



**CASTORIADIS Y EL PAPEL DE LA AUTONOMÍA EN SU RELACIÓN CON LAS  
TENDENCIAS MÁS PROFUNDAS DE LA PSIQUE Y LA SOCIEDAD**

**JORGE LUIS AHUMADA SEGURA**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
PROGRAMA DE FILOSOFIA  
CARTAGENA DE INDIAS**

**2011**

**CASTORIADIS Y EL PAPEL DE LA AUTONOMÍA EN SU RELACIÓN CON LAS  
TENDENCIAS MÁS PROFUNDAS DE LA PSIQUE Y LA SOCIEDAD**

**JORGE LUIS AHUMADA SEGURA**

**HAROLD VALENCIA LÓPEZ  
ASESOR**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
CARTAGENA DE INDIAS  
2011**

## ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	4
1. LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO	10
1.1. LA NECESIDAD DE SENTIDO	12
1.2. LA CONSTITUCIÓN DEL INDIVIDUO SOCIAL	16
1.3. LA RAÍZ SOCIAL DEL ODIO	19
1.4. LA IMAGINACIÓN RADICAL	24
2. LA MANERA COMO SE INSTITUYEN LAS SOCIEDADES	27
2.1. LAS SOCIEDADES HETERÓNOMAS Y LAS SOCIEDADES AUTÓNOMAS FRENTE AL PROBLEMA DEL OTRO	35
2.2. IMAGINARIOS GRIEGO Y MODERNO: REFERENTES PARA LA CONSOLIDACIÓN DEL PROYECTO DE AUTONOMÍA	40
2.3. EL RÉGIMEN AUTÉNTICAMENTE DEMOCRÁTICO Y EL PROYECTO DE AUTONOMÍA	46
2.4. LA COSIFICACIÓN DE LA TRAMA DE LAS RELACIONES HUMANAS ECLIPSA EL PROYECTO DE AUTONOMÍA	47
2.5. CÓMO LLEVAR A CABO EL PROYECTO DE AUTONOMÍA	54
CONCLUSIÓN	60
BIBLIOGRAFÍA	64

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo parte del supuesto de que la psique humana no sólo está constituida por el sentido que le es suministrado a través de las significaciones imaginarias establecidas socialmente, sino que la misma psique es capaz de generar, crear sentido, ya sea para auto-alterar, reorganizar o reinventar el orden instituido socialmente. Justamente, la puesta en escena del sentido como elemento instituyente, primero de la psique, y luego del individuo social, permite a Cornelius Castoriadis desarrollar e impulsar su interpretación acerca de la emergencia de la pendiente del otro y su vínculo con el odio, ingrediente constante en diversas manifestaciones, tales como las guerras, la xenofobia, el chauvinismo, el racismo y los conflictos religiosos y étnicos, entre otros.

Me refiero propiamente a la fuente psíquica del odio, sentimiento negativo que da registro a la notable incapacidad individual y colectiva de auto-constituirse de manera distinta a aquélla que, para hacerlo, niega al otro como otro. De modo que estas dos tendencias profundas de la psique y de la sociedad, coordinadas en su relación de mutua retroalimentación en el hombre, en su etapa de recién nacido y luego en la de fragmento ambulante de una sociedad, constituyen un verdadero peligro cuando no se logran canalizar a través de actividades sociales como la competencia deportiva, laboral, estudiantil, etc., sino que, por el contrario, en lugar de esos desaguaderos canalizadores, nuestras pulsiones agresivas tienden a derivar en actividades destructivas y formalizadas, como lo son las guerras con otras colectividades.

El sentido que provee la sociedad, como elemento instituyente psíquico y social, da origen al odio y al rechazo hacia el otro. Este odio que se desarrolla hacia el otro, desde el punto de vista del psicoanálisis, se instala en dos canales. Un canal se dirige al otro real, como revés de la imagen positiva de sí mismo, y el otro canal refracta en odio a sí mismo, porque el “yo”, como fabricación social, es uno de los primeros extranjeros. Este odio de sí tiene como característica su universalidad, y el sujeto necesita desplazarlo hacia objetos exteriores para poder sobrevivir.

Desde mi punto de vista, el hallazgo del origen psíquico del odio nos enfrenta con la característica natural del conflicto y la universalidad de la existencia del otro. Para dilucidar el origen social del surgimiento del otro, Castoriadis recurre a dos conceptos claves, el de autonomía y el de heteronomía.

La autonomía, que nace con el mundo griego, es el establecimiento de la posibilidad de que los individuos cuestionen sus propias instituciones, su representación de mundo y sus significaciones imaginarias. No obstante, la mayoría de las sociedades históricamente dadas fueron heterónomas. La heteronomía es el estado de la sociedad opuesto al de la autonomía. Los sujetos, atados por un mito desconocido por ellos, atribuyen un origen extrasocial a las leyes que los gobiernan, como si no fueran obra de los mismos humanos, como si todo estuviera ya instituido, perdiéndose con ello la noción de la capacidad instituyente del colectivo.

Cornelius Castoriadis, por medio de su tesis acerca de la pugna existente entre psique y sociedad, permite reinterpretar los más recientes sucesos históricos y culturales. El especial acento que hace este autor en la temática de la emergencia del otro, se reactualiza continuamente gracias a que padecemos toda una serie de hechos violentos como lo son las batallas que libran E.E.UU, Gran Bretaña e Israel, contra las organizaciones denominadas terroristas y el mundo musulmán. Y

ni qué decir de conflictos armados más vigentes, como el que padecemos en nuestro propio país, o los que estremecen a la República del Congo y a Afganistán, entre muchos otros entre los que cabe mencionar a Irak, Israel y Palestina, y que nos obligan a preguntarnos si estas pugnas de grupos o naciones opuestas, o estos conflictos internos que se dan en torno a un mismo colectivo, están destinados a desaparecer, No obstante, la certeza de que cada día es menos posible que eso suceda, pues, justamente, esa misma secuencia de hechos trágicos pone en evidencia la deriva y la falta de brújula en que nos hallamos inmersos los individuos y nuestras sociedades.

Nuestro crecimiento es innegable. El nivel de progreso que hemos alcanzado en diversos campos es evidente. Hemos incluso logrado lo que anteriores generaciones pensaron que era imposible de realizar. Pero, ¿de qué valen todos nuestros progresos y conocimientos en expansión, si aún no hemos podido abolir nuestros más antiguos males, a saber, la guerra o el miedo? ¿si tampoco hemos logrado hermanar a los hombres, sino por el contrario hacerlos sentir cada vez más aislados, ansiosos, e incómodos que nunca, confundidos con respecto a su posición en un mundo socialmente más atomizado, en un mundo cada día más próximo a lo impersonal, indiferentes al otro; otro que es visto como aquél hay que explotar o exterminar?

Considero que lo que actualizó y puso en vigencia a nivel mundial el conflicto y la existencia del otro, fue el impactante ataque que se realizó a las torres gemelas. Con la caída monumental de esas torres se reactivó, de alguna manera, la emergencia del otro negativo, aquél que me hace daño y se constituye en una amenaza potencial. Pero, ciertamente, ¿se podría decir que estos ataques son la primera manifestación de violencia en la que se pone en marcha la exclusión y el confinamiento de aquél que es catalogado como el otro negativo? La verdad es que no, pues hemos atravesado varios siglos que demuestran claramente nuestra

locura asesina, nuestro deseo insaciable de eliminar, explotar a ese otro que es diferente. Los avances científico-tecnológicos han aportado una gran cuota para esa capacidad expansiva de destrucción. Pero aún cuando los avances técnicos y tecnológicos efectivamente hagan diferentes los conflictos, éstos, en esencia siguen siendo los mismos en el sentido del odio.

Ahora bien, si a esto le sumamos la reificación o cosificación de la trama de las relaciones humanas, el ascenso a la insignificancia del concepto de democracia en la praxis, la nulidad no sólo de la filosofía en el sentido de la incapacidad de ofrecer algo, de generar representaciones creativas, sino también la de otras manifestaciones del espíritu como son el arte, la literatura, etc., el panorama mostrado es sumamente caótico y desalentador. ¿Qué hacer al respecto? ¿Cómo cambiar este mundo que tiende cada vez más hacia lo impersonal?

La nuestra es una patética realidad de muchos sujetos preocupados por la simpatía y el respeto de masas de hombres desconocidos, que al mismo tiempo nos aliena fundamentalmente con respecto a nuestro vecino más inmediato. La nuestra es una cosificante realidad en la que el sometimiento a la rutina y a la mecanización nos coloca en el mismo nivel de los objetos. Vale la pena entonces preguntar por qué el tema de la alienación es y debe seguir siendo el tema de moda central de nuestro tiempo, cuáles son las circunstancias que nos han conducido a semejante situación, cuáles las posibilidades de aliviarla y por qué esta dificultad de trasladarnos desde el eje de la heteronomía hasta el de la autonomía.

Como contra fáctico frente a la heteronomía, Castoriadis propuso el proyecto de autonomía, que demanda la ruptura de la clausura de las propias significaciones imaginarias sociales y provee la capacidad de reflexión, deliberación y crítica de las propias significaciones a la luz de otras significaciones.

La idea que parece tan simple y verdadera, la de los otros como simplemente otros, es creación histórica reciente. Porque esta capacidad de reflexión crítica, de deliberación y creación, como característica de las sociedades autónomas, sólo se encontró en los casos de Grecia antigua y Europa occidental, donde paralelamente se mostró un interés por el otro en su calidad de tal, y donde hubo interés por conocerlo y comprenderlo en su propio significado.

La autonomía y la plena democracia no son la pendiente natural de la humanidad. La historia ha mostrado el recurrente triunfo de la heteronomía y la valoración negativa del otro, el racismo, la xenofobia, chauvinismo. El paso necesario es mover ese eje de la heteronomía a la autonomía, la cual se consigue ejerciéndola, del mismo modo en que la capacidad de reflexión surge reflexionando. En este sentido, la política democrática es la dimensión instituida de la autonomía. Un régimen auténticamente democrático que fomente la deliberación lúcida y reflexiva mejorará óptimamente nuestras condiciones actuales, ya que minimizarían notablemente nuestros desacuerdos y afanes para el conflicto.

A fin de mostrar cómo este proyecto de autonomía puede ser una alternativa viable para la disolución de nuestra agresividad mortífera, en la presente investigación señalaré, en un primer apartado, las tendencias profundas de la psique y de la sociedad, en lo tocante al odio: las pulsiones agresivas que moran en lo más profundo del psiquismo humano y las fuerzas arcaicas que habitan en los grupos sociales; las cuales, cuando se fusionan, resultan ser el mayor detonante explosivo en relación con la alteridad. Para ello tenemos que conocer todo lo referente al ser humano, a saber, las actividades y propiedades que tiene antes, durante y después de ser socializado, eso implica desde luego dilucidar detalladamente la relación entre psique y sociedad.

Acto seguido, mostraré cómo la relación con la alteridad se torna imposible debido a las agudas expresiones de odio e intolerancia, entre las que se cuentan el racismo, el chauvinismo y la xenofobia, entre otras formas que ponen en evidencia el odio hacia el otro real.

Por último, me enfocaré en el aspecto que más me llamó la atención, el de la relación con el otro, particularmente cuando esa relación se torna imposible, por efecto de las expresiones agudas de odio e intolerancia. Para orientar mi desarrollo y la lectura, advierto que estoy pensando en el odio racial, la llamada limpieza étnica, los atentados suicidas, el genocidio, el asesinato indiscriminado de civiles y la guerra, como formas en las que se manifiesta el odio hacia el otro. También tengo presentes los fundamentos en los que se sustenta la exclusión social sistemática, el odio hacia el otro —que se manifiesta en la sorda cotidianeidad de la socialización heterónoma— y que se constituye en una cuestión ya normal para muchas sociedades, más aún cuando se acentúa por medio de la hegemonía del imaginario capitalista que, a mi juicio, crea individuos adictos al consumo, preocupados por ganar (dinero) y acumular y consumir lo más posible. Tales individuos, en su afán de solventar esas necesidades falsas, logran descuidar notablemente sus participaciones lúcidas, reflexivas y deliberativas en los asuntos públicos. De allí que el sistema capitalista no sólo se deba mirar como aquél que es capaz de cosificar, instrumentalizar y solidificar la trama de las relaciones humanas, sino además como aquél capaz de potencializar las tendencias psíquicas y sociales del odio. La forma de revertir esas potencialidades tiene que provenir de áreas del saber fundamentales para el advenimiento de un sujeto, reflexivo y deliberante. Estas áreas del conocimiento la componen la psicología, la política y la filosofía.

## 1. LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO

Hay una frase de Freud en la que este autor afirma que el odio es más viejo que el amor. Frase que Cornelius Castoriadis retoma, aclarando que eso “es cierto si entendemos al amor en su sentido habitual, como amor de objeto”<sup>1</sup>. Aclaración que tiene como fundamento el que, para Castoriadis, antes que el odio ha existido el amor a sí mismo, un amor arcaico y primigenio. Este narcisismo primigenio fue denominado mónada psíquica por Castoriadis. La mónada psíquica es el estado primigenio gracias al cual el individuo se nutre de sentido en las primeras etapas de su vida. Esta matriz de sentido de la psique constituye todo un universo representacional, afectivo y deseante sobre sí mismo.

En el estado primigenio de la psique (su núcleo), ésta se auto-representa, no establece ningún tipo de diferenciación entre ella y el mundo, entre representación y percepción. Se trata entonces de un estado en donde el sujeto se ve y se entiende como el centro del mundo, contemplando a los demás como simple objeto de sus deseos. Este egocentrismo, narcisismo, auto-erotismo monádico, es la fase en donde nada, absolutamente nada existe para el sujeto fuera de sí mismo, y por tanto se vive, naturalmente, como fuente de placer y como satisfacción totalmente inmediata de todo deseo que pudiera presentársele.

