

# Una interpretación del proyecto revolucionario de Cornelius Castoriadis frente a la crisis económica: Autonomía, Política y Democracia\*

## An Interpretation of the Revolutionary Project of Cornelius Castoriadis against the Economic Crisis: Autonomy, Politics and Democracy

CARLOS TAPIA

UNED, Madrid

**RESUMEN.** La crisis económica de la última década ha dejado al descubierto una crisis social profunda que refleja el progresivo desarraigo del individuo respecto de la sociedad, posibilitando el surgimiento de alternativas sociales que sacrifican la libertad a cambio de seguridad. Este artículo presenta una interpretación del proyecto revolucionario de Cornelius Castoriadis como una alternativa a la democracia liberal actual, capaz de hacer frente a la crisis social al situar a la propia sociedad como elemento central en su propia construcción. El surgimiento de un individuo lúcido y reflexivo capaz de desarrollar una acción política consciente, permite avanzar hacia la autonomía individual y social, construyendo un régimen democrático que implica la combinación de libertad e igualdad.

*Palabras clave:* Crisis económica; Castoriadis; Autonomía; Democracia; Igualdad; Libertad.

**ABSTRACT.** The economic crisis that began in 2008 has shown a deep social crisis that reflects the progressive unembeddedness of individual from society, promoting the emergence of social alternatives that sacrifice freedom in exchange for security. This article presents an interpretation of the revolutionary project of Cornelius Castoriadis as an alternative to the current liberal democracy, able to face social crisis by placing society itself as a central element in their own construction. The emergence of a lucid and thoughtful individual able to develop a conscious political action drives towards individual and social autonomy, building a democratic regime that involves the combination of freedom and equality.

*Key words:* Economic Crisis; Castoriadis; Autonomy; Democracy; Equality; Freedom.

---

\* ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-1254-3603> tapiac2012@gmail.com

La crisis económica desatada en los centros funcionales del capitalismo financiero a finales de la primera década de este siglo XXI nos ha mostrado los efectos sobre la esfera social y medioambiental que el desarrollo del sistema económico ha provocado desde el último cuarto del siglo XX. El creciente e ininterrumpido consumo, derivado de la abundancia material creada por el sistema económico, había generado un velo de bienestar que servía para ocultar una incuestionable polarización social provocada por este modelo de desarrollo. En la actualidad, sin embargo, la debilidad de este sistema de aparente prosperidad material deja al descubierto la estructura social sobre la que se sustentaba, la privatización que ha afectado a las cuestiones colectivas, el aislamiento en que se ha sumido el individuo, y el progresivo abandono de la responsabilidad individual en la construcción social. Esta situación, no obstante, no es novedosa, y nos enfrenta con las reflexiones del filósofo austriaco Karl Polanyi, derivadas de su análisis de las consecuencias de la crisis económico-financiera de 1929. Nuestro autor observaba, en la década de 1940, que más allá de las consecuencias materiales de la propia crisis, el efecto fundamental de ésta se centraba sobre las personas como consecuencia de la debilidad política del modelo social<sup>1</sup>, que implicaba una falta de reacción ante un sistema económico naturalizado y con pretensión de objetividad que imponía las consecuencias económicas como una necesidad de su propio desarrollo, con la promesa de alcanzar una mejor situación social en el futuro. En aquella época, los efectos negativos de la crisis financiera, más allá de las condiciones materiales, se tradujeron en un desarraigo del

individuo moderno que actuó como catalizador en la búsqueda de alternativas que recuperasen el bienestar colectivo de una forma rápida, aunque para alcanzar esta seguridad fuese necesario renunciar a la libertad individual dando paso a totalitarismos como el fascismo y el nacionalsocialismo<sup>2</sup>, que competían en su oferta de bienestar con el comunismo ya instalado desde una década antes.

El efecto principal de una crisis financiera, por tanto, no es la creación de una situación de escasez absoluta de bienes materiales, puesto que la abundancia sigue existiendo, sino que resulta ser un impacto social irreversible posibilitado por la incapacidad de la sociedad para articular alternativas a su propio modelo, de apropiarse de una forma consciente de su propio desarrollo. En la actualidad, tanto las democracias liberales occidentales, como el resto de modelos políticos existentes a nivel global, no han sido capaces de generar una salvaguarda social capaz de resistir el empuje de la presión económico-financiera, y han actuado como correa de transmisión de las soluciones objetivas que el propio sistema económico produce para que pueda volver a ponerse en marcha. Por tanto, ante la falta de un modelo político-social autónomo no sería de extrañar que, como ya observara K. Polanyi hace 70 años, se produjese una tendencia a aceptar como válidas las falsas promesas de seguridad y bienestar colectivo de alternativas sociales que no dudan en cercenar la autonomía del individuo y del colectivo.

En estas circunstancias resulta relevante plantear una interpretación<sup>3</sup> del proyecto revolucionario<sup>4</sup> de Cornelius Casto-

riadis, cuyo objetivo fundamental es, justamente, que la propia sociedad conduzca la transformación de ciertas instituciones centrales que la estructuran, es decir, que el imaginario radical se ponga en funcionamiento para auto-transformar institucionalmente la sociedad. Ante la persistencia en la actualidad de un modelo social dominado por las directrices de la ciencia económica que ha revelado su debilidad estructural, pero que sigue prometiendo una futura y segura mejora social; y la posibilidad siempre presente de diversas tendencias que cercenan de raíz cualquier posibilidad de autogobierno colectivo imponiendo una pretendida seguridad que solventaría cualquier problema social; una alternativa para recuperar la autonomía individual y social, y desarrollarla en la esfera política conformando un régimen democrático más allá de los actuales formalismos procedimentales, constituye una pretensión ciertamente revolucionaria, una transformación radical y necesaria de nuestras actuales instituciones sociales. Este proyecto, sin embargo, nunca será definitivo, sino que permanecerá abierto a continuas transformaciones puesto que, a diferencia de las alternativas teleológicas ya experimentadas, no reconoce la posibilidad de articular ninguna solución feliz capaz de clausurar definitivamente la capacidad creativa de la sociedad, y la mera posibilidad de que se estipulen este tipo de soluciones constituye la fuerza motriz que impulsa la autonomía colectiva, la transformación consciente de las propias instituciones sociales.

Este concepto de autonomía, pilar central de esta interpretación del proyecto revolucionario de Cornelius Castoriadis, im-

plica la participación consciente del individuo en las decisiones que se toman para estructurar la vida en común, por lo que su característica fundamental es la bidireccionalidad entre el individuo y el colectivo, es decir, la dependencia de ambas esferas, puesto que la autonomía en una de ellas no puede desarrollarse sin que, paralelamente, se desarrolle también en la otra. En este contexto se entiende que nuestro autor determine tres esferas diferentes en la sociedad: 1) la esfera privada, que conforma la vida personal y privada del individuo; 2) la esfera pública, en la que se adoptan las decisiones que afectan a todos los individuos; y 3) la esfera público-privada, abierta a todos los individuos pero sin que sea objeto de sanción pública, puesto que simplemente funciona como ámbito de intercambio<sup>5</sup>. La autonomía, consecuentemente, es posible siempre que se produzca una correcta articulación de estas tres esferas, es decir, siempre que alguna de ellas no invada cualquiera de las otras esferas, puesto que si la esfera pública dominase la privada -totalitarismo- el individuo no podría ser autónomo y la autonomía colectiva no sería una verdadera autonomía y, de forma análoga, en el caso de que la esfera privada se impusiese sobre la pública -caso de la democracia liberal- la autonomía colectiva no podría desarrollarse y la autonomía individual no dejaría de ser una simple quimera. En consecuencia, para que esta invasión entre esferas no se produzca resulta necesaria la actuación de un individuo lúcido y reflexivo como agente directo de la praxis social, que participe en la institución de la colectividad interviniendo activamente en las leyes que se adopten.

