

Universidad de los Andes
Facultad de Humanidades y Educación
Maestría en Filosofía

*Imaginario, autonomía y democracia radical: Un estudio de los imaginarios
dominantes en Venezuela (1998-2011) desde la perspectiva filosófica de
Cornelius Castoriadis*

Trabajo para optar al título de *Magister Scientiae* en Filosofía

Autor: Ptgo. José Ángel Rivero Figueroa
Tutor: Dr. Luis Ricardo Dávila

Mérida, 26 de septiembre de 2014.

C.C.Reconocimiento

Imaginario, autonomía y democracia radical: Un estudio de los imaginarios dominantes en Venezuela (1998-2011) desde la perspectiva filosófica de Cornelius Castoriadis

Trabajo para optar al título de *Magister Scientiae* en Filosofía

www.bdigital.ula.ve

Autor: Ptgo. José Ángel Rivero Figueroa

Tutor: Dr. Luis Ricardo Dávila

C.C.Reconocimiento

Imaginario, autonomía y democracia radical: Un estudio de los imaginarios dominantes en Venezuela (1998-2011) desde la perspectiva filosófica de Cornelius Castoriadis

Resumen

En *La Institución Imaginaria de la Sociedad* (1975), Castoriadis plantea que las sociedades oscilan entre heteronomía y autonomía, entendiendo que la autonomía supone un sujeto reflexivo capaz de cuestionar las significaciones imaginarias sociales. La revisión de este planteamiento filosófico posibilita un acercamiento a la sociedad venezolana actual con el fin de entender cómo se desarrolla el juego entre heteronomía y autonomía y qué relación tienen con éste los imaginarios socio-políticos dominantes y su significación. Este trabajo se propone como objetivo estudiar las configuraciones imaginarias de la sociedad venezolana desde la perspectiva de este filósofo. Para ello, se tomarán como categorías de análisis las nociones de imaginario, autonomía y democracia radical.

Palabras clave

Imaginario, autonomía, democracia radical, significación, poder instituyente.

ABSTRACT

In *The Imaginary Institution of the Society* (1975), Castoriadis argues that societies range between heteronomy and autonomy, understanding that the autonomy supposes a reflective subject capable of questioning the social imaginary significances. The review of this philosophical exposition makes an approach possible to the Venezuelan current society in order to understand how the game develops between heteronomy and autonomy and what relation is had with this one by the imaginary domineering socio-political ones and his significance. This work proposes as target to study the imaginary configurations of the Venezuelan society from the perspective of this philosopher. For it, the notions will take as categories of analysis: imaginary, autonomy and radical democracy.

Key Word

Imaginary, autonomy, radical democracy, significance, instituting power.

DEDICATORIA

Al momento de terminar este trabajo, se produce en Venezuela una de las más prolongadas crisis política y social, y una de las más violentas represiones a la disidencia política en los últimos 15 años.

Dado que el tema aquí tratado se refiere a las nociones de Democracia Radical, Autonomía e Imaginario, no puedo más que dedicar este trabajo a los jóvenes estudiantes que de forma autónoma y decidida, casi de forma libertaria, enfrentan la arbitrariedad de un mal gobierno y sus instituciones. Dedico cada una de estas líneas a los familiares de aquellos que nunca podrán leer este ni ningún otro trabajo por las balas infames de la Guardia Nacional Bolivariana y de civiles armados, por los golpes de las fuerzas represivas del Estado o por la conducta facinerosa de algunos que mal entienden los mecanismos de protesta. Dedico todas las palabras a los estudiantes que aún resisten los embates del poder.

Que sus voces resuenen y rompan el silencio cómplice de quienes prefieren mirar a un lado.

Para ellos

Salud y autonomía.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin la paciente ayuda y compañía de Eliza, ni la comprensión y espera de mi tutor el Dr. Luis Ricardo Dávila.

A Eliza agradezco haber leído cada una de las líneas de este trabajo en procura de una mejor presencia y escritura.

A mi tutor agradezco la paciencia con la que me acompañó estos años de trabajo sabiendo entender los ritmos propios de la lectura y la escritura.

A mis padres por todo el apoyo dado en la distancia.

Una mención especial la merece el Prof. Yago Franco quien al principio de este trabajo de grado puso en mis manos dos de sus obras críticas sobre Castoriadis, dándome toda una dimensión general del autor y su crítica.

A todos gracias.

ÍNDICE GENERAL.

Resumen.....	III
Dedicatoria.....	IV
Agradecimientos.....	V
Introducción.....	9
I. El problema.....	12
i. Objetivo general.....	12
ii. Objetivo específico.....	12
II. Metodología.....	13
Notas bibliográficas.....	14
El autor y su obra.....	15
Notas bibliográficas.....	19
Antecedentes del problema.....	20
1. Imaginario Social, Imaginario Radical.....	21
2. Proyecto de Autonomía Social.....	22
Notas bibliográficas.....	30
Capítulo 1. Historia intelectual del problema.....	31
1.1 Autonomía y libertad en la Grecia antigua.....	34
1.2 Modernidad y autonomía.....	36
1.2.1 Kant: autonomía y ley moral.....	36
1.2.2 La idea de autonomía en Nietzsche.....	38
1.3 Contemporaneidad y autonomía.....	41
1.3.1 La autonomía como autolegislación.....	42
1.3.2 La autonomía como autodeterminación.....	43

1.3.3	La autonomía como autoresponsabilidad.....	44
1.3.4	La autonomía como autoconservación.....	46
1.4	Ciencias sociales e imaginario.....	48
1.4.1	Imaginario y filosofía.....	51
1.5	Castoriadis y Lo Imaginario.....	53
1.5.1	La crítica a los paradigmas de pensamiento contemporáneo.....	55
	Notas bibliográficas.....	58
Capítulo 2. Castoriadis en sus términos.....		60
2.1	Lo Imaginario.....	61
2.1.1	Aristóteles o la primera imaginación.....	62
2.1.2	Kant o la segunda imaginación.....	66
2.1.3	Superación y determinación de la Teoría Marxista de la Historia.....	69
2.1.4	El racionalismo y sus límites.....	72
2.2	Lo imaginario en la obra de Castoriadis.....	74
	Tres dimensiones de lo social.....	77
2.2.1	El lenguaje.....	77
2.2.2	El tiempo e historia.....	78
2.3	Significaciones sociales imaginarias.....	80
2.4	La autonomía: una posibilidad práctica.....	83
2.5	Imaginario, democracia y autonomía.....	89
	Notas bibliográficas.....	97
Capítulo 3. El autor frente a la crítica.....		100
3.1	Castoriadis y otros autores.....	101
3.1.1	Castoriadis y Richard Rorty: la acción humana.....	101
3.1.2	Castoriadis y el MAUSS: democracia radical y directa.....	103
3.1.3	Castoriadis y Jürgen Habermas: una nueva noción de praxis.....	106
	Notas bibliográficas.....	111
Capítulo 4. Imaginario, autonomía y democracia radical en el contexto de la Revolución Bolivariana.....		112

4.1 Valoración y significaciones sociales imaginarias en el contexto de la Revolución Bolivariana.....	113
4.1.1 Imaginario y poder.....	118
4.1.2 Autonomía y Democracia Radical.....	131
4.2 De la imaginación Colectiva al Imaginario Social Instituyente.....	133
4.2.1 La Imaginación Colectiva: <i>futuro deseable</i>	133
4.2.2 Imaginario Social Instituyente: <i>creación permanente</i>	139
4.3 Lo político y La política: <i>instancias socializadoras de imaginarios</i>	141
4.4 Autonomía y democracia radical: <i>una propuesta para Venezuela</i>	149
Notas bibliográficas.....	155
Conclusiones.....	157
1. El proyecto.....	157
2. La sociedad.....	158
3. La posibilidad.....	159
Anexo.	160
<i>Casi un credo...Una declaración de principio</i>	161
Referencias.....	164

Introducción

Tengo el deseo, y siento la necesidad de vivir en otra sociedad que la que me rodea. Como la gran mayoría de los hombres puedo vivir en ésta y acomodarme a ella... pero en la vida, tal como está hecha para mí y para los demás, topo con una multitud de cosas inadmisibles.

Cornelius Castoriadis. *La Institución Imaginaria de la Sociedad.*

www.bdigital.ula.ve

Introducción

Tengo el deseo, y siento la necesidad de vivir en otra sociedad que la que me rodea. Como la gran mayoría de los hombres puedo vivir en ésta y acomodarme a ella... pero en la vida, tal como está hecha para mí y para los demás, topo con una multitud de cosas inadmisibles.

Cornelius Castoriadis (2010). *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. P. 157.

Todos, sin excepción, volcamos nuestra imaginación mediante el *imaginario social instituyente* de lo colectivo, y creamos *significaciones imaginarias sociales* que, a su vez, crean sujetos¹ en sintonía con ese mundo, a veces, con el fin de reproducirlos, otras veces con el fin de suprimirlos o de superarlos. Estas sintonías y reproducciones características de las sociedades heterónomas se verán socavadas por la irrupción del poder *instituyente* que se encuentra “agazapado en el colectivo, que echa raíces en la *imaginación radical*² de la psique” (Franco, 2007: 230). Este poder instituyente encuentra su lugar a partir de la creación de nuevas formas de lo social, sometida esta a la reflexión del colectivo. Es allí, en el espacio del poder instituyente, en el que cabe un proyecto autonómico social. La formación de todo poder instituyente supone imaginar/organizar procesos autonómicos, tanto mentales como sociales, que se opongan al poder instituido y a sus significaciones.

Es importante aclarar que, para Castoriadis, todo poder instituyente (proceso reflexivo y autonómico) supone aceptar la idea según la cual todas las instituciones sociales son creación humana y, por tanto, pueden ser cambiadas, transformadas o puestas en cuestionamiento. Este ejercicio, como fundación de procesos autonómicos, es oponerse a la condición heterónoma de la sociedad y a sus significaciones dadas de antemano y que, de ser aceptadas, anulan toda creación humana y social.

Comprender cómo se instituyó el imaginario social venezolano actual y cómo se expresa el poder instituido en la llamada Revolución Bolivariana bajo la forma de imaginario social, constituyen algunas de las cuestiones que orientan el estudio filosófico-político de este trabajo. Para acercarse a tal comprensión debemos poner en claro, como punto de partida, que la sociedad venezolana no es una excepción en cuanto a que participa de una formación social

heterónoma que la ata al mito fundacional, ocultando de este modo todo poder instituyente, parte fundamental en la formación de una sociedad autónoma y radical en lo que a democracia se refiere.

Tradicionalmente, los proyectos políticos contemporáneos son sometidos a estudio desde perspectivas económicas, sociales o políticas diversas. Pocas veces son puestos bajo la mirada escrutadora de la filosofía, disciplina que según Castoriadis debe expresar también un pensamiento autónomo. Para Castoriadis, la filosofía no debería estar sujeta a determinaciones derivadas de los distintos sistemas filosóficos que, si bien es cierto permiten acercarse a la explicación del mundo, también es cierto que están influidos por visiones parciales del mundo mediadas por la religión, la política y/o la economía. Para el autor, el reto está en sortear estas determinaciones y desarrollar un pensamiento que tome en cuenta estos sistemas y los supere. La autonomía de la filosofía sólo es posible si esta se reconoce como fuente esencial y primaria de pensamiento, si esta se reconoce como su propio límite.

En *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Castoriadis realiza una conjunción, impensada hasta ese momento, entre un pensamiento social-histórico-político y filosófico y el psicoanálisis. Esta conjunción representa un valor agregado al pensamiento político filosófico y de este valor se desprende la importancia de su obra y la pertinencia de su estudio. A esto se añade que el filósofo establece nociones que pueden funcionar como categorías de análisis y constituirse en perspectivas filosóficas para explicar fenómenos sociales, culturales y políticos de nuestro tiempo y que permiten inscribir este trabajo en el ámbito de estudio de la Maestría en Filosofía, específicamente en el área de la Filosofía Política.

Es importante señalar que los planteamientos de Castoriadis generan profundas consecuencias filosóficas. Entre otras, el autor rompe con el pensamiento tradicional –regido por la lógica formal– para establecer un nuevo tipo de lógica: la de los magmas³, que contiene la indeterminación y la creación como núcleo de todo pensamiento (Franco, 2006).

Finalmente, no debe pasarse por alto que, a pesar de la amplitud y profundidad de su obra, el autor ha sido poco tratado en los círculos intelectuales y filosóficos del país. Esto se evidencia en la escasa literatura crítica sobre Castoriadis en la bibliografía producida en el área.

Igualmente ocurre con la ausencia de su obra en los programas de estudios filosóficos en las universidades del país. Por ello este trabajo contiene rasgos de originalidad ya que representa un aporte para la difusión y valoración de su pensamiento, al igual que define nuevos esfuerzos por entender e interpretar la situación venezolana actual.

El problema

La filosofía nos muestra, según sugiere Franco (2003), que sería absurdo creer que algún día agotaremos lo pensable, lo factible, lo formable, así como también sería absurdo pensar que se pueden imponer límites al poder de formación que yace en la imaginación psíquica y en el imaginario colectivo. El tiempo humano, como el tiempo del ser, es el tiempo de creación-destrucción; así lo comprueba la historia en los distintos momentos de debilitamiento o letargo de la humanidad. Se trata, en definitiva, de liberar la imaginación creadora y el imaginario social creador.

La revisión de este planteamiento filosófico conduce a la posibilidad de acercarse a la sociedad venezolana actual con el fin de entender cómo se desarrolla el juego entre heteronomía y autonomía y qué relación tienen con este los imaginarios socio-políticos. Esta revisión respalda la necesidad de saber si es posible encontrar las condiciones políticas y sociales para que la reflexión filosófica apunte al pensar/conocer como condición de libertad, para que la democracia radical sea la dimensión pedagógica que contribuya a la conformación de una ciudadanía crítica, responsable y reflexiva. En definitiva, para indagar si el imaginario bolivariano posibilita permear conceptos como el de democracia radical y autonomía.

El acercamiento propuesto se concreta en los siguientes objetivos:

Objetivo general

1. Estudiar las configuraciones imaginarias de la sociedad venezolana a partir de las nociones de imaginario, autonomía y democracia radical establecidas por Cornelius Castoriadis.

Para alcanzar este objetivo se proponen los siguientes **objetivos específicos**:

1. Estudiar los contenidos teóricos y el desarrollo de los conceptos que formula Cornelius Castoriadis entorno a las nociones de imaginario social, autonomía y democracia radical.
2. Indagar en la significación de la obra filosófica de Cornelius Castoriadis como un modelo posible para la comprensión de los imaginarios socio-políticos venezolanos.
3. Confrontar estos conceptos con los imaginarios dominantes en la sociedad venezolana actual.

Con este trabajo también se pretende rescatar los principios contenidos en el pensamiento político-filosófico de Castoriadis y su valor para el estudio de los imaginarios desde una perspectiva libertaria y autónoma. Esta perspectiva rebasa toda categoría de análisis determinista o heterónimo inherente a muchas de las teorías políticas contemporáneas.

Metodología

Para alcanzar los objetivos propuestos se estudiará como obra central *La Institución Imaginaria de la Sociedad* (1975)⁴, texto canónico de Cornelius Castoriadis que es, por un lado, una teoría de lo social –al proponer un nuevo campo, el de lo histórico-social, y un nuevo concepto, las significaciones imaginarias sociales– y, por otro lado, una teoría de la subjetividad –a partir de su descubrimiento de la imaginación radical en sus dimensiones instituyentes-creadoras–. Sin embargo, no se dejaron de lado otras obras del autor que reflejan los cambios significativos en su pensamiento o profundizan en la comprensión de las nociones que focalizan el trabajo, esto es, imaginario, autonomía y democracia radical. Igualmente, se revisarán trabajos críticos sobre la obra del filósofo que permiten una indagación y valoración más exhaustiva y amplia en su pensamiento.

El método a utilizar para alcanzar los objetivos propuestos consiste en el análisis de los imaginarios dominantes actualmente en Venezuela, teniendo como aparato crítico las categorías filosóficas de Cornelius Castoriadis que, como ya se ha expuesto, orientan esta investigación y pueden constituir un paradigma válido para un análisis político-filosófico de la contemporaneidad.

¹La noción de sujeto ha transitado por diversos enfoques como *sujeto de conocimiento*, *sujeto ético* y *sujeto político*. Esta noción moderna de la condición humana pone el acento en alguien que *es lo que es* porque responde a su propia naturaleza: racional, social y política. Lo que subyace es lo que hace a ese animal humano un sujeto, lo sostiene. Como concepción antropológica, la de “sujeto” es heredera del término utilizado por Aristóteles *hypokeímenon*. Este vocablo, que se traduce al latín como *subjetum*, significa, en principio, lo subyacente, lo que se mantiene por debajo de las propiedades cambiantes, es el soporte de las cosas. La ontología medieval designa con este término la totalidad de las cosas, de los entes, es lo que está en la base de las cosas, lo que siempre está presente en ellas (Uzín, 2013:s.d). Interesa para esta investigación rescatar al sujeto en su dimensión ética y política, rescatar la idea del hombre que se sabe finito y aún así aspira a la trascendencia; del hombre que se sabe creador de sus leyes y de su mundo en tanto es referencia de otros. Esta idea es reafirmada en el planteamiento de Castoriadis, para quien no puede hablarse de sujeto más que cuando los individuos pueden reflexionar sobre sí y su sociedad, “cuando tienen un *nosotros* e instituyen –con conocimiento– un campo de significaciones imaginarias sociales (es decir, tiene una relación lúdica con éstas, se conocen como creadores de las mismas)” (Franco, 2003:91).

² Capacidad de la psique de crear un flujo constante de representaciones, deseos y afectos. Es *radical*, en tanto es fuente de creación. Esta noción se diferencia de toda idea de la imaginación como señuelo, engaño, etc., para acentuar la *poiesis*, la creación. Está claro que, para Castoriadis, la creación es la característica central de la psique: lo que es, es producido por la *imaginación radical* (Franco, 2007: 259).

³ Junto con la *imaginación radical*, lo *histórico-social* y las *significaciones imaginarias sociales*, hace a los fundamentos del pensamiento de Castoriadis. En la lógica del magma, el sujeto tiene a su disposición la totalidad de las representaciones que le pertenecen. Este es uno de los ejemplos que da Castoriadis para ilustrar esta lógica: antes de denominarla *magma* pensaba en montón, multiplicidad inconsistente (tomando una proposición de Cantor) (...) [Pero, enseguida], invita Castoriadis a que se piense en la totalidad de representaciones, sean recuerdos, fantasías, sueños. Y pregunta si se podrían ordenar, contar, separar, recortar (Franco, 2007: 261). Por su parte Juan Manuel Vera (2001) aporta al concepto cuando afirma que “...no es un conjunto ni una jerarquía de conjuntos, pero de él pueden extraerse o construirse conjuntos, sin que esta extracción o construcción le agote, pues siempre es posible continuar haciéndolo o rehaciéndolo. Lo *magmático* en Castoriadis es inagotable, fuente potencial siempre de nuevas significaciones que la mente humana es incapaz de agotar. La complejidad sería una de las manifestaciones de lo magmático. Junto a la lógica tradicional, que Castoriadis denomina *conjuntista identitaria* o *ensídica*, existe la indeterminación y la posibilidad permanente de nuevas determinaciones, la *lógica magmática*. La psique humana y las formas sociales tienen en común ser magmáticas y, por tanto, indescifrables completamente o, dicho de otro modo, siempre objeto de una posible reinterpretación, de una nueva escritura, de una nueva creación individual o social. La psique es un magma de representaciones, del mismo modo que la sociedad es un magma de significaciones imaginarias sociales” (Vera, 2001: 32-33).

⁴ Año de la primera edición, en francés. Para este trabajo se consultó la traducción de Antoni Vicens y Marco-Aurelio Galmarini, en la edición de Tusquets Editores, 2010.

El autor y su obra

No se honra a un pensador alabándolo y ni siguiera interpretando su trabajo sino que se lo hace discutiéndolo, manteniéndolo así vivo y demostrando por los hechos que ese autor desafía el tiempo y conserva su vigencia

Cornelius Castoriadis. El destino del totalitarismo. En los dominios del hombre.

El autor y su obra

No se honra a un pensador alabándolo y ni siguiera interpretando su trabajo sino que se lo hace discutiéndolo, manteniéndolo así vivo y demostrando por los hechos que ese autor desafía el tiempo y conserva su vigencia

Cornelius Castoriadis. El destino del totalitarismo. En los dominios del hombre.

Nacido en Atenas en 1922, Cornelius Castoriadis fue uno de los filósofos políticos más lúcidos de nuestro tiempo. Pensador intempestivo, escapa a cualquier intento de ubicación dentro de una u otra corriente del pensamiento contemporáneo. Por el contrario, se mostró en su momento a contracorriente de ideologías a la moda tales como el marxismo o el postmodernismo. De ese carácter intempestivo es que surge su agudeza crítica que igualó su independencia de criterio; “su compromiso con el socialismo es coextensivo con su autonomía frente a Estado, partidos, dogmas, aparatos «científicos» etc.” (Cappelletti, 1994: 173).

Prueba de esa lucidez como filósofo y político lo constituye su crítica a los principales modelos políticos modernos (socialismo y capitalismo), en defensa de los principios de autonomía y autogestión. Aunque alejado del trotskismo y del leninismo, Castoriadis se muestra abierto a la interrogación de la realidad rusa (llamado “socialismo real”) y del capitalismo moderno para cuestionar sus realidades y proponer un sistema de pensamiento intemporal de la política y del hombre a partir de categorías que, según Cappelletti (1994), no dejan de ser marxistas, pero que surgen del análisis concreto de la sociedad actual.

Puede afirmarse, siguiendo a Cappelletti, “que los resultados de esa crítica coinciden en buena parte con aquellos a los cuales arribaron los anarquistas”⁵ (1994: 173). Castoriadis llegó en los años 90 del siglo pasado a las mismas conclusiones a las que llegaría Mijaíl A. Bakunin a mediados del siglo XIX en torno al “socialismo real” y a la formación de imaginarios sociales y políticos para su construcción. A pesar de esta coincidencia, Castoriadis no se confiesa anarquista, “quizá porque, como otros pensadores contemporáneos muy próximos a las

concepciones libertarias, temen un poco esta denominación, al identificarlas con ciertos tremendismos revolucionarios, con el espontaneísmo radical, con tácticas y estrategias obsoletas, etc.” (Cappelletti, 1994:174). Tales ideas suponen, para el mismo Cappelletti, “una noción un tanto estrecha del anarquismo, y la supervivencia, tal vez inconsciente, de ciertos prejuicios leninistas” (Ídem).

Es posible diferenciar dos momentos en la vida y obra de Castoriadis. Un primer momento abarca su juventud en Grecia donde estudia Derecho, Economía y Filosofía en la Universidad de Atenas. Durante esos años vive la dictadura fascista, la Guerra Greco-Italiana y los inicios de la Guerra Civil griega (en 1946), hecho que motivó su exilio a Francia, adonde llega en diciembre de 1945. En este país perteneció al Partido Comunista Internacional (PCI-Trotsquista) en el que promueve junto a Claude Lefort un movimiento contrario a la dirección del PCI por considerarla de corte derechista. Un hecho importante de ese primer momento es la fundación en 1948, después de su separación del PCI, de la revista *Socialisme ou Barbarie* (1948-1966) que reúne a figuras como Edgar Morin, Henry Lefebvre, François Lyotard y Guy Debord, entre otros. El grupo político del mismo nombre marcó un hito en la historia del pensamiento crítico del socialismo.

