos antropológicos particulares que reflejan la sociedad instituida, en esa medida los sujetos son el reflejo de dicha sociedad, lo mismo ocurre con la política, concretamente la cual no puede darse a sí misma un lugar privilegiado si antes no ha sido pensada y articulada por el prototipo de individuo que arroja la institucionalidad, cada etapa histórica sobre la que se cierne el individuo conlleva un tipo de sociedad y subjetividad, también llevan consigo una psique y procesos identificatorios propios de su colectividad, debido a que la sociedad en su particularidad comporta unas significaciones imaginarias sociales .

Los tipos antropológicos son concretamente, el obrero, el empresario, el juez, el estudiante, el maestro, etc. Todos estos son producidos por una época y sociedad específica, y están saturados con las significaciones imaginarias de la época circunscrita al sujeto, ese ser arrojado en el mundo no de forma existencial, tiene que verse y atenerse a un constructo social instaurado o impuesto por la sociedad, la pugna clásica entre el ser y lo que ofrece la sociedad es aparente porque realmente el resultado de la

tensión es dado por la psique y no es reducible a lo social,(no tiene orden o reglas de causalidad,) y la sociedad que quiere imponerse a la psique con sus instituciones y significaciones imaginarias, la pugna real es esa , no la que presuponen clásicamente, entre individuo y sociedad, sociedad-estado, como adscribe la posición liberal, es decir, la tensión está en el terreno de la psique.

Desde el análisis de la política y la antropología, ¿cabe preguntarse qué tipo de sociedad y qué tipo antropológico promueve el actual capitalismo globalizado?

Para dar continuidad al anterior cuestionamiento o pregunta, analizaremos brevemente la importancia entre dos significaciones imaginarias que han preformado el pensamiento en occidente y que coinciden con el surgimiento del capitalismo a saber: de una parte la significación imaginaria del proyecto de autonomía frente al proyecto de dominio total (heteronomía), de estos dos proyectos hicimos alusión en apartes anteriores, sin embargo resulta descontextualizado abordar la relación entre política y antropología sin hacer alusión a estos dos proyectos que están en el trasfondo y en la superficie del devenir histórico social de la humanidad. (Valencia, 2010).

La significación imaginaria del proyecto de autonomía defendido por Castoriadis tiene su origen en la democracia griega surgida en el siglo V. a. C. sus enunciados se enmarcan en la búsqueda de una sociedad de iguales con potencial creador de leyes propias. Aunque este proyecto tuvo su origen en la democracia Griega su germen es a final de cuentas un germen insuficiente socialmente hablando, las semillas que plantó la democracia hacen posible que se brinde débilmente el nacimiento del proyecto autónomo, decimos débilmente porque la democracia que inaugura Grecia es una democracia restringida, formalmente pensada para el ciudadano Griego que en ninguna manera podía ser Mujer, Esclavo, o quien no detentara el tipo antropológico de lo que se considerase Griego. Los griegos tenían sus filtros a la hora de categorizar a un ciudadano, el cual debía ser hombre de nacimiento en dicho lugar, tener patrimonio, tener esclavos, mujer, debía ir a la guerra, entre otros requisitos que solo se predicaban de dicha cultura. En esa medida la democracia era considerada por Castoriadis como un germen, mas no un modelo a seguir de acuerdo a los propósitos de un proyecto de autonomía, por lo que ya dijimos anteriormente, los postulados de este proyecto tienden

hacia la igualdad, la tendencia a la crítica de lo instituido, y hacia la creación de sus propias leyes, puesto que busca la universalidad que cobije a todos los ciudadanos, no a unos cuantos, el objetivo de la democracia es operar tanto formal como materialmente en la medida en que se haga participe toda la sociedad.

De otro lado, con todos los embates a la democracia griega, en el surgimiento de la Edad Media, el proyecto de autonomía sufre una crisis durante el siglo VII Y XII a. C. Sin embargo, dicho proyecto alcanza regocijarse ante una serie de eventos históricos consignados en la época moderna, donde el tipo antropológico de la época obtiene grandes logros los cuales serán enunciados a continuación:

- *Ascenso de la Burguesía (Revoluciones Burguesas)

- *Revolución Americana

- *Revolución Francesa

- *Revolución Rusa

- *Movimientos emancipatorios Latinoamericanos.

- * Las Luchas Obreras (Siglo XX)

- * La lucha de las mujeres (siglo XX)

- *La lucha de los jóvenes (mayo del 68)

- *Lucha de los negros.

- *Movimientos de África y Latinoamérica contra el racismo, neocolonialismos,

- *Movimientos Ecologistas

- *Movimientos de Reconocimiento de Diversidad Sexual

Todos estos movimientos y revoluciones devolvieron la vida a este proyecto de autonomía, incluyendo el auge del contrato social. Ahora bien, frente a este proyecto del que hablamos surge otro paralelamente y distinto, ya lo hemos señalado: el proyecto de dominio, control total de la actividad y la esfera humana, podemos decir que mientras el proyecto de autonomía erige sus bases sobre la auto institución y la igualdad, este

proyecto de control total que surge en paralelo, le es contrario en todas las dimensiones, puesto que no busca la auto institución de los ciudadanos, ni la inclusión de los menos aventajados de la sociedad, pretende ordenarlo todo de forma ilimitada con propósitos de dominio aparentemente racional, sistemático y eficiente del medio ambiente, producción teniendo como finalidad el crecimiento acumulación, enriquecimiento, producción ilimitadamente. Un tipo de racionalidad instrumental como falacia de un progreso o evolución humana pone en peligro muchas cosas importantes como el preguntarse por la finalidad de cada acción, puesto que opera bajo la lógica identitaria que no promueve la reflexión del accionar humano y que pretende explicar cada hecho de forma aparentemente lógica y racional.

El trasfondo de este exceso de falsa racionalidad tiene su génesis en lo que posteriormente algunos filósofos hicieron con el pensamiento de René Descartes, no hacer alusión al desempeño del pensamiento de René Descartes en dicho sistema resulta incompleto al análisis de la presente racionalidad, como observamos Descartes buscaba depurar el pensamiento, al punto de hacerlos claros y distintos, sus razonamientos no podían generarse en la tradición, la costumbre, la cultura o lo que estuviese preestablecido socialmente, sino que debía considerar los pensamientos claros y distintos, dichas premisas debían operar desde una tabula rasa, a fin de que fuesen confiables, es decir, sin conocimiento previo, sino por medio de las deducciones más elevadas de la razón (Reale, 2010). Dichas deducciones lógicas heredadas del pensamiento cartesiano sirven de base a ciertos filósofos para decir que con ellas es que es posible dominar el medio que le rodea, la naturaleza, las premisas dadas por la tradición, la costumbre, la cultura resultan insuficientes, irracionales, puesto que no se derivan de premisas que establezcan un nexo racional. Toda la tradición queda minimizada porque para Descartes la verdad racional solo es conocida y demostrable mediante la demostración de premisas que deriven razonamientos claros y distintos, productos de una elevada deducción lógica (García M. 2005). Y no de lo que se derive de conocimientos a posteriori en términos Kantianos. La mente cartesiana impregna a los demás estadios del saber, como la moral y la política, sus principales doctrinantes: Hobbes y Rousseau, expandieron aún más el paradigma cartesiano racionalista del saber, la influencia de este filósofo llegó al derecho en forma de positivismo jurídico, Así

como en las ciencias Sociales y Humanas en general. En ese sentido, el tipo antropológico que deriva de la influencia Cartesiana es la de un sujeto individuo identificado con lo que la ciencia le presenta como cierto e indiscutible.