El ámbito de esta praxis es la Política que, en palabras de C. Castoriadis, es «el cuestionamiento de la institución efectiva de la sociedad, es la actividad que trata de encarar lúcidamente la institución social como tal»<sup>6</sup>, un cuestionamiento que resulta paralelo al surgimiento de la Filosofía como ámbito global de reflexión sobre las representaciones sociales. La praxis política conduce, por tanto, hacia la autonomía y pone de manifiesto la importancia de la esfera antropológica, puesto que estas transformaciones en la vida social exigen, paralelamente, una transformación antropológica del individuo actual, ya que cualquier cambio en el ámbito social está estrechamente relacionado con un cambio individual. Este impulso de la autonomía individual para conformar la autonomía colectiva exige la igualdad de todos los ciudadanos, tanto en su vertiente pasiva, detentando los mismos derechos, como en la activa, asegurando la misma posibilidad de participación en los asuntos comunes: 1) igualdad ante la ley o *isonomía*, que permite asegurar la asignación de iguales derechos a todos los individuos; 2) igualdad en la toma de la palabra o *isegoría*; 3) igualdad en el peso de las opiniones o *isopsephía*; y 4) igualdad en la obligación de ser francos en la participación o *parrhesía*<sup>7</sup>.

En consecuencia, si la Política es el ámbito de actuación lúcido y autónomo de la sociedad en la transformación de sus propias instituciones, existe un régimen político en el que ésta actividad es posible, y que permite que se pueda desarrollar el proyecto de autonomía individual y colectiva, régimen que C. Castoriadis denomina Democracia<sup>8</sup>, y que se caracteriza

por su apertura al cuestionamiento social, es decir, a la posibilidad de abordar cualquier tipo de cuestión en el ámbito colectivo. Un régimen que no persigue ningún fin concreto más allá de la propia realización de la autonomía, de la capacidad del colectivo para plantearse cualquier fin, sin que necesariamente deba estar relacionado con la felicidad o el bienestar del ciudadano y de la sociedad. En esta interpretación del proyecto revolucionario, por tanto, la Democracia persigue la autonomía mediante la libertad bajo la ley, es decir, la igual capacidad de todos los ciudadanos de participar en la adopción de las leyes sociales, por lo que cercena de raíz cualquier dicotomía entre igualdad y libertad, y abre verdaderamente la esfera pública a la participación del colectivo.

Las democracias liberales actuales, los regímenes de oligarquía liberal, no son capaces, sin embargo, de articular libertad e igualdad, sino que pretenden primar la libertad como privatización o individualismo a cambio de sacrificar la igualdad, es decir, de degradar la capacidad del individuo para participar en los asuntos públicos y comunes, y que conlleva la desaparición del espacio público. Y esta es la situación que en la actualidad ha revelado la crisis económico-financiera de la última década, que la problemática de la emancipación y el autogobierno del colectivo siguen presentes y latentes en todos los regímenes, incluidas las democracias formales, a pesar de las bondades que el sistema económico haya podido introducir a nivel material en las últimas décadas. Una revolución en esta situación, un intento de recuperar, por tanto, la autonomía individual y social que permita articular la

Política como espacio público y la Democracia como régimen que posibilita esta libertad individual con igualdad, es el proyecto que podemos trazar a partir del pensamiento de C. Castoriadis. Un proyecto cuyos antecedentes se sitúan en la tradición greco-occidental, en la Grecia Clásica del siglo V a.C. en primer lugar, y en la Europa del Renacimiento que culmina en la Ilustración en segundo lugar. El primer momento representa el paradigma de este proyecto, es decir, refleja las condiciones en las que desarrollar una esfera pública participativa en condiciones de igualdad, mientras que el segundo supone un movimiento de universalización de estas condiciones de igualdad a toda la sociedad.

### *Imaginario Radical*

La interpretación del proyecto revolucionario de Cornelius Castoriadis que planteamos encuentra sus raíces y su fundamento en la realidad histórica, en la crisis de la sociedad establecida y en su cuestionamiento<sup>9</sup>. Un proyecto que se nutre en sus inicios de la revolución socialista, de la transformación de la sociedad por la acción autónoma de los hombres, y del desarrollo que hace de la misma el marxismo revolucionario. Y que prosigue en su análisis hasta percatarse de que el determinismo histórico se impone, dentro del marxismo, a su carácter revolucionario, cuando ambas cuestiones son contradictorias, puesto que la existencia de un saber absoluto sobre la historia impide cualquier posibilidad de acción autónoma de los seres humanos, de praxis revolucionaria<sup>10</sup>. El sistema marxista, concluye nuestro autor, participa de la cultura capi-

talista, por lo que es un absurdo que sea utilizado como instrumento de la revolución<sup>11</sup>, y nos plantea la disyuntiva de mantenerse revolucionario o mantenerse fiel a una doctrina que no alimenta ya ninguna acción<sup>12</sup>.

El proyecto revolucionario se desarrolla, por tanto, como una alternativa a la aceptación del determinismo histórico, de una relación de causalidad entre las instituciones sociales<sup>13</sup>. De acuerdo con esta visión, el individuo resultaría una unidad válida de una vez por todas, una identidad que implica la homogeneidad de todos sus elementos, la existencia de una esencia única e inalterable, gobernada por las mismas leyes y, por tanto, con el mismo fin. El autor francés de origen griego concibe al ser, sin embargo, como un caos, como un abismo caracterizado por la indeterminación, es decir, como una pluralidad de formas posibles<sup>14</sup> que se adoptan en el tiempo. Un concepto, el de forma –eidos–, con el que nuestro autor, siguiendo a Aristóteles, se refiere a la unión de la organización con lo organizado<sup>15</sup>, y que surge como algo novedoso, que no existe previamente, aunque apoyado<sup>16</sup> en las formas existentes con anterioridad y que servirá como base para generar otras<sup>17</sup> formas futuras.

En este contexto, el proceso de socialización representa la solución que el individuo adopta para enfrentarse a su propio caos, un intento de superar el abismo del que es constitutivo. La institución de la sociedad supone un refugio para el individuo, puesto que le da soporte a su psique, le aporta un sentido y una posible identificación. Y este sentido emana de un proceso continuo de auto-creación de

instituciones que carece de un origen verdadero y esencial fuera de sí mismo, lo que impide un determinismo absoluto y total del mundo que nos rodea. No obstante, en este proceso siempre aparece latente el impulso hacia una institución de la sociedad que clausure su temporalidad creadora y destructora, un significado atemporal que debe ser buscado y fundamentado de forma externa a la sociedad, a la auto-institución de la misma que se desarrolla en el plano temporal. En otras palabras, como la incertidumbre asociada al caos no puede eliminarse por completo<sup>18</sup>, ya que el azar siempre está presente y no puede ser controlado de una forma definitiva, se produce un movimiento que intenta encubrir y ocultar dicho caos mediante la búsqueda de una fuente externa a la propia sociedad de todo *nomos*, de toda ley o institución de la que se dota como respuesta al azar exterior. En última instancia, el intento de negar el caos exterior de una forma definitiva supone un proceso de renuncia a la propia capacidad creativa del individuo y, de forma derivada, de la sociedad.