El segundo momento comprende la reflexión final y disolución de *Socialisme ou Barbarie* en 1966 y la concreción de su obra más conocida, *La Institución Imaginaria de la Sociedad* (1975). La influencia del autor sobre el Mayo Francés (1968) es considerada por Daniel Cohn-Bendit⁶ – protagonista de la protesta– como de “inspiración espiritual” y está vinculada a la famosa frase “La imaginación al poder” que, para Fernando Savater (1998), es una transcripción casi literal del último artículo de Castoriadis en *Socialisme ou Barbarie*⁷. Al mismo tiempo que definía su campo de acción, Castoriadis se distinguió por su alejamiento de otras escuelas francesas pre y post Mayo del 68. En 1976 escribe en *Topique*, a partir del libro *Un destin si funeste* de François Roustang, un largo artículo criticando tanto el pensamiento estructuralista, en las versiones de Michel Foucault, Roland Barthes, Louis Althusser, Gilles Deleuze y Félix Guattari, como el método y posturas lacaneanas⁸

Es en este período cuando Castoriadis desarrolla sus conceptos más importantes y construye su sistema de pensamiento sobre la base del estudio del imaginario. Así lo reconoce un estudio biográfico:

Su atención teórica se va a dirigir al imaginario, al grado cero del lenguaje y del pensamiento, a los magmas simbólicos que alientan y estimulan la acción humana al margen de causas y razones de carácter puramente lógico. Va a explorar lo imprevisible de un sentido humano que estalla al albur de semejanzas, analogías y asociaciones metafóricas. Si hasta ahora había personificado en el proletariado el poder renovador de la vida social, a partir de estos momentos empezará a diseñar una idea de acción (transformadora) sin pensar en un sujeto/conciencia concreto (Sánchez, 2003:5)

La Institución Imaginaria de la Sociedad (1975) será el punto de partida del trabajo que Castoriadis realizará en función de dilucidar y profundizar las líneas generales del estudio de la creación humana y el factor imaginario. Al articular en su pensamiento la experiencia política y la interrogación filosófica, su indagación se nutre del mundo socio-histórico y de la irrupción en el del imaginario social. Temas estos que desarrollará en varios volúmenes de la colección *Las Encrucijadas del Laberinto*⁹. Son estos temas los que conectan con el propósito de este trabajo, razón por la cual el segundo momento de la vida del filósofo cobra particular interés y la mencionada obra constituye el punto focal de la revisión teórica que aquí se hará.

⁵ En su ensayo “Cornelius Castoriadis y la sociedad burocrática”, publicado en *Estado y poder político en el pensamiento moderno*, Cappelletti (1994) propone ver como ejemplo de la coincidencia de planteamientos las obras de Luigi Fabbri, *Dictadura y revolución*, Max Nettlau, *Socialismo autoritario y socialismo libertario*, Gaston Leval, *La falacia del marxismo*, Rudolf Rocker, *Bolchevismo y anarquismo* y a Abraham Guillén, *El capitalismo soviético*.

⁶ El 22 de marzo de 1968, ocho estudiantes (entre ellos Daniel Cohn-Bendit, conocido en todo el mundo como Dany el Rojo) de Nanterre protestaron por el arresto de seis miembros del Comité Nacional de Vietnam.

⁷ En este último artículo titulado *Marxisme et théorie révolutionnaire (V)* [Marxismo y teoría revolucionaria V] Castoriadis escribe bajo el pseudónimo de Paul Cardan. Este artículo constituye una serie de 5 artículos en los que Castoriadis va a desplegar su crítica al marxismo como ideología oficial de la Unión Soviética y al *socialismo real* proponiendo la radicalización del socialismo como proyecto autonómico. Será la conclusión una serie de artículos que aparecen de forma sucesiva en la revista *Socialisme ou Barbarie* de abril-junio N° 36 (1964) y finaliza en junio-agosto N°40 (1965). Estas críticas serán inspiradoras para el movimiento estudiantil francés de mayo de 1968, quienes a partir de la frase *imaginario o barbarie* aparecida en su último artículo formarían la consigna *El imaginario al poder* que aparecería en las paredes de la Sorbona.

⁸ Este artículo ha sido reproducido íntegramente en español en *Psicoanálisis, proyecto y elucidación* en 1992.

⁹ Escrito a partir de 1978 constituyen cinco volúmenes y uno póstumo. Estos pretendían ser trabajos “de semilla” que analizan fenómenos muy específicos a partir de lo ya expuesto en *La institución imaginaria de la sociedad*.

www.bdigital.ula.ve

Antecedentes del problema

Sé que, un día, vivirán unos hombres para quienes el recuerdo de los problemas que más pueden angustiarnos hoy en día no existirá. Este es mi destino...

www.bdigital.ula.ve
Cornelius Castoriadis. *La Institución Imaginaria de la Sociedad.*

Antecedentes del problema

Para Sánchez (2003), tratar el sentido humano, más allá del recurso identitario de estructuras, leyes y necesidades humanas, supone adentrarse en el magma de afectos, emociones y pasiones (ligado al resto del hecho natural) que constituyen la matriz imaginaria de la figuración y de la representatividad social.

Tomando en consideración que Castoriadis además de filósofo fue psicoanalista, Sánchez afirma que el aporte del psicoanálisis a la comprensión de la realidad del hombre es, básicamente, iluminar una zona opaca del psiquismo humano que, a pesar de ser ajena a la lógica aristotélica basada en el principio de identidad, es tan sustancial e irreductible en el quehacer humano como la actividad estrictamente racional. No en vano es el funcionamiento espontáneo del imaginario el que suministra los contenidos míticos y cosmovisionales sobre los que opera la dimensión lógica del pensar humano.

Luego de evidenciar el funcionamiento a-lógico y a-moral que impera en el imaginario, Castoriadis constata que, al mismo tiempo que la historia puede ser el escenario en el que comparece el sentido, puede ser también testigo de formas irracionales de la acción humana tales como Auschwitz, el Gulag y otras. En otras palabras, que la espontaneidad con la que funciona el inframundo imaginario en el hombre puede convertirse en una auténtica pesadilla en el caso de que no se tome conciencia, vía reflexión crítica, de su protagonismo. Sólo así, en el proceso en el que la sociedad descubre su “otra parte” (nocturna) irreductible a la estrictamente racional (diurna) puede introducir mecanismos de corrección que permitan reorientar las situaciones de alienación humana.

1 Imaginario Social, Imaginario Radical

En 1975 sale a la luz la obra de mayor reconocimiento e influencia dentro de la bibliografía de Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société* (*La institución imaginaria de la sociedad*). En sus dos volúmenes se articula y consolida, de forma sistemática, un modelo de teorización social en el que se defiende una idea de acción basada, por una parte, en la

creatividad del imaginario social como facultad creadora de horizontes de valor y, por otra, en la actividad de lo conjuntista-identitario¹⁰ de la psique humana como facultad organizadora y esclarecedora de los contenidos imaginarios subyacentes.

El segundo volumen de la obra –centro de este trabajo–, cuyo subtítulo es “El imaginario social y la institución”, se ocupa de describir la forma de ser del inframundo imaginario de la sociedad y del individuo. Supone un proceso de inmersión en el abismo en el que madura contingente y espontáneamente la acción del hombre y de la sociedad. Se analiza en esta parte la alteridad inherente al tiempo imaginario, así como los procesos de estabilización e institucionalización (*legein/teukhein*) de las imágenes que desatan y canalizan la intervención del hombre en el mundo. Nociones tan ceñidas a la filosofía moderna, como “sujeto”, “conciencia”, “identidad”, “racionalidad” y otras, son vistas al trasluz de procesos anónimos, a-lógicos y a-morales del imaginario que, más que un resultado de aquéllas, comparecen como sus condiciones de posibilidad.

2 Proyecto de Autonomía Social

La idea de la autonomía social e individual es una referencia permanente en la segunda etapa de la obra del autor cuyo propósito es aclarar que, a pesar del funcionamiento del imaginario en la sombra, el psiquismo humano también dispone de mecanismos de esclarecimiento racional que pueden evitar la caída en las naturalizaciones regresivas de las que hablaban Adorno y Horkheimer (2008)¹¹. De este modo, desplaza Castoriadis el procedimiento psicoanalítico a la actividad política, entendiendo ésta como “la capacidad que tienen los actores sociales de hacer consciente el protagonismo de sus infraestructuras pasionales y emocionales en la creación de las instituciones” (Sánchez, 2003: 08). La oposición que prevalece en esta etapa de su pensamiento no es la hegemónica en la reflexión sociológica “individuo-sociedad”, sino la de “psique-sociedad”, haciendo del primer término el inconsciente individual que el segundo, sin reducirlo, organiza y canaliza.

Agnes Heller (1991) recuerda que para Castoriadis “toda filosofía es una filosofía política [y democrática]” (Citado por Sánchez, 2003: 8). Para Castoriadis, la filosofía no es filosofía si no expresa un pensamiento autónomo. Esto es auto (αὐτόνομος) nomos (νόμος) que se da a

sí mismo su ley. En filosofía está claro, apunta Castoriadis (1997a), que “darse a sí mismo su ley” quiere decir establecer las cuestiones y no aceptar autoridad alguna o, por lo menos, la autoridad de su propio pensamiento previo.

En el dominio del pensamiento, la autonomía es la interrogación ilimitada que no se detiene ante nada y que se pone ella misma constantemente en causa. La interrogación en filosofía debe ser articulada, liberada de volver sobre los términos a partir de los cuales ha sido articulada. Este tipo de interrogación genera incomodidad, según Castoriadis, “porque los filósofos, casi siempre, construyen sus sistemas cerrados como huevos (...), o permanecen atados a ciertas formas que ellos han creado y no llegan a ponerlas en cuestionamiento” (Castoriadis, 1997a: 1).

Para comprender la propuesta filosófica de Cornelius Castoriadis, se hace necesario aceptar que casi todas las sociedades humanas son instituidas dentro de la heteronomía, es decir, en ausencia de autonomía. A pesar de que los hombres han creado sus instituciones, ellas mismas han incorporado la idea incontestable de que dichas instituciones no son obras humanas, que ellas no han sido creadas por los humanos, en todo caso por los humanos que están ahí en ese momento. Se incorpora la idea de que han sido creadas “...por los espíritus, por los ancestros, por los héroes, por los dioses” (*Ídem*). Al no ser creaciones humanas, es difícil proponer su puesta en duda; cuestionar es dudar de la veracidad, de la bondad, de la justicia del héroe, del liberador, del formador de la sociedad y de sus instituciones.

Una década después de la publicación de *La Institución Imaginaria de la Sociedad* (1975), Ernesto Laclau y Chantal Mouffe también se suman a la propuesta de impulsar un proyecto de radicalización de la democracia ante el inminente fracaso del socialismo real en todas sus experiencias mundiales; proponen como proyecto la “...articulación de las luchas contra las diferentes formas de subordinación de clase, de sexo, de raza, así como de aquellas otras a las que se oponen los movimientos ecológicos, antinucleares y anti-institucionales...” (1987: 6). Para ellos, un proyecto de este tipo se inscribe en la tradición del proyecto político “moderno” formulado a partir del Iluminismo, e intenta prolongar y profundizar la revolución democrática iniciada en el siglo XVIII y continuada en los discursos socialistas del siglo XIX.

Para Laclau y Mouffe el proyecto de una democracia radicalizada supone:

El rechazo de los puntos privilegiados de ruptura y de la confluencia de las luchas en un espacio político unificado, y la aceptación, por el contrario, de la pluralidad e indeterminación de lo social, nos parecen ser las dos bases fundamentales a partir de las cuales un nuevo imaginario político puede ser construido, radicalmente libertario e infinitamente más ambicioso en sus objetivos que el de la izquierda clásica. Esto exige, en primer término, describir el terreno histórico de su emergencia, que es el campo de lo que denominaremos como «revolución democrática» (1987: 171).

Para Castoriadis, por su parte, la democracia griega y, de modo más amplio, las revoluciones modernas y los movimientos democráticos, introducen una gran ruptura en la forma de concebir la sociedad y sus instituciones; esto es, la conciencia explícita de que los hombres crean sus leyes y, por lo tanto, que también pueden cambiarlas.

Desde esta perspectiva, ser autónomo es tanto una exigencia social (contraria a una sociedad heterónoma) como una exigencia individual (sujeto reflexivo). Una vez reflexivo, el sujeto es consciente de que es conductor de su pasado y forjador de su futuro. Esta idea es reafirmada por Hornstein al sostener que “como momento ulterior al individuo social deviene el sujeto reflexivo y autónomo que puede cuestionar las significaciones imaginarias sociales”. En esta dirección “la reflexión es la autonomía en el marco del pensamiento” (2003: 15).

En la obra de Castoriadis no hay más sujeto que los ciudadanos. No hay sujetos políticos preconstituidos, pero sí posibilidad de la emergencia de sujetos sociales capaces de nuevas creaciones históricas. Se trata de una concepción completamente diferenciada tanto de la teorización marxista del sujeto revolucionario como de las visiones posmodernas de la imposibilidad de un sujeto político.

Al pensar un proyecto autonómico para la sociedad que derive en ejercicios democráticos radicales, deben tenerse en cuenta todas las dimensiones de las que participa el sujeto reflexivo (autónomo). Todo sujeto participa socialmente, entre muchas otras, de una dimensión económica, religiosa, política y cultural, y de las redes que entre ellas se tejen para formar imaginarios sociales instituyentes. Cultura y política forman parte de dimensiones que se entrelazan y constituyen un mismo problema, el problema político que

“...es un componente de la cuestión de la cultura en el sentido más amplio (...). El problema político es el problema de la institución global de la sociedad” (Castoriadis, 2007: 18) porque la política, en tanto que creación, reproducción y transformación de las relaciones sociales, no puede ser localizada a un nivel determinado de lo social.

Para el desarrollo de este trabajo, es importante puntualizar qué se entenderá por cultura. Se hará uso del término intermedio entre el sentido habitualmente usado en francés como legado del Siglo de las Luces, que vincula el término con obras del espíritu (filosofía, literatura, arte) y el acceso del individuo a ellas, y el sentido dado por la antropología norteamericana (Malinowski y los funcionalistas-estructuralistas) que estudia la totalidad de la instituciones de la sociedad. Entre ambas visiones teóricas de cultura se encuentra el término tal como es concebido por Cornelius Castoriadis:

Entiendo aquí por cultura todo lo que, en la institución de una sociedad, excede la dimensión conjuntista-identitaria (funcional-instrumental) y que los individuos de esta sociedad invisten positivamente como “valores” en el sentido más general del término: en resumen, la *paideia* de los griegos. (2007:19).

Tal *paideia*¹² (παιδεία) contiene indisociablemente, según Castoriadis, los procedimientos instituidos a través de los cuales el ser humano es conducido a reconocer y a investir los valores de la sociedad. Esos valores no son dados por instancias externas ni descubiertas por el hombre “en yacimientos naturales o en el cielo de la razón” (2007:19), sino que son creados por las sociedades como polos del hacer y del representar social.

Según esto, las instituciones educan a los individuos y al colectivo. La idea central de Castoriadis es que las instituciones socializan a los hombres, porque les ofrecen un sentido de vida que, en principio, éstos aceptan. Esta socialización se produce cuando la institución vincula a los hombres con la praxis social establecida; entonces cabe la pregunta “¿quién instituye a la sociedad? “... Es obra de un colectivo anónimo e indivisible, que trasciende a los individuos y se impone a ellos. El imaginario social provee a la psique de significaciones y valores, y a los individuos les da los medios para comunicarse y les dota de las formas de la cooperación (Fressard, 2006. Citado por Cisneros, 2011: 68).

De lo anterior deriva que no es posible, siguiendo la propuesta del autor, hablar de transformación social y de un proyecto autonómico radical sin enfrentar la cuestión de la

creación cultural. Es preciso, para la instauración de una sociedad autónoma, destruir los valores que orientan el hacer individual y social (consumo, poder, status, discursos dominantes). Tal destrucción consiste, tal como se entiende en este trabajo, en atacar la creación cultural dominante y sus significaciones hasta vaciarlos de todo valor y re-significarlos para hacerlos compatibles con la institución de una sociedad más autónoma.

No obstante, pensar que esta destrucción de valores abre las puertas a una sociedad nueva en la que todos los sujetos coincidan en sus deseos y actos y las instituciones no sean un obstáculo, sería una utopía. De lo que aquí se trata es de pensar en lo posible. Al respecto Castoriadis afirma:

La autonomía no es, pues, eliminación sin residuo y eliminación total del discurso del Otro no sabido como tal. Es instauración de otra relación entre el discurso del Otro y el discurso del sujeto (2010:170).

La visión autonómica de la sociedad aquí expuesta conduce al problema político y social que será objeto de estudio en este trabajo: los imaginarios socio-políticos dominantes en la Venezuela actual. El proyecto autonómico de Castoriadis no propone eliminar o sustituir de primer momento el discurso social y político dominante (instituido); se trata de abrir paso y crear las condiciones para la emergencia de un discurso (instituyente) que vincule las distintas subjetividades.

No se puede querer la autonomía sin quererla para todos, y que su realización no pueda concebirse plenamente más que como empresa colectiva.(...) si el problema de la autonomía radica en que el sujeto encuentre en sí mismo un sentido que no es suyo y que debe transformar, utilizándolo; si la autonomía es esa relación en la cual los demás están siempre presentes como alteridad y como «ipseidad» del sujeto; entonces la autonomía no es concebible, ya filosóficamente, más que como un problema y una relación social (Castoriadis, 2010:170-171).

En este contexto nuestro argumento se nutre de lo propuesto por Castoriadis al aclarar que jamás una sociedad será totalmente transparente. En primer lugar porque los individuos que la conforman tampoco lo son para sí mismos “ya que no se puede eliminar el inconsciente” y, en segundo lugar, porque las relaciones sociales se presentan de forma compleja trascendiendo las intersubjetividades inherentes y los conscientes e inconscientes personales. Lo social es aquí “... lo que somos todos y lo que no es nadie, lo que jamás está ausente y casi jamás presente como tal, un no-ser más real que todo ser (...) lo social es una

dimensión indefinida” (2010: 178). Allí la dificultad de encontrar cualquier transparencia en lo social porque hay, según el autor, lo social *instituido* que supone siempre lo social *instituyente* que irrumpe y al ponerse a trabajar apunta a darse de nuevo una institución para existir de manera visible; al momento que esta institución es planteada, lo social *instituyente* se “...enmascara, se distancia, ya está también en otra parte” (2010: 179). Lo social instituyente no puede –no debe– convertirse en lo instituido de manera permanente si pretende corresponder al proyecto autonómico.

No se trata, según Castoriadis, de tener sociedades sin instituciones; tampoco de tener una sociedad que coincida plenamente con sus instituciones. Se trata de entender que la modificación de toda sociedad pasa por la creación de instituciones que, al ser interiorizadas por los individuos, faciliten del mejor modo posible el que puedan arribar tanto a su autonomía individual como a su participación efectiva en todo poder explícito de la sociedad.

En sociedad, la autonomía depende de que se establezcan democracias pero esto supone que los sujetos deben entender que “... ellos son los creadores de las leyes que los gobiernan, que ellos las instituyen todo el tiempo” (Franco, 2003:36). Una democracia de tipo radical, caracterizada por tener sujetos autónomos, debe ser una democracia de límites, basada en la libertad, pero también en los riesgos; “...en ella el pueblo debe hacer cualquier cosa, pero debe saber que no puede hacer cualquier cosa” (2003:36). Aquí los límites son impuestos por los propios sujetos, por los parámetros éticos que han sido puestos en común.

Como agregado a la idea de una democracia que limita la desmesura, la *hýbris* (ὕβρις); Castoriadis argumenta que la democracia como pensamiento debe ser necesariamente atea, “no necesita de la existencia de un dios, y asume que en el «más allá» no existe nada relevante para nuestros problemas” (Castoriadis, s.d. Citado por Franco, 2003:36). Para el autor, el ateísmo es el único pensamiento humano que asume realmente el significado de la muerte, que rechaza cualquier forma de esperanza (no hay espera indefinida). Al no haber vida después de la muerte, los hombres son verdaderamente libres de obrar y pensar en este mundo. Para Castoriadis, una sociedad autónoma sólo puede advenir a partir de esa

convicción, “tan profunda como imposible, de la mortalidad de cada uno de nosotros y de nuestras obras” (Castoriadis, s.d. Citado por Franco, 2003:36).

La democracia es ciertamente un régimen trágico. Debe hacer frente a la cuestión de su autolimitación. La tragedia es un llamado constante a la autolimitación, ya que es la exhibición de los efectos de la hýbris y, más que eso, la demostración de que pueden coexistir razones contrarias (es una de las lecciones de Antígona) y que no es obstinándose en la razón como se hace posible la solución de graves problemas que pueden aparecer en la vida colectiva. Pero por encima de todo, la tragedia es democrática en el hecho de que conlleva el recuerdo constante de la mortalidad, a saber, de la limitación radical del ser humano” (Castoriadis, s.d. Citado por Franco, 2003:37)¹³.

La sociedad instituida de este tiempo se caracteriza precisamente por carecer de la autolimitaciones que sugiere Castoriadis. La sociedad de hoy se presenta desmesurada, desborda hacia la insignificancia en todos los órdenes (culturales, políticos y sociales), relativiza todo cuanto pueda pensarse, es banal. El actual es un momento de descomposición, nadie sabe qué es ser ciudadano, todos los roles han sido invertidos. No obstante, esta situación puede representar el momento propicio para la resignificación de construcciones imaginarias como democracia, política y autonomía que, como sostiene Castoriadis, por ser creaciones sociales humanas no se agotan ni en sí misma, ni en lo instituido.

Esto, que es un rápido diagnóstico de nuestro tiempo, aparentemente anuncia la irrupción de individuos hacia la autonomía, presenta el germen de la emancipación; sin embargo, el momento también es propicio para el reacomodo de los imaginarios instituidos y sus instituciones que, ante la incertidumbre del presente, representan el terreno seguro. Este escenario dual abre la posibilidad de pensar que cualquier proyecto autonómico debe incluir instituciones explícitas que, indisolublemente, tendrán que ir acompañadas de un nuevo movimiento *socio-histórico*¹⁴. Éste revitalizaría a la democracia dando la forma y los contenidos que el proyecto de autonomía exige.

Los fines propuestos por Castoriadis son explícitos. El objeto de la política de la autonomía sería “crear las instituciones que interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad” (1997b:19).

En este punto no está de más decir que un proyecto autonómico, de democracia radical para Venezuela implica incluir la reflexión filosófica como posibilidad de construcción de un pensamiento libertario, de un pensamiento emancipado de *la filosofía heredada*; implica también pensar a la democracia como lugar *paideico* en el que se conforman ciudadanos críticos, responsables y reflexivos capaces de instituir nuevas significaciones sociales y nuevas instituciones sociales.

www.bdigital.ula.ve

¹⁰ En la *dimensión conjuntista-identitaria*, la sociedad opera (obra y piensa) con elementos, clases, propiedades y relaciones postuladas como claras y definidas. El esquema supremo aquí es la determinación. La existencia es determinación. "...la institución de la sociedad, y las significaciones imaginario sociales que tienen que ver con ella, se despliegan siempre en dos dimensiones que no pueden dejar de asociarse: la dimensión conjuntista-identitaria (grupo teórico, lógico), y la estricta y, propiamente, imaginaria. (...) En la dimensión conjuntista-identitaria, la sociedad funciona (actúa y piensa) a través de (en) elementos, clases, propiedades y relaciones establecidas como distintas y definitivas. En esto, el esquema más importante es el de la determinación (la "determinicidad", la calidad de lo determinado, *peras, bestimmtheit*). Entonces, lo que se necesita es que todo lo que sea concebible se vea a través de la determinación, y las consecuencias o implicaciones de esto, también. Desde este punto de vista, la existencia es la calidad de lo determinado (Castoriadis, 1994:71). Al trabajo de Yago Franco entorno a la obra de Castoriadis, podemos agregar que lo *conjuntista-identitario* se da en una doble dimensión. Como *Legein*, es lo que permite organizar, realizar operaciones de distinción, elección, conteo, etc., y su operación fundamental es la designación; esto hace posible que se produzca el hacer/representar social, al referirse a objetos distintos y definidos, produciendo la relación de signos (significativa) que permite y hace al lenguaje como código. Es la dimensión identitaria del representar/decir social. Como *Teukhein* (que trata de la cuestión del reunir-adaptar-fabricar-construir) se encarga de la finalidad e instrumentalidad, refiriendo lo que es a lo que no es y podría ser. Es la dimensión identitaria del hacer social (Franco y otros, 2007: 260). La construcción del término puede ser revisada en Castoriadis, 1994:71-72 y Castoriadis, 2010:350-418.