El proyecto de dominio total es pseudo racional y cerrado, porque su estructura está cimentada en el dominio de todo, no permitiendo el diálogo con nuevas formas de creación humanas, y aunque se ha arraigado profundamente, no ha podido terminar de destruir lo que queda de esperanza debido a la emergencia con que ha influido el proyecto de autonomía, que con movimientos sociales e históricos logró combatir el auge hegemónico con el que sobrevénía el capitalismo y las significaciones imaginarias que le atañen (mercancía, productividad, ganancia, eficiencia, acumulación, consumo, desarrollo exacerbado, riqueza, etc.). Pero, pese a todos los esfuerzos del proyecto de autonomía por salir vencedor ante el proyecto de dominio total, debemos decir que no se logró dicho objetivo en la medida en que el proyecto de dominio total eclipsó al proyecto autónomo con la despolitización creciente de la sociedad, la emergencia de movimientos neoliberales en los años 80 con Reegan y Thacher a la cabeza.

Además de lo anterior, Castoriadis muestra que la concepción instrumentalista de la política logra posesionarse de nuestro juicio, la centralización de lo económico en materia de producción, ocio, expansión, y del consumo en todas las esferas del mundo de la vida.

El individualismo que se gesta en medio de todo esto, junto al liberalismo tiene una doble acepción. Su acepción positiva consiste en contribuir en la gestación de diferencias entre Estado de derecho y sociedad civil, y en su acepción menos optimista deviene del nexo con las políticas neoliberales de una sociedad de mercado que genera la fragmentación de la comunidad, la competencia laboral, la lucha por los bienes, la guerra y competencia atroz, alejando cada vez más al individuo de una verdadera integración comunitaria. Todo esto lo logra el capitalismo desintegrando la socialización y desdibujando los límites de lo público y lo privado.

1.3.3 Crisis del individuo en su proceso de identificación y capitalismo globalizado

Cada sociedad, cada comunidad en el mundo es capaz de crear su propia amalgama de significaciones, si nos encontramos con una persona de México, sabemos que los

Aztecas fueron sus antepasados, si nos situamos en Grecia, pensamos en la democracia griega de antaño, si nos centramos en India, nuestra mente nos sitúa en los dioses de piel azulada, pero cuando abordamos el tema del capitalismo, ¿qué puede sobrevenir a nuestras mentes?

Conceptos como desarrollo sin límites de las fuerzas productivas, acumulación de cosas y principalmente de riquezas, donde el mercado es quien promueve la iniciativa de los individuos, y además equilibra la distribución de la riqueza, y que dicha riqueza es sinónimo de felicidad, de realización y éxito.

El tipo antropológico que fomenta el capitalismo realmente logra desplazar a los anteriores tipos antropológicos tal como sucedió cuando el sistema feudal logró reemplazar el sistema esclavista, los tipos antropológicos de esclavo, fueron ocupados por señor feudal, siervo, etc.

1.4 Política y democracia

El campo de la política democrática tiene que ver con el dominio de la acción y con el desarrollo de seres autónomos, de seres capaces de darse sus propias instituciones y ser consciente que se las están dando. La política, como tal, es una invención, una creación histórica puesta en obra por primera vez entre los griegos, con su régimen de organización política democrática. Los griegos “inventaron” la política cuando se preguntaron: ¿qué leyes debemos tener?, ¿qué leyes son justas o injustas? De ese modo, los atenienses se reconocieron como autores de sus leyes y como responsables de lo que sucedía en la ciudad, y en ese gesto reconocieron que no existe fuente extra-social, divina o trascendente que establezca el derecho o la ley, que establezca lo que está mal o lo que está bien, lo que es justo o injusto para la ciudad.

La política, entendida como la actividad colectiva cuyo objeto es “la institución de la sociedad como tal”, es decir, la acción auto-instituyente de la sociedad donde la discusión se da alrededor de la ciudad justa, no puede darse sino a través de la lucidez reflexionante de las conciencias (Castoriadis, 1988a). Sin embargo, ese saber sobre el que se apoya la acción política no es más que fragmentario y provisorio. Se trata de un saber fragmentario porque no puede haber teoría exhaustiva del hombre y de la historia,

y se trata de un saber provisorio porque la praxis misma hace surgir constantemente un nuevo saber. Por lo tanto, no hay teoría anterior a la praxis de la cual esta se derive (Castoriadis, 1975a).

Podríamos, entonces, pensar que la praxis misma es aquello que hace emerger lo otro. Lo otro es aquello que no está previsto en la teoría y que el tiempo hace aparecer. De ese modo, la praxis revela el carácter por hacer del mundo histórico-social, el carácter de imprevisible e inesperado de las acciones de los hombres. La irreductibilidad de toda práctica política a un sistema de derivación lógica y de causación muestra que ser y tiempo están indisolublemente unidos en la creación histórica. De allí que toda filosofía de la historia se sustente en una ontología.

Por lograr esto, Castoriadis presenta la importancia de la democracia como un proyecto socio-histórico en evolución constante, mediante el cual los humanos desarrollan incesantemente su autonomía individual y social. Para nuestro autor, la democracia no es simplemente un conjunto de técnicas (o de normas con contenido sustantivo) para asegurar la implementación de un “gobierno del pueblo”, sino una forma de vida, que sobrepasa el marco gubernamental, y que debe ser adoptada por voluntad de los humanos decididos a dirigirse hacia un fin:

Garantizar la participación efectiva de todos en el poder para lograr su autonomía, su libertad. La verdadera democracia es necesaria para la liberación humana.

Los procedimientos no producen, automáticamente como por arte de magia, personalidades democráticas. Es necesaria una cabal comprensión del papel del ser humano y su imaginación radical dentro del constante desarrollo socio-histórico, para así poder promulgar formas de organización social, de vida colectiva democrática, que impulsen la liberación de todos y todas. El que Castoriadis denuncie como deficiente el ejercicio teórico que limita la concepción de la democracia a meros procedimientos es ya, de entrada, una contribución novedosa y de interés de estudio. En la realidad social actual es evidente que las democracias entendidas como procedimientos han dejado mucho que desear, pues han producido como resultado sociedades que garantizan una ilusoria autonomía a unos pocos, y que condena a la esclavitud otros muchos.

2. CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO, AUTONOMÍA Y DEMOCRACIA

El objetivo que dirige las consideraciones, que se expondrán a continuación, están cimentadas en el análisis crítico de la sociedad occidental contemporánea desde la perspectiva de Castoriadis. Dicho con puntualidad: se expone la manera en que Castoriadis critica las formas ideológicas occidentales- históricamente- sedimentadas, asimismo, el autor brinda formas alternativas de configuración de la vida política y social.

Lo que pretende Castoriadis es repensar el imaginario democrático contemporáneo, con el fin de contraponer a éste una concepción de democracia que haga frente a la configuración individual de las sociedades occidentales, en tanto que auspicie la construcción comunitaria de las instituciones.

Para dar alcance al objetivo indicado, el desarrollo de esta investigación se dividirá en dos momentos puntuales. En primer lugar, intentaremos presentar el diagnóstico general realizado por Castoriadis de las sociedades contemporáneas, tomando como base la conferencia dictada el 9 de mayo de 1996 en la Universidad de Buenos Aires. Una vez hecho esto, en segunda instancia, se entrará de lleno en el análisis de las nociones de democracia y autonomía propuestas por Castoriadis.

2.1 La lógica del capitalismo

El capitalismo es la gran falacia de lo racional, de lo bueno, de lo medido, y de todo lo que es realmente positivo para el hombre, sus significaciones afectan y ponen en crisis a las significaciones imaginarias del proyecto de autonomía.

El desarrollo capitalista se basa en el crecimiento económico ilimitado, la racionalidad instrumental en la ciencia, la aplicación de la ciencia a la industria y de la industria hacia la productividad creciente, todo esto como sinónimo de desarrollo, una razón que no se pregunta por el sentido y finalidad del dominio. El individuo o tipo antropológico del capitalismo solo se atiene a la razón y a la creencia del hombre en suponer que puede tener un poder ilimitado, contrario a lo que suponían los griegos en su cosmovisión, la

civilización griega concibe al hombre como limitado, mortal, sujeto de lo efímero y cambiante (Castoriadis, 2002).

La ideología del capitalismo y de su desarrollo histórico social llegó a ser asimilado como el desarrollo y expansión de la capacidad del hombre de conseguir u obtener más y más de forma ilimitada, la cantidad sustituye la calidad de las significaciones. La lógica capitalista eclipsa de esta manera al proyecto socio histórico de autonomía, la seducción del mundo capitalista se postula con racionalidad y convencido de determinar todo en el mundo, esa es la síntesis en su accionar y en ejercicio de su hegemonía.

Resulta devastador observar como el imaginario del capitalismo es contradictorio, ya ha resaltado Castoriadis que en ningún otro tiempo o en ninguna otra sociedad se encuentra esta contradicción o antinomia, esto es históricamente nuevo ya que se observa desarmonía o contradicción entre la realidad y las representaciones de la misma, y lo más importante de todo es que todos los seres humanos somos testigos de ello. Las futuras generaciones también serán testigos, nadie desconoce que lo prometido por el capitalismo con su racionalidad es desmentida por la realidad social, la realidad mundial a la que a diario nos enfrentamos, esos pocos hombres con grandes riquezas y esos muchos sumidos en la pobreza, la destrucción sistemática del medio ambiente junto al calentamiento global son algunos ejemplos. Es por ello que se considera que la racionalidad capitalista es una falacia socio histórica, esta falacia nos conduce a creer otras cosas por ejemplo que somos libres cuando a lo que apunta tal sistema es a la esclavitud, donde lo privado no se termina de separar de lo público.

El magma de significaciones del capitalismo no solo afecta al proyecto de una sociedad de iguales y de distribución del poder, sino también al tipo antropológico compuesto por esta sociedad, los ciudadanos (as) de esta sociedad se conforman con consumo y acumulación de objetos. Los artefactos son los que alimentan la sed y el hambre de beneficios a los que aspira el colectivo, los individuos satisfechos en la burbuja de su aparente privacidad, absorbidos por su cotidianidad, entretenidos con el show mediático, el deporte y el reciente boom de las redes sociales, no puede trascender en lo que aparenta ser algo bueno y positivo. Está sumido en el sueño hipnótico que resulta del sistema.

En la conferencia ofrecida en Argentina, “La crisis actual” (1996), Castoriadis analiza el despliegue histórico tardío del capitalismo occidental, en busca de las consecuencias indeseables que han devenido del imperio del mismo. Para esto, toma como punto de partida de su análisis la relación que se establece entre dos sistemas de significaciones que, a su juicio, se tornaron en los pilares fundamentales del proyecto occidental moderno: en primera instancia, se encuentra el sistema de valores edificado sobre el ideal de autonomía, la democracia. En segunda instancia, encontramos engranaje de la heteronomía, que va de la mano con los presupuestos capitalistas.

El despliegue histórico occidental ha tenido como rasgo propio la relación de ambos proyectos tanto el de la autonomía como el de la heteronomía. Las pretensiones de dominio del capitalismo han hallado un límite en el ideal de autonomía humana, de democracia. La consecuencia de la relación ha sido, para Castoriadis, indudable: el retraso y disminución de las consecuencias indeseables del capitalismo.

No obstante, hacia los años 80 del siglo pasado, el proyecto capitalista con el neoliberalismo ha generado regresión de logros democráticos. A juicio del filósofo griego, la crisis del proyecto autónomo se ha tornado en surgimiento de políticas económicas y sociales de tipo neoliberal. Veamos in extenso la sustentación de dicha tesis.

De acuerdo a los análisis desarrollados por Marx respecto del capitalismo industrial, es menester destacar que a su juicio la base misma del progreso del sistema económico capitalista era el aumento de la productividad industrial, en tanto que resultado del desarrollo de las fuerzas materiales de producción, es decir, de la aplicación científica y desarrollo de la técnica aplicada al proceso productivo. Sobre esta base material, el capitalismo indica Castoriadis comentando a Marx se desarrollaría históricamente siguiendo una tendencia triple: en primer lugar, se encuentra la relación productividad-crisis.

Si el aumento de la productividad en el sistema capitalista es pensado como efecto de un aumento de la producción industrial, ante una superproducción que no encontrase demanda efectiva en el mercado, se generaría una crisis de superproducción en la medida en que no habría -por decirlo parcamente- quien comprase los productos creados en masa, resultantes de la búsqueda incesante de aumento de productividad. “esas

tendencias eran, en primer lugar, este aumento de la productividad del trabajo (...). De superproducción casi permanente que se manifestaría con una violencia particular en ocasiones de crisis periódicas de superproducción” (Castoriadis, 1996, p.3).