El paradigma de este estrato es la inclusión totalitaria que la mónada lleva a cabo como primer matriz de sentido para la psique, a partir de su omnipotencia, habiendo un círculo de sentido unitario en el cual sujeto y objeto son idénticos en

---

<sup>1</sup> CASTORIADIS, Cornelius. Las raíces psíquicas y sociales del odio. En: Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI). México: Fondo de Cultura Económica, 2002. P. 184

todas partes. Esto es justo lo que Castoriadis rescata de Freud, de sus notas de 1938 publicadas como **Resultados y problemas**, y que se resume en la frase: Yo soy el seno. Según Castoriadis, “Freud mismo postula que hay un primer momento en el que el recién nacido es “el seno”, es obvio que no es para el observador (la nodriza, la madre o el hermanito), sino para sí mismo”<sup>2</sup>. El auto-erotismo monádico se traduce en el hecho de saber que soy todo, que el ser soy yo, pues me entiendo como ente de placer y el placer soy yo, como ente de afecto, y el afecto soy yo. De tal modo que, para la mónada psíquica, todo es yo mismo, pues nada está por fuera de ella.

El paso siguiente es el de la alienación en el deseo del otro. Esto se produce por la necesidad biológica —el hambre, “pero no será tanto el hambre como el displacer el que romperá el encierro de la mónada”<sup>3</sup>—, y por la imperiosa necesidad de sentido.

Ya dimos por sentado que en la fase denominada monádica no hay otro ni hay objeto, porque justamente se está inmerso en el universo representacional, afectivo y deseante sobre sí mismo; el sujeto no es capaz de abordar ninguna otra cosa que no sea este mismo todo que él es, sujeto, mónada, etc. Este desenvolvimiento libido narcisista de carácter absoluto, demuestra solamente que en dicho estado no existe, para el sujeto, el otro. Su ignorancia con respecto al otro se da en la medida en que la clausura se auto-suministra a sí misma de sentido.

Pero, paulatinamente, bajo esta forma de sí mismo en la que todo infante se cree omnipotente en relación con el otro, descubrirá dolorosamente que ese otro es un

---

<sup>2</sup> CASTORIADIS, Cornelius. Psique, imaginación, sujeto y autonomía (Entrevista con Fernando Urribarri). Revista Zona Erógena, Num. 28, Buenos Aires, 1996. P. 91

<sup>3</sup> *Ibíd.* P. 92

ser distinto a él, con una voluntad propia y pretensiones únicas. Esta chocante realidad derrumbará la totalidad de su sentido inicial.

Ello se observa en la manera en que se da la transformación del primer objeto separado: la madre. Este objeto de amor se divide en dos partes, una buena y otra mala. Un ejemplo palpable es la forma de ver el seno materno en ocasiones como bueno y en otras como malo. Todo esto se debe al seno presente y al seno ausente. Ésta parece ser justamente la raíz originaria de la ambivalencia de sentimientos de amor y odio que más tarde se extenderá y poblará todas las relaciones del sujeto.

### **1.1 La necesidad de sentido**

¿Por qué el infante no resiste la fractura de la clausura omnipotente? ¿Por qué acepta el proceso de socialización? Según Castoriadis, la razón reside en la necesidad biológica y psíquica, el hambre y la necesidad de sentido, que lo hacen vulnerable, sosteniendo naturalmente el proceso (de socialización) a través del cual surge el individuo social. Es así como se enlazan psique y sociedad. La psique es socializada y forzada a aceptar la sociedad, y ésta cubre a su vez la necesidad de sentido de la psique.

La indivisibilidad a que alude el concepto de mónada, por primera vez se muestra como alterable, debido al proceso de socialización responsable del origen de la fractura de la clausura monádica, suscitando con ello el nacimiento del rechazo a lo externo y la raíz psíquica del odio:

El resultado del proceso de maduración/socialización consiste en la formación del individuo social que es, en sí mismo, un objeto extraño y extranjero desde el punto de vista del núcleo de la mónada de la psique. (En términos freudianos, el *Real-ich*, el *Yo real*, presenta todos los atributos contradictorios a los del *Lust-icht*, el *Yo placer*) por lo tanto, se convierte simultáneamente en el soporte de una transferencia del amor de sí mismo y del objeto de odio de las instancias psíquicas no reales, odio que alcanza, como lo dije anteriormente, a todo lo que es exterior al núcleo psíquico. El *Yo real* no puede evitar ser objeto de la ambivalencia de los afectos. Habitualmente, el amor de este Yo se impone sobre el odio del cual es objeto, de una manera que alcanza para asegurar la supervivencia del sujeto en la realidad. Pero el odio del Yo sigue viviendo silenciosamente en las profundidades.<sup>4</sup>

De modo que es la socialización la que impone la ruptura de la mónada como primer trabajo para la psique. Con el rompimiento del circuito cerrado de la mónada, el psiquismo adviene a la fase tríadica, la cual, tal como su nombre lo indica, está conformada por tres elementos: el infante, la madre, el pecho.

Este estado, evidentemente, no puede durar mucho, debido a que atraviesa por la satisfacción alucinatoria de todo deseo que pudiera presentársele. Es decir, el infante es capaz de hacerse presente el objeto que no está allí. Todo ello es posible gracias a nuestra imaginación radical (de la cual hablare más adelante), que permite al bebé alucinar, representarse el seno materno ausente, probablemente apoyándose somáticamente en la succión del pulgar o llevándose a la boca las puntas de su cobija, etc. Pero, cuando ya la substitución alucinatoria se torna imposible, aparece un vacío imposible de ocupar, salvo por la angustia y la rabia, que se transforma en odio al mundo exterior, como todo lo que pertenece al afuera de la mónada.

Está la necesidad somática, que presiona constantemente, y está también la presencia de ese otro que fractura la clausura monádica, es decir, la imperiosa

---

<sup>4</sup>OP. Cit. CASTORIADIS, Cornelius. Las raíces psíquicas y sociales del odio. P. 186

necesidad de dar sentido a ese displacer, que se apoya en la tensión somática, elemento indispensable que presiona a la psique para la creación de un afuera al cual atribuirle la fuente del displacer. Esta necesidad hace manifiesta la necesidad de la puesta de sentido; dicho de otra manera, el infante que se creía omnipotente descubre que no lo es y transfiere esa omnipotencia a la madre. Es entonces cuando surge la ambivalencia del sentimiento amor y odio del niño hacia la madre. Esta etapa es crucial porque permite entender por qué se rompe la clausura monádica y cómo se vuelve una necesidad la nueva puesta de sentido del mundo.

Este proceso socializante no sólo descompone el circuito cerrado de la mónada, sino que además comienza por acaparar, casi sin límite alguno, el campo de la psique. Es la sociedad la que puede jugar con la plasticidad de la psique, para hacer de ella cualquier cosa: filósofo, terrorista, reductor de cabezas, cristiano, fascista, racista, poeta, etc., eso sí, sólo con la condición de que le satisfaga un mínimo requisito: brindarle sentido; puntualmente, se trata de proveer sentido en la vida real. Entonces llegamos al punto de advertir que es la sociedad la que actúa como toda una empresa encaminada a socializar a este pequeño monstruo, a esta psique salvaje que sólo tiene un flujo incontrolable de pulsiones sumamente desorganizadas. Esta brutal y desenfrenada psique, completamente disfuncional, de todo recién nacido, va a ser forzada a interiorizar un formidable conjunto de prohibiciones y limitaciones. Al ceñirse por cada una de estas pautas restrictivas, la psique comenzará por abandonar su ego natural; esto es, dejará de auto concebirse como el centro del universo de representaciones, afectos y deseos. Según Castoriadis

La fabricación social del individuo es un proceso histórico a través de la cual la psique es costreñida (sea de una manera brutal o suave, es siempre por un acto que violenta su propia naturaleza) a abandonar (nunca totalmente, pero lo suficiente en cuanto necesidad/uso social) sus objetos y su mundo inicial y a investigar

unos objetos, un mundo, unas reglas que están socialmente instituidas.<sup>5</sup>

Con su abandono obligatorio al egocentrismo y la omnipotencia de su imaginación, esta psique en bruto queda expuesta a un mundo nuevo que la presiona constantemente, en grado sorprendente, a derivar y canalizar sus pulsiones e impulsos, netamente egocéntricos, a sociales; lo cual implica comenzar a reconocer la realidad y, a lo sumo, la existencia de otras personas, y a subordinar sus deseos a reglas de conducta socialmente instituidas.

Por lo tanto, tras la ruptura como tal de la clausura del modo monádico, el ser humano pasa a buscar incansablemente esa unidad perdida que jamás podrá alcanzar en el mundo real, y cuyo sentido inicial es sustituido ahora a través de la incorporación y asimilación de un sentido radicalmente nuevo, proveído por la sociedad por medio del lenguaje, normas, valores, creencias y los diferentes prototipos de roles sociales. La identificación con el mundo adulto mediante tareas, personas, colectividades y significaciones imaginarias, tiene su exigencia precisamente en esa búsqueda de sentido de unidad ya perdido. En este proceso de identificación tiene lugar la conexión entre psique y sociedad, al punto de poder decir que:

Ser socializado significa, en primer lugar y sobre todo, investir la institución existente de la sociedad y las significaciones imaginarias insertas en esta institución. Estas significaciones imaginarias son: los dioses, los espíritus, los mitos, los tótem, los tabúes, la familia, la soberanía, la ley, el ciudadano, la justicia, el estado, la mercancía, el capital, el interés, la realidad, etcétera. La realidad es, evidentemente, una significación imaginaria, y su contenido particular está fuertemente codeterminado, para cada sociedad, por la institución imaginaria de la sociedad.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> CASTORIADIS, Cornelius. Poder, política, autonomía. Un mundo fragmentado. Buenos Aires: Editorial Altamira, 1997. P. 3

<sup>6</sup>OP. Cit. CASTORIADIS, Cornelius. Las raíces psíquicas y sociales del odio. P. 187

Esto se traduce en el hecho de que ser socializado implica ser parte de la institución existente y, como participe de esa sociedad dada, como su fragmento ambulante, no sólo reproducir el cúmulo diverso de significaciones imaginarias insertas en sus instituciones, sino, además, hacer uso de toda la capacidad que poseemos para poner en tela de juicio toda la institución social.

## 1.2. La constitución del individuo social

Este proceso de socialización comienza frente a la presencia de la madre, primer representante de la humanidad en general, y de esa sociedad en particular. El hecho de que la significación esté en poder del otro, posibilita la recepción e incorporación de palabras, de sentido y, con éste, de todo un *magma*<sup>7</sup> de significaciones imaginarias sociales instituidas. La socialización comienza en la fase trídica, porque es la madre la primera que le dice no al niño, es la que le asigna significación a cada cosa y a todas las situaciones. En este proceso se halla la clave, porque la omnipotencia de la mónada es proyectada a la madre, a quien se le reconoce una existencia y un deseo o voluntad ajeno a él, que no domina, y que lo obliga a reconocerla como separada.

---

<sup>7</sup> Concepto fundamental en el pensamiento de Cornelius Castoriadis. Posee una lógica que está en oposición y complemento a la lógica aristotélica. Tiene el modo de funcionamiento de lo que Freud denomina "proceso primario", que se rige en el inconsciente, lógica que permite vincular lo racional con lo no-racional, lo lógico con lo ilógico. Se puede tomar como ejemplo de *magma* la totalidad de las representaciones que existen en la psique. Piénsese en la totalidad de representaciones, sean estos: recuerdos, fantasías, sueños o en la totalidad de expresiones de un idioma. En el psiquismo tenemos un *magma* de representaciones, así como en sociedad tenemos un *magma* de significaciones imaginarias sociales. El *magma*, distinto de cualquier conjunto o entidad matemática, es indeterminado. De un *magma* pueden sacarse, o se pudiera fabricar, organizaciones conjuntistas, en un número indefinido; pero, el *magma* no puede ser rehecho a partir de esas composiciones conjuntistas. El modo de ser de la psique como el de lo histórico-social es a la manera de un *magma*. Véase: Castoriadis, Cornelius. La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la sociedad. Barcelona: Tusquets Editores, 1989. P. 288 y ss. Castoriadis, Cornelius. El mundo fragmentado (Encrucijadas del laberinto (3)) Buenos Aires, Argentina: Editorial Altamira, 1993. Y, Franco, Yago. Magma. Cornelius Castoriadis: Psicoanálisis, filosofía, política. Buenos Aires: Editorial Bibblos, 2003.

Hablemos entonces de la salida de la fase triádica, de ese mundo de significaciones aún cercado por el imaginario del sentido proyectado de una madre omnipotente, para introyectar. Hablemos de la apertura de la puesta de sentido, ya no al otro sino a los otros: al padre, al profesor, a la institución social; es decir, hablemos detalladamente del paso al individuo social.

Se comienza por salir del encerramiento —de aquel solipsismo que produce la mónada psíquica— por medio de la introyección de toda una serie de normas, valores, motivaciones, comportamientos, etc., los cuales van generando futuras conductas previsibles. Con el abandono obligatorio de la omnipotencia del modo monádico, el sujeto se libera, pero ésta es una falsa salida, puesto que la omnipotencia es transferida a otro (en este caso a la madre). Es en cierta manera una salida parcial, ya que el infante queda sujeto a lo que la madre diga y disponga. Para ampliar su horizonte, es preciso que el infante deponga a la madre de su lugar de omnipotencia.