¹¹ En la obra *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer plantean que una de las promesas forjadas por la modernidad es la libertad del hombre por medio del dominio de la naturaleza, siendo la razón el instrumento para la emancipación del hombre frente a la naturaleza. Sin embargo, la ruptura de esa razón emancipadora (que tuvo su origen en la confrontación con los acontecimientos catastróficos de la segunda guerra mundial y del exterminio masivo que conmocionaron el mundo occidental de un modo hasta ese momento desconocido) afectó la concepción de la historia y la idea de progreso que de modo tan singular habían determinado la autocomprensión evolucionista de la modernidad y habían servido, desde Turgot y Condorcet, de horizonte legitimador tanto a la ciencia como a la emancipación política. El amargo desencanto de la expectativa formulada en esta concepción de la historia, que había recorrido toda la época moderna hasta el materialismo histórico, es lo que empujó a Adorno y Horkheimer a buscar el "por qué la humanidad, en vez de alcanzar un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de barbarie (...) El resultado de su pesquisa es tan conocido como sorprendente: la barbarie que el siglo veinte nos pone ante los ojos no es la obra de fuerzas atávicas o poderes irracionales que irrumpen inopinadamente a contrapelo del curso de la historia, sino el resultado del mismo proceso de emancipación del que ha surgido la sociedad moderna y que ella reclama para sí" (Zamora, 1997: 256).

¹² Para los antiguos griegos era la base de la educación que dotaba a los varones de un carácter verdaderamente humano. la *paideia* se centraba en los elementos de la formación que harían del individuo una persona apta para ejercer sus deberes cívicos. El primero en configurar la *paideia* como un humanismo cívico integral fue el orador y pedagogo griego Isócrates. El lugar del concepto de "*paideia*" fue ocupado en Roma por la "*humanitas*", que en textos de Cicerón significa claramente cultura, educación y pedagogía propias del hombre libre y a la cual están relacionadas todas las disciplinas. "*Humanitas*" llegó a indicar el desarrollo de las cualidades que hacen al hombre un ser verdaderamente humano, que lo enriquecen con una cultura y lo diferencian del bárbaro. El concepto implicaba por tanto la construcción del *hombre civil* que vive y opera en la sociedad. Para ampliar en este concepto ver el más detallado estudio sobre la noción de *paideia* hasta la fecha contenido en Jäger, Werner (2001) *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

¹³ El desarrollo de estas ideas pueden ser encontradas en Castoriadis 1990, 1994, 2007b, obras mencionadas en las referencias bibliográficas de este trabajo.

¹⁴ Lo *histórico-social* es uno de los dominios del hombre. Es una de las creaciones de Castoriadis, en la cual muestra la indisociabilidad e irreductibilidad de la psique y la sociedad. Sociedad e historia no tienen existencia por separado. Lo social se da como autoalteración, como historia. Esta es la emergencia de la institución, en un movimiento que va de lo instituido a lo instituyente, y viceversa, a través de rupturas y de nuevas posiciones emergentes del *imaginario social instituyente* (Franco, 2007:259).

Capítulo 1. Historia intelectual del problema

Filosofía y política nacen juntas, en el mismo momento, en el mismo país, suscitadas por un mismo movimiento, el movimiento hacia la autonomía individual y colectiva (...) nacen juntas en Grecia..., y renacen también juntas en la Europa occidental de la Edad Media... se trata de una conatividad esencial, de una consubstancialidad.

Cornelius Castoriadis (1994). *Naturaleza y valor de la igualdad. En Los Dominios del Hombre. Las Encrucijadas del Laberinto.*

Capítulo 1. Historia intelectual del problema

Filosofía y política nacen juntas, en el mismo momento, en el mismo país, suscitadas por un mismo movimiento, el movimiento hacia la autonomía individual y colectiva (...) nacen juntas en Grecia..., y renacen también juntas en la Europa occidental de la Edad Media... se trata de una conatividad esencial, de una consubstancialidad.

Cornelius Castoriadis (1994). *Naturaleza y valor de la igualdad. En Los Dominios del Hombre. Las Encrucijadas del Laberinto.*

En este primer capítulo se hará un recorrido por la historia intelectual de los conceptos *autonomía y democracia radical* –puntos centrales para este trabajo– para luego abordar, en capítulos posteriores, las implicaciones que tiene para estas categorías la concepción castoriadiana de los Imaginarios que, como se verá, constituye un eje transversal en la obra del autor. De igual modo, se estudiará históricamente la concepción de *lo imaginario* en las Ciencias Sociales. La revisión de estos conceptos servirá para comprender el largo camino que se ha transitado para llegar finalmente a la acepción desarrollada por Cornelius Castoriadis.

Estamos sumergidos en este mundo y tratamos de comprenderlo y hasta de evaluarlo, sugiere Castoriadis. La historia de las culturas ha demostrado que las sociedades son dinámicas, ejemplo de creación socio-histórica que hace de sus instituciones un espacio del hacer y representar/decir de los hombres, en la que lo instituido puede abrirse a lo instituyente. De allí que, ante la tentativa de nacimiento de una nueva sociedad (penosa, fragmentaria y contradictoria desde hace más de dos siglos) proyecto de autonomía social e individual, no hay quien la crea irrealizable o ilógica.

Para Castoriadis, en la historia hay dos intentos de romper con el modelo de sociedad heterónoma, dos esfuerzos por tomar conciencia de que son los seres humanos quienes crean sus propias instituciones y leyes, que ellos mismos pueden cambiar de manera consciente. Uno es el de la Grecia antigua, que se produce con el nacimiento de la democracia y la filosofía. El otro es el proyecto de los tiempos modernos en la Europa occidental, que se inicia ya desde el

siglo XII, con la aspiración de la primera burguesía a constituirse, vivir y gobernarse por sí misma y, paralelamente, con el renacimiento de la verdadera filosofía, que ya no se limita a justificar o explicar lo que hay en las santas escrituras, sino que intenta formular preguntas que van mucho más lejos. A partir de entonces se despliega un gran movimiento histórico, que dura siglos y asume la forma de la Revolución inglesa del siglo XVII, o se manifiesta en las revoluciones francesa y norteamericana de finales del siglo XVIII. Estas revoluciones encuentran luego una prolongación en los movimientos de independencia en Hispanoamérica y en el movimiento obrero Europeo del siglo XIX y, más recientemente, en los movimientos feministas y de los jóvenes (Castoriadis 1993: 9).

En esa línea, Castoriadis plantea que el nacimiento de la filosofía está articulado a un proyecto: el proyecto de autonomía individual y social que naciera en la antigua Grecia junto con la “invención” de la democracia. Para este autor la democracia, nace justo en el momento en que los atenienses se preguntan: ¿Qué leyes debemos tener?; y en el que los filósofos se preguntan: ¿Qué debemos pensar? (Castoriadis, 1994: 114-115).

El parentesco entre filosofía y política consiste en el hecho de que las dos apuntan a nuestra libertad, a nuestra autonomía como ciudadanos y como seres pensantes- y que en los dos casos hay, en el inicio, una voluntad reflexionada, lúcida, pero voluntad de todos modos que apunta a esta libertad- (...) La pertinencia política de la filosofía es que la crítica y la elucidación filosóficas permiten destruir precisamente los falsos presupuestos filosóficos (o teológicos) que han servido tan frecuentemente para justificar los regímenes heterónomos (Castoriadis, 1997c:105-106).

La libertad nace así en el momento en que el hacer efectivo de una colectividad pone en cuestionamiento a las leyes instituidas y las representaciones instituidas acerca de la verdad¹⁵ derivada del mito fundacional o de la creencia religiosa. La filosofía y la política nacen juntas y de la mano de un proyecto de renovación radical del orden social y del orden representativo. Si toda sociedad instaura desde el comienzo una “imagen” dotada de sentido de las relaciones de poder y de las representaciones verdaderas, el proyecto de autonomía tiene entonces que ver con una puesta en cuestión de las significaciones imaginarias vigentes tanto en el orden social y político como en el orden conceptual. La filosofía y la política se constituyen en indicios del *carácter histórico* de la sociedad y de la verdad (Ponce, 2008:2).

1.1 Autonomía y libertad en la antigua Grecia

La idea de libertad ha adquirido, en la historia de la filosofía, matices diversos, incluso contradictorios. Los griegos abordaron el concepto en sus múltiples dimensiones. Consideraron el orden cósmico que asignaban al destino, a la importancia de la autonomía política y la libertad individual, desembocando inequívocamente, en el dilema moral que subyace en la profundidad del concepto de libertad.

Una primera aproximación a la idea de libertad entre los griegos estuvo vinculada a la idea de *libertad natural* o *libertad frente al destino*. Esta concepción se relacionaba con la idea de la existencia de un orden cósmico determinado por el destino. De acuerdo con esta idea, era una suerte de honor haber sido elegidos por el destino para llevar adelante una necesidad del orden cósmico. Y en esta línea, actuar conforme a un destino necesario, implica una libertad elevada, superior.

Con el desarrollo del pensamiento filosófico, la idea de libertad se vinculará a la formación de leyes para la propia libertad. Se puede hablar entonces del derecho que los hombres tienen de aspirar a la *libertad política* o *libertad social*; ambos conceptos aluden a la autonomía de una comunidad respecto a la posibilidad real de decidir su propio destino. En este sentido podría advertirse una contradicción aparente, porque ya no es libre quien hace cuanto quiere sino quien elige obrar conforme a sus propias leyes.

Desde esta perspectiva la ley, al ser propia, es parte de la voluntad de la comunidad, por lo tanto, cuando el hombre acepta regirse por ella no declina su libertad sino que por el contrario, estará actuando de forma autónoma, de acuerdo a la ley que consensuó voluntariamente.

Finalmente, el panorama griego propone una tercera noción que refiere a un tipo de libertad individual o libertad personal. En este caso, ser libre indica serlo de presiones provenientes de la comunidad o del Estado. “Para el griego, poder abandonar el «negocio» para consagrarse al «ocio» (en el sentido del estudio), es llevar adelante el ejercicio pleno de su libertad individual” ([Caldeiro, 2006:12](#)). Esta concepción fue abordada por diferentes escuelas socráticas (cirenaicos y cínicos¹⁶), principalmente por los estoicos¹⁷. Para estos últimos, la

libertad consistía en poder disponer de nosotros mismos, viviendo según la razón y liberados de pasiones.

La libertad o autonomía de acción lleva, inevitablemente, al problema ético. Por eso Aristóteles se preguntará si es posible conciliar el orden natural con el orden moral. Observará que, tal como todos los procesos se orientan naturalmente hacia un fin, el hombre también habría de orientarse hacia una finalidad. ¿Qué tipo de finalidad?: La felicidad. Pero, a diferencia de lo que sucede con otros procesos de la naturaleza, para alcanzar su finalidad, en el caso del hombre, es necesaria la intervención de la voluntad. Distinguirá así Aristóteles dos clases de acciones, las involuntarias y las voluntarias. Mientras las primeras son consecuencia de la coacción o de la ignorancia; las segundas, no:

Involuntarios nos parecen los actos hechos forzosamente o por ignorancia; es forzoso aquello cuyo principio es extrínseco, sin participación alguna por parte del agente o el paciente, como cuando somos arrastrados por el viento o por hombres que nos tienen en su poder (Aristóteles, Libro III, Cap. I).

Siendo, entonces, involuntario lo que se hace por la fuerza y la ignorancia, lo voluntario es, por oposición, aquello cuyo principio está en el agente que conoce las circunstancias concretas de la acción (Ibidem).

Desde esta perspectiva, una acción moral requiere la confluencia de dos dimensiones: la acción voluntaria (libertad de la voluntad) y la posibilidad efectiva de elegir libremente entre diferentes opciones (libre elección). De acuerdo con el espíritu griego, ante cualquier situación que ponga a prueba la capacidad del hombre para elegir, se puede afirmar que, conociendo el bien, el hombre no puede dejar de actuar conforme a él. Desde este punto de vista, la libertad pertenece al orden de la razón, lo cual significa que sólo es libre el hombre cuando actúa conforme a su racionalidad. Entonces la libertad, propia del hombre sabio, habrá de inclinarse naturalmente hacia el bien como propondría Platón en la Republica.

El juzgar y el decidir o elegir, en un sentido radical, se crearon en Grecia y éste es uno de los sentidos de la creación griega de la política y de la filosofía. Como se ha visto, ese juzgar/decidir/elegir estuvo vinculado en sus inicios a la idea de libertad hasta terminar relacionado con el desarrollo de la ética y la moral. Será justamente en el ámbito de estos dos conceptos en el que el término autonomía tendrá su desempeño.

1.2 Modernidad y autonomía

Desde la perspectiva filosófica, la autonomía puede ser considerada, según Ferrater (1964a:161-s) en dos sentidos. Un sentido ontológico, según el cual se supone que ciertas esferas de la realidad son autónomas respecto de otras. De este modo, cuando se postula que la esfera de la realidad orgánica se rige por leyes distintas que la esfera de la realidad inorgánica, se dice que la primera es autónoma respecto de la segunda. Tal autonomía no implica que una esfera determinada no se rija también por las leyes de otra esfera considerada como más fundamental. Así, en la llamada ley de autonomía¹⁸ propuesta por Nicolai Hartmann, los reinos superiores del ser se rigen por las mismas leyes que los reinos inferiores y, además, por otras leyes propias consideradas como autónomas.

Un segundo sentido vincula al término con el plan ético. Desde este punto de vista, se afirma que una ley moral es autónoma cuando tiene en sí misma su fundamento y la razón propia de su legalidad. Este sentido ha sido elaborado especialmente por Kant y ha sido admitido por otros autores como Cohen¹⁹, Natorp y Renouvier. El eje de la autonomía de la ley moral lo constituye, según Kant, la autonomía de la voluntad por la cual se hace posible el imperativo categórico.

1.2.1 Kant: Autonomía y ley Moral

En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1795, por ejemplo, indica Immanuel Kant (1725-1804) que la autonomía de la voluntad es la propiedad mediante la cual la voluntad constituye una ley por sí misma

La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley -independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer-. El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal. Que esta regla práctica es un imperativo, es decir, que la voluntad de todo ser racional está atada a ella necesariamente como condición, (...) el citado principio de, la autonomía es el único principio de la moral. Pues de esa manera se halla que su principio debe ser un imperativo categórico... (Kant, 1983: 30).

Y complementa Kant su argumentación con una pregunta de la mayor importancia:

¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? (Kant, 1983: 33).

Desde esta perspectiva, se puede llamar autónomo a un sujeto que se da a sí mismo sus propias leyes y es capaz de cumplirlas. La autonomía de la voluntad describe la circunstancia en la cual un sujeto se comporta moralmente a partir de leyes auto-impuestas, leyes que tiene su origen en la naturaleza de su propia razón.

La autonomía de la voluntad se cifra en el hecho de que es ella para sí misma una ley y da lugar al *principio de autonomía*: *elegir que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal*. Cuando la voluntad no busca la ley que la debe determinar en la aptitud de sus máximas para ser ley universal, sino que sale de sí misma para buscarlas en la constitución de alguno de sus objetos, tenemos la heteronomía. La voluntad no se da la ley a sí misma sino el objeto y su relación con la voluntad, relación que puede descansar en la inclinación o en representaciones de la razón, y hace posibles imperativos hipotéticos, que señalan la necesidad de una acción por querer el sujeto alguna otra cosa. Sin embargo el imperativo categórico manda una acción de modo incondicionado. Kant pone el ejemplo de la necesidad de fomentar la felicidad ajena, aunque en ello no encuentre ningún interés sino simplemente porque la máxima que la excluye no puede ser ley universal.

Kant presupone la libertad en todos los seres racionales. Un ser racional es, por lo mismo, libre; es decir, tiene voluntad. Pero subsiste la pregunta de por qué todo ser racional es libre. Kant sostiene que los hombres pertenecen tanto a un mundo sensible, como a un mundo intelectual (inteligencia). El mundo intelectual está completamente desligado de los fenómenos que conocemos por la experiencia. Es incondicionado y libre de influencia externa (autónomo). Por tanto, todo ser racional debe pensar la causalidad de su voluntad basándose en la libertad. Perteneciendo al mundo inteligible la razón es libre.

...en cuanto que somos seres racionales, (...) tiene que ser demostrada la libertad como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales; no basta, pues, exponerla en la naturaleza humana por ciertas supuestas experiencias (aun

cuando esto es en absoluto imposible y sólo puede ser expuesta a priori), sino que hay que demostrarla como perteneciente a la actividad de seres racionales en general y dotados de libertad... (Kant, 1983: 34).

Según Kant no podemos demostrar que los seres humanos son libres, que tienen capacidad volitiva. Pero en el contexto de la acción y la elección se hace imprescindible, desde el punto de vista práctico, considerar nuestras elecciones como libres. A pesar de que no podemos probar que seamos libres, se puede decir que la libertad es una presuposición necesaria para obrar bien, de forma autónoma y determinada. Esta será en definitiva la mayor aspiración de la ética kantiana.

Esta tesis kantiana es una consecuencia de los ideales de la Ilustración (que tiene en Kant a uno de sus representantes más importantes): la emancipación, tanto social como individual, de la humanidad, que representa el paso a su mayoría de edad, es una consecuencia de la realización de la Razón en la vida privada y pública.

1.2.2 La idea de autonomía en Nietzsche

Refiere Ernst Tugendhat (2002) que, en su obra temprana *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* escrita en 1874, Friedrich Nietzsche (1844-1900) distingue dos clases de hombres: especiales y comunes, estableciendo que tal diferencia está predeterminada por el nacimiento y, en modo alguno, por el medio.

Para Nietzsche, un hombre común quiere "...tan solo «vivir a cualquier precio», vivir por «sorda rutina»; el «gran hombre», por el contrario, no «aprecia» «la existencia»; de lo que se trata para él es de algo que va más allá de él mismo, de «una obra (...) de una creación», de «fama»²⁰ (2002: 78). La diferencia entre superior e inferior establecida por Nietzsche radica en que lo inferior consiste en un modo de vida convencional, en tanto que lo superior significa "...lo autónomo y el ir-más-allá-de-sí-mismo hacia una obra" (2002: 79).

La idea de "ir más allá de sí mismo" es también desarrollada por Nietzsche en su obra *Así habló Zaratustra* en el apartado correspondiente a *De la superación de sí mismo*. El ir más allá de sí mismo estará en esta obra vinculada al concepto *voluntad de poder*. Este concepto, según

Tugendhat, garantiza que “el ir-más-allá-de-sí no sea un trascender hacia algo previamente dado, sino un escalamiento en uno mismo” (2002: 80).

Si ir más allá de sí supone ir en una vía contraria a lo previamente dado, entonces allí se está en un ejercicio de autonomía. Ahora bien, ese ejercicio de autonomía pasa por entender, en los mismos términos de Nietzsche, que existen valores religiosos o metafísicos dados de antemano. Sin embargo, por no ser objetos que se hallan en el entorno, estos valores pueden ser creados, pueden ser instalados por el propio individuo. Allí radica tal ejercicio de autonomía y es por ello que Tugendhat supone/interpreta de su lectura de Nietzsche que “liberarse de cualquier fe, sea religiosa o metafísica, en relación a los valores a los que uno se remite, significa comprenderse como «espíritu libre»” (2002: 81).

Cuando el hombre es *arrojado a su libertad* y tan pronto impugna toda verdad absoluta, tiene que abandonar todo exigir absoluto, teniendo quizá como único puente de creación de sus propios valores la *voluntad de poder*. ¿Cómo se entiende aquí poder? Poder no debe entenderse en los términos que vinculan la palabra con dominio, es decir, *poder sobre*, sentido en el cual aquello sobre lo que se ejerce poder es la voluntad de otra persona. Para Max Weber, por ejemplo poder es “... toda oportunidad de imponer, dentro de una relación social, la propia voluntad aún enfrentando resistencia” (1993: 43).

Para Nietzsche, poder será un fenómeno mucho más general del escalamiento de la fuerza como objeto de la voluntad de poder, en conformidad con el término latino *potentia*, que –tal como el término griego *dúnamis* (δύναμις) –oscila entre *Macht* (dominio) y *Vermogen* (capacidad) (Tugendhat 2002:89). En este sentido, la relación del *sobre* perteneciente al concepto de poder, no forma parte del concepto de fuerza. El que un individuo incremente su fuerza no implica necesariamente que incremente su dominio.

El concepto en sentido amplio, tal como fue planteado por Nietzsche, al designar la capacidad (*potentia*) para todo posible ir-más-allá-de-sí-mismo, puede entenderse como “... el autónomo poner valores y la actitud del espíritu libre (...) una capacidad de ir-más-allá-de-sí, de creatividad y de autonomía (2002:85-89).

¿Cómo se relaciona el individuo autónomo de Castoriadis con el *hombre de espíritu libre* de Nietzsche? Quizá la relación pueda ser hallada en la manera en que el segundo ve al hombre que es capaz de establecer para sí una cierta moral. Afirma Nietzsche en su obra *Aurora*(A) que un hombre libre es "... inmoral, porque quiere depender en todo de sí mismo, y no de un uso establecido" (1994: § 9). Para Nietzsche, la moralidad de la costumbre, que descansa sobre una forma de miedo, prohíbe "... toda acción individual (...) la originalidad" de cualquier tipo (1994: § 9).

En su obra *Humano demasiado humano* (HdH) Nietzsche aclara que el espíritu libre no es un "... espíritu desobligado, disoluto en el sentido de arbitrario, sino que se diferencia del obligado (espíritu gregario) en cuanto a que exige razones, mientras que el obligado exige fe" (1986: § 225 s).

El uso ambiguo, que según Tugendhat, hace Nietzsche del concepto autonomía –en el que pareciera que es independencia de juicio (1994: § 104s) en el que el espíritu libre es aquel que insiste en razones (1986: § 225) –, ha hecho que Tugendhat proponga una definición a manera de pregunta: "¿Qué es entonces el «espíritu libre»? ¿el que en medio de las costumbres de la comunidad interroga por su razón de ser o el que se atiene a sus propios deseos y da libre expresión a su propia individualidad?" (2002: 90). Pareciera, según Tugendhat, que Nietzsche entendía la autonomía especialmente "en el sentido del «espíritu libre», esto es, como «honestidad» (intelectual), como cuestionamiento de lo dicho de antemano (...). Tanto honestidad intelectual como voluntad de poder... son conceptos de autonomía" (2002: 93).

Sin duda alguna, puede encontrarse en Nietzsche una profunda radicalidad al determinar cuáles son las condiciones necesarias para considerar a cualquier hombre libre y autónomo. En su criterio, un hombre autónomo es, en suma, aquel que tiene sentido de trascendencia, que desea *ir más allá de él mismo* superando los modos de vida convencional en los cuales la prevalencia de lo dado de antemano define la propia vida. En la superación de lo dado de antemano es donde está, según Nietzsche, el mayor ejercicio de autonomía y de comprensión humana como *espíritu libre*.