La segunda tendencia inherente al capitalismo, se refiere a la pauperización progresiva del proletariado. En “Trabajo asalariado y capital”, Marx (2019) pone de relieve el hecho de que la aplicación y desarrollo tecnológico en el capitalismo industrial devendría en un empobrecimiento exacerbado de los obreros, debido a que la aplicación del aparato generaría una disminución del salario pagado a los mismos. Para comprender esta afirmación, y pensado desde El capital, debemos tomar como punto de partida la teoría del valor de Marx: la magnitud del valor puede ser definida como la cantidad de trabajo socialmente necesario para producir, mientras la sustancia del valor está determinada por la energía física y psíquica que usa un ser humano para crear valor de uso.

La teoría del valor de Marx parte de la diferenciación entre trabajo y fuerza de trabajo. El primero corresponde al conjunto de valor creado en toda la jornada y por el segundo entendemos el conjunto de dotes físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente del hombre y que éste pone en movimiento al crear valores de uso de cualquier clase.

Ahora bien, como toda mercancía, la fuerza de trabajo tiene un valor, en este caso es un valor moral que depende del contexto social. El costo de producción de los obreros es igual a la sumatoria de los medios de vida indispensables más la educación necesaria para aprender el oficio y los costos de procreación para reponer la mano de obra desgastada. La expresión monetaria de este costo es el precio de la fuerza de trabajo: salario.

El salario está determinado por las fuerzas de oferta y demanda que en último término fijan los precios con arreglo a su coste de producción. Siguiendo los planteamientos expuestos hasta el momento, la explotación puede ser definida como la apropiación del trabajo impago. Y el grado de explotación se mide con la proporción entre el trabajo impago y el trabajo necesario. En otras palabras, la diferencia entre el trabajo y la fuerza de trabajo.

Así, dado que la mercancía fuerza de trabajo es la única que crea valor, el capitalista se apropia de una parte del trabajo del proletariado para aumentar su cuota de ganancia. Dicho de forma distinta, el dueño del capital paga sólo una parte del salario al trabajador (solo la fuerza de trabajo y no el trabajo total) para obtener una cuota de plusvalía. A través de la plusvalía el burgués convierte el dinero en capital y un aumento en la cantidad de capital significa un incremento en la división del trabajo, un aumento en la tecnología y, por ende, en la competencia entre los obreros (pues no se necesitará tanta fuerza de trabajo). Se presenta una disminución del costo de producción del trabajo, baja el precio del salario y en último término se incrementa la explotación.

Resumimos lo dicho así: el salario del obrero es una expresión dineraria de la fuerza de trabajo que vende al burgués. La fuerza de trabajo genera e imprime valor en la mercancía resultante del proceso productivo. A su vez, el valor es la cantidad de tiempo socialmente necesario para producir un objeto determinado. Ahora bien, si la fuerza de trabajo se paga en función del tiempo necesario para producir X, y si el tiempo socialmente necesario para la producción de dicho X se ve exponencialmente disminuido por la implementación de la tecnología en el proceso productivo, necesariamente entre más se desarrolle la fuerza material productiva menor será la cantidad de tiempo socialmente requerida para generar mercancía y, por lo tanto, menor será el salario pagado a los obreros por su fuerza de trabajo. La consecuencia última de todo esto será, para Marx, el empobrecimiento paulatino e irrefrenable del proletariado: “[l]a segunda tendencia que veía Marx, era una pauperización creciente de la población trabajadora” (Castoriadis, 1996, p 3).

Implementada la tecnología y pauperizado el proletariado, la tendencia final del capitalismo sería la aparición de un súper ejército de reserva para la industria capitalista. Como se mostró anteriormente, la demanda de fuerza de trabajo decrece a medida que se acrecienta el capital global. Esto, sumado al aumento de la intensidad horaria y la utilización de mujeres y niños en las industrias, crea una superpoblación relativa o ejército industrial de reserva.

En otras palabras, la acumulación capitalista genera una población obrera relativamente excedentaria y superflua a las necesidades medias de valorización del capital. Si

disminuye la demanda de trabajo aumenta la superpoblación relativa. En consecuencia, el salario estaría determinado, en último término, por la proporción variable entre el ejército activo y el ejército de reserva. En tanto que el precio del salario está regulado por las fuerzas de demanda y oferta del mercado laboral, si la oferta de fuerza de trabajo es mayor a la demanda, entonces la cantidad monetaria del salario debe decrecer. Sin embargo, y en oposición a lo planteado por Marx en torno a las tendencias inherentes del capitalismo, históricamente tuvo lugar un mejoramiento de las condiciones materiales y laborales de los obreros, a causa de los movimientos revolucionarios que tuvieron lugar entre mediados del siglo XIX y principios del siglo XX. Disminución de las horas de trabajo y aumento en los salarios son algunas de las conquistas de los movimientos obreros que pusieron en cuestión los vaticinios de Marx y Engels.

La crisis de los años 20, conocida como la “Gran Depresión” se caracterizó por la caída de los mercados y un alto grado de desempleo. El derrumbe económico generado por la sobreproducción hizo evidente la incapacidad de las teorías económicas clásicas para brindar, por un lado, una explicación al suceso y por otra, una solución adecuada.

En oposición a la doctrina *laissez faire* que dominaba el mercado hasta el momento, Keynes (2006) propuso una teoría económica y política intervencionista. Publicada en 1936, en “Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero”, el economista inglés formuló un enfoque dinámico de la economía, donde el sector privado guie el mercado con constantes intervenciones fiscales y monetarias del Estado.

Luego de la crisis de los veinte, y una vez implementadas las reformas keynesianas para hacer frente a los estragos que aquella (la crisis) generó en la economía, la segunda mitad del siglo XX marcó el fin del “oasis” del proletariado. Castoriadis piensa la expresión histórica de las últimas décadas del capitalismo bajo la figura del neoliberalismo, entendido, primero, como un periodo de revivificación de condiciones laborales desfavorables para los obreros guardando esto matices históricos específicos y, segundo, como una radicalización de la tendencia global del capitalismo, expresada ya no únicamente en la búsqueda inacabable de nuevos mercados, sino en la mundialización del proceso productivo mismo.