La metafísica especulativa occidental constituye el paradigma de estos intentos de clausura del proceso creativo histórico-social cuya única pretensión es generar un mundo ordenado, un cosmos que sustituya el caos al que nos enfrentamos. El objetivo es conectar Mundo y Sociedad en un momento original para que, de esta forma, ambas esferas queden gobernadas por las mismas leyes, las cuales se consideran externas a la propia sociedad. A partir de la concepción kantiana de la experiencia, por la que todo objeto puede ser conectado con otros objetos de acuerdo a

una serie de leyes que los reduce a una simple sucesión de elementos determinados mutuamente<sup>19</sup>, Hegel postula un sujeto trascendental que supere las antinomias del conocimiento absoluto kantiano y explique la Historia. Esta inversión hegeliana<sup>20</sup> del proceso se traduce en la afirmación de: 1) la *necesariedad* del desarrollo histórico; 2) la negatividad presente en cualquier situación histórica, y que aflora las contradicciones cuya superación permite el avance histórico; 3) la superación que se produce en cada momento histórico y que enfatiza la necesidad y transitoriedad de cada situación; 4) la totalidad que envuelve al proceso histórico; y 5) la teleología o finalidad que permite el avance del proceso histórico a través de las diferentes contradicciones hacia un punto absoluto en el que la conciencia y la realidad coinciden. Este círculo hegeliano se traduce en la clausura de lo potencial, el espíritu, en lo real, la racionalidad, es decir, en la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. Y esta consecuencia es la que podemos vislumbrar en dos tendencias histórico-sociales que han pretendido erigirse en fuente de sentido social: 1) el historicismo; y 2) el cientificismo asociado al desarrollo capitalista. En ambos casos nos encontramos ante un intento de fundamentar el significado social en un momento original externo a la propia sociedad. En el caso del historicismo, la Historia es el elemento que contiene las leyes del devenir social<sup>21</sup> y que, una vez descubiertas, permiten anticipar este proceso de desarrollo de las instituciones sociales hasta llegar a una verdad absoluta fuera del alcance de cualquier crítica. El cientificismo asociado al capi-

talismo, por su parte, aunque rechaza la autoridad de la Historia como instancia externa que dirige el devenir social, sitúa a la ciencia económica en su lugar, con la confianza de que el mecanismo de mercado de la esfera económica sea la herramienta adecuada para generar un orden social espontáneo y dotar de significado a la sociedad.

La aceptación de un origen en el proceso creativo histórico-social implicaría, como hemos observado, la negación de la capacidad del ser humano en primera instancia, y de la sociedad de forma derivada, para la generación de un sentido propio, es decir, representa la claudicación ante la incertidumbre que nos provoca el caos y la articulación de una vía de escape en el proceso creativo, de un intento de determinación de lo indeterminable. Ante este intento de clausura, el del círculo hegeliano, Cornelius Castoriadis postula un círculo creativo partiendo de dos tesis fundamentales: 1) el origen es creación; y 2) la creación se presupone a sí misma<sup>22</sup>. En este sentido, el autor francés de origen griego observa que la creación es, no solo un factor constitutivo de los seres humanos, sino también el motor de su desarrollo histórico. En esta carencia de una característica absoluta de toda creación humana, en su Imaginario radical, se fundamenta la paradoja del círculo creativo, puesto que la creación no solamente es el origen constitutivo del ser humano, sino que, ante la falta de cualquier momento absoluto, en contraposición al círculo hegeliano, deviene en un motor perpetuo de desarrollo del propio ser humano, de cambio y continua configuración de nuevos momentos históricos. Esta re-

lación circular que hace que el propio proceso creativo dependa de sus propias creaciones anteriores para seguir generando nuevas creaciones se asemeja a la dialéctica bidireccional que P. Berger y Th. Luckmann postulaban en el proceso de construcción social en tres fases: 1) externalización o apertura del ser humano al mundo; 2) objetivación o creación de las instituciones sociales; y 3) internalización o configuración del propio ser humano para volver a comenzar el proceso con una nueva externalización<sup>23</sup>.

En este proceso se sintetiza, por tanto, el círculo creativo en C. Castoriadis, revelando la paradoja fundamental de la creación humana que Fabio Ciaramelli resume en que «lo originario no es el objeto posible de una visión instantánea y directa. No hay intuición alguna del origen, puesto que la autocreación originaria del ser se comprende solo después del hecho, empezando desde sus efectos»<sup>24</sup>. La internalización por parte del sujeto de lo objetivo, de la creación social, permite la existencia continua de una nueva posición de apertura al exterior, de una nueva base de interacción con el otro que constituye, por así decir, una continua inauguración del proceso creativo, una continuación creativa originaria que da pie, de nuevo, al proceso creativo. El círculo creativo postula, en última instancia, la imposibilidad de poder fundamentar de forma racional cualquier creación, es decir, la indeterminabilidad de un origen inaugural del propio proceso creativo como, por el contrario, pretende alcanzar el círculo hegeliano. Esta pretensión no deviene sino en una construcción mítica de la ontología unitaria, la búsqueda de un cierto origen de

todo el proceso concebido como la verdad que satisface «a nivel especulativo, el deseo nostálgico del origen perdido»<sup>25</sup>.

### *Autonomía, Política y Democracia*

El rechazo que generan en C. Castoriadis ambos intentos de situar fuera de la propia creación histórico-social la generación de su significado, la tendencia a buscar un momento originario a la sociedad y su desarrollo permitiendo vislumbrar un cierto determinismo, impulsan a nuestro autor a desarrollar el concepto de autonomía para expresar la conciencia social de ser autores de sus propias instituciones, y el concepto de heteronomía como degeneración de la autonomía por efecto de una *hybris* social, y de una ontología unitaria que pretende trascender esta conciencia y situar la generación de las instituciones en un elemento externo y fuera del control de la sociedad. La sociedad se autoinstituye a lo largo del tiempo, es decir, es un producto histórico que refleja una forma particular y singular de ordenación de sus instituciones. Y en este dominio histórico social surgen las dos cuestiones fundamentales que dan forma al concepto de autonomía dentro de su pensamiento: 1) ¿qué mantiene unida a una sociedad?; y 2) ¿qué es lo que hace nacer formas de sociedad diferentes y nuevas?<sup>26</sup>.

La unidad de una sociedad se fundamenta en el conjunto de instituciones particulares, es decir, de normas, valores, lenguaje, herramientas y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer las cosas que, a su vez, caracterizan la singularidad de dicho producto histórico. Esta elección histórica del conjunto de instituciones que

determina una sociedad es lo que constituye la autonomía de la propia sociedad, lo que conforma un conjunto coherente que dota de cohesión a una amalgama de significaciones sociales que orientan y dan sentido a la vida de la propia sociedad y los individuos que la constituyen. Esta urdimbre de significaciones sociales, este magma, toma forma en la institución de la sociedad a través de su autonomía, del proceso de sociedad instituyente. Nuestro autor concibe la sociedad como un proceso de autocreación «que se despliega como historia»<sup>27</sup>, como un proceso imposible de predeterminar y que no persigue ningún fin específico, sino que es proceso en sí mismo, por lo que siempre está en evolución.

A la cuestión sobre la emergencia de formas histórico-sociales nuevas, la respuesta la encontramos en el propio concepto de círculo creativo. El surgimiento continuo e ininterrumpido de nuevas significaciones sociales permite la configuración de nuevos órdenes sociales que pretenden ser clausurados mediante un cerco social que proteja alguna de las significaciones existentes y consideradas como centrales, pero que pueden ser superados mediante la búsqueda de nuevos sentidos a dicha significación. En este punto distinguimos el plano conjuntista-identitario, y el plano histórico-social propio de lo imaginario<sup>28</sup>, que es el que posibilita el surgimiento de la autonomía, «entendida como la creación explícita autoinstituyente de la sociedad»<sup>29</sup>. En este sentido, si la creación se presupone a sí misma, la autonomía también llega a presuponerse a ella misma. La paradoja del círculo creativo que observaba F. Ciaramelli la podemos

trasladar a la autonomía, puesto que al estar presente desde un origen inaugural coadyuva en la constitución de la historia en lugar de ser constituida por ésta. La autonomía, dentro del pensamiento de C. Castoriadis, se constituye también circularmente, pero evita la estructura nostálgica de la metafísica especulativa. El objetivo no es alcanzar un pretendido origen perdido, sino que «aboga por una alteración radical en la relación de la institución desde sus orígenes, por el establecimiento de otra relación entre el deseo y su objeto»<sup>30</sup>. Lo originario es temporal en C. Castoriadis, por lo que carece de un inicio y pierde sentido la búsqueda de este principio inaugural que, simplemente, no existe.