La figura materna siempre aparece como omnipotente, todopoderosa, o la única con poder, pero ¿qué pasa cuando ya no es la madre, sino el padre, el profesor y éstos son igualmente reconocidos? Sucede que el infante se alimenta de nuevas significaciones imaginarias entretrejidas socialmente por medio de diferentes portavoces. Como para dar un ejemplo: el padre aparece en escena no siendo él mismo la fuente de la ley, sino como portavoz de la ley, sometido él mismo a la ley. Según Castoriadis:

Durante el proceso de socialización, y mediante éste, los individuos deben efectuar el pasaje de un sentido inicial coextensivo a su propia esfera psíquica privada (el sentido que rige en la mónada) a un sentido social, participativo...como sentido en la vida de vigilia. No sólo ignora el tiempo y la contradicción, sino que ignora incluso, la distinción, la separación y la articulación. A través de una serie de círculos concéntricos

—la familia, los parientes, el clan, la localidad, el grupo de edad, el grupo social o la clase social, la nación, la *raza*...—, el mundo de sentidos del sujeto que se convierte en individuo se ensancha progresivamente, y este proceso se lleva a cabo con una identificación más o menos fuerte extendida a esas unidades más amplias.<sup>8</sup>

Seguidamente Castoriadis señala:

(...) todo esto, es o debería ser, muy conocido. Lo que debe subrayarse son las consecuencias para la organización psíquica del individuo. Todas las balizas identificatorias del individuo corresponden al mundo instituido de las significaciones sociales, en la cual, evidentemente, un lugar esencial está ocupado por las significaciones que se refieren a las distintas entidades colectivas instituidas, de las que el individuo es un miembro o un elemento. Tomemos por ejemplo el enunciado << yo soy el hijo X >>. Lo que es un hijo —más allá del simple hecho biológico que, por otra parte, es inicialmente desconocido o, en todo caso, se mantiene siempre incierto— es lo que tiene que hacer como hijo; qué es este X y quién es X, la idea misma de un yo y de un soy, todos estos términos no tienen ningún sentido fuera del mundo social instituido de la significación en general, y fuera de la significación específica propia de la sociedad considerada.<sup>9</sup>

En el proceso de estructuración de la psique, es la sociedad la que otorga sentido, aporta con sus diversas significaciones imaginarias la puesta de sentido. Esto es esencial, ya que con ello se logra que las dos dimensiones del odio: 1) Odio del otro real; 2) Odio así mismo, estén lo bastante domadas. Por lo menos sus manifestaciones más dramáticas se hallan en esa situación. En el espacio social, una parte del odio logra ser domada mediante una desviación permanente, focalizada a una tendencia destructiva estrictamente encaminada a fines sociales más o menos constructivos, tal como lo son la explotación de los recursos naturales, la competencia interindividual que adopta múltiples formas (actividades

---

<sup>8</sup>OP. Cit. CASTORIADIS, Cornelius. Las raíces psíquicas y sociales del odio. P. 189

<sup>9</sup>Ibíd. P. 189, 190

atléticas, como los juegos de natación, gimnasia, baloncesto, etc., competencia económica, política, etc.). Todos estos desagaderos canalizan, en todas las sociedades conocidas, una parte del odio y de la energía destructiva disponible, pero nunca logrando disiparla en su totalidad.

Por lo que el proceso de socialización se convierte en la condición de posibilidad para la desaparición de una parte del odio que se canaliza y se desvía en actividades sociales como lo son todas las formas de competencia. Pero otra parte queda libre, buscando cómo expresarse a pesar de esta desviación. Es por ello, que Cornelius Castoriadis considera que esa parte del odio, permanece lista para ser transformada en actividades destructivas formalizadas e institucionalizadas como lo son las guerras con otras colectividades. El odio psíquico ciertamente no es causa de las guerras, pero las condiciona. El desprecio, la xenofobia, el chauvinismo y el racismo son tan sólo otras expresiones del mismo odio y del rechazo hacia al otro.

### **1.3 La raíz social del odio**

Al abordar la raíz social en la emergencia del otro, y la relación entre imaginario instituyente e imaginario radical social, Castoriadis realiza una aproximación interdisciplinaria tendiente a dilucidar la relación entre el ser humano y la sociedad. En dicha aproximación, muestra cómo se produce la influencia entre la psique y la sociedad, articulando lo psíquico y lo social a través del proceso de institución social del individuo y socialización de la psique. Ya sabemos que la sociedad impone la socialización, mediante la cual la psique está forzada a aceptar que hay una realidad que no se somete a nuestros deseos. Ello implica que el placer no puede estar siempre o ser inmediato, y le impone el reconocimiento de que “otro”

existe al igual que ella misma. Entonces, gracias al proceso de socialización, se logra el reconocimiento del “otro”, y este reconocimiento es de una realidad que es siempre una realidad social, no se trata simplemente de la realidad natural, sino de significaciones imaginarias que van moldeando la conformación del individuo social. De esta manera no tenemos simplemente una psique consagrada a su flujo representativo, afectivo y deseante, ilimitado e indomable, sino a “alguien” que encarna las instituciones de la sociedad. Cada uno de nosotros se constituye así en un fragmento ambulante de la sociedad que lo educó.

El proceso de socialización es el elemento instituyente psíquico que permite dotar de sentido al individuo en su vida diurna. Pero también este sentido otorgado da origen al odio y al rechazo al otro. Este odio que se desarrolla hacia el otro, ha sido catalogado como raíz psíquica del odio. Esta tendencia de hostilidad, agresividad hacia el otro, es conjuntamente reforzada, movilizada, explotada política y socialmente en los casos más extremos, tal como aconteció social e históricamente con la proclama nazi, dirigida y conducida por Adolfo Hitler, o tal como ocurre en el fascismo y el totalitarismo, que no sólo amordazan de forma mortífera la imaginación del colectivo, inclusive bajo formas sofisticadas, como el capitalismo actual —que torna insignificante, sin sentido y a la deriva la vida en sociedad—, sino que evidencian además la forma de llevar a cabo actividades destructivas, como lo son las guerras con otras colectividades, en las que lo que se demarca son las matanzas indiscriminadas a diversos individuos, ya sean niños, jóvenes o ancianos. Víctimas que, en la mayoría de los casos, son totalmente ajenas a los actores del conflicto, y que a veces se hallan envueltas en escenas desgarradoras tales como secuestros, torturas, violaciones, etc. Es lamentable que estos eventos conflictivos que generan catástrofe, desprecio, confinamiento, y que llegan a casos de extrema locura asesina, actualmente lo padezcan países como Colombia, Ecuador, México, Etiopía, Senegal, Sudán, Angola, Egipto, Georgia, Chipre, Uzbekistán, Somalia, Zimbabue, Afganistán,

Cachemira (India y Pakistán), China, Corea, Irak, Oriente Próximo (Líbano, Israel, Palestina), Turquía, etc., al punto de hacernos preguntar por la causa o causas de las guerras.

Las guerras son signo de agudas expresiones de odio e intolerancia, y éstas pueden ser suscitadas por múltiples factores. En la mayoría de los casos, estos factores son producidos por la confluencia de diferentes variables tales como la pobreza, el subdesarrollo y la ausencia de auténticos sistemas democráticos, entre otras cuestiones de carácter ideológico, religioso, étnico, territorial, etc., que suelen figurar como los elementos determinantes. No obstante, sería una visión miope de nuestra parte insistir en que lo son, pues lo cierto es que no existe teoría alguna que permita afirmar que la mayoría de las guerras obedezcan y se reduzcan a esas causas. Pensar por ejemplo que la pobreza, aunada a otros factores, se constituye en elemento último a partir del cual es posible dilucidar la emergencia de una guerra, es ignorar que detrás de ella existe un telón de fondo, una dimensión imaginaria e institucional de la sociedad que al igual que ella está marcando la pauta.

Es éste el enfoque que le doy al análisis de Castoriadis acerca de las raíces psíquicas y sociales del odio, quien plantea el aspecto universal en la institución del otro, y la posible conjunción entre los vectores psíquicos y sociales que dan origen a la emergencia de la presencia del otro; y cómo este gran autor ante el carácter universal de la presencia del otro, propone ir en búsqueda del germen democrático y filosófico que han dejado estipulados las sociedades de la antigua Grecia y la Europa occidental (siglos XI y XII), a fin de llevar a cabo un proyecto que disuelva por fin el antagonismo entre el vector psíquico y el histórico social, y nos permita ver al otro como un simple diferente, vacío de carga negativa (odio).

Para que esto sea posible es necesario llevar a cabo el proyecto de autonomía, que implica la presencia de sujetos autónomos, capaces de cuestionar, reorganizarse, transformar literalmente sus instituciones dadas y convertirse en meta observadores de sí mismos, en objetos de sí mismos, con el fin de promover la capacidad reflexiva y deliberativa de todo individuo, y actuar en consecuencia con los proyectos que se tiene previsto realizar o modificar según los criterios evaluativos colectivos o individuales. El proyecto de autonomía comporta el firme propósito de que toda sociedad pueda cambiar verdaderamente a la hora de auto-alterarse y auto-limitarse, de una forma totalmente congruente, en correlación con la representación de su imaginario radical.

Cuando sometemos a revisión cuestiones como «es justa o injusta X ley», obtenemos criterios para modificarla, contribuyendo con ello al cambio de nuestras instituciones. Pero para que ello ocurra, los individuos tienen que ser capaces de poner en cuestión las significaciones de la sociedad en que viven. Lamentablemente, el registro social-histórico muestra que la gran mayoría de individuos han estado alienados; tienen la capacidad de distinguir entre lo que es justo y lo que es injusto, entre lo que es bueno y lo que es malo, pero los criterios que demarcan estas diferenciaciones no han sido elaborados por ellos. Se ciñen sencillamente a lo estipulado, a lo introyectado socialmente; en resumen, viven en plena heteronomía. En cambio, un sujeto lúcido, reflexivo y deliberante, no es simplemente consciente, sino que es capaz de poner en discusión las significaciones y reglas que recibió de su sociedad.

Castoriadis siempre defendió que la filosofía y la democracia, desde su origen común en la antigüedad griega, son solidarias, dado que ambas expresan (deberían expresar) el rechazo a la heteronomía; a saber, el rechazo a toda autoridad o fuente extrasocial de legitimación de la verdad y la justicia. Toda su

elucidación teórica y su pasión crítica es una invitación a pensar, a cuestionar la filosofía y las significaciones imaginarias heredadas.

Su insistencia en el proyecto de autonomía como manifestación de la dimensión creadora del ser humano y de lo social-histórico, la profunda solidaridad entre la interrogación filosófica y la emergencia de la democracia, le permitirá asumir que la “imaginación radical” es la facultad del ser humano cuyo flujo continuo e indomable de actividad práctico-poiética, es crear formas nuevas de lo pensable a partir de individuos autónomos y de una sociedad autónoma. Dentro de esta facultad de la imaginación radical se enfatizará en otra noción clave de su pensamiento, la idea de creación y su relación con la imaginación radical y con el imaginario social.

Para Castoriadis, las formas de sociedad, las obras, los tipos de individuo que surgen en la historia, no forman parte de un listado, aunque éste fuera infinito, de posibilidades dadas y positivas; son creaciones en y desde lo social-histórico. La historia es el propio auto-despliegue de la sociedad, conlleva a la creación y destrucción de formas, pero sin *telos*, sin leyes inmanentes —como la que subyace en la creencia en el progreso— que devienen en otras formas modernas de heteronomía. El alcance ontológico de su noción de creación, entraña el abandono de las categorías de determinabilidad e indeterminidad, como absolutas o excluyentes; dado que precisamente creación quiere decir posición de nuevas determinaciones —surgimiento de nuevas formas, *eidé*, y por ende ipso facto de nuevas leyes: las pertenecientes a esos modos de ser. Por lo tanto, el ser humano no es un ser determinado, sino susceptible de nuevas determinaciones.

El hombre como ser psíquico y social-histórico, es producto del reconocimiento de su capacidad de creación: su imaginación radical, que hace de él un ser innovador tanto en el plano individual como en el colectivo, donde se advierte su capacidad

irrefrenada de expresión de nuevas formas de lo pensable en el imaginario colectivo anónimo, caracterizado por lo instituido socialmente por la tradición como creaciones no de un individuo en particular, sino como creación colectiva, generadora por y para la agrupación humana. Lo psíquico y lo social-histórico, al hallarse en el hombre, son irreductibles el uno al otro y complementarios. Esto se evidencia en la medida en que el individuo se constituye por medio de su vida social y la sociedad a su vez está constituida por individuos. El lenguaje sería el medio principal de interacción humana, erigiéndose como una forma de cohesión social al igual que las instituciones y las costumbres sociales que conforman al individuo en el proceso de socialización, sin que lo aten o determinen, pues es sabido que el sujeto puede rechazar lo impuesto, cuestionar y/o renegar de las instituciones con las que no esté de acuerdo, al menos así en las sociedades autónomas en la que se permite la realización personal.

#### **1.4 La imaginación radical**

Se trata de la capacidad de la psique de crear un flujo continuo e indomable de representaciones, afectos y deseos. Es radical, en tanto es fuente de creación. Esta extraordinaria espontaneidad representativa nos hace únicos entre distintos seres vivientes, pues somos la única especie capaz de formular lo que no está, de ver cualquier cosa, lo que no está allí; lo cual nos abre la ventana a nuevas formas de lo pensable, el pensarnos no como seres determinados por el estado de cosas que nos circunda espacio temporalmente, sino como seres susceptibles a nuevas determinaciones.

Es esta imaginación irrefrenable la que nos define como un animal loco y no lógico. Esto es porque en el hombre se divorcian el placer de representación y el

placer de órgano. Esta desligazón sólo es posible en el ser humano por el hecho de darle preponderancia a lo primero y no a lo segundo. El privilegio otorgado al placer de representación es lo que permite dismantelar en la vida diurna la mera repetición, ya que somos una especie capaz de tener ideas nuevas, o de aceptar ideas nuevas provenientes de otros. Esto quiere decir, que hay una capacidad de surgimiento de nuevas representaciones:

La imaginación radical está también en la base de otra capacidad extraordinaria del ser humano: el simbolismo. Es gracias a la imaginación radical que el ser humano puede ver una cosa en otra cosa...tomar una cosa por otra; ver, escribir, la palabra "perro" y que se me haga presente; que me represente un perro.<sup>10</sup>

Como fuente de creación, la imaginación radical permite desbordar lo pre existente, lo unidireccional y lo previsto, lo que se comprende como lo real, y mediante su constitución activa hace emerger nuevos encadenamientos de significaciones, nuevas relaciones entre significantes y significados, nuevas formas de apropiación de los espacios simbólicos, de los objetos y escenarios pensados con otro propósito, con otros fines. En ese sentido el individuo es creado y creador a la luz del imaginario social que le ha sido instituido, no sólo por su capacidad de generación de lo nuevo, sino por la capacidad de desplazamiento de sentido en el que unos símbolos, ya disponibles, están investidos con otras significaciones que son suyas.

Este planteamiento me parece fundamental, porque Castoriadis, a mi juicio, al reconocer que las significaciones imaginarias colectivas son herramientas del lenguaje (verbal y escrito/literal) que nos constituyen —y que se expresan a través de nuestra conciencia, nuestra cultura y nuestra forma de vida—, de manera implícita está reconociendo la contingencia de los imaginarios y, por consiguiente, la del lenguaje y el yo.