1.3 Contemporaneidad y autonomía

Siguiendo el camino trazado por Kant en la formación de una filosofía moral, Hermann Cohen dedicará su *Ética de la voluntad pura* (1907) al desarrollo de las líneas fundamentales de su filosofía moral. La ética se convierte en el sistema de Cohen, Según Arrese (2010), en una disciplina que fundamenta al derecho y, por lo tanto, al Estado, en tanto que la totalidad del sistema legal. Dicho de otro modo, la ética se transforma en una filosofía del derecho. Por esta razón, el concepto de autonomía moral, de raigambre kantiana, adquiere un contenido diferente en esta teoría. Esta resignificación tiene sentido en el contexto de la idea de *autoconciencia moral* que fundamenta toda la ética de Cohen.

La autoconciencia moral es una forma de subjetividad que pone en relación a cada individuo con la universalidad de la humanidad, por medio de la autolegislación de los ciudadanos en la persona de sus representantes en el parlamento. Cada ciudadano podrá participar entonces en la realización histórica de la autoconciencia moral sólo en un Estado democrático de derecho, donde pueda elegir a sus representantes gracias al sufragio universal. En este sentido opina Arrese que “la autonomía moral es el conjunto de condiciones que hacen posible la participación de los ciudadanos en la constitución de la autoconciencia” (2010:122).

La primera de estas condiciones es necesariamente la autolegislación, sin la cual no puede darse un Estado legítimo. Dicho de otro modo, si los ciudadanos no saben que ellos son los autores de las leyes a las que luego deberán someterse, pierde sentido la idea de una voluntad estatal universal.

En la teoría de Cohen, el ciudadano adquiere realidad gracias a su corporalidad. Cuando el ciudadano está en condiciones de conservar su existencia por sí mismo, se convierte en un individuo de carne y hueso. La autoconciencia se realiza solamente cuando los individuos concretos pueden actuar y participar de la actividad estatal.

Cohen determina el concepto de autonomía en cuatro momentos: desde la autolegislación, pasando por la autodeterminación y la autoresponsabilidad, hasta llegar a la autoconservación. El autor demuestra que la autoconciencia es la tarea de la voluntad pura en el Estado; así pues,

la actividad de la legislación presupone el ejercicio de ciertos derechos. Los ciudadanos, en tanto que legisladores, fundan todos sus derechos en el derecho a la libertad. Ésta se realiza bajo la forma de la autonomía en sus cuatro aspectos: la autolegislación, la autodeterminación, la autoresponsabilidad y la autoconservación (Arrese, 2010: 123).

1.3.1 Autonomía como autolegislación

Según Arrese (2010), para Cohen no puede realizarse la autoconciencia por medio de un concepto como el de heteronomía porque no puede fundar la legalidad universal que esta requiere (autolegislación). Distingue Cohen dos formas de heteronomía; una es aquella que parte de la relación metafísica entre el sujeto y el mundo. Este es el caso de la metafísica de Spinoza, en la cual la ley de la voluntad se deriva de la relación entre el espíritu humano y la substancia de la cual aquel es un atributo. De este modo, este tipo de teorías le niegan al sujeto el carácter de principio de la legislación. Otra es la teología, porque el fundamento de la ley tampoco es el sujeto, sino más bien la voluntad de Dios expresada por medio de su palabra. En este sentido, piensa Cohen que la heteronomía

...significa en última instancia la idolatría de la naturaleza, es decir, la creencia de que las fuerzas exteriores a la voluntad tienen más poder sobre ella que ella misma. Esto significa la sacralización de las relaciones sociales tal como se presentan, porque son consideradas como si fueran naturales. La heteronomía es entonces reaccionaria e impide la crítica y la transformación de las instituciones porque no está en condiciones de proponer un criterio racional y trascendente a ellas. (Cohen, 1907. Citado por Arrese, 2010:129).

La autolegislación por medio de la actividad parlamentaria permite la superación de la perspectiva egoísta e individualista de la heteronomía fundada en el deseo, porque cada ciudadano construye de este modo la voluntad común que se expresa en la ley y, entonces, entra en la comunidad espiritual de la autoconciencia. Así quedan excluidas del ámbito de la autonomía la apelación a Dios, la naturaleza o la historia como las fuentes profundas de la subjetividad. Visto que la legislación es siempre una acción particular que tiene un contenido específico según cada caso, Cohen agrega a la autolegislación el momento de la autodeterminación.

1.3.2 Autonomía como autodeterminación

La autodeterminación es la exigencia a los ciudadanos de que se auto-legislen sin sufrir ningún tipo de coacción, ya sea externa, es decir, por parte de otros ciudadanos o grupos de poder o del partido gobernante mismo; o interna, o sea, proveniente de los propios afectos y prejuicios. La autodeterminación (*Selbstbestimmung*) se presenta como un concepto opuesto a la determinación (*Bestimmung*), que significa que el sujeto no puede generar la acción a partir de sí mismo. El agente puede estar determinado por ciertas disposiciones afectivas o por el destino y la fatalidad. Por el contrario, la autodeterminación es una forma de la autonomía porque, a diferencia de la determinación, pone el destino en manos del sujeto que actúa (Cohen, 1907. Citado por Arrese, 2010:135). Dicho de otro modo, la autodeterminación convierte al hombre en dueño de su propia historia.

Dado que la autonomía como autodeterminación está orientada a explicar la realización de la acción particular, plantea problemas metodológicos diferentes a los de la autonomía como autolegislación. La razón de esto radica en que la autolegislación hace referencia más bien a las condiciones formales de la legislación en el Estado. Por eso está en íntima relación con el concepto de autoconciencia. Pero en la autodeterminación es el individuo particular quien pasa a primer plano, o sea el sujeto que realiza esta o aquella acción concreta. Esto exige la consideración de la categoría de la particularidad. Cohen trata la cuestión de la particularidad en la acción a partir del concepto de la determinabilidad (*Bestimmtheit*).

La determinabilidad no es solo la condición de la particularidad, sino que al mismo tiempo significa la precisión, la claridad y la seguridad que son los signos característicos, infalibles y seguros de la acción pura. Allí no permanece ninguna vacilación, de la cual pendiera la acción. Allí no permanece ninguna elección inquieta; sino que la determinabilidad de la acción surge de la precisión de la elección (Cohen, 1907. Citado por Arrese, 2010:136).

Dicho de otro modo, la determinabilidad de la acción depende de la claridad de la intención del agente. La intención es la anticipación del resultado de la acción en la conciencia individual del agente. Por lo tanto, la acción será realizada con más precisión cuanto mejor definido esté el concepto de la meta a lograr. Se trata del concepto de la tarea, o sea del

motivo de la acción. Debe decirse que la particularidad a la que apela Cohen no está para nada reñido con el concepto de universal.

Sostiene Arrese que a la hora de explicar el proceso de la legislación, Cohen recurre a otro tipo de mediación entre la universalidad y la particularidad, que consiste en la relación entre la ley general establecida en la Constitución, respecto del modo en que debe legislarse y su mediación por las leyes concretas y particulares que son promulgadas por los legisladores en cada caso (2010: 137).

La autodeterminación está en relación también con el concepto de causalidad. La determinabilidad de la acción es imposible sin el conocimiento causal de los medios que conducen a la realización del fin que el agente se ha propuesto llevar a cabo. En el pensamiento de Cohen la autodeterminación no es simplemente la condición de la acción individual, sino que, además, está referida necesariamente a los otros sujetos, toda vez que la acción legal supone la pluralidad de la comunidad estatal. Esta idea se vincula entonces con el tercer ámbito propuesto por Cohen.

1.3.3 La autonomía como autoresponsabilidad

La autodeterminación abre a la cuestión de la autoresponsabilidad, es decir, de la atribución del sujeto a sí mismo de la autoría de la acción (Cohen lo suscribe a la acción legal). No se trata entonces simplemente de que el sujeto sea el autor fáctico de la acción de la autolegislación, sino, además, de que pueda reconocerse a sí mismo como tal.

Luego de una serie de críticas a quienes quieren explicar la cuestión de la autodeterminación encerrándola en aspectos cognitivos o afectivos, Cohen apela a la tesis de que todo conocimiento tiene su origen en la espontaneidad originaria del pensamiento; es decir, en la *libertad del pensamiento causal*. Según Arrese (2010), Cohen decide dar un paso más y preguntarse por las consecuencias que acarrea esta conclusión para la autodeterminación de la acción y, por lo tanto, para la autonomía como autoresponsabilidad.

Para Cohen la pregunta debe ser formulada de modo positivo porque debe investigarse el papel que juega la libertad del pensamiento en las acciones que dan lugar a la ley o que la

ponen en cumplimiento. Rechaza la pregunta por la producción del mal por considerar que es la pregunta por las excepciones a la ley, que no puede conducir nunca a la fundamentación de la legalidad jurídica y moral (Cohen, 1907. Citado por Arrese, 2010:142).

En su rechazo a la pregunta sobre el mal, Cohen presenta el mito como obstáculo para el desarrollo de la autoresponsabilidad, puesto que ha tenido históricamente un interés especial en la explicación del origen del mal y contribuyendo en mucho a desviar la correcta formulación del problema de la autoresponsabilidad.

Puede verse que la religión recorre un camino inverso al de la poesía. La tragedia produce al individuo en el héroe, en el semidios; y ella produce y transfigura su culpa por medio de su sufrimiento heroico. En cambio, la religión produce al individuo en el alma humana y en sus pecados. Pero ella trae la redención en el conocimiento de la debilidad humana; la debilidad se convierte en el atributo de la moralidad humana (Cohen, 1907. Citado por Arrese, 2010:143).

Para Arrese, con la aparición de la ciencia emerge en la historia humana la libertad del pensamiento, y se pone sobre el tapete la cuestión de la responsabilidad. En particular, es el derecho el que ha planteado con claridad científica este problema y ha liberado definitivamente al individuo de todo residuo de los conceptos míticos de la culpa y el destino. Dicho de otro modo, es el derecho el que puede plantear y tratar la pregunta por el rol del pensamiento en la autoresponsabilidad de un modo positivo y no ya negativo (Arrese, 2010:143). La ética puede liberarse del resabio mítico de la culpa y el pecado original gracias al concepto de autonomía. Por lo tanto, la categoría de la autoresponsabilidad permite el desprendimiento absoluto de la ética respecto de la religión.

La pregunta por la responsabilidad, es decir, la cuestión de si el sujeto puede reconocerse a sí mismo o no como el autor de sus acciones, atraviesa y fundamenta todos los ámbitos de la cultura humana en la medida en que la cultura es el producto de las acciones del hombre, de allí que sea una pregunta todavía abierta a los tiempos venideros.

La autoconciencia y la autoresponsabilidad son, según Arrese, la propiedad más íntima del ciudadano, y no puede nunca serle arrebatada por nadie en un Estado democrático de derecho.

Con esto, Cohen pone entonces al individuo en primer plano, tanto en la autonomía en cuanto autodeterminación como en la autonomía en cuanto autoresponsabilidad (2010:147).

1.3.4 Autonomía como autoconservación

El problema de la autoconservación es el último momento de un proceso que comienza con el sujeto abstracto que tiene sólo la competencia de auto-legislarse, y que, poco a poco, se va concretizando e individualizando hasta ser capaz de identificarse con la acción que ha realizado. Pero, a pesar de que el sujeto auto-responsable tiene sentido de la identidad personal y capacidad de identificarse con las leyes y cumplirlas, o de asumir sus transgresiones, no es todavía un individuo de carne y hueso.

Para que el sujeto pueda actuar a partir de sus propias decisiones y, por lo tanto, hacerse cargo de ellas, debe tener necesariamente un cuerpo. El sujeto podrá realizar su autonomía sólo en la medida en que simultáneamente lleve a cabo una serie de acciones para mantenerse en la existencia, tales como alimentarse o hidratarse. De allí deriva Cohen la exigencia de la autoconservación o *dimensión moral de la corporalidad* (Arrese, 2010:148).

La autonomía como autoresponsabilidad no puede realizarse sin el cuidado por la autoconservación porque si el ciudadano muere, desaparecen con ello todas las condiciones para la realización de la autoconciencia.

La ética no puede realizarse fuera del Estado. Por lo tanto, la autoconservación es la forma fundamental de la autonomía, como condición *sine qua non* del progreso moral. “Pero, dado que la ética es una forma central de la conciencia cultural, y la cultura es el producto de la acción humana, la autoconservación es en realidad la condición y el supuesto básico de la cultura humana” (Arrese, 2010:153).

De este modo, Cohen concluye que la existencia de los ciudadanos debe ser preservada celosamente por el Estado democrático de derecho para garantizar su universalidad moral (Arrese, 2010: 153). Arrese expone finalmente –siguiendo la argumentación de Cohen– que si la universalidad de la ley se realiza en la autoconciencia del Estado, el otro término de la relación, es decir, el individuo, existe cuando se garantizan las condiciones de la autonomía.

Por lo tanto, el individuo puede relacionarse con la universalidad solo cuando su existencia corporal es un asunto de Estado (2010: 154). La autonomía en la forma de autoconservación es el momento que implica la entrada efectiva de los sujetos en la historia.

Cohen no fundamenta el concepto de autonomía en ninguna teoría del individuo que sea independiente de la idea de autoconciencia del Estado. Como se vio, dicho autor deriva los diferentes momentos de la autonomía de las condiciones que debe cumplir la acción de la legislación en el Estado para realizar la autoconciencia.

Como ya se dijo, en primer lugar debe tratarse de una forma de autolegislación porque, en caso contrario, el individuo no entraría en relación con la universalidad de la autoconciencia. En segundo lugar, la autolegislación es siempre la producción concreta de tal o cual ley, lo que supone la capacidad del individuo para auto-determinarse.

Pero la autodeterminación no tiene sentido si el individuo no puede hacerse cargo de las consecuencias de la promulgación de la ley, lo que constituye el momento de la autoresponsabilidad. Por otro lado, el cuarto momento del concepto de autonomía sugerido por Cohen, que tiene que ver con la autoconservación del individuo, es la última condición de la autolegislación y la participación en la tarea de la autoconciencia. Así, para Cohen la realización de la autonomía sólo es posible si se cumplen estos cuatro aspectos de la autoconciencia: la autolegislación, la autodeterminación, la autoresponsabilidad y la autoconservación.

Hasta este punto se ha hecho una apretada historia intelectual del término autonomía que abarcó desde la concepción griega de libertad, pasando por la época moderna en la que el concepto estará vinculado con la ética y la moral, hasta llegar a la contemporaneidad, época en la que el término tendrá mayor relación con el derecho y la política. En este último punto se ha omitido expresamente la concepción que Castoriadis tiene del tema en vista de que este trabajo se ocupará en capítulos posteriores de dilucidar al respecto.

Seguidamente se pasará a revisar lo que en torno al imaginario se ha escrito desde distintas disciplinas de la Ciencias Sociales. Para tal fin se tendrá como apoyo la investigación

realizado por Juan Camilo Escobar (2000) y su trabajo *Lo imaginario entre las ciencias sociales y la historia*.

1.4 Ciencias sociales e imaginario

Lo imaginario ha sido objeto de numerosos estudios, es decir, de una vasta bibliografía que abarca múltiples y diversas investigaciones venidas de todas las disciplinas. Así, se pueden leer los trabajos en psicoanálisis de Carl Jung y Jacques Lacan; en antropología los de Levis Strauss y Gilbert Durand; en sociología los de Emile Durkheim, Talcott Parsons y Raymond Ledrut; y, en filosofía los trabajos del existencialista Jean Paul Sartre, los del criticista Georg Simmel y sus estudios acerca de la religión y la cultura o los de Jacobo Kogan y su *Filosofía de la imaginación*. También figuran, en filosofía política, trabajos dedicados fundamentalmente al análisis de la sociedad occidental postmarxista como los realizados por Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Paul Ricoeur, Jean-François Lyotard entre otros.

...lo imaginario era para los historiadores, en 1950, un campo extraño, un aspecto vencido por el europeo que, «a todo lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, logró, a costa de un duro esfuerzo, operar en su mente esta separación de lo real y de lo imaginario que fue una de las conquistas más meritorias de la razón.» (Febvre, 1949. Citado por Escobar, 2000:19).

Posterior a los años cincuenta, las publicaciones sobre lo imaginario se multiplicaron y los estudios hechos por el psicoanálisis colaboraron de manera importante con ello, en especial los de Jacques Lacan, presentados en 1953 en su conferencia *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*. Sin embargo, para la época, el término se sigue manteniendo en el ámbito de lo individual más que en el de lo social. Lo imaginario en la visión lacaniana “no es el objeto colectivo que interese a las ciencias sociales, puesto que en el marco de ese saber es aún un misterio individual” (Escobar, 2000: 19).

Según lo refiere Escobar, la palabra ‘imaginario’ ha sufrido en el tiempo una transformación sustancial que incluye cambios gramaticales. Se deja ver, por ejemplo, el paso de adjetivo siempre con connotaciones peyorativas a sustantivo. Como objeto de estudio, “la palabra se

convierte en una noción, una noción operatoria, en un concepto que hace pensar y comprender las sociedades más allá del espejismo positivista de los hechos reales” (2000: 29).

Será el historiador y crítico del arte Pierre Francastel quien pondrá en evidencia la dificultad de separar lo real de lo imaginario. Tal dificultad implicará para él una dificultad en el avance de las investigaciones dirigidas hacia la realidad social de los imaginarios (del imaginario, en singular en su obra). Por su parte, Jacques Le Goff confirmando la dificultad planteada por Francastel observa que:

... este imaginario, incluso si en su construcción, deriva de lo que podemos llamar imaginación, es diferente a ésta. Imaginación, es una facultad del espíritu. Imaginario es a la vez un espíritu, un sector de realidad, porque allí, hay que decir, esto es lo que complica las cosas, es que los fenómenos imaginarios son también realidades y me parece que no hemos logrado definir y distinguir estos dos tipos de realidades, no es fácil (Le Goff, 1999. Citado por Escoba, 2000:32).

Lo imaginario tuvo que luchar por consiguiente contra lo real. En esa lucha, lo imaginario se constituyó en un espacio de interés y se dio un estatuto que lo llevó a convertirse en un campo de investigación. Su acotación como objeto de estudio hizo necesario eliminar el carácter imaginario de lo imaginario y otorgarle su calidad de real, Eso supuso, entre otras cosas, la necesidad de construir la realidad de lo imaginario. Sin embargo, fue necesario realizar cambios gramaticales importantes en su uso.

Por muchos años, para que el imaginario fuera considerado un verdadero objeto de estudio de las Ciencias Sociales, y en especial de la filosofía, era preciso agregarle un adjetivo y utilizar el artículo determinado. Se estudiaba entonces el imaginario político, el imaginario del porvenir, el imaginario estético, el imaginario urbano y rural, etc. Es decir, el imaginario debía estar asociado a un ámbito con lugar legitimado entre los estudiosos.

En la contemporaneidad, lo imaginario parece ser omnipresente y paradójico, tal como queda propuesto en el prólogo de la revista *Sciences Humaines* N° 90, titulado “*L'imaginaire est ce qui tend à devenir réel*” [El imaginario es lo que tiende a convertirse en real]. Este artículo sostiene que, paradójicamente

...el imaginario (los mitos, leyendas, ficción, utopías) estuvo mucho tiempo asociado con el reino de lo fútil, del engaño, de las elucubraciones. Fue entonces rechazado en nombre de una razón triunfante. Pero lo imaginario está en todas partes: en nuestros alimentos, en nuestros amores, en nuestros viajes, en la política, sino también en la ciencia, en los objetos técnicos. (...) Nuestra imaginación se alimenta de los objetos, los temores de las representaciones colectivas, de las técnicas de hoy. A través de la computadora, de la automoción, de la biotecnología, la contaminación, del SIDA, que dan forma a la realidad.

Pareciera entonces que el imaginario lo abarca todo y es abarcado a su vez por todo. Sin embargo, como ya se ha dicho, el término es utilizado por diversas disciplinas para describir cosas distintas aunque no necesariamente contrarias.

Los trabajos sobre lo imaginario fueron también la reivindicación del campo de los artistas, escritores y poetas, a través de los manifiestos del surrealismo (Escobar, 2000:19).

En las artes visuales, por ejemplo, es el reconocimiento de la imagen lo que define el imaginario, mientras que en la literatura estas imágenes son mentales, psíquicas, poéticas. De este modo, la creación y lo creado representan lo imaginario estando marcados sin duda por los medios del creador “los oleos y la tela del pintor, el lápiz y el computador del escritor, las máquinas y los actores en el caso del cine” (Escobar, 2000: 53). Ahora bien, un cuadro, una novela, una película son productos de lo imaginario que, rebasando el objeto que la constituye, son los imaginarios de una sociedad.

Según esto, toda imagen encuentra su imaginario produciendo redes de identidad entre el espectador y su realidad. De esta forma, por ejemplo, el *Guernica* de Picasso identifica la atrocidad de la guerra; el *Archipiélago Gulag* de Aleksandr Solzhenitsyn identifica a los regímenes totalitarios; y *Caín adolescente* de Chalbaud, el paso del medio rural a la ciudad. En este sentido, si se observa con mayor concreción lo que sucede en las sociedades, se puede decir –siguiendo a Escobar– que la imagen no encuentra lo imaginario de forma abstracta y absoluta, sino un imaginario preciso, unos imaginarios determinados.

Para Escobar, es gracias a la crítica del arte y a la literatura que se revaloriza la relación entre la imagen figurativa, la imagen poética y lo imaginario; una relación que no es ya simplemente en

...términos de oposición con lo real, sino en una perspectiva social e histórica particular en la que «lo imaginario» se convierte en el imaginario de un individuo concreto, abriendo al mismo tiempo la vía para pensar en la pluralidad: los imaginarios de una sociedad (2000:54).

Así como el arte y la literatura se han ocupado en encontrar su propia definición de imaginario, la filosofía también ha ido desarrollando una definición.

1.4.1 Imaginario y filosofía

Sartre escribió un primer tratado sobre el tema en 1940: *L'imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination*, [El imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación], en este trabajo expone un conjunto de ideas con las cuales trata de justificar la existencia del ser en el mundo a partir del reconocimiento de tres capacidades: la razón, la percepción y la imaginación, considerando esta última como una facultad que no tiene la misma importancia de la razón o la percepción, puesto que puede ser engañosa (Escobar, 2000: 54). Para Sartre hay un abismo que separa lo imaginario de lo real.

Algunos años más tarde, Gastón Bachelard (1960) prolonga esta reflexión, pero exalta lo imaginario como un terreno para estudiar paralelamente el de la razón, alejándose con ello de la filosofía de Jean-Paul Sartre. La prolonga al establecer la equivalencia de dos nociones:

El vocablo fundamental que corresponde a la imaginación, no es imagen, es imaginario. [1] El valor de una imagen se mide por la extensión de su aureola imaginaria. Gracias a lo imaginario, [2] la imaginación es esencialmente abierta, evasiva (Bachelard, 1960. Citado por Escobar, 2000:55).

De tal manera. Puede decirse que imaginario ha sido confundido con imaginación. De hecho lo imaginario sería la imaginación y todo lo que ella produce.