La desmesura social, que supone un intento de ruptura del círculo creativo en aras de alcanzar un origen mítico, nos separa, paradójicamente, de lo originario y, consecuentemente, de la autonomía. Esta separación permite la transición social hacia la heteronomía, que es interpretada como «el estado en que son dados de una vez por todas los principios, los valores, las leyes, las normas y las significaciones, y en que la sociedad, o el individuo según los casos, no tiene ninguna posibilidad de obrar sobre ellos»<sup>31</sup>. La heteronomía, por tanto, establece la ruptura de este proceso auto-instituyente de la sociedad, es decir, supone la clausura del círculo creativo y su imposibilidad para avanzar en la generación de nuevas significaciones sociales, pero no tanto porque las instituciones existentes se hayan establecido externamente, dado que cualquier institución social es una creación humana, por y para el ser humano, sino porque este orden social ha

sido capaz de establecer un cerco protector que le permite mantenerse en el tiempo sin cambio alguno, a salvo de cualquier cuestionamiento o crítica, al situar su legitimidad fuera de la propia sociedad, en un elemento externo que se impone sobre la misma y que queda, por tanto, fuera del alcance de la persona, de su capacidad creativa. En última instancia, la heteronomía constata la imposición del plano conjuntista-identitario del ser humano sobre el plano histórico-social, al situar la dimensión conjuntista-identitaria sobre la dimensión imaginaria. La autonomía, como proceso autoinstituyente de la sociedad, se desarrolla mediante una praxis social, un cuestionamiento del orden establecido y una generación de nuevas instituciones, la Política, que surge paralelamente al surgimiento de la Filosofía en la Grecia antigua, volviendo a renacer en la modernidad de la Europa Occidental<sup>32</sup>. La Filosofía supone una reflexión sobre el contexto que nos rodea, un planteamiento sobre qué nos es posible pensar y, por tanto, establece el marco adecuado para poder interrogarnos sobre la institucionalización social. Su renacimiento vuelve a poner de relieve el carácter intrínseco de la Política, «querer hacerse algo diferente de lo que es partiendo de ella misma»<sup>33</sup>. Por tanto, la Filosofía supone un cuestionamiento de las representaciones colectivas de la sociedad, mientras que la Política supone el cuestionamiento de las instituciones establecidas por la propia sociedad.

La Política representa la esfera de la praxis social transformadora, se corresponde al hacer creador de los hombres y se expresa en la forma del pensamiento, capaz de dar forma a la posibilidad de su

propia dilucidación, es decir, capaz de dar forma a nuestro hacer<sup>34</sup>. La Política adquiere sentido en el caso de que el ser humano sea capaz de crear, por sí mismo, un orden social determinado, es decir, en el caso de que pueda desarrollar su capacidad creativa, una «acción instituyente»<sup>35</sup> que conduzca a una institución explícita global de la sociedad. La inexistencia de una teleología, de un saber final definitivo y seguro, es la posibilidad del desarrollo de la Política, puesto que, como esfera de la opinión -doxa-, cualquier saber definitivo dejaría sin sentido dichas opiniones y la esfera que las contiene. De ahí que la esfera de la Política adquiera relevancia dentro del círculo creativo que establece la autonomía social, y se oponga a los dogmatismos impulsados por todas aquellas teorías enraizadas en el círculo hegeliano que pretenden clausurar dicha creatividad en base a una armonía social final definida de antemano. Por todo ello, C. Castoriadis afirmará que la Política es «la actividad colectiva, reflexiva y lúcida que surge a partir del momento en que se plantea la cuestión de la validez de derecho de las instituciones»<sup>36</sup>. Una actividad directamente conectada con la actividad creativa social, puesto que la Política resulta un producto de lo histórico-social, una actividad que pretende responder a la pregunta: ¿qué debo hacer?

A lo largo de la historia podemos distinguir dos momentos en los que se produjo un cuestionamiento generalizado de las instituciones sociales existentes, dos imaginarios políticos que pretendieron superar las significaciones sociales establecidas y asumieron que la sociedad es la fuente de sus propias leyes: 1) la Grecia

clásica del siglo V a.C.; y 2) la Europa moderna del primer Renacimiento que culmina en la Ilustración. En ambos momentos se impone un tipo antropológico de individuo reflexivo, capaz de cuestionar las instituciones de la sociedad en la que vive y que, por tanto, desarrolla una praxis política conducente a la autonomía social. Y, en ambos casos, las dos significaciones principales que caracterizan sus imaginarios políticos son la igualdad y la libertad que, lejos de ser incompatibles, se implican mutuamente.

En el imaginario griego clásico la política resulta ser el dominio de la opinión -doxa-, por lo que rechaza la posibilidad de una ciencia política, o un conocimiento explícito de lo político. La condición de igualdad asociada a la democracia establece que las opiniones de todos los individuos son equivalentes y que, una vez establecida la discusión sobre algún tema de la esfera pública, se debe producir una votación para tomar una decisión, estableciendo el principio mayoritario como solución, y dando por concluido el proceso una vez que se ha avanzado lo suficiente. No obstante la finalización procedimental que impone el régimen democrático, una democracia radical mantiene cualquier cuestión colectiva abierta, siempre y cuando exista una opinión al respecto que pueda diferir de la solución adoptada. En otras palabras, la democracia implica la apropiación de la esfera pública por parte del colectivo, es decir, la constatación de que la sociedad se adueña de la esfera pública, y se puede entender como un «régimen de auto-institución explícito y lúcido [...] de las instituciones sociales que dependen de una

actividad colectiva explícita»<sup>37</sup>. La aportación fundamental del imaginario moderno, por su parte, fue la universalización de la democracia, es decir, la extensión de igualdad y libertad al conjunto de ciudadanos, superando la limitación que imponía el modelo griego clásico.

En otras palabras, la Democracia es el régimen político que permite establecer las bases de una sociedad que persigue el proyecto de autonomía, puesto que asume la premisa fundamental de que cualquiera de sus instituciones tiene su origen, exclusivamente, en la propia sociedad<sup>38</sup>. No obstante, para que este proyecto de autonomía pueda protegerse de la *hybris*, del cuestionamiento ilimitado que permitiría establecer cortapisas al propio desarrollo de la Democracia, ésta debe instaurar instituciones capaces de limitar estas capacidades, y que se fundamentan, básicamente, en la separación de poderes. Pero, la cuestión en la actualidad es que, una vez superados los dos proyectos de autonomía que se han producido históricamente, la crisis económico-financiera ha puesto de manifiesto una debilidad de las instituciones sociales y la necesidad de fortalecer las mismas retomando la esfera política y la praxis creativa con el objetivo de volver a crear instituciones sociales de una forma consciente y a salvo de cualquier instancia externa. Y ante esta situación retomamos la idea de C. Castoriadis de que es necesario «ir más lejos que los griegos y que los modernos. Nuestro problema es el de instaurar una verdadera democracia en las condiciones contemporáneas, hacer de esta universalización que permanece formal [...] una universalidad sustancial y sustantiva»<sup>39</sup>.