---

<sup>10</sup> CASTORIADIS, Cornelius. Psique, imaginación, sujeto y autonomía. Op. Cit. P. 85, 86

Desde esa perspectiva los imaginarios son vistos como constructos de sentido, se constituyen en formas creativas de vivenciar el futuro, al articular la imaginación a los diferentes ámbitos de la vida social. En el imaginario se constituyen nuevas maneras de vivir. El imaginario no deberá entenderse entonces como imagen de, sino como creación incesante e indeterminada, ubicada en las subjetividades y, por tanto reconociendo la existencia de un sujeto de la imaginación y del deseo, que es capaz de soñar, de desear y de apostarle a utopías posibles.

Todo lo anterior permite llegar a lo siguiente: el individuo es una fabricación social, pero la psique es irreductible a la sociedad, en tanto desborda lo social y sus contingencias históricas. Por tanto, los sujetos fabricados no sólo han sido determinados, como individuos sociales, encarnando la categoría, sino que son capaces de re-significarse en sus identidades, en las múltiples y heterogéneas formas de vivir como individuo social, pero además de re-significar sus formas de relación, así como los espacios simbólicos que habitan.

La historia de la humanidad, entendida como la historia del imaginario humano y sus obras, permite, como una posibilidad plausible y pertinente, reconocer en la acción práctica del ser humano —con otros y sobre sí mismo—, y en la dinámica de lo instituido y lo instituyente, una dialéctica poética de auto creación; Igualmente permite reconocer que el ser humano es contingente y como tal las posibilidades esenciales de los seres humanos son muchas, de hecho ello lo podemos considerar desde sus diversas creaciones social-históricas y sus acciones —o bien, las nuestras—, sublimes o monstruosas, demuestran la infinita posibilidad del ser humano para poder desenvolverse. Un ejemplo palpable de esto lo constituye Adolf Hitler, un sujeto que existió; es que Hitler es también una de las posibilidades del ser humano. Esto es válido con respecto a las

formulaciones social-históricas que hicieron posible esos ejemplares de la humanidad.

Hitler fue uno de esos seres capaces de utilizar las tendencias psíquicas y sociales del odio para sacar adelante su proyecto de erigir una sociedad racialmente pura, y que implicaba el exterminio masivo de judíos. Lo cual se constituye en una clara muestra de la forma en que “la sociedad siempre ha sabido utilizar este odio del otro”<sup>11</sup>. Es menester que ahondemos entonces en la manera como se instituyen las sociedades.

## **2. LA MANERA COMO SE INSTITUYEN LAS SOCIEDADES**

Así como la mónada psíquica tiene delimitadas sus fronteras, así también una sociedad históricamente dada establece sus límites. Cada sociedad se auto-instituye en tanto sociedad, se auto-crea otorgándose un sentido, un mundo de significaciones, y organizándose en torno a ese sentido. Al hacerlo se clausura, fija sus límites y todo debe ser reabsorbido en el mundo de sentido que ella misma ha otorgado. Ahora bien, cada sociedad en particular, desde cualquier región del mundo, se instituye creando su propio mundo —sus significaciones imaginarias, que van desde su forma particular de conducir su estilo de vida, hasta todo un inmenso conjunto de representaciones, categorizaciones, métodos, estética de su para sí en el ámbito social, y diversos elementos que permiten cohesionar y dar sentido a la vida de los individuos y al “nosotros” de la comunidad— y, de una u otra manera, en esa creación de mundo, siempre encuentra lugar la existencia de otros humanos y de otras sociedades. Justo así lo expresa Castoriadis: “la sociedad no es por cierto un organismo. Pero es, con todo un ser para sí. Cada

---

<sup>11</sup> CASTORIADIS, Cornelius. Si es posible crear una nueva forma de sociedad. En: Una sociedad a la deriva (Entrevistas y debates 1974-1997). Buenos Aires: Katz Editores, 2006. P. 138

que crea su mundo propio, un empuje hacia. Ella define, su ser-así, es decir, su mundo propio”<sup>12</sup>. Tiene fronteras, creadas por la sociedad misma, y es esencialmente una frontera de sentido. Toda sociedad constituye su mundo en general, y este mundo es un mundo de significaciones. Así es como da sentido a las cosas, a los fenómenos, así establece relaciones, constituyendo por esto mismo un mundo cercado sobre sí mismo, que posee una frontera, y con respecto a la cual siempre hay otros que tienen ideas diferentes, representaciones diversas que pueden ser bien metabolizadas o rechazadas, todo depende del criterio evaluativo de cada sociedad en particular. La sociedad tiene empujes, de los cuales el primero es el empuje que tiende a la preservación de sus instituciones.

Es necesariamente obvio que se tome el término frontera de un modo netamente artificial, pues la sociedad no posee piel alguna que la delimite. La frontera se establece, se constituye, por la sociedad misma, y es esencialmente una frontera de sentido. Cada sociedad constituye una entidad que se auto-crea a sí misma, y no puede hacerlo más que poseyendo los atributos del para sí, es decir, su finalidad es velar por la conservación de su esquema de interpretación de mundo.

Ciertamente, en la sociedad se puede localizar su clausura en dos niveles distintos, a saber, una hace referencia a su clausura material y la otra concierne al sentido. La clausura material, para efectos tácticos, es la manera como se trazan las fronteras de un territorio en relación con otro. En cuanto a su clausura de sentido, esta resulta ser la más importante debido a que consiste en la constitución, creación del mundo propio de cada sociedad en sus respectivos territorios. Ejemplos de ello lo constituyen el carácter sagrado de la polis griega, la tierra prometida, los dioses de los incas, etc. Como resultado tenemos que la necesidad de sentido establece límites, fronteras, entre una cultura y otra. Esencialmente, esos estrictos cercos o fronteras de sentido que se dan entre un

---

<sup>12</sup>Ibíd.

colectivo y otro dan, esquemáticamente hablando, origen a tres posibles formas de relación:

1. Aquélla en la que las instituciones de esos otros, sus significaciones imaginarias, pueden ser consideradas como superiores a las nuestras.
2. Aquélla en la que sus instituciones, significaciones, pueden ser consideradas como equivalentes a las nuestras.
3. Aquélla en la que sus instituciones, costumbres, pueden ser consideradas como inferiores a las nuestras.

La consideración de superioridad de las significaciones imaginarias de los otros, en la primera opción, equivaldrá al suicidio directo de las propias instituciones. Al considerar una superioridad en cuanto a sus costumbres, tradiciones, e instituciones, estaremos condenándonos, pues tendríamos que desechar nuestras propias prácticas, ideas e instituciones, para adoptar las de ese otro que sobresale. Cabe mencionar que jamás se ha tenido registro alguno que dé cuenta de la existencia de una cultura que sea superior a otra.

Por otro lado, el considerarla como equivalente, implicaría la ausencia de distinción entre una cultura y otra, pues se enmarcarían en un mismo plano los usos, las costumbres, las tradiciones y las leyes, como enteramente iguales. Ésta no es, realmente, la tendencia más natural; lo más natural es reconocerse a sí mismo como cultura y concebir a las demás como inferiores e intolerables: el otro debe ser inferior, para no correr el riesgo de poner en cuestión las propias significaciones y sufrir un proceso de pérdida de sentido y aculturación. Lo realmente importante de todo esto es el saber que los sujetos de una sociedad en particular tienen tendencias profundas que lo impelen a trazar claras fronteras de sentido en la búsqueda de su clausura, para no perder la identidad duramente adquirida en el proceso de socialización. Esto demuestra sólo una cosa, la total

incapacidad de cada sociedad de constituirse a sí misma sin menospreciar al otro; ese otro que se establece como marco referencial para decir, por ejemplo, soy latino, más específicamente colombiano, mi sociedad es buena, las normas que regulan son el bien y tienen sentido, mientras que las normas de los otros no son el bien y son carentes de sentido, abominables, despreciables, etc., al punto de que pueden poner en peligro nuestras instituciones. “En este aspecto, podría verse toda la organización de la sociedad hasta aquí como una inmensa máquina concebida y construida para derivar hacia afuera el odio, la agresividad que existe dentro de la sociedad: hacia los “otros””<sup>13</sup>

A las consabidas razones religiosas, ideológicas, étnicas o culturales que, a partir del miedo a perder el sentido propio, alimentan el odio al otro, se suman otros factores que amenazan su estabilidad y su auto-percepción, y se originan nada menos que en el seno de las mismas sociedades: el sin sentido y el otro interno social que es un apuntalamiento más del odio.

El otro interno social se traduce en la continua constatación de la existencia del otro, a través de la presencia del sentido contrapuesto que pone en cuestión una sociedad dada. El sólo hecho de poner en tela de juicio la institución dada de una sociedad, podría alterar el entramado de significaciones imaginarias que la estructuran y cohesionan. De allí que, para la conservación y defensa de su magma de significaciones, se apele al encasillamiento de toda crítica como carente de sentido o intolerable, en todo caso, calificándola negativamente.

Pero, en definitiva, ¿cuál es la razón para que las instituciones de los otros sean vistas como una amenaza? ¿Cómo es posible que lo que para un colectivo se conciba como sagrado, para otro colectivo totalmente diferente sea algo abominable, despreciable y/o carente de sentido? Todo apunta, hasta ahora, a

---

<sup>13</sup> Ibíd.

que la existencia de otro sentido, de otra significación, de otros valores, de otras formas coherentes de interpretar el mundo, representan una amenaza real que compromete el sentido propio. El hecho de que lo extranjero, lo extraño, ponga en cuestión el sentido propio, demuestra claramente el motivo de la exclusión de lo que se muestra diferente, externo, pero no dilucida cómo esta misma exclusión se transforma en ese odio exacerbado que se expresa en las más variadas formas de discriminación, desprecio, confinamiento, racismo, xenofobia, hasta llegar al extremo de la locura asesina.

En su libro, **Reflexiones sobre el racismo**, Cornelius Castoriadis analiza toda una serie de fenómenos históricos, muy importantes cuantitativamente, en donde el otro es puesto como inferior —incluso racialmente—, y con gran voluntad para el exterminio:

Uno relee, entonces, atentamente el Antiguo testamento, y en particular los libros relacionados con la conquista de la tierra prometida, y ve que el pueblo elegido no es simplemente una noción teológica, sino eminentemente práctica.

Las expresiones literales del verdadero Dios con el hierro, el fuego y la sangre está constantemente presente en la historia del cristianismo tanto en oriente como en occidente ( herejes, sajones, cruzadas, judíos, indios de América, objetos de la caridad de la santa inquisición, etc.) Así mismo, sería necesario reconstruir frente a la adulación reinante, la verdadera historia de la propagación apenas creíble del Islam. No fue ciertamente el encanto de las palabras del profeta lo que islamizó (y arabizó) la mayor parte del tiempo a las poblaciones que habitan entre el Ebro y Sarawak y entre Zanzibar y Tachkent. La superioridad del punto de vista de los conquistados, del Islam sobre el cristianismo, consistía en que bajo el dominio de aquél era posible sobrevivir aceptando ser explotado y privado más o menos de sus derechos sin convertirse, mientras que en la tierra cristiana, (cf.

Las guerras de religión en los siglos XVI-XVII), en general no era tolerable.<sup>14</sup>

El Antiguo testamento es el primer documento racista, localizado social e históricamente, que describe la entrada de los hebreos a palestina: los pueblos que viven en el perímetro sagrado son asesinados, los bosques sagrados y los templos destruidos, etc. Él porqué y el cómo, son para mí cuestiones de difícil dilucidación, pero, sea cual sea la verdad histórica del relato del Antiguo testamento, lo cierto de todo lo que allí se encuentra plasmado es que dentro de la tierra prometida había hebreos, y que los demás que estaban por fuera no pertenecían a ese pueblo y, por ende, fueron exterminados aquéllos que no alcanzaron a huir.

En el otro extremo de la historia encontramos una Alemania nazi que pretendía purificar a toda Europa de judíos. No se trataba de convertir al judío adhiriéndolo a X o Y partido político, y mucho menos afiliarlo a determinada religión o creencia; lo que los nazis deseaban era su exterminio. A la luz de este sentimiento racista, el objeto del odio debe mantenerse inconvertible para ellos, a fin de que no se preste para ninguna clase de equívocos. Precisamente, la cristalización del imaginario racista permitía invocar o inventar características supuestamente físicas (biológicas), y por lo tanto irreversibles, en el seno de los objetos de su odio; el color de la piel y los rasgos del rostro constituyeron el apuntalamiento perfecto para eliminar cualquier riesgo de confusión.

En este punto se hace necesario obtener una respuesta que pueda ilustrarnos con respecto a señalamientos del tipo: el otro inferior, el otro inconvertible, el otro que hay que eliminar, etc. Esto es, encontrar una respuesta a aquello que instiga al

---

<sup>14</sup> CASTORIADIS, Cornelius. Reflexiones en torno al racismo. En: El mundo fragmentado. Buenos Aires: Editorial Altamira, 1990. P. 3 y 4

racismo a encasillar al otro como inconvertible y eliminable a la vez. Lo cual, sin duda, podemos elucidar parcialmente tomando la otra vertiente psíquica.

Deteniéndonos en esa dimensión hallaremos el revés del amor de sí o de la investidura de sí, revés que podemos expresar por medio de un silogismo que da muestra de la situación del sujeto frente al otro:

El silogismo del sujeto frente al otro siempre es el siguiente: si yo afirmo el valor de A, debo también afirmar el no-valor de no-A. La falacia consiste, evidentemente, en que el valor de A se presenta como excluyente de cualquier otro: A (lo que soy yo) vale. Y lo que vale es A. Lo que es, mejor de los casos, inclusión o pertenencia (A pertenece a la clase de objetos que tienen un valor) se convierte falazmente equivalencia o representatividad: A es el tipo mismo de lo que vale.<sup>15</sup>

Según esta lógica, si yo tengo un valor, lo que no-es yo no tiene valor. Es tan simple como eso. Evidentemente se trata de una falacia, de un paralogismo, en donde el valor de A, mi valor, se presenta como exclusivo con respecto a otro valor: A es la única cosa que vale. Lo mismo sucede en el silogismo que se encuentra en la base del racismo: A es la inclusión de la clase de objetos que tienen valor por excelencia, y todo lo que no cumpla con las características, o no sea A, no vale.