Entre los filósofos, esta es una discusión que data de principios del siglo XX. Se sabe por ejemplo que Alain, (pseudónimo de Émile-Auguste Chartier), en su obra *Acerca de la estética* de 1923, dice de lo imaginario que “siempre es nuestro enemigo porque allí no tenemos nada que aprender. ¿Qué hacer contra suposiciones?” (Escobar, 2000: 55). Queda claro en la expresión del autor el sentido negativo del término, valoración propia del racionalismo de la época

Todo el siglo XX ha estado marcado por la distancia en la interpretación del término entre historiadores y filósofos. Mientras para los historiadores la noción se orienta hacia referencias concretas en el pasado de la sociedad, en la filosofía la noción se mantiene en el nivel de la abstracción con pocas referencias a la vida de los hombres.

Para muchos historiadores, y algunos filósofos como Sartre, el imaginario puede ser un obstáculo epistemológico ya que su presencia, al desviar la objetividad, puede llegar a ser un inconveniente para la *conciencia de racionalidad*. Sin embargo, entre ambas disciplinas también podemos encontrar diferencias importantes según sus expositores. Se tiene por un lado, según Escobar, la visión positiva de lo imaginario en la obra de Bachelard, quien –en oposición a la de Sartre– acepta para el estudio la noción, siempre y cuando se conserve dentro de sus fronteras.

Las obras de Bachelard señalan una poética, un estatuto para lo imaginario, en el cual se muestra una manera de mejorar la relación íntima entre hombre y naturaleza. Por el contrario, Sartre hace sufrir a lo imaginario una devaluación radical puesto que para él «lo imaginario es vacuidad» (Escobar, 2000: 57).

Refiere Escobar que, posterior a los trabajos de Bachelard, su discípulo Gilbert Durand publica en 1960 su obra fundamental *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* [Las estructuras antropológicas de lo imaginario]. En ella, el autor se aproxima al problema por otra vía: la del psicoanálisis de Carl Jung, porque, como éste, Durand cree que el imaginario está constituido esencialmente por arquetipos propios a toda la humanidad, “arquetipos creados en la infancia del homo sapiens y que determinan a las sociedades aún cuando éstas no sean consciente de ello” (2000: 58).

En esta vertiente, lo imaginario tiene un carácter universal, transhistórico, global e inmutable: los *arquetipos* de la especie humana, venidos de los trasfondos de su historia, de una época inmemorial, se expresan detrás de las diferentes apariencias de las culturas. En este orden de ideas, Durand aporta una definición de imaginario que puede leerse como principal característica de esta vertiente del estudio: “Lo Imaginario –es decir, el conjunto de imágenes y de relaciones de imágenes que constituyen el capital del homo sapiens– se nos aparece como el gran denominador fundamental donde vienen a agruparse todos los procedimientos del pensamiento humano” (Escobar, 2000: 59).

Finalmente, debe decirse que los estudios de Gilbert Durand y sus discípulos trazaron una ruta y llamaron la atención de numerosos investigadores que, en principio, fueron resistentes a la idea de una estructura arquetípica, pero que luego formarían parte de las distintas investigaciones que en torno al tema se harían. Así puede verse que los años 70 y 80 serán de gran trabajo interdisciplinario con la creación en Francia del *Centro de investigaciones sobre lo imaginario* (CRI). Entre los miembros oficialmente reconocidos hubo varios que se situaban muy cerca de la escuela de los *Annales*: Edgar Morin, Jean-Pierre Vernant, Georges Balandier, Georges Duby y Mircea Eliade, entre otros.

Sin duda alguna, es Gilbert Durand, además de Cornelius Castoriadis, uno de los autores que más ha escrito y aportado al estudio de los imaginarios desde una perspectiva interdisciplinaria que conjuga la antropología, la sociología y el psicoanálisis para alcanzar algunas conclusiones en las que intenta encontrar ciertas raíces innatas de las representaciones sociales, una verdadera matriz arquetípica, un depósito semántico capaz de dilucidar la diversidad de imágenes mentales, de sueños, de mitos, etc., que los hombres han tenido a través de la historia.

1.5 Castoriadis y Lo imaginario

Establecer la noción de imaginario social representa, para Castoriadis, un intento de reivindicar lo imaginario en la vida de las comunidades. Su obra, en especial *La institución imaginaria de la sociedad*, vendría a llenar, según Ángel Carrero (2001), “un cierto vacío intelectual existente en el ámbito del pensamiento marxista, pero también en otras corrientes del pensamiento contemporáneo, en lo concerniente al tratamiento de las representaciones sociales” (Carrero, 2001: 156).

En la obra de Castoriadis *lo imaginario* es abordado desde una clara vocación ontológica que pretende dotar de estatus propio y funcionalidad social a esta categoría de tal modo que, como ha sido ya apuntado por Gilbert Durand, sea liberada de “...su limitada y empobrecida caracterización como ilusión, irrealidad o sustituto de una carencia real” (Carrero, 2001: 156), idea sostenida por Lacan.

Al sostener que el imaginario social establece lo que consideramos real, reconoce que la representación es indisociable de lo real, que lo objetivo lleva impreso una subjetividad. Desde esta perspectiva se entiende que no existe por un lado realidad y por otro representación, como órdenes escindidos sino que, por el contrario, la realidad siempre está teñida de representación, y esta última es parte constitutiva de la naturaleza de aquella.

El imaginario social impregna a lo real de una necesaria *estructura de sentido*, de allí, que las *significaciones imaginarias*, como *modus operandis*, estén “implicadas y constitutivas” en la práctica real (Carrero, 2001:157-158).

El dominio de lo imaginario adquiere en Castoriadis un papel autónomo y además determinante en la definición de lo que se percibe como real. Con esta idea se cuestionan aquellos planteamientos teóricos que lo conciben al modo de una ilusión o fantasía supeditada a una preexistente realidad material en la que supuestamente radicaría su verdadera y oculta naturaleza.

Para Castoriadis, el acercamiento a lo imaginario requiere como exigencia previa la superación de la limitadora *ontología heredada* y la formación de una renovadora ontología capaz de dar cuenta de la naturaleza específica de lo imaginario. Por eso, la concepción del imaginario que propugna remite a “una radical formulación de las categorías ontológicas subyacentes en el pensamiento filosófico tradicional, y la elaboración de una innovadora y compleja ontología que pretende subsanar las limitaciones de la anterior” (Carrero, 2001: 160).

Al abordar este tema, es importante señalar la dimensión práctica que adquiere la concepción del imaginario social en el autor, como pilar fundamental sobre el que se apoya una reelaboración del tradicional proyecto político ilustrado. A la luz del imaginario social como constructor de realidad, puede establecerse, desde un nuevo marco teórico, una sugerente fundamentación de los ideales de autonomía, libertad y democracia ilustrada para los individuos en las sociedades actuales.

Para entender cómo llega Castoriadis a la elaboración del nuevo marco teórico que fundamenta su obra, conviene mencionar, aunque sólo sea a modo de contextualización histórica, la vinculación intelectual de Castoriadis con el grupo de pensadores franceses

reunidos en torno a la revista de teoría social y política *Socialismo ou barbarie*²¹ que acogía a autores como Edgar Morin, Henry Lefebvre, Jean-François Lyotard, Gérard Genette, Guy Debord, entre otros. Este grupo, que tuvo una considerable influencia en la atmosfera intelectual de los años sesenta en Francia, estuvo marcado por la necesidad de renovación de la teoría marxista, una vez visto el negativo desenlace del comunismo soviético que tenía al marxismo como ideología oficial.

La ruptura con el *socialismo científico*, que había sido el respaldo de este comunismo, exigía entonces, para estos autores, la urgente radicalización del marxismo desde la que pudiese descansar la esperanza de un socialismo verdaderamente radical y democrático. De allí que Castoriadis orientara su trabajo hacia la revisión crítica de los fundamentos más economicistas y científicistas del marxismo, con el ánimo de recuperar la doctrina en su estado primigenio, es decir, como proyecto eminentemente revolucionario.

De alguna forma, Castoriadis, formado en la tradición marxista, es capaz de reconocer en un determinado momento la conversión del marxismo en doctrina oficial, lo que lo motiva a buscar alternativas para su radicalización. En este sentido, Castoriadis pertenece a un contexto intelectual diferente a los otros autores mencionados, lo que hace de su obra algo inédito.

1.5.1 La crítica a los paradigmas de pensamiento contemporáneo

Castoriadis va a debatir críticamente buena parte de los aportes teóricos contemporáneos más relevantes. Su crítica la va a hacer en torno al papel del imaginario en la vida social. En estas teorías, a juicio de Castoriadis, no se llega a valorar en su justa medida la radical trascendencia que tiene el imaginario, pasando desapercibida su importancia en la tarea de comprender el por qué lo real es asumido como tal por los integrantes de una sociedad.

En esta dirección, Castoriadis, a lo largo de *La institución imaginaria de la sociedad*, polemiza con el funcionalismo, el marxismo, el psicoanálisis y el estructuralismo²². Ninguno de estos paradigmas contemporáneos, piensa Castoriadis, ha conseguido llegar a calibrar la fecundidad del imaginario, en buena medida, porque no han sido capaces, como sugiere Carrero, de reconocer *una sustentabilidad* y autonomía de lo imaginario en la vida colectiva.

Para ser más precisos, no han alcanzado a comprender la trascendencia social de la categoría de sentido, verdadero lugar del imaginario (Carrero, 2001: 161).

Castoriadis parte de una nueva ontología²³ desde la cual la realidad social no puede ser conceptualizada de una forma objetiva, como un dato natural con una existencia preexistente sino que, por el contrario, lo *real* es siempre el resultado de una determinada construcción social, desde la cual esta realidad adquiere una particular significación para los sujetos. Lo que se considere como *real* depende de un imaginario social que, a través de la institucionalización de un *magma* de particulares significaciones, dota de un sentido las cosas.

Las *significaciones imaginarias* –como se verá en el próximo capítulo– establecen un marco definitorio de lo real que implícitamente niega la posibilidad de algo diferente. Enraizadas y consolidadas con rango de evidencia en la mentalidad colectiva de una sociedad, estas significaciones imaginarias consiguen que una determinada percepción de lo real se convierta en una certidumbre ontológica incuestionable. Este es el modo mediante el cual el imaginario social se encarga de establecer lo que una sociedad considera como real y de trazar las fronteras que delimitan tanto lo existente como lo posible. De esta manera, pudiera decirse que en las significaciones sociales se encuentra lo instituido, pero también lo instituyente.

Se ha creído necesario afirmar que los hechos sociales no son cosas, lo que hay que decir, evidentemente, es que las cosas sociales no son “cosas”; que no son cosas sociales y precisamente *esas* cosas sino en la medida en que “encarnan” –o mejor, figuran y presentifican– significaciones sociales. Las cosas sociales son lo que son gracias a las significaciones que figuran, inmediata o mediatamente, directa o indirectamente (Castoriadis, 2010:551).

Expresado de otro modo, la constitución de lo real por parte de estas *significaciones*, es el mismo hecho a partir del cual una sociedad genera “un peculiar y diferente tratamiento del mundo y, de esta forma, una representación de sí misma” (Carrero, 2001:176). Como afirma Castoriadis en su ensayo *Lo imaginario: la creación en el dominio histórico-social*:

La sociedad *es* un sistema de interpretación del mundo; y aunque el término “interpretación” resulta superficial e inapropiado. Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese “sistema de interpretación”, ese mundo que ella crea. Y esa es la razón por la cual (como ocurre en cada individuo), la sociedad percibe como peligro mortal todo ataque contra ese sistema de

interpretación; lo percibe como un ataque contra su identidad, contra sí misma (Castoriadis, 1994,69).

No existe para Castoriadis una tajante distinción ontológica entre el orden de lo real y el orden de lo imaginario, para él la realidad se funde en lo imaginario y lo imaginario en lo real sin una línea que las divida. En resumen lo real es imaginario y lo imaginario es creación de realidad.

Finalmente debe decirse que Cornelius Castoriadis al proponer una nueva ontología de lo social intenta destacar que imaginario y realidad guardan una relación de interdependencia, es decir, si bien la realidad es una construcción llevada a cabo por el imaginario, también es necesario reconocer que las significaciones imaginarias necesitan realizarse en la realidad

En lo sucesivo esta investigación se irá acercando al estudio de los imaginarios sociales contenido en los trabajos de Cornelius Castoriadis con miras de observar que hay de arquetipos y de significaciones sociales imaginarias en la sociedad venezolana en el marco de la revolución bolivariana.

En el próximo capítulo se pasará a hacer un recorrido por la noción de imaginario partiendo de la concepción aristotélica, pasando por las ideas propuestas por Kant para, finalmente, estudiar la crítica del autor al pensamiento marxista de la historia y al racionalismo. En este próximo capítulo también se abordarán las nociones de imaginario, autonomía y democracia contenidas en parte de la obra de Castoriadis, partiendo de las tres dimensiones que, a su juicio, constituyen lo social y el papel que juegan las significaciones sociales imaginarias en la construcción de nuevos imaginarios sociales.

¹⁵ Aunque este trabajo no pretende ahondar en el concepto de verdad, se cree pertinente hacer referencia al tratamiento dado en el párrafo precedente. Con el término "verdad" podemos referirnos a una realidad o a una proposición y, así, hablamos de una verdad ontológica (de la realidad, del ser) o de una verdad lógica (del conocimiento, de la proposición mediante la que se expresa un juicio). En el primer caso (verdad ontológica) decimos que una cosa es verdad, o verdadera, para indicar que no se trata de una ilusión, de una apariencia, siendo entonces la verdad idéntica a la realidad, a lo que las cosas son. En el segundo (verdad lógica) caso consideramos que la verdad es una propiedad del enunciado, de la proposición (no de la realidad, del objeto) y decimos que la verdad consiste en la adecuación o correspondencia de la proposición con aquello a lo que se refiere (con los hechos, con la cosa). Si tal correspondencia no se da decimos que la proposición es falsa. Esta concepción de la verdad como adecuación, como correspondencia, fue formulada por Aristóteles y se ha mantenido como interpretación predominante de la verdad en el pensamiento filosófico hasta la actualidad (Ferrater, 1964b: 884). El uso que aquí damos se corresponde a la serie de proposiciones derivadas de los mitos fundacionales de la sociedad y de las formaciones religiosas a las que la filosofía y luego la política vendrían a poner en tela de juicio.

¹⁶ Los cínicos, encabezados por Antístenes, sostenían que hay que seguir a la naturaleza, obteniendo como bien sumo la independencia interior (en donde se ve la ascendencia socrática), la libertad de la conducta, "la insensibilidad de la persona al incentivo del placer y al aguijón del dolor" (Ferrater, 1964a: 290-291).

¹⁷ Los estoicos ven al mundo como un todo unitario y armónico que se rige por la ley universal. En este orden, la razón se le ha dado a los hombres como una función perfecta. Así, vivir según la razón es vivir según la naturaleza. Vivir conforme a la naturaleza es vivir según la virtud ya que la naturaleza conduce a la virtud. De este modo, el fin supremo es vivir según la naturaleza, lo que quiere decir vivir bajo la naturaleza propia y la del todo, sin hacer nada que esté prohibido. La virtud era para los estoicos la disposición de vivir de acuerdo con la razón y el deber. Tener dichas disposiciones conduce a la sabiduría pues, para los estoicos, *sabio es aquel que vive según la razón y libre de pasiones*. (Ferrater, 1964a: 584-585).

¹⁸ La aplicación de las etapas de su método: fenomenología, aporética y teoría, conduce a Nicolai Hartmann a la elaboración de una nueva ontología en la cual las entidades reales se presentan en estratos organizados jerárquicamente, debido al *novum* ontológico que otorga su especificidad a cada nuevo nivel emergente. Este orden da lugar a una estratificación en cuatro niveles: el inorgánico, el orgánico, el psíquico y el espiritual, y en cada nuevo nivel aparece un *novum* categorial que se relaciona con los estratos restantes de acuerdo a leyes específicas. El análisis crítico en el nivel ontológico de Hartmann identifica las categorías vigentes para cada estrato, a partir de la guía de 16 leyes categoriales (4 leyes generales, las cuales subsumen en cada caso 4 leyes especiales). En este orden es la ley nº 6 la que corresponde a la de autonomía de estrato "ley de autonomía del estrato inferior frente al superior, por lo que su existencia posee precedencia y autonomía ontológica" (Fliquer, 2010: 9-10).

¹⁹ Kant considera la libertad no sólo en relación con el origen de la acción, sino también como la causa de la ley. Para Hermann Cohen, esto convierte al problema de la libertad en el problema de la autonomía. En la filosofía teórica se explica el origen absoluto de la acción por medio de la causalidad espontánea de la libertad. En la filosofía práctica, por otro lado, la libertad aparece tematizada en conexión con el problema de la ley moral. La libertad se convierte entonces en la autonomía, entendida como la autolegislación. Cohen encuentra en las formulaciones del imperativo categórico la clave del socialismo ético, porque su principio fundamental es el tratamiento de la humanidad en cada ciudadano siempre como un fin en sí mismo; de allí la exigencia de la co-legislación en todas las instituciones (Arrese, 2010: 126).

²⁰ Fragmento tomado por Tugendhat de la obra *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, según la versión castellana en Nietzsche, F. (1998). *Antología*. Trad. Joan B. Linarez y Germán Meléndez. Barcelona: Península.

²¹ La revista *Socialisme ou Barbarie* se publicó entre 1948 y 1966, años en los que la reflexión llevó a Castoriadis a la encrucijada de seguir siendo fiel al marxismo o serlo a la revolución. Así lo expone él mismo, con la publicación en la revista de los artículos "Marxismo y teoría revolucionaria", entre 1964 y 1965, que terminarían por ser la primera parte de su libro más famosos *La institución imaginaria de la sociedad* publicado en 1975. Castoriadis escribió un buen número de sus artículos en esta revista, bajo los pseudónimos "Pierre Chaulieu", "Marc Coudray" y "Paul Cardan" (este último el más conocido). Ocultó su identidad debido a que para el mismo

año comienzo de su publicación Castoriadis comienza a trabajar como economista en la OCDE (Oficina de Cooperación y Desarrollo Económico) tras su exilio de Grecia.

²² Nos conformaremos con hacer sólo mención de este debate ya que cada una de estas críticas constituyen un trabajo aparte por lo profundo y denso de sus consideraciones.

²³ Castoriadis pretende superar lo que el mismo llama *Lógica-ontología heredada*, representada por el idealismo y el marxismo. Su decisión ontológica es plantear al ser como *caos, abismo*, lo sin fondo. En su texto *Lo imaginario: la creación en el dominio histórico-social* (1994), Castoriadis manifiesta que el *ser* es caos de estratificación no regular, con organizaciones parciales de sus distintos estratos. También plantea que el ser es tiempo –ser y tiempo son inseparables– entendiendo el tiempo como creación ontológica de nuevas formas. En otros textos como en *La institución imaginaria de la sociedad. La institución histórico-social: legein y teukhein* (2010) va a tratar este tema como producción de nuevas determinaciones.

www.bdigital.ula.ve

Capítulo 2. Castoriadis en sus términos

...la imaginación es la facultad de proyectar formas posibles de vida.

Ezra Heymann. *En torno a la imaginación en Kant.*

www.bdigital.ula.ve

Capítulo 2. Castoriadis en sus términos

...la imaginación es la facultad de proyectar formas posibles de vida.

Ezra Heymann. *En torno a la imaginación en Kant*.

En el presente capítulo se hará un recorrido desde la antigüedad, pasando por la modernidad hasta llegar a la contemporaneidad con el propósito, por un lado, de indagar, desde qué perspectivas han sido abordados los conceptos *Imaginario*, *Autonomía* y *Democracia* y, por otro, ver como Cornelius Castoriadis fue llegando a conclusiones propias con el fin de armar su propio andamiaje teórico y proponer nuevas categorías de análisis del campo socio-histórico. Estas categorías serán llamadas a reinterpretar y transformar la propia realidad social, política e histórica.

2.1 Lo Imaginario

La tesis de Cornelius Castoriadis sobre la creación en el terreno histórico-social, producto del vínculo entre la imaginación radical y lo imaginario, implicó tal como lo afirma el propio autor en el Prefacio de su obra *La Institución imaginaria de la sociedad*, la revisión exhaustiva de todo el pensamiento heredado; esto es, exploró nuevamente el pensamiento antiguo, moderno y contemporáneo para deconstruirlo²⁴ y, a la vez, justificar su tesis.

Quienes han estudiado exhaustivamente la obra de Castoriadis (Franco, Arribas, Cisneros, Carrero, entre otros) coinciden en que las nociones de creación, significaciones imaginarias sociales, institución, lo histórico-social, magma, hacer, actividad, imaginación, praxis, individuo, sociedad, entre otras, constituyen las bases de su tesis sobre lo imaginario como institución histórico-social.

El trabajo, en esta primera parte del capítulo, será apoyado por la investigación de María Eugenia Cisneros Araujo (2011) titulada *Individuo e Imaginario en la obra de Cornelius*

Castoriadis. Esta investigación aporta varios elementos de análisis como la explicación del hombre y la sociedad, desde la acción y en el plano de lo histórico-social, además de examinar la vinculación de la imaginación radical con el imaginario social, es decir, cómo se vincula el individuo con la sociedad desde el imaginario en la obra de Castoriadis. En ese sentido, se consideró pertinente emplear la investigación de esta autora como referencia importante en este trabajo ya que tanto la autora como su tutor se cuentan entre los pocos académicos que tienen a Castoriadis como objeto de estudio.

Cisneros (2011) sugiere que, para llegar a la categoría *Imaginario* y sus componentes: imaginación radical-individuo e institución histórico-social, Castoriadis debió analizar y elaborar una serie de críticas al pensamiento heredado en dos vertientes:

- 1) Desde los griegos en adelante: Aristóteles o la primera imaginación; Kant o la segunda imaginación; y, la superación y determinación de la teoría marxista de la historia; vista como la tradición que se derivó de ese pensamiento; y
- 2) los límites del racionalismo. Para la comprensión de las nociones de Imaginario, democracia radical y autonomía será de gran utilidad abordar estas vertientes puesto que son punto de partida de los debates propuestos por Castoriadis.

2.1.1 Aristóteles o la primera imaginación

Malcolm Schofield (2010) en su artículo *Aristotle on the Imagination* (citado por Cisneros, 2011:16), expone que Aristóteles fue el primero en dar una explicación analítica de la imaginación al señalar que es una facultad del alma y al indicar la dificultad que se deriva de entender filosóficamente la noción de imaginación. En la obra *Del Alma*, según Schofield, existen dos acepciones de imaginación:

- 1) La imaginación concebida como una facultad del alma por la que se aprehende la actividad de los sentidos, en cuyo caso se equipara a la actividad sensorial, a la simple percepción de los sentidos;

2) La imaginación entendida como una facultad del alma mediante la cual se pueden tener imágenes de los objetos que representan información de la cosa. La imaginación consiste en este caso en captar la forma del objeto.

Se distingue así la imaginación como recepción de las presentaciones sensoriales y la imaginación como una operación mental que capta y produce imágenes. El mencionado autor considera que es esta última (la imaginación como captadora de las formas del objeto) la que más interesa a Aristóteles, como se puede constatar del análisis derivado de reconstruir el Capítulo 3 *De Anima* en conexión con la totalidad del libro.

De este modo, Aristóteles es el primero en hablar del poder activo de la imaginación, un poder activo que siempre acompaña al pensamiento. Este poder, esta actividad, se distancia, se diferencia, de la imaginación concebida como percepción sensorial. Indica Shofield (2010) (citado por Cisneros, 2001:17) que la imaginación como poder activo es la facultad del alma de presentar y hacer aparecer formas de los objetos en la mente. En otras palabras, la imaginación activa es la representación de la silueta de las cosas en la mente, la copia de los objetos en la mente. Esta es la noción que postula Aristóteles.