### *El fundamento del proyecto revolucionario*

La centralidad del concepto de autonomía en esta interpretación del proyecto revolucionario de C. Castoriadis<sup>40</sup> nos obliga a detenernos, antes de seguir avanzando, en la crítica de Andreas Kalyvas sobre la carencia de profundidad en el concepto de heteronomía. El autor griego observa que este concepto, el de heteronomía, no comparte la riqueza y complejidad que ostenta el concepto de autonomía, lo que debilitaría el proyecto revolucionario<sup>41</sup>. El análisis de A. Kalyvas tiene su origen en la etimología de los conceptos de autonomía y heteronomía, dado que, mientras el primero hace referencia a la lucidez por la que uno mismo se dota de instituciones propias, el segundo no pretende denotar que dichas instituciones son dotadas por otros, por elementos externos a la sociedad<sup>42</sup>. La redefinición que C. Castoriadis realiza del concepto de heteronomía, desviándose de la etimología original y paralela a la de autonomía, resulta insatisfactoria para el autor griego en tres aspectos: 1) la noción de heteronomía permanece solidaria y vinculada a la noción de ideología y, por tanto, vuelve a establecer dos niveles en la realidad, el de la verdad ontológica y el de las falsas representaciones, modelo que C. Castoriadis rechazaba; 2) esta visión de la heteronomía debilita y cortocircuita la crítica de Castoriadis del liberalismo y de la existencia de una oligarquía liberal, puesto que en los gobiernos representativos liberales no hay ocultación de los orígenes de la creación original; y 3) en su referencia a la tradición ilustrada, a la necesidad de la pedagogía y

la educación para desarrollar el concepto de autonomía y, en última instancia, a la noción de cultura democrática, el autor francés olvida las relaciones desiguales de poder y las estructura de dominación material, social y política<sup>43</sup>. El plano antropológico, la generación de un nuevo individuo capaz de trascender la situación actual, adquiere relevancia frente a la realidad material y física, premiando el plano de la superestructura en detrimento de la estructura.

La articulación autonomía-heteronomía ejemplifica, en el pensamiento de C. Castoriadis, el binomio apertura-clausura que determina una sociedad, es decir, su disposición a modificar las significaciones existentes, o su conformidad con dichas significaciones, su aceptación acrítica y su sumisión. La apertura, por tanto, se traducirá en una constante puesta en revisión del ordenamiento social existente, rompiendo el cerco social establecido por las instituciones sociales, y poniendo en marcha el círculo creativo, es decir, articulando el proceso auto-instituyente de la sociedad. No obstante, la clausura no elimina la generación social de las propias instituciones, ni sitúa fuera de la sociedad su creación, sino que determina un momento histórico-social en el que se pretende interrumpir dicho círculo creativo, situando fuera del alcance de la creación social cualquier pretensión de modificar la propia estructura social. Las instituciones existentes siguen siendo una creación social, son *nomos* y, por tanto, producto social, pero quedan protegidas de cualquier modificación social al aceptar la dependencia de una instancia externa a la propia sociedad. El propio C. Castoriadis se pro-

nuncia en este sentido cuando afirma que llama «sociedad heterónoma a una sociedad en la que el *nomos*, la ley, la institución, está dada por otro, heteros. De hecho, lo sabemos, la ley nunca está dada por otro, siempre es la creación de la sociedad. Pero, en la abrumadora mayoría de los casos, la creación de esta institución es imputada a una instancia extra social, o, en todo caso, que escapa al poder y al actuar de los humanos vivientes»<sup>44</sup>.

Un primer aspecto de la crítica de A. Kalyvas, como hemos observado, hace referencia a la esfera abstracta en que C. Castoriadis sitúa la autonomía. No obstante, el autor francés de origen griego, no rehúye la dimensión material de la heteronomía social al referir que cualquier preocupación sobre la sociedad impide evitar el encuentro con Marx, y destaca que fue éste «el primero en mostrar que la significación de una teoría no puede ser comprendida independientemente de la práctica histórica y social a la que corresponde, en la que se prolonga o que sirve para recubrirla»<sup>45</sup>. No podemos, por tanto, afirmar que premie una dimensión ideológica o teórica frente a la dimensión material de la sociedad, sino que es consciente de que ambas están interconectadas y sirven para alimentar la heteronomía social. De hecho, nuestro autor afirma que «las superestructuras no son más que un tejido de relaciones sociales, ni más ni menos “reales”, ni más ni menos “inertes” que las demás –tan “condicionadas” por la estructura como ésta por ellas»<sup>46</sup>. No obstante, C. Castoriadis sí que observa que el problema aflora cuando la dimensión material trasciende dicha materialidad y se reviste, a sí misma, de un velo ideológico

que la sume en el propio círculo especulativo del que quisiera escapar. Ante esta situación nuestro autor se muestra fiel a un proyecto de transformación radical de la sociedad, «que exige antes que nada que se comprenda lo que se quiere transformar y que se identifique lo que, en la sociedad, contesta realmente esta sociedad y está en lucha contra su forma presente. El método no puede aquí separarse del contenido, y su unidad, es decir, la teoría, no puede a su vez separarse de las exigencias de una acción revolucionaria»<sup>47</sup>.

De forma paralela, otro aspecto de la crítica de Kalyvas se refiere a una falta de visión adecuada sobre las formas de dominación y, consecuentemente, de las relaciones asimétricas de poder, conformándose con una crítica meramente culturalista del capitalismo, el liberalismo y el estado moderno representativo que se proyecta en dos aspectos: 1) subestimación de las funciones coercitivas del Estado liberal; y 2) subestimación de la violencia física organizada a través del mercado capitalista. En esta crítica subyace la concepción de A. Kalyvas del enraizamiento del orden del capitalismo liberal heterónimo «en la coerción, el control, y la manipulación y el consumo de los cuerpos humanos»<sup>48</sup>. En su opinión, la heteronomía en Castoriadis no deriva, por tanto, de un acto de opresión, sino que se explicita, más bien, en una mala percepción. La actividad de los seres humanos quedaría oculta por una visión mítica que situaría el origen de la sociedad externamente, y que aportaría estabilidad y seguridad al individuo en su visión del mundo, produciendo significaciones en las que confiar. Consecuentemente, el au-

tor griego observa que C. Castoriadis «no considera los conflictos sociales y las luchas políticas como causas de la inestabilidad y, por tanto, de la heteronomía»<sup>49</sup>. La propia lucha de clases como ejemplificación del conflicto social es rechazada por C. Castoriadis como raíz de la heteronomía independizando, de esta manera, el propio concepto de heteronomía de la opresión, la violencia y el sometimiento de grupos sociales. Por el contrario, el autor francés de origen griego sitúa la amenaza de la estabilidad social, y que da lugar a la heteronomía, en el «miedo existencial al Caos y al Abismo»<sup>50</sup>, es decir, en un plano psicológico y existencial, más que en el físico y material. El miedo a la disolución de las significaciones imaginarias refuerza la tendencia a establecer una serie de significaciones centrales inamovibles, un cerco social o clausura de la propia modificación de dichas significaciones. La heteronomía se nos revela, consecuentemente, como el elemento fundamental capaz de mantener la unidad social y su estabilidad. El objetivo final de A. Kalyvas no es sino introducir una serie de elementos novedosos en la redefinición del concepto de heteronomía que C. Castoriadis había dejado de lado. En otras palabras, su objetivo no es sino acercar la heteronomía a la realidad material y física, a los condicionantes actuales de violencia, dominación y explotación. Modificar el concepto de heteronomía para contemplarla como «resultado de los obstáculos institucionales y de los impedimentos sociales que las clases gobernantes imponen a sus súbditos»<sup>51</sup>.

No obstante, C. Castoriadis había ya desarrollado una crítica de las condiciones

materiales determinantes de una situación heterónoma al referirse a las burocracias totalitarias y fragmentarias. El autor greco-francés observaba una transposición del círculo hegeliano llevada a cabo en el régimen social soviético que, a partir de 1921, adoptaba el esquema metafísico y determinista de la historia desarrollado por Marx a partir de la filosofía hegeliana, y que impone la *necesariedad* de que el socialismo suceda al capitalismo como culminación teleológica de un proyecto histórico, de un nuevo imaginario social. Pero este imaginario únicamente mantiene la superficialidad económica del socialismo, enmascarando y ocultando el real dominio burocrático de la sociedad, es decir, generando una heteronomía, una situación que oculta la autoinstitución de la realidad social por parte de la propia sociedad y la sitúa en un elemento externo a ella, en este caso, la economía. En este momento queda definido el círculo especulativo, en el intento de romper el propio círculo creativo social, en el intento de escapar de esta circularidad creativa y situar el origen de la sociedad en un elemento externo a ella misma. En cierta manera, el desarrollo de esta burocracia que domina la sociedad y le oculta su propia capacidad creativa, supone la evolución suprema y acelerada del capitalismo, que sitúa en la propia producción económica y el desarrollo tecnológico, el elemento dominador de la evolución social.