Hemos vislumbrado un elemento importante que muestra que en toda esta clase de razonamientos sólo se apunta a señalar un flujo continuo de afectos, deseos y prejuicios, que son finalmente los presupuestos que dotan de sentido a las cosas en la institución de la sociedad en la que los individuos han sido criados. Este descubrimiento, sin embargo, en nada elucida el racismo en el sentido de la inconvertibilidad y la exterminación del otro.

---

<sup>15</sup> Ibíd. P. 8, 9

Dejando de lado las diversas formas de desvalorización o de rechazo a las que hicimos referencia, situémonos entonces en el nivel más profundo, el del odio del otro como la otra cara de un odio inconsciente de sí mismo. Para intentar lograrlo, es necesario descender a la proximidad inmediata de los orígenes, lo que subsiste de la mónada psíquica después de ser obligada a abandonar su clausura por la vía hacia la socialización. Al afrontar aquello a lo que ha tenido que convertirse forzosamente como individuo social, la mónada continuará con su rechazo encarnizado a la realidad, claro está, de manera fantasmal.

“Lo que hace que la cara visible, “diurna”, construida, parlante del sujeto sea siempre objeto de una inversión doble y con-tradictoria: positiva en tanto que el sujeto es un sustituto de uno por la mónada psíquica y negativa en tanto que el sujeto es la huella visible y real de su estallido.”<sup>16</sup> En otras palabras, cuando todo sujeto singular atraviesa por la etapa de la clausura del modo monádico, tiene esencialmente una experiencia total-totalitaria, un estado en el que se ve y se entiende como el centro del mundo, y observa a los demás como simples objetos de sus deseos; pero cuando se fractura el núcleo de la mónada, descubre que no es el centro de todo, sino que es tan sólo un miserable individuo social, un pequeño mortal. Este doloroso descubrimiento es lo que suscita el odio de sí mismo; odio éste producto de una elaboración psíquica casi ininterrumpida durante la vida del individuo, pero que, no obstante, no aparece en la vida activa del individuo social, porque en ese caso no habría sociedad ni mucho menos seres humanos. Es esta cuestión la que esclarece de cierta manera la punta extrema del racismo. El odio hacia el otro y su deseo insaciable de eliminación, tan sólo son, desde el punto de vista psicoanalítico, monstruosos desplazamientos que transfieren en el otro este odio de sí que no puede realizarse sobre el sujeto propio, y mediante los cuales el sujeto logra guardar el afecto cambiando de objeto. Guarda este odio absolutamente inagotable, y en lugar de dirigirlo contra

---

<sup>16</sup>Ibid.

su objeto inicial, que es su existencia diurna, lo vuelve contra otro, al cual extermina. De ahí que es comprensible la raíz de la inconvertibilidad del otro como la de su eliminación: es por ello que el sujeto jamás quiere encontrarse con el objeto que debe ser destruido.

## **2.1 Las sociedades heterónomas y las sociedades autónomas frente al problema del otro**

Para poder comprender el odio al otro a nivel social, es condición necesaria el apelar a dos conceptos claves en el pensamiento de Castoriadis, me refiero a la distinción capital entre sociedades heterónomas y autónomas. Casi siempre y en diversos lugares las sociedades han sido heterónomas. Éstas se caracterizan por considerar que las instituciones no son obras humanas, sino producto de instancias extra sociales, es decir, su función es negar la dimensión instituyente por el imaginario instituido. Todo esto apunta a un establecimiento tal del estado, las leyes, los principios, los sentidos, las normas, etc., en los que la sociedad o el individuo jamás podrían ejercer influencia alguna para alterar el orden instituido. Como ejemplo palpable de ello se podría resaltar el hecho de que nadie en la sociedad hebrea antigua se atreviera a preguntar si la Ley es justa; ésta era una pregunta inamisible, pues justicia es uno de los nombres que Dios ha otorgado a la Ley; lo cual demuestra que, evidentemente, en este tipo de sociedad le es negado a todo individuo la posibilidad de cuestionar abiertamente sus instituciones, debido a que sus preguntas serían catalogadas como absurdas en el marco de lo así instituido; esto presupone, desde luego, que toda duda que pueda existir se encuentre dirimida o disuelta en la medida que se sabe que las instituciones dadas en su sociedad, fueron fundamentadas a partir de la tradición o

por una autoridad ancestral, puede que hasta investida de poder (Dios). Al respecto, Castoriadis advierte:

En una sociedad donde hay clausura de la significación, ninguna cuestión que pudiera plantearse en ese sistema, en ese magma de significaciones, carece de respuesta en ese mismo magma. La ley de los antepasados tiene respuesta para todo, La Torá tiene respuesta para todo, lo mismo que El Corán. Y si se quiere ir más allá, la cuestión ya no tendría sentido en el lenguaje de la sociedad considerada.<sup>17</sup>

Toda sociedad heterónoma, para poder conservar íntegramente sus instituciones instituidas, tiene entonces que velar porque el límite a la interrogación sea obligatorio y, para que ello sea posible, este autor plantea que

la negación de la dimensión instituyente de la sociedad, el recubrimiento del imaginario instituyente por el imaginario instituido va unido a la creación de individuos absolutamente conformados, que se viven y se piensan en la repetición (sea lo que sea aquello que puedan hacer al margen —y hacen muy poco—), pues la imaginación radical campa a sus anchas en tanto que puede hacer lo que quiere y mientras no se trate verdaderamente de individuos...ello va unido también con la cerrazón anticipada de toda pregunta sobre el fundamento último de las creencias de la tribu y de sus leyes, así como sobre la “legitimidad” del poder explícito instituido.<sup>18</sup>

Son éstas las razones que me hacen deslegitimar, subvalorar ese tipo de sociedades; el hecho de que en ellas la gente no se pregunte por qué piensa lo que piensa, por qué actúa como actúa, y simplemente se comporten como bípedos parlantes que reproducen lo socialmente instituido, hecho que garantiza la supervivencia de las instituciones en las cuales están insertos.

---

<sup>17</sup> CASTORIADIS, Cornelius. Imaginario político griego y moderno. En: Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI) México: Fondo de Cultura Económica, 2002. P. 160

<sup>18</sup> CASTORIADIS, Cornelius. Poder, política, autonomía. Un mundo fragmentado. Op.Cit. P. 11

Frente al desequilibrio que representa la heteronomía, Castoriadis expone el proyecto de autonomía que exige la ruptura de las propias significaciones imaginarias sociales y provee la capacidad de reflexión, deliberación y crítica de las propias instituciones a la luz de otras significaciones. Ante la idea sencilla y verdadera de que los otros son simplemente otros, lo cual es una creación histórica reciente. Está claro que esta capacidad lúcida, reflexiva, crítica y deliberativa, corresponde a los rasgos que personifican a las sociedades autónomas. La autonomía surge como un germen que inaugura no sólo otro tipo de sociedad, sino otro tipo de individuos preocupados por la reflexión, el cuestionamiento explícito e ilimitado y el diálogo permanente.

Cuando Castoriadis nos expone su visión acerca de la autonomía, lo hace sobre la base de dos grandes proyectos de autonomía que ha conocido la humanidad. El primero de ellos, la excepcional experiencia de la antigüedad Griega. El segundo de ellos, el proyecto nacido en la ilustración y que ha llegado hasta nuestros días a través de la lucha por la democracia, del movimiento obrero, de la lucha por los derechos humanos y, por ende, a través de la asimilación y aspiración a la igualdad social y a la libertad política. Pero, ¿qué quiere decir <<soy o somos seres autónomos>> a la luz de la naturaleza común de estos dos proyectos de autonomía dados social e históricamente? Etimológicamente significa lo siguiente: *autos*: sí mismo; y *nomos*: ley. Es autónomo aquél que es capaz de proporcionarse así mismo sus propias leyes; autonomía no quiere decir cualquier cosa, no es el reino del deseo, esa es una aberración; no es la espontaneidad bruta y ciega. Está el término *nomos* (ley); me doy una ley, pero ¿cómo?; bueno, me la doy mediante un modo de reflexión y después de haberla debatido. Entonces estos dos proyectos de autonomía, representan la aparición de un ser que cuestiona su propia ley de existencia, de sociedades que cuestionan su propia institución, su representación de mundo, sus significaciones imaginarias sociales.

A partir de esa idea de autonomía es posible re-definir el contenido posible del proyecto revolucionario como la búsqueda de una sociedad capaz de modificarse, reorganizarse y, sobre todo, de aceptar en todo momento la contingencia y la muerte de sus instituciones: no sólo una sociedad auto-dirigida, sino una sociedad que se auto-instituye explícitamente de modo continuo, no de una vez y para siempre. Es decir, una sociedad organizada hacia la autonomía de todos, siendo esta transformación efectuada por la acción autónoma de los hombres, tal y como son producidos por la sociedad. En esto consiste precisamente la autonomía social y la autonomía individual: en comprender que somos nosotros quienes hacemos nuestras propias leyes, de ahí que se puedan discutir las mismas cuando sea necesario. Estos cambios dramáticos y difíciles, constituyen el verdadero significado de la democracia, un régimen capaz de auto-limitarse y auto- alterarse:

La democracia consiste en que la sociedad no se detiene en una concepción de la justicia, la igualdad o la libertad, dada de una vez por todas, sino que se instituye de tal forma que las cuestiones de la libertad, la justicia, la equidad y la igualdad siempre puedan ser replanteadas en el marco del funcionamiento <<normal>> de la sociedad.<sup>19</sup>

El proyecto de autonomía, con su interrogación permanente, crea un *eidos* histórico nuevo, cuya fórmula es crear instituciones que, interiorizadas por los individuos, facilitan lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posible participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad. El proyecto de autonomía exige, pues, individuos autónomos, ya que la institución social es portada por ellos. Para Castoriadis, el contenido de la autonomía individual es la igual participación de todos en el poder, entendida ésta en el más amplio sentido.

---

<sup>19</sup> Op. Cit. CASTORIADIS, Cornelius. Imaginario político griego y moderno. P. 160

Por lo tanto, el proyecto social-histórico de autonomía, además de emancipador, debe ser lúcido, consciente, explícito y reflexivo a la hora de modificar sus instituciones. Una sociedad autónoma, reitero, es aquella capaz, primero, de saber que sus leyes son producto de su propia creación y no el resultado de órdenes divinas, y, segundo, dado que ella creó estas leyes, de poder modificarlas si lo cree necesario o útil. Tal sociedad puede existir, sólo si está formada por individuos capaces de preguntar:

¿son buenas nuestras leyes? ¿Son justas?, ¿Qué leyes debemos hacer? Y en un plano individual: ¿Es verdad lo que pienso?, ¿Cómo puedo saber si es verdad en caso de que lo sea? El momento del nacimiento de la filosofía no es el de la aparición de la “pregunta por el ser” sino el de la aparición de la pregunta: ¿qué debemos pensar? (La “pregunta por el ser” no consiste más que en un momento; por otra parte, es planteada y resuelta a la vez en el *Pentateuco*, así como en la mayor parte de los libros sagrados.) El momento del nacimiento de la democracia y de la política, no es el reino de la ley o el derecho, ni el de los “derechos del hombre”, ni siquiera el de la igualdad como tal de los ciudadanos: si no el de la aparición en el hacer efectivo de la colectividad en su puesta en tela de juicio de la ley. ¿Qué leyes debemos hacer? Es en ese momento cuando nace la política y la libertad como socialhistóricamente *efectiva*.<sup>20</sup>

Asumiendo el hecho de que la autonomía y la plena democracia no son realmente la pendiente más natural actualmente, y reconociendo además los antecedentes históricos que han mostrado el triunfo recurrente de la heteronomía y la valoración negativa del otro —el chauvinismo, la xenofobia y el racismo—, el paso urgente a seguir sería el desplazamiento de ese eje, desde la heteronomía a la autonomía

---

<sup>20</sup>CASTORIADIS, Cornelius. Poder, política, autonomía. Un mundo fragmentado. *Ibid.* P.11

## **2.2 Imaginarios griego y moderno: referentes para la consolidación del proyecto de autonomía**

Desde su nacimiento, el sujeto humano queda aprehendido en un campo social-histórico, y es ubicado simultáneamente bajo la influencia del imaginario colectivo instituyente, de la sociedad instituida y de la historia que abraza dicha institución en su cumplimiento provisional.

La sociedad no puede dejar de fabricar, en primer lugar, individuos sociales conformes a ella y que la reproduzcan a su vez, incluso si nace en una sociedad cuyas constantes son las guerras, el terreno del conflicto y la puesta en juego, y las opciones estarán predeterminadas; incluso, si llegase a interesarse por ser filósofo, será la historia de esta filosofía, y no la de otra, la que constituirá el punto de partida de su reflexión. Esto es clave, según Castoriadis, en toda sociedad en particular que vela por preservar y conservar la constelación de sus imaginarios así instituidos, lo cual se encuentra mucho más acá o más allá de toda intención, voluntad, maniobra, conspiración, disposición de cualquier institución, ley, grupo o clase, determinados, puesto que los aspectos característicos que amenazan la sociedad, al mismo tiempo que la sostienen y desarrollan son, básicamente, tres:

1. El mundo “pre-social” que, en cuanto tal, amenaza siempre el sentido instaurado de la sociedad.
2. El hecho de que la psique de cada ser humano no esté, ni pueda estar jamás totalmente socializada ni ser completamente conforme a lo que las instituciones le exigen.

3. El hecho de que la sociedad contenga siempre, en su institución y en sus significaciones imaginarias, un impulso hacia el porvenir, y el porvenir implica la exclusión de una codificación, o una mecanización preliminar y exhaustiva de las decisiones a tomar.

Ahora bien, este tipo de instituciones que tienden a cubrir la totalidad de sentido de los individuos, son propias de aquellas sociedades catalogadas como heterónomas. Las sociedades heterónomas crean ciertamente sus instituciones y significaciones, pero encubren su auto-creación, imputándolo a una fuente extra social —los antepasados, los dioses, las leyes del mercado—, a una fuente exterior a la efectiva actividad de la colectividad efectivamente existente. En tales sociedades, la pendiente natural de sus instituciones es el cierre del sentido, de modo que toda pregunta formulada en el seno de dicha sociedad pueda encontrar respuesta en las significaciones, mientras que las que no puedan hacerlo sean, más que prohibidas, imposibles mental y psíquicamente para los miembros de la sociedad.