Castoriadis también analiza el libro *Del Alma* de Aristóteles, y su interpretación coincide con la de Shofield. En efecto, en *El Descubrimiento de la imaginación* (1994)²⁵, Castoriadis explica que Aristóteles se refiere a dos imaginaciones: imaginación primera e imaginación segunda.

Según Castoriadis, los términos que tienen un peso ontológico en el tratado *Del Alma* son lo sensible (*aistheton*) y lo inteligible (*noeton*) pues “son los que dan acceso a los grandes tipos de entes y los que dan la determinación de su modo de ser «pues los seres son o bien sensibles o bien inteligibles»” (1994: 154). Aristóteles señala que el alma en potencia es lo sensible mientras que lo inteligible (*noeton*) se refiere a las formas; de manera tal que el pensamiento, consiste en la contemplación de un fantasma²⁶. ¿Cómo entender esta diferenciación, entre sensible, inteligible y pensamiento? Expliquemos en qué consiste la imaginación segunda y luego la primera para dar respuesta a la precedente interrogante.

En cuanto a la imaginación segunda, explica Castoriadis que en Aristóteles la imaginación es otra cosa distinta a la sensación y al pensamiento. Es distinta de la sensación por las siguientes razones: a) la sensación siempre está presente; la imaginación no; b) las sensaciones son siempre verdaderas; los productos de la imaginación son falsos. Es distinta del pensamiento porque: a) la imaginación no pertenece al pensamiento lógico; b) la imaginación tampoco es un pensamiento susceptible de verdad o de opinión (error) porque podemos producir imaginación por nuestra voluntad. A partir de esta distinción, Aristóteles concluye que la imaginación es un “movimiento que sobreviene a partir de la sensación en acto” (1994: 159).

A esto añade Aristóteles, según Castoriadis, que la verdad o falsedad de la imaginación dependerá del tipo de sensación que esté en su origen. Si la sensación está presente, la imaginación será verdadera; si la sensación está ausente, la imaginación podría ser falsa. Para Castoriadis, la imaginación segunda descrita por Aristóteles depende directamente de la sensación y como tal “sólo parece poseer una única y muy extraña función: multiplicar considerablemente las posibilidades de error inherentes a la sensación del objeto comitente y las posibilidades de error inherentes a la sensación de los comunes” (1994:159).

Respecto a la imaginación primera, el autor aclara que Aristóteles no la desarrolla como lo hace con la imaginación segunda. Pero, a pesar de esta falta de exposición, la misma está presente en su obra y el pensamiento heredado, en vez de explicarla, más bien la ocultó.

Aristóteles es el primero que descubre la imaginación...y la descubre dos veces, es decir, descubre dos imaginaciones. Descubre primero la imaginación (*Del Alma, III, 3*) en el sentido trivial que esta palabra llegó a adquirir y que llamaré en adelante la *imaginación segunda*; ese sentido fija la doctrina de la imaginación desde Aristóteles y la hace convencional, de suerte que aun reina hoy de hecho y en su sustancia. Luego Aristóteles descubre otra imaginación, de función mucho más radical, que guarda con la anterior una relación de homonimia y que en adelante yo llamaré *imaginación primera*. Aristóteles realiza este descubrimiento en la mitad del Libro III del tratado *Del Alma*; no la explica en detalle ni la expone como tema; esta imaginación rompe el ordenamiento lógico del tratado y, algo infinitamente más importante, hace estallar virtualmente toda la ontología aristotélica, lo cual equivale a decir la ontología en general. Además esta imaginación será ignorada por la interpretación y el comentario, así como por la historia de la filosofía, que se valdrán del descubrimiento de la imaginación segunda para encubrir el descubrimiento de la imaginación primera” (Castoriadis, 1994: 150-151).

De acuerdo con Castoriadis, la imaginación primera es la que posibilita la síntesis, la composición de las imágenes en lo inteligible. “Análisis y síntesis, abstracción y construcción

presuponen la imaginación... Aristóteles ya había explicado que las formas son pensadas en los fantasmas...²⁷ (Castoriadis, 1998. citado por Cisneros, 2011: 20). ¿Cómo es posible la síntesis? ¿Por qué el hecho de que se piense las formas en los fantasmas supone la imaginación? ¿Cómo se piensa la forma sin la materia? Pensar una botella consiste en la captación que hace la mente de la forma de la botella, la representación de la imagen del objeto en la mente. El autor lo explica así:

...uno nunca puede sentir lo curvo sin materia; ahora bien, pensar lo curvo como curvo, es separarlo de la materia en la que lo curvo se realiza y la cual nada tiene que ver con lo curvo como tal; pero no puede uno pensar lo curvo sin “sentir” lo curvo, sin la presencia o la presentación de lo curvo; esta presentación –“como una sensación, pero sin materia”- está asegurada por la *phantasia* y se realiza en el *phantasma* y por el *phantasma*. La imaginación que Aristóteles tiene en vista aquí, es pues abstracción sensible, abstracción en lo sensible que procura lo inteligible... (Castoriadis, 1994:163).

En otras palabras, la imaginación primera es la que garantiza que la forma se constituya en la imagen para que pueda ser pensada; es la captadora, la receptora de la forma de las cosas; la que separa la silueta de la materia y la eleva al plano de la inteligibilidad.

Afirma Castoriadis que Aristóteles había propuesto que *el alma nunca piensa sin fantasmas* (1994:152), pero luego abandonó esta idea en la que estaba implícito el concepto de “*imaginación radical*”. De este modo contribuyó a que se fijara una doctrina de la imaginación que ocultaba su capacidad creadora (1994:160). Según esto, el alma piensa siempre considerando al mismo tiempo algún fantasma. ¿Cómo es esto posible? Es posible, sugiere Cisneros, porque el fantasma no es una imagen vacía; es una representación que puede analizarse desde lo inteligible, desde la *episteme*,²⁸ desde el conocimiento, y traducirse en análisis más complejos. El fantasma y la posibilidad de su análisis van juntos, y de ellos se puede derivar lo verdadero o lo falso porque se trata de un pensamiento racional-lógico abstracto. Esta es, según Castoriadis, la noción de imaginación explorada por la tradición filosófica.

La noción de imaginación que le interesa destacar a Castoriadis es la siguiente: “Es siendo *cual* un sensible como el fantasma es *lo que* es pensado, por lo menos lo que es «necesariamente también y al mismo tiempo» (*ananke ama*) pensado cuando hay

pensamiento” (1994:155). De esta forma, el fantasma no es aquello que hace ser lo sensible como sensible, tampoco es lo inteligible en sí mismo. El fantasma es un algo separado de lo inteligible, que está presente entre el ser y el no ser, “...que puede ser «ser como» (funcionar como) lo sensible, aun cuando lo sensible no *esté* presente” (Castoriadis, 1994:155).

2.1.2 Kant o la segunda imaginación

Ezra Heymann (2000) en su artículo *En torno a la imaginación en Kant*, expone que la noción de imaginación está presente en la *Crítica de la razón pura*, en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del juicio*, pues Kant desarrolla la noción de imaginación en tres campos: 1) El cognoscitivo; 2) El práctico y 3) El estético.

Respecto al campo cognoscitivo Heymann señala que para Kant, es por la percepción que se forma en el hombre una imagen. El hombre y el objeto se encuentran en un proceso de interacción que para Kant es regular y por ello “la síntesis en toda intuición y en toda experiencia es obra de la imaginación” (2000:94).

...En el lenguaje de Kant esto se expresará diciendo que es la imaginación la que realiza la síntesis en nuestra percepción [aquí *Anschauung*] y en nuestra experiencia...La palabra *Anschauung* tiene una alusión netamente visual... (Sin embargo *intuición*, que proviene igualmente de la esfera visual, es una traducción válida, avalada por el uso equivalente que hace Kant de *intuitio*)... (Heymann, 2000:93).

Sugiere Cisneros (2011), que la síntesis imaginativa en relación con el entendimiento puede concebirse:

- 1) Por un proceso reflexivo que descubre como la imaginación compuso la forma;
- 2) Porque la imaginación ciegamente realiza la asociación, evoca la forma. El entendimiento será el encargado de descifrar cómo se produjo la síntesis imaginativa en ambos casos.

El entendimiento da cuenta de cómo la imaginación realizó la composición. Para ello, traduce en conceptos la síntesis imaginativa. Incorpora a la imaginación en el ámbito del análisis, de las conexiones conceptuales.

... el entendimiento... tematiza, vuelve consciente la regla implícita que se da primero en la imaginación... la imaginación puede ser reducida a la facultad de ilustrar los conceptos del entendimiento previamente establecidos... la imaginación antecede el trabajo del entendimiento y aquel otro en el cual solamente ilustra conceptos previos del entendimiento... (Heymann, 2000:93).

En cuanto al campo práctico la imaginación supone algo que se quiere realizar. “Se trata de la concepción de un fin. Imaginamos un objeto a ser realizado por nuestra voluntad o, como se suele expresar en la filosofía de Kant, imaginamos una materia de nuestra voluntad” (2000:98). Según Heymann, Kant se refiere a las formas de actuar del hombre moralmente.

Obrar moralmente, decía Kant, es imaginarse uno como miembro de un todo ordenado... comportarse como miembros de un posible reino de los fines en sí mismos, una posibilidad cuyo esbozo no puede caracterizarse sino como imaginativo, y que nos guía en el aporte que podamos hacer en pos de un mundo moralmente aceptable (Heymann, 2000: 99).

En este sentido, para Heymann (2000), el imperativo categórico kantiano “actúa de forma tal que tu obrar se pueda constituir en una ley universal” (Kant, 1983: 30) consiste en la posibilidad de la realización práctica de ésta máxima. Dicho de otro modo, imaginamos formas de actuar a partir del imperativo categórico.

A propósito del campo estético Heymann (2000) señala que Kant se refiere a dos tipos de juicios: los determinantes y los reflexionantes. El juicio determinante *aplica un concepto que ya poseemos*. El juicio reflexionante busca construir conceptos para caracterizar algo que se presenta a los sentidos. Estos conceptos pueden terminar bajo el juicio determinante. Sin embargo, indica Heymann que, de acuerdo a Kant, hay unos conceptos que no terminan en juicios determinantes y son aquellos que produce el juicio reflexionante como por ejemplo el que se produce frente a una obra de arte. La obra de arte no es susceptible de entenderse bajo conceptos definitivos sino que se aprehende mediante el trabajo conjunto de la contemplación y la libre imaginación. En este caso el juicio reflexionante elabora conceptos que no son determinantes, y es aquí donde Kant ubica a la imaginación libre.

Para Heymann (2000) la imaginación libre es aquella que no está sometida al entendimiento y que goza de cierta espontaneidad, la de crear nuevos conceptos.

Con respecto a esta última idea Cisneros plantea que Castoriadis consideró que Kant no desarrolló una noción de imaginación libre y espontánea, pues en su tesis la función de la imaginación se reduce a producir conceptos originales o nuevos, y no en crear en un campo distinto al conceptual como sería el imaginario (2011:26).

Ciertamente hay que coincidir con Cisneros en que, ya en su artículo *La polis griega y la creación de la democracia*, Castoriadis (1994) analiza la *Crítica del Juicio* para demostrar que Kant no tomó en cuenta la imaginación como una institución fundamental de la creación de los procesos humanos y sociales. Según Castoriadis, Kant se limita a describir a la imaginación como una facultad productora de conceptos y no la concibe como una fuente de innovación²⁹ que produce situaciones nuevas en un campo distinto al de generar conceptos. Según Castoriadis (1994) Kant no desarrolla la imaginación primera a la que se refiere Castoriadis en su interpretación del *Tratado del alma* de Aristóteles, sino que se queda con la imaginación en el plano de lo inteligible.

En su crítica a la perspectiva kantiana de la imaginación Castoriadis sostiene que la crítica del juicio se refiere a las ideas de gusto como un juicio lógico-racional subjetivo sobre la obra de arte y no en considerar que el juicio es una creación imaginativa innovadora. Para Castoriadis la imaginación creativa innovadora no responde a un fundamento abstracto, sino a una praxis humana que se despliega en la institución imaginaria histórico-social que se abre a las distintas posibilidades creativas de las distintas sociedades, de allí que Castoriadis no crea que la universalidad de las imágenes permita tal creación innovadora³⁰.

Para llegar a sus propias conclusiones con respecto a lo imaginario, Castoriadis también interpeló a Hegel en su *Fe y saber*, a Heidegger en Kant y su *problema de la metafísica*, y a Merleau-Ponty en *Le visible et L'invisible* [Lo visible y Lo invisible]. El autor argumentó que todos habían redescubierto la imaginación trascendental aunque luego habían vacilado frente a las implicaciones de su descubrimiento. Dieron “un paso atrás ante el abismo sin fondo” (Castoriadis, 1994: 151-152). Por ello, paralelamente al ocultamiento de su capacidad creadora, se produjo el ocultamiento total de la dimensión histórica social de lo *imaginario radical*, de la *sociedad instituyente*, y del tiempo como tiempo de creación y no mera repetición (Cisneros, 2006: 45).

2.1.3 Superación y determinación de la Teoría Marxista de la historia

Tal como lo señala Cisneros (2011), el análisis y la crítica de Castoriadis a la teoría marxista le sirvió al autor para formular la noción de la institución imaginaria histórico-social como esfera que posibilita la conformación y desarrollo de la imaginación radical-individuo y de lo imaginario-social.

Castoriadis (2010), en la primera parte de *La institución imaginaria de la sociedad*, logra demostrar que los problemas de la sociedad contemporánea ya no pueden ser comprendidos por la teoría marxista de la historia porque implican una contradicción con los principios fundamentales planteados por Marx. Esta contradicción consiste en que se mantendría una teoría contenida en el papel sin tomar en cuenta las transformaciones de lo real, cuando la propia teoría marxista de la historia postula la importancia de la realidad social. Es esta situación lo que impulsa a Castoriadis a revisar el método marxista como forma de conocimiento de la realidad, revisión que se inicia examinando el análisis económico que hace el marxismo del capitalismo.

Es esta situación lo que impulsa al autor a revisar el método de la teoría marxista como forma de conocimiento de la realidad. Esta revisión se inicia examinando el análisis económico que hace el marxismo del capitalismo.

Las críticas del autor van dirigidas a señalar la equivocación del marxismo al considerar que, en la economía capitalista, los hombres y sus acciones son transformados en mercancía y que esto responde a unas leyes económicas cuya lógica, a su vez, responde a leyes de las ciencias naturales. Para el marxismo los hombres son mercancías que dependen del juego del mercado, del valor de uso y de cambio. Esta teoría también señala que debe existir un conflicto entre las clases sociales y, cuando esta lucha llega al máximo, una revolución sustituye la anterior organización social y propone otra vía de desarrollo de la realidad. Estos postulados pueden ser puestos en tela de juicio ya que la propia historia ha demostrado que no siempre después de una revolución hay sustitución de organizaciones sociales, ni mucho menos transformaciones de clases sociales. Un ejemplo claro de la cortedad de este supuesto son las

luchas de la clase obrera en Europa de las cuales sólo se obtuvieron mejoras salariales para el proletariado y un reacomodo de la burguesía.

Este esquema operativo propuesto, como una teoría, es insostenible, según Castoriadis, pues la evolución de la realidad social contemporánea desmiente esta tesis, puesto que las premisas enunciadas en la teoría marxista de la historia no se han desarrollado.

El problema consiste en que el marxismo se redujo a postular un modelo de relaciones con validez universal al afirmar que las relaciones y motivaciones de los hombres responden únicamente a leyes económicas en todas las sociedades. Esto hace que el marxismo fundamente la realidad en una ley abstracta y universal dada *a priori*, olvidando que la naturaleza humana se forma y se construye según la cultura en la cual se encuentre, puesto que los hombres son transmisores y productores de mitos, arte, religión, derecho, técnica, ética, moral, sexualidad.

Tal modelo de validez universal es desmontado por el filósofo en el primer capítulo de su libro la *Institución imaginaria de la sociedad*. A manera de ejemplo de cómo tal universalidad (determinismo económico) no se cumple Castoriadis afirma que:

La idea de que el sentido de la vida consiste en la acumulación y conservación de las riquezas sería una locura para los indios Kwakiutl, que amasan riqueza *para* poder destruirla; la idea de buscar el poder y el mando sería locura para los indios zuni, entre los cuales, para convertir a alguien en jefe de la tribu, hay que apalearlo hasta que acepte... (2010:43).

Esta posición crítica al marxismo, sugiere Cisneros (2011), lleva a Castoriadis a plantear la posibilidad de buscar otro tipo de explicación a las dificultades de la sociedad contemporánea que conlleve la construcción de una nueva concepción y a postularla como una tarea urgente, ante la pérdida de la vigencia de la teoría marxista como modelo interpretativo de la sociedad. Se trata de otra explicación que piense la realidad y la sociedad en función de las categorías de su época, teniendo presente la evolución histórica de esa sociedad; esto significa pensar la realidad a partir de la realidad misma, teniendo presentes las particularidades que se generan en cada sociedad (2011: 32).

Partiendo de estas ideas el autor desarrollará su teoría sobre la *institución imaginaria de la sociedad*. Se trata de una teoría que muestra que la esencia de la sociedad se encuentra en las creaciones espontáneas, en el azar, en la praxis social, que son elementos que están allí, produciendo sus propias significaciones. De modo que, el orden de las sociedades no obedece únicamente a una coherencia lógica –como hasta ahora lo presentó el pensamiento heredado–, sino que también responde a una ilación espontánea de azares que se vinculan según las acciones que emprendan los hombres.

Castoriadis pretende examinar precisamente la realidad social efectiva como producto de la vinculación entre la imaginación y lo imaginario. Así, se vuelve a lo real para calibrar en qué sentido o cómo se puede dar nuevamente una unión entre la acción y la lengua, el hacer y el decir, es decir, se vuelve a poner en relación el producto de las distintas manifestaciones humanas con el decir, a partir de lo real entendido como un conjunto de significaciones en las que está presente la creación como praxis social.

A partir de su crítica se puede decir que la mirada del autor reclama la necesidad de revisar los conceptos que sostienen el pensar sobre lo imaginario y la imaginación en el pensamiento heredado. El propósito de tal revisión supone la no aceptación de lo ya dicho sobre lo imaginario y la imaginación y, a su vez, la invitación a una búsqueda particular del sentido de estas nociones.

De lo que se trata, en criterio de Castoriadis, es de un cuestionamiento profundo de esas estructuras para hallar el verdadero ser social, así como para demostrar que la historia no sólo deviene de la causalidad, sino que también responde a un criterio de alteridad en el cual la praxis social aparece como una forma de creación novedosa.

La limitada concepción materialista acerca del papel social de lo imaginario contenida en el marxismo tuvo como consecuencia la formación de la idea según la cual, al eliminar las contradicciones sociales, se estaría disolviendo lo imaginario. Esta idea, según Castoriadis, impidió a Marx descubrir que el imaginario es un elemento consustancial de la vida social ya que determina las condiciones bajo las cuales una sociedad percibe y asume algo como problema o carencia y, al mismo tiempo, alberga la capacidad de encontrarle una solución.

En ese percibir algo como problema y en la capacidad de solución está el modo de la contingencia social y política que aporta las condiciones que posibilitan la creación imaginario social. Según esto, se puede decir que en el campo histórico-social, parafraseando a Hannah Arendt, todo es contingencia, nada es permanencia. Es entonces lo contingente un elemento esencial de creación social capaz de romper cualquier inercia en la creación en el campo histórico-social.

La aceptación de la contingencia y de la historicidad, en la visión de Castoriadis, tiene un efecto liberador frente a los mitos originarios en cuanto plantea la posibilidad de la auto-institución explícita, de forma que los seres humanos se contemplan a sí mismos como los autores exclusivos de su mundo, lo cual constituye la premisa indispensable de una acción emancipadora.

2.1.4 El racionalismo y sus límites

No menos mordaz e implacable será Castoriadis en su crítica al racionalismo y a los límites que este impuso al pensamiento humano al convertirse con los años en dogma o al imponer la unidireccionalidad del análisis filosófico.

El tema del racionalismo ya está presente en los presocráticos, cuando Tales, Anaximandro y Anaxímedes –los llamados filósofos jónicos cuya escuela floreció durante el siglo VI a.c.– se distanciaron del mito, la religión y la imagen y los sustituyeron por la ley natural, la ciencia y el concepto. A estos les siguen, entre otros, Pitágoras, Heráclito, Jenófanes, Parménides, Leucipo y Demócrito, hasta llegar a los sofistas, quienes se apartaron de la precedente tradición y asumieron la filosofía como retórica y enseñanza de los saberes útiles al hombre. Con esto se pasa de la razón como ley natural a la razón como arte de convencer, de persuadir, ubicándola en la vida social y política.

Posteriormente, en la modernidad, con Descartes, Hobbes y Locke, por nombrar algunos, el racionalismo se impuso de tal manera en el pensamiento filosófico que, prácticamente, se hizo unidireccional en el análisis y la reflexión sobre el hombre y la sociedad. Este racionalismo tuvo aportes positivos pero, en el transcurso de su ejercicio, se fue constituyendo en dogma,

de tal forma que la aceptación de todo análisis o reflexión suponía su inscripción dentro de los parámetros del racionalismo. Contra este dogma irrumpen, en el siglo XIX, entre otros, Nietzsche (ruptura en la Filosofía), Freud (ruptura en la Teoría Científica de la Conciencia) y Marx (ruptura en la Ciencia y en la Economía).

Castoriadis critica al racionalismo y propone otra forma de abordar las situaciones sociales. La percepción de que los paradigmas racionales contienen una insuficiencia radical para analizar los procesos humanos lo lleva a sostener que el estudio del hombre y la sociedad deben partir de otros elementos, no contemplados en los paradigmas racionales (Cisneros, 2011: 37).

...en la historia occidental, como en cualquier otra, hay atrocidades y horrores, pero sólo Occidente ha creado esta capacidad de crítica interna, de cuestionamiento de sus propias instituciones y de sus propias ideas, en nombre de una discusión razonable entre seres humanos que permanece indefinidamente abierta y que no conoce ningún dogma último.(...) La expansión ilimitada del dominio racional –del seudo-dominio, de la seudo-racionalidad, hoy lo comprobamos sobradamente- se convierte así en la otra gran significación imaginaria del mundo moderno, poderosamente encarnada en la técnica y la organización... (Castoriadis, 1997c: 118)³¹.

Castoriadis considera que, cuando se habla de la historia, necesariamente se habla de un ser histórico, quien vive la experiencia y participa en la historia como también está en la sociedad a partir de la cual se origina el conocimiento histórico.

El autor cuestiona de igual modo el racionalismo abstracto, lógico y formal. Sostiene que la historia pasada es racional, en el sentido de que toda la realidad es explicable porque es accesible a la razón humana. Así, lo real, que en este caso se entiende como la vida en la que está el *ser* histórico, se traduce en un conjunto de categorías lógicas. En otras palabras, la vida queda atrapada y contenida en un formulario de leyes abstractas donde lo “humanamente humano” (parafraseando a Nietzsche) queda excluido. En contraposición, la vida, en Castoriadis, es un magma, un mundo de significaciones, un imaginario; esto es, la praxis social puesta en movimiento por las acciones de todos y cada uno de los hombres en la institución imaginaria de la sociedad.

2.2 Lo imaginario en la obra de Castoriadis

De la lectura directa como de las interpretaciones de la obra de Castoriadis queda cierta oscuridad y ambigüedad sobre qué es lo imaginario. No queda claro si el autor se refiere a un espacio ideal, de ficción, es decir, un ámbito mental o si, por el contrario, refiere a la realidad efectiva social, a la acción, a la praxis social. Por esta razón, es conveniente examinar la noción de lo imaginario y sus alcances para llegar a comprender que lo imaginario refiere a la praxis social que elaboran los individuos mediante sus acciones con lo cual alude a una ficción vivida y no a un espacio ideal, de mera ficción o a un ámbito mental.