La mundialización de la economía, es la categoría con que Castoriadis piensa el desarraigamiento del proceso productivo por parte de las industrias del capitalismo de finales del XX: se ha liberado el movimiento de capitales y las firmas capitalistas ya no están obligadas a invertir en el país donde están, sino que van a hacerlo en los países donde la fuerza de trabajo es más barata (Castoriadis, 1996, p 3). En este orden de ideas, lo propio del neoliberalismo parecería ser la deslocalización del proceso productivo, en tanto que es posible trasladar etapas del mismo a países en los que la mano de obra resulta mucho más barata que en el país originario de la empresa. Castoriadis confronta los costos de una hora de trabajo de ingenieros europeos u estadounidenses con el costo de una hora de trabajo de ingenieros asiáticos y latinoamericanos, concluyendo que resulta mucho más provechoso a pagar trabajadores asiáticos por poco dinero, que cubrir los gastos de pagar horas de trabajo a ingenieros occidentales. Los costos de producción en esta región son mayores.

2.2 El triunfo aparente del sistema capitalista

Castoriadis hace una crítica severa a lo que tanto intelectuales, como políticos y periodistas denominaron el triunfo del capitalismo y lo que él mismo llama “el triunfo de la democracia a la occidental” (Castoriadis, 1993, p.61). El autor plantea que este proclamado triunfo, si se hace una retrospectiva de las circunstancias y situaciones en distintos lugares del planeta, no puede considerarse como tal, ya que según él “la lista de calamidades” (Castoriadis, 1993, p.41) que habría de tomarse en cuenta sería interminable. Por lo tanto, el panorama social actual no es el más favorable.

En este orden de ideas este capitalismo que se plantea como un proyecto y sistema de valores impuestos, se constituye como un fracaso de la racionalidad occidental ya que, en su desarrollo, expansión y evolución, no ha dejado más que una estela de infortunios para las comunidades humanas, el medio ambiente y el ecosistema en general.

Sin embargo, el filósofo griego plantea que en esta evolución se presenta una dimensión sociopolítica interesante y se da precisamente porque, para él, las poblaciones casi no han reaccionado a todo esto, y no tenemos explicación para este fenómeno (Castoriadis, 1996, p.9).

¿Pero qué implica que use el adverbio “casi” y no afirme tajantemente que no han reaccionado, o en su defecto que sí lo han hecho? La respuesta se encuentra en que, según Castoriadis, se han presentado tres fenómenos particulares: 1) los movimientos reaccionarios o revolucionarios más significativos, han sufrido un proceso de asimilación por parte del sistema capitalista, el cual se traduce en procesos de burocratización, como por ejemplo, lo que sucedió con las organizaciones obreras; 2) “ el fin del proletariado industrial del tipo clásico ” (Castoriadis, 1996, p.11); 3) El consumo, que consiste en la práctica y el deseo de consumir constantemente y que las clases trabajadoras fueron adquiriendo hasta tal punto que se hizo parte de su vida.

Esto último implica otro fenómeno que está relacionado con la individualidad del sujeto y es que debido a la práctica consumista las personas tienden a enfocarse en su esfera privada y dejar de lado el interés por lo público y el bien común. A esto Castoriadis lo llama “idiotización de los sus asuntos privados” (Castoriadis, 1993, p. 43).

Así, para el filósofo, los sujetos cada vez hacen menos parte de la esfera política y los movimientos y organizaciones que una vez surgieron como reactivos se han diluido en el proceso. Esto ha favorecido en gran medida a la evolución y resiliencia del capitalismo pues ha permitido la continuidad operacional de este, ya que el consumo masivo se volvió indispensable.

Partiendo de lo anterior surgen las siguientes preguntas: ¿por qué se presenta dicho fenómeno? ¿Cuáles fueron las condiciones económicas y sociales que se configuraron para que se diera? Incluso podríamos profundizar más y cuestionarnos que si desde un punto de vista marxista una de las grandes contradicciones del capitalismo radica en su imposibilidad de satisfacer las necesidades de la clase trabajadora, ¿cómo podríamos interpretar el hecho, del surgimiento de una clase trabajadora consumista? Castoriadis a lo largo de su obra nos da información para plantear posibles respuestas a estas preguntas, que esbozaré brevemente a continuación.

La primera pregunta está íntimamente relacionada con la segunda pues es esta última la que permitirá delimitar las circunstancias necesarias para que se diera dicho acontecer. Y es que para Castoriadis (1988: 227) una circunstancia fundamental que favoreció la injerencia de esta nueva tendencia de consumo masivo en la clase obrera

radica en el incremento del salario real de estos, que ha sido mucho más rápido y de manera más estable que anteriormente. Lo que permitió que su poder adquisitivo también presentara un crecimiento, ayudando a la consolidación del consumismo.

Aunque en principio lo dicho previamente nos parezca una contradicción porque nos genera la duda de ¿cómo es posible que uno de los grandes logros de las luchas de organizaciones obreras se convirtiera en el cimiento de uno de los ejes fundamentales del capitalismo moderno como lo es el consumismo? En realidad, es uno de los aspectos que caracteriza al sistema capitalista, que como sistema tiene la capacidad de expandirse, evolucionar y adaptarse a las amenazas y situaciones adversas.

Y es esto último, nos permitiría interpretar que el surgimiento de esta clase obrera consumista se debe a esa capacidad del capitalismo de asimilar cualquier intento de desmoronamiento, hasta tal punto de transformar las condiciones y necesidades de existencia de los sujetos.

Con lo que se ha planteado hasta ahora en las líneas precedentes, acerca del capitalismo triunfante, su capacidad de perdurar pese a situaciones adversas y la transformación de la clase obrera tradicional en una clase obrera consumista, podemos decir que hemos dado los primeros pasos hacia la comprensión de otra de las ideas propuestas por Castoriadis que es la de la destrucción del individuo. Esta idea es expresada por el filósofo griego de la siguiente manera: “la sociedad capitalista pudo funcionar gracias a cierto número de tipos antropológicos, de los cuales no había creado ninguno. Los ha heredado de sociedades anteriores, y poco a poco los fue destruyendo” (Castoriadis, 1996, p.13).

Esto se refleja en varios ejemplos destacados por él, el primero es del artesano u “obrero concienzudo” (Castoriadis, 1996, p.15) que ya ha dejado de existir, pues el obrero que existe hoy día, no quiere cambiar un sistema productivo de explotación, sino participar(consumir) cada vez más de las mercancías que produce el sistema.

El segundo es el llamado por Castoriadis “funcionario de tipo weberiano” (Castoriadis, 1996, p.15) que comprende dentro de sí la integridad y la competencia; el juez incorruptible. Para Weber el capitalismo moderno, como hoy lo conocemos, solo pudo

prosperar en lo que denomina "Estado racional" (Weber, 2002, p.1048) y el cual, en palabras del mismo: se funda en la burocracia profesional y en el derecho racional. Esto tiene su origen, según Weber, en el derecho romano, o por lo menos en su aspecto formal, ya que los romanos lograron establecer un distanciamiento con la política griega, que carecía de figuras prominentes que establecieran regulaciones a la forma como se llevara a cabo esta.