Esta situación, por lo que sabemos, sólo ha sido rota dos veces en la historia: en la antigua Grecia y en la Europa occidental. Y de esa ruptura somos herederos; es ella la que nos permite hablar con propiedad del proyecto de autonomía. Esa ruptura abrió los espacios propicios de la democracia y la filosofía, de la reflexión lucida y la deliberación conjunta; de la creación de una política presta para cuestionar las instituciones establecidas, y de una filosofía disponible para no dejar sedimentar ningún pensamiento sin previa crítica y reflexión.

En estas sociedades, el cierre del sentido se rompe, o por lo menos tiende a romperse. Esa ruptura —y la actividad de interrogación inacabable que la acompaña— implica el rechazo de una fuente de sentido diferente a la actividad viva de los seres humanos. Ello se traduce por tanto en la repulsión de toda

autoridad que no rinda cuenta y razón, y que no justifique la validez del derecho enunciado. De ello se derivan de forma casi inmediata:

1. La obligación de todos de dar cuenta y razón de los propios actos y de las propias afirmaciones.
2. La apertura de la pregunta sobre las buenas (o mejores) instituciones, en la medida que dependen de la actividad consciente y explícita de la colectividad; y, por tanto, también la apertura de la pregunta sobre la justicia.

Se aprecia fácilmente que estas consecuencias conducen a considerar la política como una tarea que afecta a todos y trata de hacerla efectiva. Una tarea, pues, también de transformación de las instituciones en el sentido de la democracia. Podemos ahora definir la política como la actividad explícita y lúcida que concierne a la instauración de las instituciones deseables, y la democracia como el régimen de auto-institución explícita y lúcida —tanto como es posible— de instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva y explícita.

Casi no haría falta añadir que esta auto-institución es un movimiento incontrolable, que no pretende alcanzar en ningún momento una “sociedad perfecta”, sino una sociedad más libre y justa, en la medida de lo posible. A este movimiento lo catalogamos como el proyecto de autonomía y, llevándolo a cabalidad, su cumplimiento debe establecer una sociedad democrática.

En algún momento emerge una pregunta preliminar, ya planteada efectivamente social-históricamente: ¿por qué se quiere, por qué se debe querer, un régimen auténticamente democrático? No me extenderé en discusiones, limitándome a observar que esta pregunta implica el hecho de que ya debemos, o deberíamos, vivir en un régimen en que todas las preguntas puedan ser planteadas, en donde la esfera pública sea realmente pública, como perteneciente a todos, y que es precisamente el elemento característico de un régimen auténticamente democrático.

Ahora bien, ¿a qué se debe entonces la importancia del imaginario griego? Bueno, esencialmente al hecho de que allí se dieron las condiciones propicias para el caldo prebiótico del germen de la autonomía. La lengua griega antigua y la práctica política de los atenienses brindaron una atmósfera hermosa para la discusión —y, en mi opinión, de validez universal— en torno a tres esferas de la actividad humana que, a su vez, la institución global debe separar y articular: el ámbito privado, compuesto por los asuntos que conciernen al hogar (*oikos*); el ámbito público (*ecclesia*), en el que se deliberan los asuntos que atañen a todos; y el ámbito privado-público, que respecta al espacio abierto para el comercio (mercado) de la cultura y la política de la vida social de los griegos (el *ágora*). Dicho de otra manera, esto se traduce libremente en: la esfera privada, la esfera pública (formalmente y en sentido fuerte), y la esfera privada/pública. Cabe destacar que esta distinción fundamental se encuentra en los hechos y en el lenguaje, debido a que jamás fue explicitada en tales términos por el pensador clásico de la democracia, Aristóteles, excepto parcialmente. Estas esferas no son netamente distintas (y precisamente articuladas), salvo en un régimen democrático. Bajo un régimen totalitario, por ejemplo, la esfera pública absorbe cualquier cosa y, al mismo tiempo, no es pública en absoluto, pues constituye la propiedad del aparato totalitario que detenta y ejercita el poder. Las monarquías absolutas tradicionales respetaban, en teoría, la independencia de la esfera privada, del *oikos*, y solo intervenían moderadamente en la esfera privada-pública, el *ágora*. Paradójicamente, las pseudo democracias occidentales, en las que vivimos, efectivamente han transformado, en gran medida, la esfera pública en privada: las decisiones verdaderamente importantes se toman en secreto y tras los recintos a puerta cerrada (del gobierno, del parlamento, de los aparatos de los partidos). Se puede dar una definición de democracia tan buena como cualquier otra: la democracia es el régimen capaz de auto limitarse y auto alterarse, es decir, una sociedad capaz de cuestionar la constelación de sus imaginarios predados, y es, por la misma razón, que brinda la condición de posibilidad para

liberarnos para crear los nuevos significados que deseemos individual y colectivamente para nuestras vidas.

El primer régimen que se puede llamar, a pesar de todo, democrático es el régimen ateniense, pues todos los hombres de la época tenían la posibilidad de construirlo y cuestionarlo, para reformar las instituciones que rigen sus vidas; y digo “a pesar de todo” por el hecho de que las mujeres, esclavos, jóvenes y extranjeros no poseían por igual el mismo reconocimiento y derecho para poder participar en el ámbito de la política, debido a que se encontraba estrictamente reservado a aquéllos que cumplieran con el requisito de ser mayores de edad y ser miembros de la polis- griega, solo así era posible la participación política. Además, se le denomina democrática a la Grecia antigua porque implementó mecanismos o medios para facilitar la participación conjunta de sus miembros en la política, por medio de sorteos o a través de sistemas de rotación de los diferentes cargos públicos, lo cual implicaba el hecho de que la decisión a la que se llegara tras la deliberación conjunta de todo el cuerpo político, las elecciones y los tribunales populares, no se basara tanto sobre el postulado de la igual capacidad de todos de asumir las cargas públicas, sino más bien constituyera las piezas de un proceso político educativo, de una *paideia* activa, que pretendía ejercitar y también desarrollar entre ellos todas las capacidades correspondientes y, por tanto, hacer el postulado de la igualdad política tanto más posible por estar más próximo a la realidad efectiva.

Por su parte, el imaginario moderno es igual de sobresaliente que el imaginario griego, porque, gracias a él, por primera vez se deja de concebir que los diferentes representantes de los cargos públicos sean escogidos de forma directa<sup>21</sup>, tal y como sucedía en la Grecia antigua, puesto que para ellos la democracia debe ser

---

<sup>21</sup> A diferencia de lo que ocurría en la Grecia antigua, donde, según Castoriadis, los magistrados eran divididos en dos categorías, siendo elegidos de forma directa los estrategas, mientras que los demás eran designados por rotación o sorteo, o mediante un sistema que combinara ambas modalidades. Cfr. Castoriadis, Cornelius. Imaginario político griego y moderno. Op. Cit. P. 162, 163.

entendida como un orden netamente representativo, en el que no debe haber ningún tipo de exclusión, por raza, sexo, ideología o condición social. La concepción moderna, en este sentido, supera a la antigua, ya que los miembros que componen la sociedad son iguales ante la ley y el estado; no obstante, muy a pesar que el imaginario moderno amplía nuestro horizonte conceptual con respecto a la categoría de democracia, ésta no deja de ser una cuestión netamente teórica, ya que, en la práctica, la participación en política está fuertemente restringida, pues para poder participar abiertamente en política se necesita que la persona se convierta en todo un especialista en política, para lo cual tiene que estudiar derecho y, si así lo amerita, especializarse en derecho comercial, penal, etc., a fin de que pueda conocer todo lo concerniente a ley o leyes establecida(s) socialmente. Lo grave de esto radica en que la política se convierte en una cuestión netamente epistemológica, de expertos en política y no de opiniones (*doxai*), en las cuales, todos sin excepción, puedan participar.

La necesidad que me condujo a examinar en detalle las sociedades autónomas y los rasgos de los imaginarios políticos manejados por los griegos en relación con los modernos, no sólo fue el demostrar que allí se cultivó el germen de la autonomía, sino el resaltar la urgencia de aplicar el mismo en nuestras sociedades contemporáneas, para que por fin se deje de practicar políticas estériles, fútiles y banales. El objeto es verificar cómo estas dos sociedades nos pueden servir de referentes ilustrativos para aplicar y reconstruir un régimen democrático-sustancial capaz de brindar las mejores condiciones para la deliberación conjunta de sus miembros, en el que podamos expresar sin reserva alguna nuestras opiniones, y en donde no sólo seamos gobernados sino que además podamos gobernar.

### **2.3 El régimen auténticamente democrático y el proyecto de autonomía**

Para Castoriadis, un régimen auténticamente democrático es aquél en el que todas las preguntas pueden ser planteadas, donde la esfera pública se hace realmente pública, como perteneciente a todos, y se propicia el desarrollo de la participación activa de sus miembros, de forma reflexiva, deliberativa, crítica y creativa, a la hora de transformar las instituciones efectivas de la sociedad. En un sentido muy amplio, un régimen democrático es una forma de convivencia social en la que los miembros son libres e iguales, lo que implica el derecho de todos los ciudadanos a hablar en la asamblea de gobierno y ser iguales ante la ley, de tal forma que pueda formar parte activa en las asambleas, ejerciendo cargos públicos cuando así lo desee. Quien se halle inmerso en este tipo de sociedades aprenderá no sólo a vivir y a pactar, sino que entenderá que es libre para modificar las normas que lo regulan socialmente, y que sus instituciones son contingentes, pues pueden variar. Al actuar así, demuestra su libertad para auto-alterar la constelación de imaginarios instituidos; en eso consiste el ser un ciudadano autónomo, no en un medio para ser libre, sino en el modo de ser libre. De modo que una democracia sustancial procurará siempre fortalecer el consenso creativo, es decir, un acuerdo que resulta del debate, de la deliberación lúcida, de la decisión y del trabajo común, pero que está estrictamente condicionado por la activa y constante participación de sus miembros en aras de la transformación del conflicto a través de la creación de una conciencia y un discernimiento común. En este sentido cesaría de ver al otro interno como amenazante, debido a que todos se entenderían y se identificarían como seres autónomos y auto-rregulados para el debate y la acción común.

De esta manera se da por sentado que en una sociedad democrática predomina la participación de sus integrantes, los cuales reconocen la alternación del poder y aprecian la importancia de los límites en el gobierno, pues la política implica auto-limitación y auto-alteración de acuerdo con las normas construidas deliberativamente, pues en una sociedad autónoma las instituciones que rigen la vida de los hombres, son producto de sus integrantes, a diferencia de las sociedades heterónomas en que las leyes vienen dictadas de antemano por la tradición.

#### **2.4 La cosificación de la trama de las relaciones humanas eclipsa el proyecto de autonomía**

El individuo autónomo, crítico, reflexivo, y democrático sigue siendo actualmente un proyecto, más aún cuando ha sido eclipsado, es decir, ocultado por las tendencias de la actual sociedad capitalista que fabrica sujetos consumistas, hedonistas, egoístas, que se caracterizan por carecer de auto-reflexión, de voluntad creadora y por ende de cuestionamiento de las pautas restrictivas de la normatividad de la sociedad en la cual se hallan inmersos. Esta descomposición antropológica se refleja en lo atomizadas y fragmentadas que están nuestras sociedades, debido a la privatización, la mediatización, la burocratización y el resurgimiento de regímenes oligárquicos que sólo velan por el bienestar particular, perdiéndose así los fines comunes que se pueden construir en sociedad y que tienden al bien común. Este egoísmo es producto de las falsas necesidades que nos creamos, del poder vacío, del continuo afán de enriquecernos. Para Castoriadis, “la sociedad se convirtió en una sociedad de lobbys. Todos los sectores de interés están organizados como tales, y por su puesto cada lobby tira por su lado. Es como si estuviéramos varios caballos que tiraran del mismo

objeto: el objeto no se mueve, y la sociedad tampoco.”<sup>22</sup> Esta notoria y preocupante descomposición, compromete las significaciones imaginarias que mantienen cohesionada a una sociedad. De las significaciones, la más sobresaliente de una sociedad es la que corresponde a su propia representación. A nivel social, la representación es el equivalente a la identidad duramente adquirida en el proceso de socialización. Este proceso de identificación sólo es posible gracias al acompañamiento de diversas entidades colectivas instituidas por esa sociedad, que hacen el respectivo acompañamiento al proceso de socialización. Así, cuando el individuo socializado se integra como miembro de esas entidades, amplía su sentido; pero, ¿qué pasa cuando el proceso de identificación se vuelve inoperante, cuando ya no es posible establecer referentes identificatorios, por el hecho de que las significaciones ofrecidas no significan, están vaciadas de sentido?

Esta crisis del proceso identificatorio es producto de la crisis de la sociedad contemporánea que cosifica las relaciones humanas por medio de la explotación del hombre por el hombre, la depredación de los recursos naturales, el alto consumo de bienes innecesarios, la superficialidad, la esterilidad y la incoherencia del ámbito político. Todo esto descompone los mecanismos de dirección de una sociedad, llevándola al deterioro de sus pilares de identificación: el hábitat, la familia, el lugar de trabajo, etc. Todo este desgaste o depredación de sentido deja como resultado “un ascenso a la insignificancia”, cuyas víctimas son los sujetos sujetos al poder del capitalismo, el único sistema vigente el siglo XXI.

El capitalismo supuso el nacimiento de una nueva significación imaginaria social: el dominio económico pseudo racional, que implica que las únicas finalidades humanas sean el crecimiento ilimitado de la producción y el consumo. El dominio

---

<sup>22</sup>CASTORIADIS, Cornelius. Conferencia publicada: la crisis actual. En: Zona erógena. Num. 29. 1996. P.11. Descargado de [http://www. Educ.ar](http://www.Educ.ar)

integral de ese imaginario capitalista es plenamente contradictorio con el proyecto social-histórico de autonomía. La idea de un mercado mundial capitalista globalizado y auto-regulable, capaz de producir un equilibrio, constituye una condena agresiva y renovada de la heteronomía, de la existencia de una fuente externa extrasocial de la ley.