En el *Prefacio* de *La institución imaginaria de la sociedad*, el autor aclara que el término imaginario no debe ser interpretado como *reflejo* o *imagen de*, tal como lo hace el pensamiento heredado. Al respecto afirma:

...lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el “espejo” mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras de lo imaginario, que es creación *ex nihilo*. Los que hablan de “imaginario”, entendiendo por ello lo “especular”, el reflejo o lo “ficticio”, no hacen más que repetir, las más de las veces sin saberlo, la afirmación que les encadenó para siempre a un subsuelo cualquiera de la famosa caverna: es necesario que [este mundo] sea imagen de alguna cosa. Lo imaginario del que hablo no es imagen de. Es creación incesante y esencialmente indeterminada (social-histórica y psíquica) de figuras/ formas/ imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de “alguna cosa”. Lo que llamamos “realidad” y “racionalidad” son obras de ello (Castoriadis, 2010: 12).

Hasta el momento de esta afirmación, para el pensamiento heredado el campo de lo imaginario y de la imaginación fue concebido en efecto, como *reflejo de*, *imagen de*, *representación de*. De acuerdo con esto, se caracteriza por ser fuente de falsedad, error, de no ser, de opiniones, de verosimilitud, de la no-verdad. En consecuencia, no conduce al conocimiento de la realidad, abunda la indefinición y la indeterminación.

Castoriadis, como se expresa en el fragmento citado, no se va a referir a lo imaginario bajo la concepción del pensamiento heredado. Va a demostrar, en cambio, que esas afirmaciones son falsas; al plantear que lo imaginario y la imaginación constituyen un “es”, “una zona cuyo ser se caracteriza por la creación espontánea, incesante, novedosa, desde la nada, el azar, la contingencia, el abismo, el hallazgo, el hacer, la acción, las significaciones imaginarias

sociales que se mueven en el campo de la indeterminación, de lo no definido, del caos, porque estos aspectos también son” (Cisneros, 2011: 44). En este sentido, lo imaginario es un ámbito de creaciones espontáneas de cada individuo como sujeto psíquico, de los individuos como colectividad y de la institución social.

...¿Por qué imaginario? Porque creo que la historia humana, en consecuencia, también las diversas formas de sociedad que conocemos en esta historia, está definida esencialmente por la creación imaginaria. Imaginaria en este contexto, evidentemente no significa ficticia, ilusoria, especular, sino posición de formas nuevas, y posición no determinada sino determinante; posición inmotivada, de la cual no puede dar cuenta una explicación causal, funcional o incluso racional... (Castoriadis, 1997c: 195).

Asimismo, el filósofo explica que lo que intenta “...no es una teoría de la sociedad y de la historia, en el sentido heredado del término teoría. Es una elucidación,³² y ésta elucidación, incluso si asume una faceta abstracta, es indisolublemente de un alcance y de un proyecto políticos...” (Castoriadis, 2010: 12). En otras palabras, el autor pretende tomar distancia del pensamiento heredado y arrojar alguna luz sobre el “hacer social-histórico”, esto es, abordar lo social histórico desde el hacer y la acción humana y no desde la teoría abstracta. Como afirma Sonia Arribas (2008), Castoriadis prefiere emplear el término «elucidación» para describir la forma de conocimiento que, a su parecer, da rienda suelta a la imaginación frente a los conceptos grises de la filosofía teórica (Arribas, 2008:115).

En lo imaginario, la actividad propiamente humana es la materia prima para la creación incesante esencialmente inédita. Es el espacio donde se despliega la vida social efectiva constituida por el desarrollo de un mundo de significaciones. La acción humana arroja resultados que significan algo y dan sentido al ejercicio de la acción. Estas significaciones son imágenes vivientes que nacen de las prácticas creativas.

La historia es esencialmente *poiesis*, y no poesía imitativa, sino creación y génesis ontológica en y por el hacer y representar/decir de los hombres. Ese representar/decir se instituye también históricamente, a partir de un momento, como hacer pensante o pensamiento que se hace (Castoriadis, 2010:13).

En lo imaginario, los efectos de la actividad humana no están predeterminados, ni responden a fines queridos de antemano; los contradicen y no tienen relación con los objetivos que se les fijan anticipadamente. El hecho de que esto sea así, sugiere Cisneros, no quiere decir que

carezcan de sentido. Por el contrario, en este escenario, los resultados de las acciones de los hombres se presentan con cierta coherencia y poseen una significación que obedece a lo creativo (Cisneros, 2011: 47).

La significación consiste en la presentación a los individuos y al colectivo de las imágenes vivientes que se están produciendo en la praxis social. “...las significaciones construyen un orden de encadenamiento distinto y sin embargo inextricablemente tejido al de los encadenamientos de causación” (Castoriadis, 1998. Citado por Cisneros, 2011: 47).

Las significaciones constituyen el campo donde se desarrolla la praxis social como creación en la que tiene lugar el azar, lo espontáneo, lo realizable, lo verosímil, lo viable, lo que se puede hacer y que se presenta en lo imaginario como imágenes, figuras, formas. La combinación de la razón y lo imaginativo es un espacio donde se producen infinitas conexiones, cuyo vínculo se genera por la combinación de todos los elementos anteriormente nombrados y no responden a intenciones preestablecidas. De esta forma, la praxis social (los hechos y las significaciones) genera realidad. Por esta razón, para Castoriadis, la realidad deviene de lo imaginario como el campo de la actividad, la experiencia, la práctica de la vida y no únicamente de una teoría racionalista que cualquier individuo quiera imponer.

En definitiva en el terreno de lo imaginario la primacía la tiene la acción sobre la razón, porque para el autor el mundo histórico consiste en el hacer humano, cuya raíz está en la praxis social. ¿Qué quiere decir esto? Los efectos y las conexiones entre las significaciones sociales imaginarias dependen de la praxis social. El sentido del hacer no puede fijarse ni detenerse, porque por su propia naturaleza es un movimiento que evoluciona modificando las vinculaciones pasadas. Es el movimiento que genera la praxis social.

Categorías como imaginación e imaginario no pueden dejarse de lado en una interpretación de la obra de Castoriadis debido a que operan como ejes transversales en cada estudio y crítica del autor a la filosofía heredada y a los temas de actualidad social y política. De allí que, para entender su perspectiva filosófica, se deban también abordar las distinciones del autor referidas al estudio de la sociedad. En el apartado siguiente se abordarán las tres dimensiones en las que Castoriadis explica la institución de lo social, esto es, lenguaje, tiempo e historia.

TRES DIMENSIONES DE LO SOCIAL

2.2.1 El lenguaje

El rasgo fundamental de la filosofía política de Cornelius Castoriadis descansa en la afirmación según la cual la creación pasada o presente se encuentra en la base de la política y la praxis³³, así como en la consideración de los fenómenos lingüísticos desde una perspectiva ineludiblemente social.

Sonia Arribas (2008) plantea que, para Castoriadis, la mayoría de los significados están instituidos, son pautas de conductas familiares o establecidas que se aceptan como parte estructuradora de una cultura. Siempre que se usan unos significados que dan forma a creencias o prácticas, “no se está operando tan sólo en una esfera pequeña de acción, sino en el ámbito de lo social *in toto*: en esta sociedad” (Arribas, 2008: 106). Son significados que dan unidad a la sociedad en su conjunto. Junto a los vocabularios particulares de los diferentes modos de vida, hay otros significados y prácticas sociales que subyacen a los demás. Están en el origen (como condición de posibilidad) de toda práctica intersubjetiva, tanto de las que pueden en principio compartirse por un buen número de individuos, como de las que están limitadas a unos pocos.

La primera característica de estos significados sociales es pues su irreductibilidad a lo individual en razón de que forman estructuras coherentes que afectan a todos y cada uno de los aspectos de la vida y lo social. Desde esta perspectiva, Castoriadis critica las teorías individualistas que conciben lo social como un producto de actividades o intereses individuales. Aunque en cada momento está siendo creado por los individuos, lo social pre-existe; está ahí desde el nacimiento del individuo y lo sobrevivirá a su muerte.

La sociedad no es vista por Castoriadis como un simple agregado de individuos o de sus interacciones. Es para él una red cambiante de significados que configura modos de comportamiento y creencias. Mediante estos significados básicos y constituidos, la sociedad se conserva tal es, como una “*clausura organizadora, cognitiva y de información*”³⁴. Sólo en momentos de profunda crisis histórica se abre la clausura y la sociedad se transforma para

convertirse en algo distinto. Este mundo de significaciones sólo es posible por el uso del lenguaje; de allí que Castoriadis distinga como primera dimensión de lo social el lenguaje, que permite mantener la unidad de la sociedad a partir de las significaciones comunes (dimensión lingüística).

La concepción del lenguaje de Castoriadis se basa en una separación estricta entre el significado y el uso. Los significados de las palabras pertenecen a la lógica *ensídica*³⁵, es decir, están estipulados por convenciones que establecen relaciones de correspondencia unívoca entre significantes y significados. El uso de las palabras, en cambio, es creación y función del imaginario, esfera de la indeterminación y el devenir temporal. Los problemas que se derivan del establecimiento de distinción tan rígida entre el significado y el uso son bastante evidentes (Arribas, 2008: 15).

Los significados se transforman cuando se les da un uso diferente; las palabras pueden utilizarse diversamente si se considera que traicionan el significado o el uso que queremos darles. Una concepción extensiva del lenguaje (como lo es el concepto del imaginario de Castoriadis) no sólo se refiere a *palabras*, en el sentido de utensilios con los que enfrentarse al mundo, sino también y de forma más importante, a prácticas discursivas, esto es, a prácticas sociales entrelazadas en el discurso.

2.2.2 *Tiempo e historia*

La unidad de la sociedad tiene también una dimensión temporal. La identidad de lo social no permanece estable sino que “surge ininterrumpidamente como un fluir de representaciones” (Castoriadis, 2010: 373). Las prácticas y valores se modifican, pero no de acuerdo con procesos causales cuyos resultados pudieran ser determinados o deducidos de antemano, sino que son afectados por el devenir histórico de la sociedad y los individuos.

Por otro lado, también hay una dimensión histórica en la formación e institución de significados que es siempre, según Castoriadis, creación *ex nihilo*. La historicidad y temporalidad de la sociedad es su capacidad para crear lo que no es y no puede ser de antemano.

Así los nuevos significados constituyentes tienden siempre a organizarse en una clausura que abarca cada una de las esferas de lo social, y se ponen en relación con los otros significados ya constituidos del mundo.

Si la dimensión temporal es intrínseca a la institución de la sociedad, el tiempo en sí mismo es también una creación social. El tiempo no es simplemente el devenir de acontecimientos o seres en serie semejante a una secuencia geométrica; la experiencia del tiempo es social y depende de los significados conectados a ella.

...el Ser no es sólo en el Tiempo, sino que es a través del (por medio del, en virtud del) Tiempo. En esencia, el Ser es Tiempo (...) o el Tiempo es nada o es creación. Propiamente hablando, el Tiempo es impensable sin creación; porque, de otra manera, sólo sería una superflua cuarta dimensión del espacio (Castoriadis, 1994:64).

Castoriadis critica la tendencia a no reconocer que la sociedad es en sí misma una creación³⁶ y que las creencias, instituciones y significados más básicos tienen un origen contingente: son el resultado de nuestros quehaceres en el mundo. Implícitamente, Castoriadis también deja ver que otra concepción del tiempo es posible: una que no niegue su actividad creadora y que, por lo tanto, no reduzca al tiempo a una mera sucesión de acontecimientos no diferenciados, a la inercia de lo ya instituido.

Castoriadis explica la institución de lo social en sus tres dimensiones esenciales (lenguaje, tiempo e historia) cuestionando radicalmente el vocabulario tradicional, y con ello las nociones, de la filosofía política. Lleva el cuestionamiento al punto de plantear que la filosofía política en general ha considerado lo social como un producto de las actividades individuales, pasando por alto la entidad de la sociedad como un todo. De manera que habría que usar, a su juicio, una nueva palabra (una metáfora) que pueda expresar estas propiedades, hasta ahora no reconocidas, de lo social.

Esa nueva palabra o metáfora que acuñará Castoriadis será la de *magma de significaciones*.³⁷ Este magma está siempre organizado, no es caótico, aunque no se pueda reducir a la organización característica de la lógica.³⁸

2.3 Significaciones sociales imaginarias

¿Cómo son, por tanto, las significaciones sociales que componen el magma? ¿Cómo han de interpretarse para que muestren tanto su irreductibilidad a la esfera individual, como su coherencia interna en la forma de una clausura cognitiva³⁹, así como su historicidad radical?

Lo principal es el carácter imaginario de los magmas que “ni se corresponden con, ni se agotan en su referencia a elementos «rationales» o «reales»...sólo mediante la creación tienen ser” (Castoriadis, 1997. Citado por Arribas, 2008:108). Ni están estructurados sistemáticamente, ni se usan metódicamente para el logro de fines prácticos.

Las significaciones sociales imaginarias forman el mundo y son más efectivas, según Castoriadis, que cualquier realidad que permanezca fuera de ellas. Son efectivas porque producen efectos en todos los ámbitos de nuestra vida, y porque están continua y activamente transformándose mediante la actividad humana sobre el estrato natural.

Las significaciones sociales serán imaginarias cuando —tal y como Castoriadis señala— la sociedad y los actores sociales no acepten que las prácticas sociales y las significaciones existentes son sus productos, lo cual implica que las significaciones sociales pueden dejar de ser meramente imaginarias cuando los individuos reconocen que ellos mismos (u otros) son sus creadores. Por esta falta de reconocimiento Castoriadis afirmaba que la sociedad vive en la dimensión imaginaria.

Arribas (2008) distingue tres características contenidas en las significaciones imaginarias sociales, a saber:

1. A pesar de que están por todas partes, no tiene una identidad diferenciada ya que interaccionan con las otras muchas significaciones que forman el magma.
2. Están sobredeterminadas⁴⁰ en la medida en que no se refieren unívocamente a una idea, ente o acontecimiento concreto, sino que expresan un número infinito de mensajes.
3. Ni existen en un lugar preciso ni representan nada específico: articulan la forma en la que aparecen otras representaciones o símbolos concretos.

Por su parte, Daniel Cabrera (2004) plantea que las significaciones imaginarias funcionan, en el sentido moderno y en relación con la sociedad, del siguiente modo:

- 1- Instituyendo y creando,
- 2- Manteniendo y justificando (legitimación, integración y consenso), y
- 3- Cuestionando y criticando un orden social (Cabrera, 2004: 4-5).

De acuerdo con esto, las significaciones imaginarias sociales *instituyen* y *crean* un orden social a la vez que son *instituidas* y *creadas* por este mismo orden. El problema de la institución y la creación social se inscribe en la tensión existente entre la *determinación* y la *indeterminación*⁴¹ sociocultural de estas significaciones.

Las significaciones imaginarias sociales también mantienen y justifican un orden social. Es lo que se conoce como los problemas de la legitimación, integración y consenso de una sociedad. Legitimación entendida como explicación, fuente de sentido y plausibilidad⁴² subjetiva; esto es, las significaciones sociales *muestran*, *contrastan* y *ocultan*, a la vez, una realidad social. Integración entendida como orientación y determinación de conductas; es decir, las significaciones sociales *estimulan*, *permiten* y *prohíben* la acción social porque la propia acción ya es simbólica o significativa en la medida en que es humana. De modo que las significaciones sociales permiten, a la vez, el *dominio*, *la adaptación* y *el sometimiento* de los individuos sociales a un orden anterior y exterior a ellos.

Finalmente, las significaciones imaginarias sociales *cuestionan* un orden social a través de la *crítica*, *la reforma* y *el cambio* de una sociedad determinada. Tal cuestionamiento proviene de “otro lugar” o de “ningún lugar” como espacio de la esperanza o utopía.

Las funciones descritas se articulan entorno al orden y el cambio social como posibilidades, relativamente conscientes y racionales, de existencia colectiva desde un nosotros entendido como realidad presente y esperanza de realización.

Las significaciones sociales imaginarias son, para Cabrera (2004), más originarias que cualquier otro significado funcional, racional o simbólico, puesto que son ellas las que organizan en un todo significativo los significados derivados.

En toda sociedad las acciones, creencias, significados y valores de los individuos no son acontecimientos fortuitos, sino más bien fenómenos que siguen ciertas pautas. Los individuos no existen con anterioridad a estas formas instituidas, sino que se ajustan. Castoriadis recalca por tanto que todo lo que es parte del mundo social, desde los más ínfimos detalles de nuestra vida hasta los más abstractos significados globales, gira en torno a un conjunto de significaciones centrales básicas. Ellas articulan el ser-así de todo lo que tiene lugar en la sociedad: el que comamos esto o aquello, el que nos veamos o nos vean con tal identidad.

Todas las prácticas y significados están inmersos en el amplio entramado de las significaciones sociales imaginarias. Son los valores que damos por sentado y que, queramos o no, gobiernan nuestras vidas: cuando los seguimos inconsciente o conscientemente, cuando estamos de acuerdo con ellos, cuando sufrimos porque nos afectan, o cuando los ponemos en cuestión. Hacer caso omiso del hecho de que fueron creados y están por ello sujetos a (re)creación, es rechazar deliberadamente su origen histórico contingente; más aún, es aceptar con resignación las instituciones sociales como si fueran independientes o estuvieran separadas de nuestras vidas cotidianas:

La negación de la dimensión instituyente de la sociedad, el encubrimiento del imaginario instituyente e instituido, va de la mano de la creación de individuos convencionales, cuyos pensamientos y vidas están dominados por la repetición (cualquier otra cosa que hagan es de seguro bien poco), cuya imaginación radical está reprimida al grado máximo, y quienes apenas están verdaderamente individualizados (Castoriadis, 1991. Citado por Arribas, 2008:110).

Esta afirmación de Castoriadis nos ubica en el asunto del proyecto autonómico del autor para quien la sociedad y el individuo heterónomo niegan la misma *socialidad* de lo social. A la inversa, la sociedad y el individuo autónomos, subraya el autor, son los que se percatan del necesario carácter social de nuestro ser. Por lo tanto, el proyecto de la autonomía no es sino la labor de la política. La política es, en ese sentido, para Castoriadis, el compromiso activo por parte de los individuos con las instituciones, y el desarrollo por parte de estas últimas de la autonomía individual.

2.4 La autonomía: una posibilidad práctica

La actitud política presupone la creación histórica de todas las significaciones y el que, valga la paradoja, la contingencia sea algo necesario; es decir, el que la contingencia deba afirmarse sin cesar si queremos crear otras instituciones para determinar nuestras vidas autónomamente. Es necesario situarse dentro de la significación social porque los significados creados son necesarios para constituir cualquier forma de identidad; salimos de ella porque su necesidad es histórica: la heredamos, pero siempre estamos en condiciones de modificarla.

Si la política y el proyecto de la autonomía es el cuestionamiento de la institución social, entonces la praxis, según Castoriadis, es el explícito encauzamiento de este cuestionamiento político de manera que la sociedad como un todo se convierta en su objeto.

Podría decirse que, para la praxis, la autonomía del otro, o de los otros, es a la vez el fin y el medio; la praxis es lo que apunta al desarrollo de la autonomía como fin y utiliza con este fin la autonomía como medio (Castoriadis, 2010:120-121).

La praxis intenta aprehender y modificar las relaciones entre los significados sin perder de vista el hecho de que tanto unas como otros son siempre indeterminados porque los significados están continuamente transformándose su entidad es, en cierta manera, incomprensible.

La praxis...no puede existir más que si su objeto, por su misma naturaleza, supera toda consumación y es relación perpetuamente transformada con este objeto. La praxis parte del reconocimiento explícito de la abertura de su objeto, no existe más que en tanto que la reconoce; su "presa parcial" sobre éste no es un déficit que deplora, es positivamente afirmada y querida como tal (Castoriadis, 2010:143).

La praxis es, por lo tanto, la interrogación acerca de los valores, prácticas y significaciones sociales que se dan habitualmente por sentados; es la acción que relaciona el lenguaje y las prácticas sociales, en tanto que valores predominantes, con significados alternativos que abren el imaginario a la resignificación.

En otro sentido, el ocultamiento de la *socialidad* de lo social no puede concebirse simplemente como el estar atrapados en la determinación, debe ser vista como posibilidad creadora de sentidos que liberen a las sociedades de lo estático y de las significaciones

dominantes. Por el contrario, la heteronomía es la creencia de que los significados que nos constituyen son nuestra propia creación, cuando en realidad son parte del imaginario social (Arribas, 2008: 131-132). La heteronomía es la total aceptación de las significaciones sociales asumidas de una vez y para siempre. O, tal y como Castoriadis deja claro:

La *heteronomía* en el ámbito humano y en el ámbito socio-histórico [es] el estado en el que las leyes, los principios, las normas, los valores, y los significados están “dados” para siempre y donde la sociedad o el individuo, según el caso, no ejerce acción ninguna sobre ellos (Castoriadis, 1997b: 17).

La autonomía no significa, por tanto, la afirmación del proyecto individual, sino el darse cuenta de que tal proyecto individual es posible cuando, en primer lugar, empezamos a cuestionar las prácticas sociales imperantes que lo niegan. Un proyecto autónomo sólo es posible si se toma en consideración, tal como lo sugiere Castoriadis, que el hombre sólo existe en sociedad y esta sociedad es siempre histórica; es una forma particular y singular con su propio orden o, si se prefiere, *orden/desorden* (Castoriadis, 1994: 66).

Ahora bien, tradicionalmente las distintas visiones de la sociedad (funcionalistas, estructuralistas y marxistas) conciben a esta como “una reunión o colección de «individuos» ligados entre sí y todos ellos juntos relacionados con las «cosas»” (Castoriadis, 1994: 67). Esta concepción da por supuesto que la relación conjunta de los individuos con las “*cosas*” es lo que mantiene unida a la sociedad.

Castoriadis va más allá de ese concepto. Para él, es evidente que lo que mantiene unida a la sociedad es “el complejo total de sus instituciones particulares, lo que él llama la institución de la sociedad como un todo” (1994:67). Institución incluye para Castoriadis, en sentido amplio y radical:

...normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particular que le da la sociedad (1994:67).

Desde la perspectiva del autor, las instituciones se imponen y mantienen su validez efectivamente en tres niveles: a) superficialmente, mediante la coerción y las sensaciones; b) menos superficial y de forma más amplia, mediante la adhesión, el apoyo, el consenso, la legitimidad, la creencia; y, en última instancia, de forma más profunda, mediante la formación

(elaboración) de la materia prima humana en individuo social en el cual se incorporan tanto las instituciones mismas como los “mecanismos” de perpetuación de tales instituciones.

Todos somos, en primer término, fragmentos ambulantes de la institución de nuestra sociedad, fragmentos complementarios (...) De conformidad con sus normas, la institución produce individuos, quienes por construcción son no solamente capaces de reproducir la institución, sino que están obligados a reproducirla (...) la institución de la sociedad (en el sentido general que doy a esta expresión) está evidentemente hecha de múltiples instituciones particulares (1994: 68).

En este contexto cobran valor las *significaciones imaginarias sociales* como la urdimbre que “une, empapa, orienta y dirige” toda la vida de la sociedad y a los individuos concretos que la constituyen. Espíritu, dioses, Dios, polis, ciudadano, nación, Estado, partidos, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, entre otros, son para Castoriadis significaciones sociales imaginarias.

...llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos “racionales” y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por *creación*, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo (1994:68).