Y los romanos lo hicieron principalmente en el derecho civil a través de la figura del pretor, quien era la persona que establecía una serie de reglamentaciones rígidas sobre la forma cómo se debían llevar a cabo los procesos, lo que en palabras del mismo Weber sería que: "Este es en primer lugar un producto de la ciudad-estado romana, que nunca dejó llegar al poder a la democracia en el sentido de la ciudad griega y, con ella, su justicia" (Weber, 2002, p.1045).

Lo anterior nos da muestras de la manera como se empiezan a instituir una burocracia formal y consecuentemente la creación de un sujeto que la represente y la defienda, es decir, de la esencia que constituye los dos tipos de individuos mencionados por Castoriadis, quien a su vez nos propone una lectura interesante de la obra de Weber. Los dos tipos de individuos son heredados del régimen anterior, pero, ya no tendrían cabida dentro del régimen actual pues la integridad y la incorruptibilidad ya no son valores primordiales dentro del sistema de valores capitalista, cuyo objetivo es el lucro, el consumo y el exceso.

El último tipo de individuo del que nos habla Castoriadis es el denominado por él, el empresario schumpeteriano del cual nos dice, es aquel que puede ser considerado un verdadero producto de la sociedad capitalista. Y esto es entendible si tenemos en cuenta que Schumpeter (1997), en "Teoría del Desarrollo Económico", desarrolla una serie de novedosos planteamientos sobre el desarrollo económico, señalando como causa o persona clave del desarrollo al empresario. La labor del empresario no puede ser reducida a la de un capitalista, terrateniente o un inventor. Su función es la innovación.

Siguiendo a Ekelund y Hebert, (2005), en la obra de Schumpeter la innovación debe entenderse como: 1) la creación de un bien o la mejora en la calidad de uno existente;

2) la introducción de un método de producción nuevo; 3) la inauguración de un nuevo mercado; 4) el descubrimiento de nuevas fuentes de aprovisionamiento y 5) la aparición de una organización en cualquier industria.

Cabe aclarar aquí, que el empresario dinámico depende enteramente de la voluntad y el liderazgo. Sin embargo, nos dice Castoriadis, este tipo de empresario también desaparece, pues como él mismo nos hace ver, actualmente las políticas económicas son más de tipo especulativo, por lo tanto, ya no es necesario crear nuevas empresas, sino trabajar con base en lo que no existe y esto permite de hecho ganar más dinero.

Para concluir este apartado podemos hacer una breve interpretación de lo que propone Cornelius Castoriadis al plantear sus ideas acerca del capitalismo, y su proceso de transformación a lo largo del tiempo. Y es que el pensador griego sugiere una visión muy peculiar de este proceso en la que el capitalismo ha funcionado prácticamente como un sistema adaptativo, que ha sorteado todos los embates con la intención de abolirlo, ya sea por su capacidad de resiliencia o por su manera de operar sobre los movimientos revolucionarios y los tipos de sujetos que han caracterizado cada época. Erigiéndose, así como el sistema dominante, no por excelencia, pues como ya hemos apuntado, este sistema que se dice racional, es agresivo y devastador, con los seres humanos y la naturaleza.

De ahí que Castoriadis se vea tentado a proponer que esta sociedad de consumo capitalista sea la única sociedad en la historia de la humanidad que no tenga un futuro previsto, pues el capitalismo salvaje se ha encargado de agotar los recursos de los cuales se sostiene y con esto me refiero tanto a sujetos, como a la naturaleza, y el ecosistema en general.

Ante todos los embates del capitalismo, Castoriadis no es pesimista, es realista. El considera que es posible despertar y construir una sociedad distinta (democrática, incluyente, justa y equilibrada con el medio ambiente) del capitalismo, es posible elevarse y edificar un tipo antropológico distinto del *homo economicus* y *consumens*.

Frente a los retos actuales mediante la educación para democracia, es posible conformar un hombre, una sociedad que no deje de lado su sentido libertario, autónomo y de

justicia, un hombre capaz de elevarse y ver por encima de la media aquella solución o propuesta que no sólo le afecte positivamente en su fuero individual egoísta, sino que sea capaz de evidenciar una preocupación por el cambio, la transformación de la misma raíz social actual, aunque parezca una utopía o un sueño irrealizable, Castoriadis nos plantea que es posible a partir de esa resignificación de la psique y el imaginario radical del hombre, y el germen de la autonomía que tuvieron lugar en Grecia y Europa Moderna configurar una visión depurada de lo que debe ser una sociedad auto instituida, creadora de sus propios lineamientos de existencia y vida.

Después de haber auspiciado con detalle los embates sufridos por el capitalismo y todos los aportes que desde la filosofía y otras disciplinas se hicieron históricamente, Castoriadis nos propone como reto la edificación de una sociedad autónoma y democrática, a continuación, explicaremos los antecedentes de dicho germen y de si es posible o ha sido posible romper con el sesgo heterónomo de la comprensión del mundo y de la sociedad.

Para Castoriadis hablar de sociedades plenamente autónomas y democráticas amerita un gran esfuerzo puesto que considera que no ha existido tal sociedad llena de plenitud y felicidad, pero que a su juicio históricamente se ha podido equiparar dos sociedades que han dado alguna muestra del germen de autonomía a saber: en la antigua *polis* griega y en Europa Moderna. Aunque algunos teóricos contradigan tal afirmación Castoriadis está seguro que en ellas se puede detectar la consolidación y potencialización de la autonomía.

Ahora bien, para que sea posible que exista alguna manifestación de autonomía es necesario que su contraria (heteronomía) sufra las consecuencias de la existencia de la otra (autonomía), recordemos que la heteronomía se convierte en clausura de significaciones imaginarias, romper con ellas implica llegar a una actividad reflexiva, es decir, llegar a la actividad filosófica, es por ello que la ruptura funciona, la aparición de la filosofía y de la política en lo social e histórico posibilitan que el hombre se interroge, cuestione y modifique sus percepciones, en términos de Castoriadis: la filosofía cuestiona y critica las significaciones imaginarias sociales y de las instituciones que la representan y heredan. El hombre al tratar de encontrar sentido a su realidad, se

pregunta constantemente por lo que es, las respuestas casi siempre están en la tradición, en Dios, en lo fundamentalmente heredado, es aquí donde emerge la filosofía con su cadena de cuestionamientos acerca de ese *statu quo*.

En ese ir y venir de los cuestionamientos filosóficos es que el tipo antropológico de la sociedad parece dar un salto, y ese salto va de bruces contra el incesante mundo congelado por las representaciones de las sociedades donde habita la heteronomía, debido al ya labrado trabajo y actividad filosófica que han devuelto al hombre la reflexión, el debate y la crítica a su realidad.