Los grandes poderes económicos del planeta (fundamentalmente las corporaciones transnacionales más poderosas) y los partidos de la derecha lanzan un mensaje común a la gente, dicen que la globalización impide hacer políticas distintas; dicen que debe ser el capital y especialmente los mercados financieros desregulados, deslocalizados los que "dicten la ley" en aspectos tan esenciales como la política fiscal y monetaria (política económica) o los programas de protección social; dicen, también, que es imposible atender las llamadas ecologistas a políticas activas que eviten el deterioro acelerado del sustrato natural del planeta.

La expansión incontrolada del capital es la forma capitalista del dominio globalizador del sistema-mundo. El capitalismo salvaje es la naturaleza propia del capital cuando la sociedad es incapaz de maniatar o amaestrar a sus aprendices de brujo. Ese capital financiero mundializado, desregulado, por naturaleza, enemigo del mercado, alimenta un peligro mortal para el sistema democrático. Podríamos decir que ese peligro es de tal calibre que el significado actual del dilema *socialismo o barbarie* debe ser entendido en sus correlativos términos como *democracia o capitalismo* (es decir, que más democracia exige menos capitalismo, y que más capitalismo implica menos democracia). Este "conformismo generalizado" en las sociedades occidentales y el consiguiente "ascenso de la insignificancia" y de la trivialidad así como la formación de un "hombre privatizado" nos muestran una realidad desgarradora en la que no se es capaz de crear nada.

Es ésta la cruda realidad, la de que la significación dominante por excelencia es la significación capitalista que continuamente se refuerza y se reinventa por individuos más adictos al consumo, más dependientes a sus elementos distractores como lo son la adquisición del coche último modelo, un buen aire acondicionado, iPhone, ipad, reloj Rólex, zapatos Bossi, camisa Armani, jeans Chevignon, un flamante plasma, un pc portátil, etc. A aquellos que se caracterizan por llevar este estilo de vida les puede parecer gratificante, a otros puede parecerle injusta esa clase de vida, pero acaban por ser mansos y dejarse llevar por la actividad de la manada, por ejemplo, hablemos de alguien que desayuna con su familia afanadamente porque tiene que llegar puntual a su trabajo, llega y su jefe lo trata mal, continúa su día y tiene que almorzar en algún lugar, llega al lugar de su elección, se sienta y pide uno de los menús del día, ya servido, corta y choca, pues son de esos lugares donde uno come y choca con los codos de los demás que están sentado a los lados; para colmo, come una mala comida, pero se toma un digestivo para pasar la indigestión; posteriormente, sale y tiene problemas con el tráfico, incluso choca con una motocicleta.

Finalmente llega a su casa, agotado, agradeciendo el que nada grave le haya pasado durante el día; saluda a su mujer y se acuesta a dormir tranquilo, diciendo: *pasó otro día en mi vida pero, bueno, pasó*. Es decir, este individuo paso el día, no se amargó, no se angustió, simplemente se deslizó a lo largo de ese día como una especie de hoja en la tormenta del capitalismo del siglo XXI.

Si este mismo individuo hace un paréntesis para reflexionar, dirá: *pero, caramba qué vida de porquería la que estoy viviendo, no puedo seguir así, este empleo que tengo es terrible, mi jefe me trata mal, a mi mujer no me la aguanto más, a mis hijos los quiero, pero me voy a separar y me los voy a llevar o si no se los dejó a ella y trato de visitarlos con frecuencia*. Y si sigue reflexionando aún más, dirá: *qué porquería de contenidos tiene la televisión, es pura chatarra, es pura basura, a las*

*mujeres, por ejemplo, se les muestra desde una perspectiva pornográfica y despectiva, pues sólo se muestran sus cuerpos esbeltos y bien tonificados, ya no tienen cara, carecen de personalidad, por lo menos antes cuando no eran objeto de consumo tenían ojos hermosos, bellos labios, poseían criterio propio, pero ahora la mujer solo tiene una sola cosa en común: un buen trasero y un par de tetas bien redondas, ésa es la imagen que se transmite, que se vende hoy en día en los diferentes medios y la gente lo consume puerilmente, es absurdo pero así sucede.*

Entonces, hay un momento en que usted dice: *eso no va más*; pero, a partir de ese momento usted está solo —y eso lo tiene que tolerar, lo cual implica una actitud filosófica, pero eso es muy difícil— porque usted dejó de pertenecer a la manada y comenzó a pertenecer a usted mismo. Cuando usted empieza a pertenecer a usted mismo, ya no tiene justificaciones, ya no puede distraerse, tiene que elegir, y usted va hacer responsable de cada una de sus elecciones.

Lamentablemente, el hombre de hoy es un ser patético, porque sencillamente vive para ganar “lo más posible y disfruta lo más posible; es tan simple y banal como eso”<sup>23</sup>. La cuestión es:

¿Cómo puede continuar el sistema en estas condiciones? Continúa porque sigue gozando de modelos de identificación producidos en otros tiempos: el matemático que acabo de mencionar, el burócrata concienzudo, el padre responsable de sus hijos, el maestro que, sin ninguna razón, sigue interesándose en su profesión. Pero no hay nada en el sistema que justifique los valores que estos personajes encarnan, que invisten y que se supone que persiguen en su actividad. ¿Por qué el juez debería ser íntegro? ¿Por qué el maestro debería sudar la gota gorda con los niños, en lugar de dejar pasar el tiempo de su clase, salvo el día que tiene que venir el inspector? ¿Por qué el obrero tiene que

---

<sup>23</sup>CASTORIADIS, Cornelius. La crisis actual del proceso identificatorio. En: Zona erógena. Num. 31. 1996. P. 8. Descargado de [http://www. Educ.ar](http://www.Educ.ar)

agotarse ajustando la centésima quincuagésima tuerca, si puede hacer trampas con el control de calidad? No hay nada, en las significaciones capitalistas, desde el comienzo, y sobre todo tal como están en la actualidad, que pueda dar una respuesta a esta pregunta.<sup>24</sup>

Desde mi punto de vista, esta crisis revela sólo una gran verdad: que hay un enorme sistema que nos piensa, que piensa todo por nosotros y nos ahorra la terrible tarea de pensar... Así es, ya nuestros pensamientos no son autónomos, es decir, no son nuestros, sólo somos pensados y manipulados por el sistema capitalista. El capitalismo suscita toda una enorme cadena de corrupción no aislada, ni marginal, sino sistemática y estructural; el impacto de esto ¿cómo logra apreciarse? Bueno, en el momento en que la pluralidad humana queda disuelta por la instrumentalización o racionalidad instrumental, como algunos la denominan, en ese preciso instante se solidifica la acción discursiva volviendo a los asuntos humanos superfluos y enteramente estáticos. Con esto, la gran dificultad que afrontamos de inmediato, es la manera cómo se destierra a los ciudadanos de la esfera pública para que estos se preocupen estrictamente de los asuntos privados, y que sólo unos cuantos, como es el caso de la oligarquía liberal colombiana, accedan a los asuntos públicos. Todo lo anterior apunta a la siguiente conclusión: mientras más se acentuó el capitalismo, menos democrática será la sociedad.

Y si a ello le sumamos el asentamiento pleno de las desigualdades sociales, evidentemente más nos alejaremos de los ideales de búsqueda de una sociedad más justa y equitativa, en la que se dé la participación integral de todos los ciudadanos. Ahora bien, mientras la sociedad capitalista se ensancha, crecen también los problemas sociales como lo son la pobreza extrema y la sobresaliente desigualdad material, factores que de alguna manera están agravando y potencializando el problema del otro, que se muestra como diferente porque es

---

<sup>24</sup>Ibíd.

rico, porque no es creyente de X religión en específico, porque no maneja la misma ideología o no es miembro del mismo partido político, etc.

Entonces, en estas condiciones no hay que ocultar que la lucha por una sociedad autónoma se hace difícil. Por supuesto que el proyecto de autonomía está siempre ahí, y quizás es más válido hoy que nunca. Pero por el momento parece haber perdido la eficacia social y haberse escabullido entre los escombros del movimiento obrero revolucionario: ahogados por el ruido de esta sociedad de consumo masa mediática los individuos privatizados; los lugares de socialización positiva, desaparecen. Antes estaba la fábrica, el barrio, la pequeña ciudad de provincia o incluso la escuela y todo esto está en crisis hoy. Además hay otro fenómeno muy grave, muy pesado y es que la situación actual es muy difícil ver objetivos intermedios que tengan sentido y que sean realistas. Porque no se puede llamar a la gente a luchar para cambiar de un día para otro, así como así, la sociedad. No se puede decir “todo o nada”, tiene que haber posibilidades de luchar por objetivos que sean realizables, que tengan sentido más o menos inmediato y a la vez puedan proyectarlo y articularse con una perspectiva global y mediata. Estas son las posibilidades que se hacen cada día más débiles hoy en día, porque la gente no las inventa. Eso es lo que yo compruebo: que por el momento la gente crea esas posibilidades....Algunos quizás piensen —como a veces escucho— que esta visión mía es pesimista. Pero permítanme decir que la cuestión no es si es pesimista a optimista. La cuestión es saber si es correcta o no. No creo que para ser optimista halla que estar henchido de ilusiones. Un optimista que es optimista porque está lleno de ilusiones, es peor que el peor de los pesimistas; porque en cuanto se le vengán abajo las ilusiones se va a desmoronar y se va ir a su casa y no va querer hacer más nada. Entonces, efectivamente, mi análisis puede parecer bien sombrío porque se ocupa de lo que ocurre hoy. Lo que describo y analizo es un estado de la sociedad en la cual, por el momento, el proyecto capitalista ocupa todo el espacio social. Lo otro, la alternativa, hoy está en las profundidades, trabaja en las profundidades de la sociedad y por eso no lo podemos ver fácilmente. Cada tanto podemos ver alguna manifestación. No se lo puede ver, pero tenemos que ayudarle a manifestarse, trabajar

para que se manifieste. Y para eso la primera condición es que seamos realmente lúcidos en cuanto a la realidad.<sup>25</sup>

Los peligros propios de nuestro tiempo proceden de un imaginario extraordinariamente activo y destructivo, el imaginario capitalista, del cual hemos hablado. La heteronomía de nuestro tiempo da claras señales de una sociedad adicta al consumo que en definitiva no promueve ciudadanos autónomos, reflexivos, deliberantes, sino individuos conformistas ávidos por producir, ganar dinero, acumular y consumir. Este conformismo generalizado nos hace ver ingenuos e ilusos al concebir que el germen de la autonomía pueda realizarse y concretarse de una vez y por todas (¿dónde está la voz de la eterna revolución del ser humano?), donde ni siquiera hay señal de revoluciones derrotadas. Marx acertó cuando dijo que la filosofía tenía que pensar al mundo para transformarlo, cuando dijo que el hombre estaba en este mundo para revelarse, bajo la opresión, contra la injusticia. Necesitamos urgentemente sujetos revolucionarios capaces de crítica, reflexión y deliberación, capaces de transformar las instituciones efectivas de su sociedad.

## **2.5 Cómo llevar a cabo el proyecto de autonomía**

El trayecto para alcanzar la autonomía se emprende desde la adquisición del lenguaje en determinadas etapas, luego se despliega la capacidad para interrogarse acerca de lo que es estimado como justicia, y allí se asimilan los propios límites trazados socialmente y la capacidad de auto-limitación en el sentido de que los límites no sean impuestos por el otro. Para que todo esto sea posible se requiere de una sociedad autónoma que demande instituciones que promuevan la autonomía. Lamentablemente, la mayoría de las sociedades no las tienen. La dificultad es localizar instituciones que en su proceso de interiorización

---

<sup>25</sup>CASTORIADIS. Conferencia publicada: la crisis actual. Op. Cit. P.15,16

de los individuos, los formen lo más autónomos posibles, a saber, lo más competentes a la hora de criticar las mismas instituciones que los formaron.

¿Existirán instituciones que fomenten la autonomía? ¿Sobre cuáles debería trabajarse para lograr la capacidad de deliberación, reflexión y creación? Para Cornelius Castoriadis las instituciones idóneas para ello son: el psicoanálisis, la pedagogía y la política. Cada una de ellas, desde sus respectivos campos, adiestrara a los individuos de manera tal que puedan adquirir el hábito de la elección, la virtud de la elección y la creación de sentido. Lo que se busca con ello es orientarlos para la aceptación del sentido como apertura, que brinde la posibilidad de asumir la alteridad, la del otro, y la que es propia (el otro interno social). Y el que la posibilidad de establecer con las instituciones de los otros una nueva relación, radica esencialmente en la disposición constante a interrogar y asumir el origen de aquellas instituciones que nos hemos dado. Pero, ojo, que la autonomía sólo se crea ejerciéndose, así como la capacidad de reflexión surge reflexionando.

En este sentido, el psicoanálisis, como actividad práctico-poiética, como proyecto de autonomía, le permitirá al sujeto crear una relación distinta con la muerte, sus deseos, culpas, miedos, fantasmas, tendencias destructivas, etc. Cuando el sujeto logre conectarse con el influjo continuo e indomable de sus deseos, y cese de reprimirlos, cuando tome conocimiento de sus determinaciones, podrá ser autónomo. La forma de llegar a serlo es por medio del proceso terapéutico que se convierte en el dispositivo analítico efectivo por excelencia para liberar la imaginación radical, que se encuentra siempre encadenada en el “yo”, construcción social que se lo impide habitualmente. Así es como Castoriadis sostiene que el encuentro con el “yo”, en el análisis, es de algún modo el

encuentro con la institución imaginaria de la sociedad. Coherente con su idea de que toda alienación debe ser erradicada, propone que el dispositivo (terapéutico) se ajuste a las reglas estipuladas por Freud, recalcando la importancia de la dinámica de curar a cada paciente en sus respectivas sesiones. Una de las medidas es contrarrestar el enorme poder que arroja el dispositivo al analista y la regla de asociación libre, que ya es un principio de liberación de la imaginación radical. Revisemos un poco en qué consiste dicho dispositivo.