En el prefacio a la obra *Devant la guerre, I*, escrito en 1985, Cornelius Castoriadis también expresaba su crítica al imaginario capitalista imperante y, por extensión, al marxista que había pretendido erigirse en alternativa y había resul-

tado una versión acelerada del primero. Afirmaba en este sentido que el imaginario capitalista se caracterizaba por: 1) resolver todo problema con la cantidad suficiente de dólares; 2) puesto que los dólares aseguraban la técnica y ésta lo resolvía todo<sup>52</sup>. En otras palabras, nuestro autor criticaba la aceptación acrítica de la técnica que se imponía de la mano del imaginario capitalista y que confiaba en la omnipotencia del desarrollo tecnológico como solución a cualquier problema social existente. Esta aceptación había supuesto, ya en aquellos años, un «desvanecimiento del conflicto social y político en los países industriales» que derivaba en una creciente irracionalidad del sistema económico<sup>53</sup>. La falsa dicotomía que se establecía todavía en aquella época era una pretendida elección social entre dos superpotencias que afirmaban defender visiones sociales diferentes pero que, realmente, ocultaban una similar miseria, una real debacle de sus respectivas ideologías, la marxista y la liberal, que dio paso a la extensión de un liberalismo que, a través de sucesivas crisis económicas, impone su dominio sobre la política y sobre el desarrollo social. En otras palabras, la crítica de nuestro autor se orienta hacia la burocracia que ambas ideologías han ido imponiendo a lo largo de las décadas del siglo XX y que adoptaba un tinte totalitario en el primer caso, y otro fragmentario en el segundo<sup>54</sup>.

Por tanto, C. Castoriadis no parece insensible al conflicto social como consecuencia de la heteronomía y al efecto que las condiciones materiales puedan tener sobre la evolución de la sociedad, si bien es cierto que no considera que exista ninguna

clase social especialmente privilegiada para producir un cambio social radical, puesto que observa que la heteronomía no puede ser combatida por otra heteronomía. El propio concepto racional de la historia en el que existe una ley, la lucha de clases, y en el que la violencia actúa como partera de la historia, es rechazado por representar otro falso camino hacia la autonomía, otra forma de establecer y afianzar la heteronomía existente. No obstante, sí que parece pertinente observar que su capacidad de crítica de la democracia liberal como un régimen heterónimo dominado por una oligarquía liberal<sup>55</sup> se mantiene intacta dado que en los gobiernos representativos liberales sí que existe una ocultación de los orígenes de la creación original pues, no en vano, toda construcción social queda en manos una instancia externa, la ciencia económica, que desde la atalaya de su esfera autónoma, mantiene una pretensión de objetividad sobre las decisiones políticas que se adoptan. En última instancia, dichos regímenes no han impulsado sino una privatización de las cuestiones colectivas, un repliegue de la esfera pública hacia el ámbito privado, y una dejación de las responsabilidades individuales en favor de los dictámenes de los expertos en economía, dando lugar a una sociedad heterónoma.

En último término, A. Kalyvas observa que la teoría de la autonomía en C. Castoriadis se traduce en una carga y una responsabilidad excesiva para el individuo<sup>56</sup>, haciendo dejación de sus condiciones materiales y físicas, y trasladando toda acción a un plano meramente ideológico, psicológico o existencial que, sin embargo, no es capaz de dar respuesta a las necesidades físicas perentorias. La antropología de base

en su pensamiento, la aspiración a la generación de un nuevo individuo que permita y traccione la gestación de una nueva sociedad es interpretada como una aspiración imposible, irrealizable y, por tanto, como una utopía inalcanzable que la cancela como posible alternativa ante la crisis social actual. Sin embargo, nuestro autor rechaza el calificativo de utopía para su proyecto por ser una simple mistificación<sup>57</sup> y, aunque, efectivamente, la *paideia* democrática juegue un papel central en la concepción de su proyecto revolucionario<sup>58</sup>, persiste en sus críticas hacia las condiciones materiales de la sociedad actual, y la falta de universalidad e incompletitud de la democracia occidental<sup>59</sup>. La autonomía, afirma C. Castoriadis, «solo es posible si existen individuos sociales»<sup>60</sup>, es decir, si realmente existen individuos comprometidos con la transformación de la sociedad y la praxis necesaria para llevarla a cabo. Sobre esta base antropológica, sobre la existencia de un individuo comprometido con la sociedad y su transformación, es posible el desarrollo de la filosofía y de la esfera de la Política. El proyecto de autonomía, el proceso auto-instituyente de la sociedad, implica la necesidad de un «nuevo tipo de ser histórico en el plano individual, [...] un individuo autónomo que puede preguntarse y también en voz alta: ¿es justa esta ley?»<sup>61</sup>.

### *La necesidad de un proyecto revolucionario*

Bajo un indiscutible progreso y mejora de las condiciones materiales de la sociedad se esconde un empobrecimiento de la reflexión social sobre sus propias condiciones de desarrollo y un abandono de cualquier preten-

sion de fortalecimiento de este desarrollo social y, consecuentemente, del desarrollo del individuo. Ante esta situación, la interpretación del proyecto revolucionario de Cornelius Castoriadis planteada en este artículo provee tres elementos fundamentales capaces de operar un cambio radical en nuestras sociedades: Autonomía, Política y Democracia. El concepto de autonomía revela la capacidad de la sociedad para impulsar su auto-transformación por encima de cualquier intento de anquilosamiento debido a diversas ideologías; la Política representa la esfera de reflexión de la sociedad sobre sus propias instituciones o leyes, y posibilita trasladar la reflexión generalizada del individuo sobre su contexto, la Filosofía, al ámbito de la construcción social; y la Democracia establece las condiciones sociales en las que un régimen de estas características, reflexivo y lúcido sobre sus propios desarrollos, puede generar una situación de continuo cuestionamiento sin que la *hybris* pueda clausurar la capacidad creativa de la sociedad.

Ante la situación de apatía y privatización que caracteriza la sociedad actual, el surgimiento de un individuo lúcido y reflexivo, de un agente creador que mediante la praxis política alumbró una nueva fase de creatividad, nos abre la puerta hacia una transformación radical de la sociedad. La praxis política, el proyecto de autonomía y la capacidad creativa de dicho proyecto para abordar la situación del ser humano en su quehacer diario, se contraponen al proyecto teórico que elude dicho problema político y que, en muchos casos, también ha sido adoptado por intelectuales de izquierda que pretendían contraponer una cierta praxis a

la teoría pero que, en realidad, reducían su preocupación a ciertas ideas generales por el empuje de la propia tradición en la que están inmersos. Este círculo especulativo pretende «hallar la verdad sobre la sociedad y la historia en la razón o en la teoría, no en el movimiento efectivo de la historia misma y en la actividad viva de los seres humanos»<sup>62</sup>. La praxis en C. Castoriadis se despliega, por tanto, a través de la Política, en la que se aborda cualquier cuestión social, no como saber último sobre la propia sociedad y que nos permita establecer la validez de lo que puede ser dicho o hecho, sino como capacidad creativa enraizada en la propia sociedad que nos permite hacer algo sobre la misma y que se encuentra en una constante crisis, un continuo movimiento a la búsqueda de nuevas conformaciones u ordenamientos sociales capaces de soslayar los diferentes problemas que se puedan presentar, pero asumiendo que no es posible alcanzar un orden social final en el que se alcance una armonía total. La pretensión de dicho telos no esconde sino una simple mistificación del desarrollo histórico-social, una ilusión de poder romper y trascender el círculo creativo, de encontrar una vía de escape que nos conduzca directamente a la situación original del desarrollo social. La sociedad es autoinstitución y, por tanto, la ley es un producto del propio desarrollo social que no puede ser concebida fuera de la sociedad, por lo que cualquier afirmación de una fuente extrasocial de dicha ley es mera ilusión. En este punto, en la necesidad de dotar de contenido a la autonomía, el autor francés recupera el carácter agonístico de la cultura griega que ya había sido destacado por H. Arendt<sup>63</sup>, y

que actuaba también sobre la esfera Política. La praxis en C. Castoriadis tiene como objetivo dotar de contenido a la autonomía, desarrollarla, y se caracteriza por ser agónica.