La actividad filosófica no busca eternizar una verdad, ni pretende que se conviertan en dogma cada una de sus reflexiones, aunque no es finita permanece en la capacidad del hombre de crearse y representarse otras realidades distintas a las que pudiese estar padeciendo de forma crítica y reflexiva.

Ahora bien, cuando la filosofía es capaz de trascender y cuestionar los componentes de las leyes sociales entonces pasa de ser una cuestión filosófica e ir a un plano político. Para los griegos no se podía desligar la política de la democracia que ellos propendían, es por ello que la *paideía*, la ética, y las virtudes del ciudadano ateniense estaban ligados a la preparación del joven hacia los asuntos públicos que importaban a todos los considerados ciudadanos, este germen de autonomía griego lo observamos en la elección de magistraturas, la preparación de los hombres en política, retórica y oratoria, la propagación de las virtudes en la *paideía* y la participación activa del pueblo frente a los asuntos que afectaban a todos, en definitiva el bien común.

Cabe decir que aunque las virtudes cívicas son positivas en el plano de la convivencia entre los griegos, es de gran relevancia resaltar que en la Europa moderna existen residuos de autonomía que permiten hablar de un cierre con el lado heterónimo del asunto, puesto que con la ilustración, las revoluciones modernas, los movimientos de las minorías raciales, sexuales, o de género, se han logrado avances respecto al autoconocimiento y reflexión en torno a quienes somos, hacia donde vamos y qué queremos lograr, porque aún existen luchas que deben batallarse, pese a todo, también ha habido retrocesos respecto a cómo, hoy día, se concibe el hombre contemporáneo, atomizado por el individualismo, idiotizado en su vida privada que de íntima cada vez

tiene menos, cada día más apático a reflexiones políticas que son de interés común y que al ser de todos parece que se distanciara más del propósito de unanimidad, solidaridad, bien común, justicia.

Es por eso que hablar de una autonomía y por consiguiente de democracia, entendida desde un plano de efectiva participación política de los ciudadanos. Castoriadis en medio de esta reflexión nos invita a generar cambios desde los movimientos sociales que han sido los grandes generadores de transformaciones sociales, de forma que podamos transformar las instituciones sociales y así elevarnos por encima del *statu quo*.

2.2.1 El rescate del individuo mediante la política y la *paideia*

Como ya hemos señalado, el proyecto de autonomía adquiere forma política por medio del régimen democrático, sabemos además que la fragilidad de la democracia es latente, y que además esta tiene sus limitaciones, es decir, que aunque muchas cosas puedan hacerse en ella, no todo debe hacerse en ella, la impredecibilidad de los humanos resulta tan evidente que hay que cuidar que la democracia caiga en algo totalmente diferente a su esencia, sus límites no son claros, es por ello que deben ser creados, todo ello debido a la naturaleza de indeterminación del imaginario radical, es por ello que sus límites deben ser elaborados, definiendo el rumbo que van a tomar las instituciones y así poder delimitar los linderos de la democracia.

Una educación para la democracia o *paideía* democrática como conceptos extraídos de los estudios de nuestro autor expresan el mismo sentido, es decir, buscan brindar claridad sobre lo que sí y lo que no debe permitir una Democracia como la propuesta de nuestro autor, la educación de esta categoría debe ser inclusiva que forme ciudadanos para que puedan resistirse a lo que les somete permitiendo con ello el movimiento y no la congelación de la verdad, del saber, del poder; mediante esta educación el individuo puede salir de ese estado de heteronomía en el que la dinámica del saber, el poder y la verdad no se muestran como flexibles, tampoco en proceso de construcción, sino como algo definitivo no susceptible de cuestionamiento, es por ello que la propuesta para salir del estado de heteronomía es dable por medio de la *paideía* como eje central de la política de la autonomía, la *paideía* en su esencia puede liberar al ser humano trayendo consigo la reflexión, la sabiduría y la templanza, la educación no es solo saber por saber,

está orientada a la capacidad del ser humano de saber orientar la desmesura, logrando en el individuo gobernar y gobernarse a sí mismo, los ideales que se esperan materializar mediante ella redirige todo hacia la responsabilidad educativa, que impulse el desarrollo crítico, potencializando las capacidades humanas de los individuos hacia la conciencia, el respeto, la puesta y práctica de valores, impulsando la igualdad, el respeto por la diferencia, la participación y la libertad; con la *paideia* se busca que ese régimen democrático sea sustantivo, que no se limitará a procedimientos, al reconocimiento de derechos formales y pasivos porque todo ello deterioraría el auténtico proyecto de autonomía, en la medida en el reduccionismo lo que logra materializar es una sociedad donde los individuos no son capaces de potencializar su individualidad y libertad.

Es imperativo que los individuos establezcan un cambio profundo del imaginario capitalista elevándose hacia un imaginario de autonomía, *paideia* democrática, todas estas aspiraciones deben prevalecer sobre la heteronomía, que busquen cuestionar las injusticias, jerarquías y arbitrariedades derivados de los factores de poder de la sociedad, que permanentemente se mantengan alertas y dispuestos a cuestionar el *statu quo*.

Conclusiones

La exploración de la presente reflexión se fundamentó en esa gran elucubración teórica propuesta filosóficamente por Cornelius Castoriadis, gracias a los postulados teóricos de este autor nos hemos acercado y permitido asociar nuestra realidad social, política, económica y filosófica como colombianos, y latinoamericanos, la actual reflexión nos incita a pensarnos como ciudadanos (as) que asumen una postura crítica frente a la cotidianidad, frente a lo que nos afecta o agrede como individuos que conforman una sociedad. Si bien es cierto que hoy día la normalidad es más abundante que la crítica a lo fundado y establecido debemos admitir que nos adscribimos a un paradigma de sociedad donde lo que predomina es el consumismo y el conformismo al que referencia nuestro autor, vivimos en un mundo en el que morimos diariamente por no haber incitado el cambio o la transformación de los imaginarios dominantes y aceptados por la gran mayoría de buena gana, en la medida en que la mentalidad promedio de los latinos está anclada a una idea de progreso occidental adoptado y moldeado por unas instituciones que en nada responden realmente a las necesidades plenas de los asociados. Por desgracia sufrimos del mal de la indiferencia y del conformismo y aceptamos de buena gana lo que el Gobierno y medios de comunicación nos transmiten como verdad, no cuestionamos lo que de ellos viene, sino que lo acotamos como algo verdadero, es por ello que toda la crítica y reflexión de Castoriadis la consideramos como pertinente y actual ya que nos sitúa en el papel reflexivo y crítico ante nuestra idiosincrasia latina y colombiana.