Lo que se persigue en el proceso terapéutico es la alteración del paciente con ayuda del agente que lo analiza. Este último actúa de manera tal que en el proceso terapéutico el paciente pueda desplegar sin reserva alguna su flujo representativo, y con ello reconocer sus afectos y deseos. El psicoanálisis tiene como tarea interpretar al paciente en sus representaciones. Su objetivo, cuando lleva a cabo esta actividad, es descubrir el objeto sobre el cual recae la representación, hacia donde está dirigida. En ninguno de los dos casos la interpretación está dirigida al sujeto social (el ciudadano tendido en el diván), sino a ese ser invisible que ocupa toda su atención, y que podría ser cualquiera: la madre, la novia, la amiga, etc. Lo que se busca es descifrar para quién, dónde la interpretación va dirigida, y que además tenga sentido. Ya teniendo a la vista, gracias al sujeto y su estado, al quién de la dinámica terapéutica que vela por el sentido pensado, se busca que el sujeto logre superar en muchas ocasiones sus más grandes temores, fantasmas, neurosis, etc., al momento de estrellarse con estos, tendrá la tarea de superarlos; ya dejándolos atrás podrá ser un nuevo sujeto, más lúcido y reflexivo. Es por tales razones que el psicoanálisis no es esencialmente una técnica propiamente hablando, sino una actividad práctico-poiética. Se denomina poiética, pues destaca por ser creadora, su objetivo en estos casos es hacer devenir otro ser que esté exento de prejuicios y fantasmas; por otro lado, se llama práctica, dada su actividad lúcida y explícita, cuyo propósito

es la autonomía humana, es decir, el ascenso o emergencia de un sujeto reflexivo y deliberante.

El fin del análisis, si es conseguido, no debe considerarse más que un proceso y no un estado alcanzado de modo definitivo, dado que el sujeto analizado no está exento de futuras recaídas. Por otra parte, no se propone en el análisis la eliminación de una instancia en favor de otra —donde el “ello” era, el “yo” debe devenir—, sino la alteración de la relación entre instancias: donde el “yo” era, el “ello” debe devenir también. Pero no se agota en esto el trabajo de Castoriadis en relación con el psicoanálisis, pues piensa que éste puede hacer aportes significativos al pensamiento sobre la sociedad y la política, en la medida que puede hacer aportes a una antropología en general y a una antropología en particular, en tanto y cuanto se logre formar individuos que sean capaces de tener una mirada crítica y reflexiva sobre sus significaciones, e instituir, de modo lúcido, otras nuevas en su cultura y sociedad. Lograrlo será no aceptar jamás que las acciones y los fines del hombre sean producto de una necesidad ciega. Ningún dominio industrial, sea material o intelectual, deberá nunca alcanzar un estado de estabilidad total; ni la forma de vida, ni el modo de pensar prevaleciente tendrán, de ningún modo, tiempo para sedimentarse, pues los fundamentos de la sociedad (autónoma) tienen que caracterizarse por cambiar constantemente, debido a la intervención de sus miembros.

Igualmente podemos detectar las semejanzas que hay entre la forma de trabajar de la pedagogía y la del psicoanálisis, pues ambas trabajan con el material más inmanejable de todos: el ser humano. La pedagogía es un proceso irreductible que sólo se agota con la muerte del ser humano; en ella se obtienen las herramientas adecuadas para nuestra formación, lo que nos permite partir de ciertas reglamentaciones para establecer claramente lo que es visto como justo e injusto; gracias a ella aprendemos a descubrir lo que se encuentra más oculto a nuestro

entendimiento, tratamos de rellenar esos espacios vacíos cubiertos de oscuridad a partir de una destellante luz que nos permite develar todo lo que se encuentra en la sombra; aprendemos a imitar y, por sobre todo, a crear nuevas formas que no se localizaban en ese estado de cosas; lo que hacemos es traer al ser lo que antes no estaba allí, esto se vincula perfectamente a otras creaciones ontológicas nuestras, de la forma de la música, el arte, la ciencia, las instituciones, etc.

La *paideia* que no cumpla las exigencias de estos parámetros —aprender por el amor al saber, aprender a descubrir y aprender a inventar o crear—, es condenable desde cualquier punto de vista, pues se está limitando la condición de posibilidad para que el sujeto pueda desplegar sus facultades, para alcanzar su auto relación como ser humano y por sobretodo como ser libre. De tal manera que “todo proceso educativo, que no apunte a desarrollar al máximo la actividad propia de los alumnos es malo”<sup>26</sup> y, además “todo sistema educativo incapaz de promover una respuesta razonable a las posible preguntas de los alumnos: ¿y por qué tenemos que aprender esto? Es defectuoso”<sup>27</sup>. De modo que la exigencia es brindar las condiciones propicias para el desarrollo de una verdadera *paideia*, que forme sujetos reflexivos, críticos, creativos y deliberantes; y desechar toda aquella educación mutiladora que no cumpla con estas exigencias.

Por su parte, la política de un régimen auténticamente democrático, debe ser aquella en la que se cimiente la dimensión instituida de la autonomía, para hacer devenir sujetos reflexivos y deliberantes, capaces de modificar sus instituciones; capaces de comprender el verdadero significado de la mortalidad de sus imaginarios e instituciones; capaces de asimilar la importancia del germen de autonomía que se fundó en la sociedades de la antigua Grecia y en Europa occidental, como recordatorio de que son sujetos finitos, sus instituciones

---

<sup>26</sup> CASTORIADIS, Cornelius. Encrucijadas del laberinto: psicoanálisis y política. México: Fondo de cultura económica, 2002. P.104

<sup>27</sup>Ibíd.

contingentes, y el precio a pagar si fracasa la auto-limitación, es la desmesura, la *hybris*. Por lo que la pendiente natural, tanto de la sociedad como del sujeto, no es precisamente establecer estrictos cercos de sentido; para nada opta al cierre de sentido, sino más bien a procurar que estos cierres se expandan para abrirle paso a la imaginación irrefrenada, desfuncionalizada, fuente de la creación.

De modo que las sociedades autónomas, que implican sujetos autónomos, son aquéllas capaces de instaurar un régimen democrático que les permita auto-alterarse y auto-limitarse. Esto establece una relación entre sociedad instituida y sociedad instituyente, en la que los ciudadanos gozan de ciertos derechos y libertades para cuestionar si X o Y norma es justa o injusta, y también para exigir que se le dé cuenta de los recursos públicos para el pueblo. Todo esto se puede realizar en estas sociedades abiertas, una apertura que siempre nos permite ensanchar nuestros propios cercos limitantes, ello sin importar que, en plena disputa interna, estén en oposición a las autoridades que instituyeron las cosas que se encuentran estipuladas socialmente.

Todo lo anterior nos permite concluir que la pedagogía, la política y el psicoanálisis, tienen su manera peculiar de ayudar al individuo a realizarse significativamente, para que se convierta en un ser autónomo, es decir, capaz de una actividad lúcida, reflexiva y deliberante. Todas y cada una de ellas comparten algo en común, es la irrupción frente a un orden dado para ponerlo en cuestión. El psicoanálisis se encarga de encarar la institución instituida desde el mismo "yo", que no es más que el producto de la sociedad; por su parte, la política, la autonomía, consiste en la capacidad de poner en tela de juicio la Institución dada de la sociedad y, esta misma institución, es la que, mediante una buena educación, capacita a los ciudadanos para poder cuestionarla.

## CONCLUSIONES

Las sociedades democráticas, en el sentido pleno del término, son las que tienen la mayor posibilidad de minimizar las tendencias profundas de la psique y la sociedad, pues un régimen auténticamente democrático, promueve las condiciones propicias para la participación, la distribución del poder, alternancia, igualdad sustantiva, reconocimiento y respeto por la alteridad. Todo ello es posible si la política es entendida como una actividad lúcida, reflexiva, imaginativa, que pone en cuestión lo instituido y busca su transformación.

Muchos de los fenómenos contemporáneos que estamos viviendo son producto de nuestra incapacidad de emprender esfuerzos para conocer a los otros; independientemente de toda consideración de interés práctico, debemos ir más allá de la clausura de significación de nuestra propia institución, de nuestras afamadas fronteras de sentido. Aprendamos a convivir y a pactar, ya dejemos de dividir el mundo entre ellos y nosotros. Pensando en que nosotros somos los únicos verdaderos seres humanos y que los otros son salvajes, paganos, inferiores, etc. La realidad es otra todos hacemos parte de la misma especie, a pesar de nuestro narcisismo de las pequeñas diferencias.

Hay que admitir que en nuestras sociedades reina el conformismo generalizado, muestra de la precariedad de la política de un régimen democrático, la nulidad de la filosofía, la insignificancia en otros dominios como lo son las artes, la literatura, etc. Es el espíritu del tiempo. Todo conspira para extender la insignificancia.

Vivimos en pseudo democracias, porque tener acceso al poder implica tener un gran respaldo económico para poder financiar su campaña; mínimo tiene que ser reconocido por sus ideas por los expertos en la arena política. Es por tal

desigualdad de condiciones que se facilita la concentración del poder en unos cuantos.

Para salir de la heteronomía, ¿habría que inspirarse en la democracia ateniense? ¿A quién se elegía en Atenas? No se elegía a los magistrados. Eran designados por sorteo o por rotación. Para Aristóteles, recordémoslo, un ciudadano es aquél que es capaz de gobernar y de ser gobernado. Todo el mundo es capaz de gobernar, pues entonces que se haga un sorteo. La política no es un asunto de especialistas. No hay ciencia de la política. Hay una opinión, la *doxa* de los griegos, no hay *episteme*.

Si se sigue de cerca el funcionamiento de un gobierno, de una gran burocracia, se ve que los que dirigen se fían de los expertos, pero escogen entre aquellos a los que comparten sus opiniones. Es un juego completamente estúpido y es así como estamos gobernados. Las actuales instituciones rechazan, alejan, disuaden a la gente de participar en los asuntos. Cuando la mejor educación en política es la participación activa, lo que implica una transformación de las instituciones que permite e incita a esa participación. La educación debería estar mucho más orientada hacia la cosa común. Sería necesario comprender los mecanismos de la economía, de la sociedad, de la política, etcétera. Los niños se aburren aprendiendo historia, cuando es apasionante. Habría que enseñarles el verdadero panorama de las sociedades contemporáneas, tal cual son, cómo funcionan. Aprender a defenderse de las creencias, de las ideologías.

Si se observa a las sociedades arcaicas o a las sociedades tradicionales, no hay en ellas un deseo irreductible, un deseo tal que se haya transformado por la socialización. Aquellas sociedades eran sociedades de repetición. De allí que en muchas de ellas se constriñera a los hombres a tomar una mujer en tal clan o en

tal familia, a tener una mujer en la vida, al punto que si se tenían dos (o dos hombres, según fuera el caso) sería a escondidas, pues sería una transgresión.

Pero hoy, hay una liberación en todos los sentidos del término en relación con las restricciones de la socialización de los individuos. Se ha entrado en una época de eliminación en todos los dominios y por eso tenemos el deseo de infinito. Esa liberación es en algún sentido una gran conquista. No es cuestión de volver a las sociedades de repetición. Pero también —y es un tema muy importante— hay que aprender a auto-limitarse, individual y colectivamente. La sociedad capitalista es una sociedad que corre hacia el abismo, desde todos los puntos de vista, porque no sabe auto-limitarse. Y una sociedad verdaderamente libre, una sociedad autónoma, debe saber auto limitarse, saber que hay cosas que no se pueden hacer o que incluso no es necesario intentar hacer o que no hay que desear.

A partir de las consideraciones expuestas, me permito sugerir:

1. Generar programas educativos que propicien la reflexión sobre sí mismo, para poder auto-limitarse con respecto a nuestros más profundos deseos destructivos, esto creará conciencia en cada uno de nosotros y nos comprometerá a ser responsables frente a los posibles conflictos que podrían suscitarse en la trama de las relaciones humanas. Para llevar a cabo este proyecto será necesario contar con las intervenciones de filósofos, pedagogos y científicos sociales, para que hagan el pertinente acompañamiento en este proceso a la hora del empuje que se requiere para la construcción y formación de individuos autónomos, lúcidos y reflexivos que puedan reconocer al otro como alteridad, básicamente como una realidad a la cual no podemos eludir, sino más bien aprender a convivir y a pactar; ello con el más fino propósito de disminuir la violencia entre unos y otros.

2. La creación de instituciones que tengan una vinculación directa con los ciudadanos con el fin de escuchar sus más grandes inquietudes. Esto con el propósito de que a la hora de tomar decisiones y resoluciones de los distintos problemas que pudieran llegar a presentarse en el núcleo del colectivo, puedan ser dirimidos o disueltos inmediatamente.

3. Acrecentar la participación ciudadana en los asuntos públicos y privados que propicien la adquisición de la autonomía, la capacidad crítica y, por sobre todo, aprender una completa y dinámica actividad para la deliberación conjunta, que permita la apertura para la conformación de nuevas leyes e instancias que nos regulen socialmente.

## BIBLIOGRAFÍA

CASTORIADIS, Cornelius. El avance de la insignificancia. Madrid: Editorial Cátedra, 1998. P. 124-138.

----- Imaginario político griego y moderno. En: Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI) México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

----- La cultura en una sociedad democrática. En: el avance de la insignificancia (Capítulo XII). Buenos aires: Eudeba, 1997.

----- La democracia como procedimiento y como régimen. En: El acenso de la insignificancia. Madrid: Ediciones Cátedra, 1988. P. 218-238.

----- La institución Imaginaria de la sociedad. Vol. 1. El imaginario social y la sociedad. Barcelona: Tusquets Editores, 1983.

----- La institución Imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la sociedad. Barcelona: Tusquets Editores, 1989.

----- Las raíces psíquicas y sociales del odio. En: Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI). México: Fondo de Cultura Económica, 2002. P. 183-196.

----- Nuevamente sobre la psique y sociedad (entrevista con Fernando Urribarri.) En: Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI) México: Fondo de Cultura Económica, 2002. P. 237-255.

----- Psique, imaginación, sujeto y autonomía (Entrevista con Fernando Urribarri). Revista Zona Erógena, Num. 28, Buenos Aires, 1996.

----- ¿Qué es democracia? En Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI). México: Fondo de cultura económica, 2002. P.145-180.

----- Reflexiones sobre el racismo. En: El mundo fragmentado. Buenos Aires: Editorial Altamira, 1990. P. 25-35.

----- Si es posible crear una forma de sociedad. En: Un sociedad a la deriva (Entrevistas y debates 1974-1997). Buenos Aires: Katz Editores, 2006. P. 149-166.

FRANCO, Yago. Magma. Cornelius Castoriadis: Psicoanálisis, filosofía, política. Buenos Aires: Editorial Bibblos, 2003.