No obstante, la puesta en valor de la autonomía y su desarrollo a partir de la praxis de un agente lúcido y reflexivo capaz de cuestionar sus condicionantes sociales, la recuperación de la esfera Política como ámbito de intercambio de opiniones sobre dichos condicionantes, y su plasmación en un régimen democrático que articule dicha esfera y universalice la participación en la misma, no nos libera de dos cuestiones fundamentales que surgen en una primera aproximación a las condiciones para el surgimiento de un tercer imaginario político<sup>64</sup>: 1) la existencia de alternativas a la construcción de la ciencia económica imperante; y 2) la exigencia de compatibilidad entre libertad e igualdad dentro de este proyecto revolucionario.

### Bibliografía

- Adams, S., “Castoriadis and Autopoiesis”, *Thesis Eleven*, n. 88, February 2007, pp.76–91.
- Aldegani, E., “Cornelius Castoriadis: la construcción de su teoría crítica a partir de su ruptura con el pensamiento marxista”, en *Revista Observaciones Filosóficas*, n°18, 2014.
- Berger, P.L., y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, H.F. Martínez de Murguía, Madrid, 1968.
- Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona, 2013.
- Castoriadis, C., *El avance de la insignificancia*, EUDEBA, Buenos Aires, 1997.
- Castoriadis, C., *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Castoriadis, C., “Qué es la revolución”, en Castoriadis, C., *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1977)*, Katz, Buenos Aires, 2006.
- Ciaramelli, F., “Creación humana y paradoja de lo originario”, *Archipiélago*, n°54, pp.58-65.
- Ibañez, A., “Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática”, *ARETÉ Revista de Filosofía*, Vol. XVI, n.2, 2004, pp. 207-241.
- Kalyvas, A., “Heteronomía, alienación, ideología. Cornelius Castoriadis y la cuestión de la dominación”, *Archipiélago*, n°54, pp.76-83.
- Kalyvas, A., “The politics of autonomy and the challenge of deliberation: Castoriadis contra Habermas”, *Thesis Eleven*, n. 64, February 2001, pp. 1-19.
- Klooger, J., “From Nothing: Castoriadis and the Concept of Creation”, *Critical Horizons*, 12.1, 2010.
- Papadimitropoulos, V., “Indeterminacy and Creation in the work of Cornelius Castoriadis”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 11, n.1, 2015.
- Polanyi, K., *La Gran Transformación*, Buenos Aires, FCE, 2007.
- Profumi, E., “La creación política: con y más allá de Cornelius Castoriadis”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n°49, julio-diciembre, 2013, pp.649-672.
- Quesada, F., “¿Un nuevo imaginario político?”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2001, pp.5-29.

NOTAS

En su obra, *The Great Transformation*, Karl Polanyi reflexionaba sobre las condiciones sociales y ambientales de la civilización moderna, es decir, sobre la influencia que el desarrollo de la ciencia económica, con la consolidación de sus categorías fundamentales y sus principios rectores, tenía sobre el entorno físico circundante. Y en este análisis resulta clave su observación sobre la afección del sistema económico imperante sobre las relaciones sociales: «el proceso económico podría proveer el vehículo de la destrucción, y casi invariablemente la inferioridad económica hará que el débil se rinda, pero la causa inmediata de tal rendición no es por esa razón económica, sino que reside en el daño letal causado a las instituciones donde está incorporada su existencia social», véase Polanyi, K., *La Gran Transformación*, Buenos Aires, FCE, 2007, p.126.

*Ibid.*, pp.283-296.

La interpretación del proyecto revolucionario que se plantea en este artículo se basa, principalmente, en las obras de C. Castoriadis posteriores a la publicación de *La institución imaginaria de la sociedad* (1975), en las que el autor francés desarrolla su filosofía política en un análisis más detallado del capitalismo burocrático fragmentario a partir del colapso del capitalismo burocrático totalitario, y prefigurando, por tanto, la crisis social que se gesta bajo el neoliberalismo global imperante.

Sobre el proyecto revolucionario, Cornelius Castoriadis ha expresado en diferentes ocasiones que no lo concibe asociado a ninguna guerra civil ni al derramamiento de sangre, sino que lo asocia a una transformación radical de la sociedad en un periodo de tiempo relativamente breve, véase Castoriadis, C., “Qué es la revolución”, en Castoriadis, C., *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1977)*, Katz, Buenos Aires, 2006, p.201.

*Ibid.*, p.21.

Castoriadis, C., *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1998, p.132.

*Ibid.*, p.117.

Castoriadis, C., *El avance de la insignificancia*, EUDEBA, Buenos Aires, 1997, p.272.

Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona, 2013, p.151.

Sobre este aspecto de su proyecto se pronuncia Emiliano Aldegani al afirmar que el objetivo que animaba a C. Castoriadis era «trabajar para una refundación teórica del pensamiento político, para poder recuperar lo que el marxismo terminó por dejar de lado, el hecho de que son los hombres quienes hacen su propia historia», véase Aldegani, E., “Cornelius Castoriadis: la construcción de su teoría crítica a partir de su ruptura con el pensamiento marxista”, en *Revista Observaciones Filosóficas*, nº18, 2014, p.2.

Castoriadis, C., *La institución imaginaria cit.*, p.107.

Afirma nuestro autor, «habiendo partido del marxismo revolucionario, hemos llegado al punto en el que había que elegir entre seguir siendo marxistas o seguir siendo revolucionarios; entre la fidelidad a una doctrina, que ya no anima desde hace mucho tiempo ni una reflexión ni una acción, y la fidelidad al proyecto de una transformación radical de la sociedad, que exige antes que nada que se comprenda lo que se quiere transformar y que se identifique lo que, en la sociedad, contesta realmente esta sociedad y está en lucha contra su forma presente. El método no puede aquí separarse del contenido, y su unidad, es decir, la teoría, no puede a su vez separarse de las exigencias de una acción revolucionaria», véase Castoriadis, C., *La institución imaginaria cit.*, p.26.

Un análisis de esta oposición entre la ontología de C. Castoriadis y el determinismo puede consultarse en Klooger, J., “From Nothing: Castoriadis and the Concept of Creation”, *Critical Horizons*, 12.1, 2010, pp.29-47. Asimismo, la referencia de que el origen del determinismo se puede remontar al concepto de *ser* en Parménides como entidad no-generada, completa y determinada de una vez por

todas, y su concepto de lo Uno puede consultarse en Castoriadis, C., *La institución imaginaria cit.*, p.303.

Para un análisis del concepto del *Ser* y de la *indeterminación* en C. Castoriadis a partir del concepto de creación *ex nihilo*, véase Papadimitropoulos, V., “Indeterminacy and Creation in the work of Cornelius Castoriadis”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 11, n. 1, 2015, pp.256-268. Asimismo, la referencia al *determinismo* de Parménides y su relación con el concepto de *chora* en Platón puede consultarse en Castoriadis, C., *La institución imaginaria cit.*, p.306. Por último, la cuestión de la crítica de la *chora* de Platón y las categorías kantianas para concebir el tiempo como creación se puede consultar en Adams, S. “Castoriadis and Autopoiesis”, *Thesis Eleven*, n. 88, February 2007, pp.76–91, p.81.