Aunque Colombia u otros países de Latinoamérica no tienen gran crecimiento económico, no se asume el capitalismo de forma absoluta, Colombia en general es caldo de cultivo para fomentar de forma vertiginosa un sistema capitalista salvaje, aunque dentro de nuestras aspiraciones como cartageneros se encuentren el de hallar un trabajo digno, el trasfondo también tiene una fuente capitalista, el colombiano promedio se preocupa por acumular, por tener lo más actual y lo último en tecnología, su interés es poder presumir lo que materialmente ha obtenido, este es el imaginario del capitalismo, es decir de donde fluyen las aspiraciones e inspiraciones del individuo actual.

Vanamente hacemos parte de una sociedad en la que las significaciones imaginarias giran alrededor del progreso económico, el cual está asegurado por la producción y explotación de derivados del petróleo, nuestra economía responde más a ideales capitalistas que a otro tipo de significaciones y ante esto es totalmente preocupante la indiferencia que como cultura, sociedad, tenemos frente a las políticas económicas de nuestro gobierno. Aunque nuestra indiferencia no nos impida sentir desconfianza en quienes elegimos como gobernantes, aunque nuestro inconformismo con las instituciones no nos posibilite efectuar el cambio, aunque nuestra indiferencia o pasividad no nos imposibilite a ser críticos de escritorio, vivimos o de forma tranquila también propiciamos a que el verdadero cambio de significaciones no se logre. Desafortunadamente nuestra incapacidad o más bien la iniciativa de unos pocos no es suficiente para construir un nuevo rumbo con las significaciones y el imaginario radical, es por ello que Castoriadis nos invita a que todos como colectividad tengamos esa visión crítica de cambio, a que al menos seamos más los que anhelamos ese cambio y se vea reflejado en las elecciones populares, en las políticas económicas de los Estados Latinoamericanos. No es aceptable que los que participan sean los pocos miembros de una élite que deciden cómo direccionar nuestros pasos. La participación de todos es clave, tal como sostiene Castoriadis, la igualdad de participación en todos los aspectos sociales son la base del cambio para una sociedad menos desigual.

La reflexión de Castoriadis nos acerca a lo que es importante del ser humano, ya que el ser humano es un ser que vive para crear, es un ser de creación que puede romper con formas institucionales heterónomas. Para Castoriadis el ser humano no solo tiene la capacidad de reflexionar o examinar su propia realidad, su propio devenir histórico, su destino, sino que mediante una nueva comprensión este puede construir nuevas instituciones, a partir de la ruptura de los supuestos dados previamente por la sociedad.

Siendo así, el pensamiento de Cornelius Castoriadis nos orienta desde lo político hacia un nexo inquebrantable entre colectividad e individuos desde la reflexión, esta capacidad de reflexionar, es decir, el hecho de que los individuos tienen la capacidad, la libertad para trabajar por un proyecto, o una nueva sociedad. El accionar político es eso, un campo de acción donde puede instituirse una sociedad democrática. Siendo un factor

fundamental para un régimen democrático la educación. Una educación crítica, para formar ciudadanos(as) reflexivos, libres y deliberantes.

BIBLIOGRAFÍA

Castoriadis, C. (2007). **Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS**. Madrid: Editorial Trota.

_____ (1998). **El ascenso de la insignificancia**. Madrid: Ediciones Cátedra

_____ (1998). Imaginario político griego y moderno. En: **El ascenso de la insignificancia**. Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 157-180.

_____ **¿Qué democracia?** En: Figuras de lo pensable (**Las encrucijadas del laberinto VI**). México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 145-180.

_____ (1996). La **crisis actual**. Conferencia pública dictada el 9 de mayo en la universidad de Buenos Aires, pp. 1-16. Revista Zona Erógena. N° 29.

_____ (1997). **La cultura en una sociedad democrática**. En: **El avance de la insignificancia** (Capítulo XII). Buenos Aires: Eudeba.

_____ (2005). La **polis griega y la creación de la democracia**. En: **Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto II**. Barcelona: Editorial Gedisa, (cuarta reimpresión), pp. 97-131.

_____ (2006). **El proyecto de autonomía no es una utopía (entrevista)**. En: **Una sociedad a la deriva** (Entrevistas y debates 1974-1997). Buenos Aires: Katz Editores, pp. 19-29.

_____ (2006). Los **envites actuales de la democracia**. En: **Una sociedad a la deriva** (Entrevistas y debates 1974-1997). Buenos Aires: Katz Editores, pp. 177

_____ **Poder, política, autonomía**. En: Un mundo fragmentado. Montevideo: Editorial Norma Comunidad, pp. 73-97.

_____ (2006). **Si es posible crear una nueva forma de sociedad**. En: **Una sociedad a deriva** (Entrevistas y debates 1974-1997). Buenos Aires: Katz Editores, pp. 149-166.

_____ (2008). **El escritor y la democracia**. En: **Ventana al caos**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ekelund, R.H & Hebert, R. (2005). **Historia de la teoría económica y de su método**.

3era edición. México D.F: Mc Graw Hill-Interamericana.

Held, D. (2007). **Modelos de Democracia**. México. Alianza Editorial.

Keynes, J. (2006). **Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero**. Fondo de cultura económica.

Lemke, J. (1993). **Discourse, dynamics and Social changes**. *Cultural Dynamics*. New York: Brooklyn College City University.

Max. K. (2019). **El trabajo asalariado y capital**. Mandala Ediciones.

Schumpeter, J. (1997). **Teoría del desenvolvimiento económico**. México. Fondo de cultura económica.

Valencia López, H. (2016). **La política y la democracia como creaciones imaginarias: de los griegos a nosotros**. *Atenea (Concepción)*, (513), 125-135. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622016000100008>

Weber, Max (2002). **Economía y Sociedad**. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

García, A. (2014) **El Proyecto de Autonomía en Cornelius Castoriadis: Importancia de la Imaginación Radical y la Democracia como Forma de Vida para la Liberación Humana**. España: (Tesis Doctoral). Universidad Carlos III.

Hayek, V, F. (2014). **Derecho, Legislación, y Libertad**. Madrid: Unión Editorial S.A.

Habermas, J. (1989). **Excurso sobre C. Castoriadis: La Institución imaginaria de la sociedad, en El discurso filosófico de la Modernidad**. Madrid: Editorial Taurus, pp. 222-269.

____ (1993). **El discurso filosófico de la modernidad**. Madrid: Editorial Taurus, pp. 173-197.

Ocampo L. (2008). **Paulo Freire y la Pedagogía del Oprimido**. Revista Historia de la Educación Latinoamericana, Núm. 10.

Savater, F. (2000). **¿Por dónde pasa hoy la fidelidad al legado político de Castoriadis?** Dossier Cornelius Castoriadis, El Viejo Topo, Núm. 222.

Reale, G. (2011). **Historia de la Filosofía**. México: Actualidades Teológicas.

Valencia López, H. (2011). **Teoría Crítica Y Acción Política: De Sigmund Freud a Cornelius Castoriadis**. (Tesis Doctoral). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. Colombia.