Un análisis de esta oposición entre la ontología de C. Castoriadis y el determinismo puede consultarse en Klooger, J., *op. cit.*, p.35.

Nuestro autor introduce el concepto de apoyo –Anlehnung– a partir de su utilización por parte de S. Freud, véase Castoriadis, C., *La institución imaginaria cit.*, p.454.

El concepto de alteridad o *lo otro* –otherness– es contextualizado dentro del concepto de creación *ex-nihilo* y contrapuesto al concepto de *diferencia*, véase Papadimitropoulos, V., *op. cit.*, pp.261-263.

<sup>18</sup> Castoriadis, C., *Los dominios del hombre cit.*, p.178.

<sup>19</sup> Klooger, J., *op. cit.*, p.33.

<sup>20</sup> Cornelius Castoriadis se refiere al sistema hegeliano como un sistema cíclico y como culminación de la lógica-ontología occidental, véase Castoriadis, C., *La institución imaginaria cit.*, p.353.

<sup>21</sup> Al historicismo corresponde la visión hegeliano-marxista de la sociedad y de la historia, que C. Castoriadis define como «suma y secuencia de acciones (conscientes o no) de una multiplicidad de sujetos, determinadas por relaciones necesarias y a través de las cuales un

sistema de ideas se encarna en un conjunto de cosas (o lo refleja)», véase Castoriadis, C., *La institución imaginaria cit.*, p.272.

<sup>22</sup> Ciaramelli, F., “Creación humana y paradoja de lo originario”, *Archipiélago*, nº54, pp.58-65, p.58.

<sup>23</sup> Berger, P.L., y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, H.F. Martínez de Murguía, Madrid, 1968, pp.67-72.

<sup>24</sup> Ciaramelli, F., *op. cit.*, p.59.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.61.

<sup>26</sup> Castoriadis, C., *Los dominios del hombre cit.*, p.66.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.73.

<sup>28</sup> En la sociedad encontramos dos dimensiones paralelas: 1) la dimensión conjuntista-identitaria o lógica; y 2) la dimensión imaginaria. Véase Castoriadis, C., *Los dominios del hombre cit.*, p.71.

<sup>29</sup> Ciaramelli, F., *op. cit.*, p.60.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.63.

<sup>31</sup> Castoriadis, C., *Los dominios del hombre cit.*, p.76.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.132.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.134.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.115-116. En este sentido se expresa Emanuele Profumi cuando afirma que «Castoriadis no entiende la política como un dominio sobre la actividad instituyente, sino como una nueva manera de instituir la sociedad, como la práctica que lo hace visible y participativo de verdad», véase Profumi, E., “La creación política: con y más allá de Cornelius Castoriadis”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº49, julio-diciembre, 2013, 649-672, p.661.

<sup>36</sup> Castoriadis, C., *El avance de cit.*, p.149.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.272.

<sup>38</sup> «Si la política apunta a la autoinstitución global de la sociedad, la democracia es el régimen que la hace factible en la historia», véase Ibañez, A., “Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática”, *ARETÉ Revista de*

*Filosofía*, Vol. XVI, n.2, 2004, pp. 207-241, p.222.

<sup>39</sup> Castoriadis, C., *El avance de cit.*, p.213.

<sup>40</sup> A este respecto, sobre la centralidad del concepto de autonomía, Andreas Kalyvas afirma que «la ruptura de Castoriadis con el marxismo a comienzos de la década de los 60, su reinterpretación de Freud inmediatamente después y su confrontación con el lacanismo, su apasionado interés por la experiencia griega clásica y su debate con el postmodernismo, estuvieron profundamente vertebrados por el papel central que el concepto de autonomía juega en su obra», véase A. Kalyvas, “Heteronomía, alienación, ideología. Cornelius Castoriadis y la cuestión de la dominación”, *Archi-piélago*, n°54, pp.76-83, p. 76.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp.81-82.

<sup>44</sup> Castoriadis, C., *El avance de cit.*, p.197.

<sup>45</sup> Castoriadis, C., *La institución imaginaria cit.*, p.18.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p.35.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.26.

<sup>48</sup> A. Kalyvas, *op. cit.*, p. 77.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>52</sup> Castoriadis, C., *Los dominios del hombre cit.*, p.22.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.24.

<sup>54</sup> La relación entre ambos sistemas burocráticos ya se había establecido en una descripción del régimen social de Rusia escrito en 1977, en la que afirmaba que la sociedad rusa estaba bajo el dominio de un grupo social particular que imponía la explotación y la opresión. La explotación de este régimen se producía mediante la acumulación de un capital que no era sino el excedente acumulado de la explotación del pueblo ruso a lo largo de 60 años. Pero esta explotación no difiere en absoluto de la operada en el capitalismo liberal,

puesto que los medios utilizados en ambos casos son similares. Afirmada la similitud de los problemas en el plano material, el autor francés establecía el mismo paralelismo en el plano ideológico, por lo que no parecía necesario ahondar en un análisis más concreto de la opresión, la explotación y la coerción establecida a nivel físico y material por el capitalismo liberal, que no difería de la imposición del totalitarismo soviético. La única diferencia entre los regímenes sociales es que en un caso se trata de un capitalismo burocrático total y, en otro, de un capitalismo burocrático fragmentado.

<sup>55</sup> El propio Andreas Kalyvas, a propósito de un análisis comparativo entre el proyecto de autonomía de C. Castoriadis y la teoría deliberativa de J. Habermas, argumenta que el autor francés de origen griego rechaza los argumentos liberales de neutralidad e imparcialidad en los procedimientos de las democracias liberales, puesto que ocultan objetivos sustantivos bajo un velo de formalismo y legalidad, y prosigue «in liberal states, Castoriadis argued, procedures are ostensibly designed and depolyed so as to protect, entrench, and reproduce particular structures of domination. Instead of challenging asymmetrical power relations, they perfect them, making them adequate to the new needs of capital accumulation and private profit». En este sentido, la sociedad autónoma es la única capaz de proponer una alternativa apropiada para la construcción de una democracia participativa, véase Kalyvas, A., “The politics of autonomy and the challenge of deliberation: Castoriadis contra Habermas”, *Thesis Eleven*, n. 64, February 2001, pp. 1-19, p.14.

<sup>56</sup> No obstante, como nos recuerda Emanuele Profumi, «la autonomía se presenta como una actividad que nos libera para hacer frente a nuestro hacer creativo, situándonos en frente tanto a la libertad cuanto a la responsabilidad de nuestras acciones en todos los niveles de la existencia», véase Profumi, E. *op. cit.*, p.665.

<sup>57</sup> Castoriadis, C., *Una sociedad cit.*, pp.19-20.

<sup>58</sup> A este respecto, C. Castoriadis observa que «en un sentido, se puede decir que una

sociedad democrática es una inmensa institución de educación, de autoeducación permanente de sus ciudadanos, y que no podría vivir sin eso. Porque una sociedad democrática, en tanto sociedad reflexiva, debe apelar constantemente a la actividad lúcida y a la opinión ilustrada de todos los ciudadanos», véase Castoriadis, C., *Una sociedad cit.*, p.92.

<sup>59</sup> A modo de ejemplo, «la aplastante mayoría de la población del planeta no vive la «igualdad de condiciones», sino la miseria y la tiranía. Y contrariamente a lo que creían tanto los liberales como los marxistas, dicha igualdad no se está preparando, en absoluto, para re-

cibir al modelo occidental de la república capitalista liberal. Lo único que busca en el modelo occidental, son armas y objetos de consumo», véase Castoriadis, C., *Una sociedad cit.*, p.122.

<sup>60</sup> Castoriadis, C., *Los dominios del hombre cit.*, p.133.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.77.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.84.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p.129.

<sup>64</sup> Sobre las condiciones de un nuevo imaginario político véase Quesada, F., “¿Un nuevo imaginario político?”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2001, pp.5-29.