Según el autor, toda sociedad instauro/crea su propio mundo, en el que evidentemente ella está incluida, y es la institución de la sociedad lo que determina aquello que es “real” y aquello que no lo es, lo que tiene un sentido y lo que carece de sentido. De acuerdo con esto, el autor entiende, que toda sociedad –en tanto construcción– es un sistema de interpretación del mundo, no lo “contiene”. En su concepto, lo social es un magma, un mundo de significaciones, es decir, la actividad misma del hombre manifestada en una variedad de formas que, a su vez, implica un conjunto de significados que conforman el imaginario.

Castoriadis, como se dijo, analiza los problemas reales de la sociedad contemporánea desde una perspectiva particular que lo lleva a realizar una elucidación sobre el hombre y la sociedad –desde las propias vivencias de los hombres– desde el plano de lo imaginario histórico-social. Así, el *ser* de lo imaginario que presenta el autor se compone de creaciones espontáneas, azares, contingencias, hallazgos, imaginación primera, significaciones imaginarias sociales, del hacer, la acción, la autonomía, la praxis social, el magma.

En este contexto, la praxis busca la transformación, el haciéndose, el cambio, libera la imaginación, la invención del individuo y la sociedad hacia el ejercicio efectivo de la autonomía. Visto así, la autonomía es la motivación, el deseo y la intención que mueve a los individuos y al colectivo a emprender acciones. Se tiene así un imaginario en el cual el sentido de las significaciones consiste en el desarrollo y el ejercicio de la autonomía del individuo y de la colectividad.

Para explicar a qué se refiere la autonomía del individuo, Castoriadis recurre a la siguiente máxima del psicoanálisis “allí donde estaba el Ello, debo devenir Yo” (2010: 161). Lo que da a entender el autor es que la autonomía reside en la decisión de que lo consciente domine a lo inconsciente, es decir, en asumir la responsabilidad de mi existencia emprendiendo las acciones producto de mi propia decisión y no por dictado de otros o de situaciones que me son ajenas. La autonomía consiste en despojarse de las fuerzas oscuras que existen en mí y poner en su lugar la claridad, lo consciente.

Y agrega Castoriadis, la autonomía es mi ley, que se opone a la regulación por el inconsciente, que es la ley por otro⁴³. Se refiere con esto a que el *Yo*, lo consciente, es autónomo, porque tiene la facultad de regularse a sí mismo mediante la acción. El *Ello*, lo inconsciente, es heteronomía, legislación dada por otro; un otro que está en mí, compuesto de instintos, deseos, y todos los valores y normas, a partir de las cuales se educa al individuo. “La autonomía se convierte entonces en: mi discurso debe tomar el lugar del discurso del Otro, de un discurso que está en mí y me domina: habla por mí...” (Castoriadis, 2010: 162).

De este modo, la autonomía se manifiesta en las prácticas cotidianas de formas de vida, en el momento en que el hacer, el pensar y el decir se presentan como una unidad y transforman el estilo de vida que hasta ahora el individuo llevaba. La autonomía se desarrolla en la medida en que se opone, transforma o modifica lo establecido, lo heterónimo. La autenticidad aparece cuando soy capaz de crear y constituir mi propio yo, de limpiar mi yo de todos aquellos aspectos ajenos a mi autenticidad, lo que solo es posible mediante la acción.

Siguiendo las ideas de Castoriadis, Cisneros plantea que “la autonomía surge cuando el individuo se atreve a oponerse a lo que le es ajeno, toma la decisión de hacer lo que su

verdadero yo le indica” (2011: 56). Para Castoriadis, desde que nace, el hombre se encuentra con lo ajeno (lo imaginario establecido) y vive esto como si ello fuera su autenticidad, cuando en realidad una máscara.

Lo esencial de la heteronomía -o de la alienación...- en el nivel individual, es el dominio por un imaginario autonomizado que se arrogó la función de definir para el sujeto tanto la realidad como su deseo (2010:163).

De allí que el conflicto entre el *Yo* y el *Ello*, en Castoriadis, consista en la oposición entre un imaginario que intensifica la ajenedad en el sujeto y un sujeto que decide elaborar su propio imaginario.

Un discurso que es mío es un discurso que ha negado el discurso del Otro; que lo ha negado, no necesariamente en su contenido, sino en tanto que es discurso del Otro; dicho de otra manera, que, explicitando a la vez el origen y el sentido de este discurso, lo negó o afirmó con conocimiento de causa, remitiendo su sentido a lo que se constituye como la verdad propia del sujeto – como mi propia verdad (2010:164).

Según esto la elaboración de discursos propios es producto de la actividad humana, no de categorías trascendentales. Así, para Castoriadis “un sujeto autónomo es aquél que se sabe con fundamentos suficientes para afirmar: esto es efectivamente verdad, y esto es efectivamente mi deseo (2010:166). En otras palabras, firma Cisneros que un individuo autónomo es aquel que lleva lo consciente a la realidad efectiva social, cuestiona su entorno, porque sabe que le es ajeno, y comienza a crear su propia autenticidad individual y colectiva mediante la praxis (2011:57).

Se debe coincidir con Cisneros en que la autonomía no es el desconocimiento de la diferencia, del otro, no es exclusión de lo ajeno sino aceptación de su existencia ya que esa misma existencia posibilita el desarrollo de las acciones autónomas.

La existencia de la heteronomía facilita el surgimiento de la autonomía, porque ofrece la oportunidad de que se pueda diferenciar lo ajeno de lo auténtico, en el instante que cuestiono lo que me es heterónimo (2011:57).

La autonomía individual deviene de la acción, creación e invención; de ese instante en el que el hombre se encuentra consigo mismo y se deja fluir en el despertar de la reflexión, la crítica, el cuestionamiento.

En cuanto a la autonomía de la sociedad, ésta se produce porque la autonomía del sujeto no consiste en eliminar lo social, sino en depurar la materia social y reelaborarla. En la medida en que el hombre constituye su Yo, en esa misma proporción contribuye a construir la autonomía social. Es decir, la cuestión de la autonomía va ligada a lo político y lo social⁴⁴, puesto que la autonomía del individuo adquiere sentido y contenido toda vez que acepta la existencia de los otros y confirma que el desarrollo de su autonomía es posible en la medida en que los otros también sean autónomos. La autonomía es un compromiso colectivo y, por ser esto así, la autonomía es una praxis individual y colectiva que se desarrolla en lo social.

...si el problema de la autonomía radica en que el sujeto encuentra en sí mismo un sentido que no es suyo y que debe transformar, utilizándolo; si la autonomía es esa relación en la cual los demás están siempre presentes como alteridad y como "ipseidad" del sujeto; entonces la autonomía no es concebible, ya filosóficamente, más que como un problema y una relación social (2010:171).

Finalmente, dado que es un movimiento vital de la actividad humana que se efectúa en lo histórico-social, entonces la autonomía tiene que ver con la intersubjetividad, con la existencia plural. En otras palabras, sólo el hombre tiene experiencia histórica, por tanto él es un ser de la historia y está en la historia para poder cambiarla. Debe por tanto, según Castoriadis:

- ...pensar necesariamente la historia en función de las categorías de su época y de su sociedad; categorías que son, a su vez, un producto de la evolución histórica;
- (...) pensar la historia en función de una intención práctica o de un proyecto; proyecto que forma parte, a su vez, de la historia (2001: 56).

Hasta este punto se ha hecho una apretada síntesis del pensamiento de Cornelius Castoriadis en cuanto a las nociones de *imaginario* y *autonomía*, dos temas centrales tanto de su obra como del trabajo interpretativo que esta investigación pretende. Resta en lo sucesivo abordar otra de las grandes nociones que, como se ha dicho, es parte de las preocupaciones intelectuales que del autor y sin la cual no sería posible pensar un proyecto autónomo: la noción de *Democracia radical*.

2.5 Imaginario, democracia y autonomía

Hagamos nuestras las palabras de Castoriadis (1990), contenidas en su *ensayo ¿Qué Democracia?*, publicado en *Figuras de lo Pensable*:

La etimología no resuelve todos los problemas de contenido, pero a veces ayuda a pensar. Democracia: *démos* y *krátos*, *krátos* del *démos*, el poder del pueblo —como la aristocracia es el poder del *áristoi*, los mejores, los nobles, los grandes; como autocracia es el poder de *autos*, de sí mismo, de quien no tiene que rendir cuentas a otro o a otros (1990:142).

Según David Miller (1989), la clasificación canónica de las formas de regímenes distinguía el gobierno de uno (monarquía), el de varios (aristocracia) y el de muchos (democracia). Debido a que “la mayoría” aludía a los pobres y a los desposeídos, la democracia se asociaba con frecuencia no sólo al gobierno del pueblo, sino también al de la *chusma* o *populacho* (*hoi polloi*). Sostiene Miller que Platón asociaba la democracia con la subordinación de la razón a la pasión y, en su *República*, la comparaba con desdén con su ideal del gobierno filosófico. Por su parte, Aristóteles, en *La Política*, advirtiendo los efectos negativos de los regímenes que dividen a ricos y pobres, identifica la democracia con la desmesura, y, junto a la oligarquía, la considera fuente de inestabilidad e imprudencia política.

El mismo autor refiere que el modelo de gobierno en el mundo antiguo —derivado de los escritos de Platón, Aristóteles, Polibio, Cicerón, San Agustín— estaba basado en el ideal de una constitución mixta: los gobernantes estaban subordinados a la virtud, a la ley o a algún otro tipo de limitación ligada a un sistema de frenos mutuos; este ideal situaba el gobierno de la virtud o de la ley por encima del de los hombres. En este ideal, los monarcas, guiados por la autocontención y controlados por la ley, podrían ser virtuosos; mientras que las asambleas aristocráticas o democráticas podrían apartarse de la moderación y la razón corrompiéndose.

Aunque en muchos de sus análisis Castoriadis parte de la comparación de los sistemas actuales con los de la época clásica, siempre se ocupó de buscar las interpretaciones que pudiesen explicar la contemporaneidad y, más específicamente, la crisis de modelos políticos, sociales y económicos de finales del siglo XX. Su crítica pretende reinterpretar y resignificar

a la sociedad occidental postmarxista, postestructuralista y postfuncionalista como modelos en crisis.

Para responder a la pregunta ¿Qué es democracia en la época contemporánea?, Castoriadis comienza por descartar ciertas consideraciones que no juzga útiles a una definición por considerarlas *confusiones* de los autores. De estas consideraciones surge el deseo de saber dónde se ve el poder del pueblo hoy.

Empieza descartando el concepto de democracia en Rousseau quien, en su obra *El contrato social*, entiende el concepto como la identidad del soberano y del príncipe (1990: 142), lo cual implica que el cuerpo político decida y ejecute todo de forma colectiva, “hasta la forma de cambiar una bombilla” y, por ende, no sea permitida la figura de la delegación. Este aspecto está reñido con su noción de democracia y, por ejemplo, no funcionaba así en el régimen ateniense.⁴⁵

Seguidamente, toma el concepto de democracia de Tocqueville, quien reivindica la visión de Jefferson sobre el tema.⁴⁶ Tocqueville concibe la democracia como “una sociedad en que se realicen igualdad de condiciones” (Castoriadis, 1990: 144) pero esto implica que dentro de la sociedad exista una apatía política que deja el poder en manos de un Estado tutelar bajo la figura de una oligarquía liberal y no una democracia. Esto lo deduce el autor entendiendo que Tocqueville omite que lo político es “el poder, su adquisición y su ejercicio” (Castoriadis, 1990: 145) y que por el contexto que lo enmarca: la desigualdad social.

Hechas estas críticas a concepciones pasadas (modernas en el sentido estricto del período que ocupan), Castoriadis se aventura a dar una primera idea del término y lo que debe significar hoy a partir de la pregunta: ¿Qué se entiende por democracia? La entiende, en primer lugar, como “el poder de la colectividad del *démos*” (1990: 147) pero ¿dónde acaba este poder y cuáles son sus límites? El autor es claro al referir que ésta –la colectividad– tiene poder de autolimitación en la medida en que es el propio constituyente (*instituyente*) el que le pone los límites y, por tanto, tiene el poder de ser a la vez autónomo y autoinstituyente. La democracia es para Castoriadis (1990) tan poderosa que no acepta límites impuestos desde el exterior sino que ella misma, por sí sola, ha logrado formarse tomando las medidas de *hecho* y de *derecho*

para poder cambiar sus instituciones sin guerras o violencia, lo que no quiere decir que la violencia quede desterrada de la historia humana si se instaura la democracia.

...es claro que desde el momento en que la sociedad no acepta ya ninguna norma trascendente o simplemente heredada, no hay *nada* que pueda, intrínsecamente, establecer los límites que han de poner coto a este poder. De ello resulta que la democracia es, esencialmente, el régimen de la autolimitación (...) dicho de otro modo, el régimen de la autonomía, o de la autoinstitución. Considerados en su pleno sentido, de hecho estos tres términos son sinónimos (1990:147).

Para Castoriadis son los individuos quienes deben encontrar las leyes que deben adoptar; los límites no están trazados de antemano, el autor recuerda que la *hýbris*⁴⁷ es siempre posible⁴⁸.

Como segundo punto, el autor se pregunta: ¿Qué significa la igualdad en el contexto de una sociedad autónoma, auto-gobernada y auto-instituida? ¿Cuál es el paso lógico y filosófico de la una (autonomía) a la otra (la igualdad)? Para responder estas preguntas el autor parte de las siguientes premisas:

- 1- Nadie puede querer la autonomía para sí mismo sin quererla para todos (2010:170).
- 2- Así mismo, desde el momento en que hay colectividad y que esta sólo puede vivir sometida a unas leyes, nadie es verdaderamente autónomo —libre— sino tiene la posibilidad real de participar en la determinación de esas leyes.
- 3- La libertad e igualdad se exigen mutuamente (1990:148).

En atención a las premisas expuestas, las leyes no pueden ser definidas por cada individuo y únicamente para él mismo. Por el contrario, sólo podemos decir, afirma Castoriadis, que determinadas leyes son *mis leyes*, si he podido participar en la formación de la ley —aun cuando haya sido derrotado en la votación— si se trata de la ley que apruebo o cuya elaboración y adopción apruebo porque he podido participar en ella⁴⁹. Igualdad, en el contexto de una sociedad autónoma, significa pues, rigurosamente hablando: igual posibilidad, no sobre el papel, para todos de participar del poder.

Es paradójico que dicha autonomía esté determinada por la existencia de un ordenamiento jurídico, por tanto la igualdad sobre la que el autor habla es la posibilidad de participar en el

poder, en la elaboración de leyes, pero esto sólo se puede dar si existe una esfera de lo público que sea pública,

La democracia puede definirse también como el hacerse verdaderamente público la esfera pública/publica, que, en otros regímenes, es realmente más o menos *privada* (...) [en la actualidad] resulta irrisorio hablar de “democracia” en las sociedades occidentales de hoy [ya que en ellas], la esfera “pública” es realmente privada (...) porque las decisiones importantes se toman a puerta cerrada (1990:149).

La representación también es un asunto a estudiar, según Castoriadis, la mayoría de las veces los representantes ni siquiera tienen acceso al poder. Aquí la cuestión a analizar sería la forma de separación de poderes dentro del sistema político y como el partido mayoritario es el que dispone del poder legislativo y del poder ejecutivo, quienes no aplican la ley sino que actúan en el marco de la ley. “Así pues, hablar hoy de «separación de poderes» es, en buena medida, una engañifa –y también lo es hablar de representación–” (1990:156).

La influencia de Occidente es, según Castoriadis, cada vez menor dado que su democracia es cada vez más débil, por su carácter formal y representativo. Para Castoriadis la democracia es una creación y una conquista histórica. Defiende la premisa que supone que la democracia ni es natural (es artificial), ni es un procedimiento, ni es representativa (2007: 78-81).

Para el autor sólo es posible la democracia mediante la *paideia* ciudadana, con la formación de los ciudadanos y la participación máxima en la vida colectiva, lo cual niega su naturalidad como suponían los integrantes del MAUSS⁵⁰. Afirma que en nuestra sociedad dominada por los medios de comunicación la verdadera cuestión es la actividad de la gente.

Pero no se puede tomar esta actividad de la gente como un milagro que se producirá o que no se producirá (...) El deseo y la capacidad de los ciudadanos para participar en las actividades políticas son en sí mismos una tarea y un problema político (Castoriadis, 2007:78).

En las actuales democracias electorales occidentales el pluralismo⁵¹ deriva del respeto a los distintos intereses particulares, que tienden a establecer distintas interpretaciones de lo que es el bien común, y permite articular políticamente estas interpretaciones. En una sociedad cuyos principios sean la libertad y la igualdad, principios constitutivos de la democracia, siempre habrá interpretaciones en pugna sobre los mismos, formas alternativas de institucionalización y de definición de las relaciones sociales a las que han de aplicarse. En ese sentido, la

democracia, según Lefort, ha instituido el poder como un espacio vacío, donde nunca puede afirmarse una concepción definitiva y sustantiva del bien común, pues los principios de libertad y de igualdad siempre pueden ser reformulados y siempre es posible desafiar una hegemonía dada.

La noción de un lugar que yo califico de vacío porque ningún individuo, y ningún grupo, puede serlo consustancial; la noción de un lugar infigurable que no está ni fuera ni dentro, la noción de una instancia puramente simbólica, en el sentido de que ya no se la localiza en lo real (...) La sociedad enfrenta la prueba de una pérdida del fundamento (Lefort, 1990: 190).

Por su parte, para Laclau y Mouffe, una concepción prevaleciente del bien común en una sociedad sólo puede entenderse como el producto de una hegemonía social. Esa prevalencia de una concepción del interés general implica una teoría de la decisión en un ámbito indecible.

Una vez que la indecidibilidad ha alcanzado el fundamento mismo, una vez que la organización de un cierto campo está gobernada por una decisión hegemónica - hegemónica porque no se halla objetivamente determinada, porque eran posibles diferentes decisiones- el ámbito de la filosofía llega a su fin y comienza el ámbito de la política (Ernesto Laclau, 2009. Citado por Vera, 2010: 9).

Desde la perspectiva de la autonomía, no hay sujetos colectivos predeterminados que originen una línea estable de decisiones humanas sobre el destino político. Lo que estaría contemplado es una compleja relación entre procesos institucionales y movimientos sociales que puede, en determinadas condiciones, en contextos de luchas por la ampliación de las libertades democráticas y la igualdad social, dar lugar a nuevas creaciones históricas donde sea posible un mayor autogobierno de la sociedad (incluyendo consustancialmente formas de autogestión de los espacios laborales y vecinales).

La propuesta de democracia radical de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987: 294-330), sustentada en la construcción de nuevos sujetos y hegemonías contingentes, confluye en los aspectos fundamentales con las consecuencias de pensar el proyecto de autonomía en términos de acción política, es decir, parte de considerar las concepciones de Castoriadis no sólo en términos de filosofía política sino también de política práctica.

La mayoría de los filósofos políticos, entre ellos Castoriadis, han considerado la democracia directa como la forma auténtica, el ideal de democracia ya que ésta es el gobierno de los ciudadanos, no el de los representantes y los técnicos.

La crítica castoriadiana de la democracia representativa (frecuentemente asimilada a la democracia electoral), y su defensa de mecanismos de democracia directa deben ser tenidas en cuenta en la reflexión sobre la democracia del nuevo siglo. En resumen, como sugiere Vera, los rasgos menos agradables de las democracias electorales son “la hegemonía de las élites políticas y económicas, la esclerotización burocrática de los partidos y sus efectos perniciosos sobre el control y la determinación de las agendas públicas” (Vera, 2010: 9). En esas condiciones, la participación ciudadana se limita al mero ejercicio periódico de un voto electoral. Y la democracia electoral manifiesta tendencia a convertirse en el dominio de una oligarquía liberal.

En el ensayo *La democracia como procedimiento y como régimen*, contenido en su obra *El avance de la insignificancia*, Cornelius Castoriadis (1997c) expresa que la actual crisis del movimiento democrático se debe a la aparición de una concepción de la democracia que la reduce a un simple conjunto de "procedimientos", rompiendo así con todo el pensamiento político precedente, que veía en la democracia un régimen político indisociable de una concepción sustantiva de los fines de la institución política y de una visión sobre el tipo de ser humano que le corresponde.

Para el autor una concepción meramente procedimental de la "democracia" tiene su propio origen en la crisis de las significaciones imaginarias que se refieren a las finalidades de la vida colectiva, y pretende ocultar esta crisis disociando la "forma del régimen político" de cualquier discusión relativa a esas finalidades, o incluso llegando a suprimir la idea misma de éstas (1997c: 267).

Discutir sobre la democracia significa discutir sobre la política. Ahora bien, la política no existe siempre y en cualquier lugar; la verdadera política es la resultante de una creación histórico-social rara y frágil. Lo que existe en toda sociedad es el político: la dimensión -explícita, implícita o quizá casi imperceptible- que tiene que ver con el poder... (1997c: 267).

Los procedimientos democráticos constituyen una parte, ciertamente importante, pero sólo una parte, de un régimen democrático. Para Castoriadis toda democracia tanto como régimen, tanto como procedimiento debe ser verdaderamente democrática, en su espíritu, es decir, en lo esencial de su constitución. Una vez más, la cuestión de la *paideia* se revela ineliminable. La idea de que un régimen democrático podría recibir de la historia individuos democráticos que le harían funcionar, es para Castoriadis un espejismo. Tales individuos sólo pueden ser formados dentro, y a través, de una *paideia* democrática, que no brota como una planta sino que debe ser un objeto central de las preocupaciones políticas. (1997c: 283).

Afirma Castoriadis que la democracia como régimen, es, por tanto, al mismo tiempo, el régimen que intenta realizar, tanto cómo resulta posible, la autonomía individual y colectiva, y el bien común tal como es concebido por la colectividad considerada (1997c: 290).

Aquí encontramos, al menos, un componente del bien común democrático, sustantivo e irrelativo: la ciudad debe hacer todo lo posible para ayudar a los ciudadanos devenir efectivamente autónomos. Esto es, en primer lugar, una condición de su existencia como que ciudad democrática: una ciudad está hecha de ciudadanos, y ciudadano es aquel que es "capaz de gobernar y de ser gobernando" (1997c: 289).

. En *La democracia como procedimiento y como régimen*, Castoriadis finaliza sus argumentos suponiendo que "la política democrática es, en los hechos, la actividad que intenta reducir, tanto como sea posible, el carácter contingente de nuestra existencia histórico-social en sus determinaciones sustantivas" (1997c: 290). O de dicho de otro modo, política democrática y filosofía, praxis y pensamiento, pueden ayudarnos a limitar, o mejor a transformar, la parte enorme de contingencia que determina nuestra vida a través de la libre acción. Aunque sean circunstancias que no hemos escogido, ni podemos escoger, la necesidad de contingencia es condición de libertad en tanto nos mueve a emprender lúcidamente las acciones que pueden conducirnos a la autonomía efectiva tanto en el plano individual como en el plano político.

Nuevamente estas argumentaciones nos lleva a plantear la proximidad o lejanía del proyecto de autonomía de Castoriadis respecto a la propuesta democrática-radical. Dicha propuesta pretende combinar aspectos de la actual democracia electoral, reintroducir contrapesos propios de la democracia representativa y asignar creciente protagonismo a nuevas formas de democracia directa. Se trataría de que el ejercicio del poder político pueda

recaer cada vez más directamente en los ciudadanos salvo cuando haya buenas razones que fundamenten alternativas representativas o electorales.

Corresponde al próximo capítulo transitar por las críticas a la obra de Castoriadis, considerando los siguientes trabajos:

1. Rorty, Richard (1993). Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos: *Unger, Castoriadis y el romance de un futuro nacional*.
2. El debate público sostenido por Castoriadis y los integrantes del MAUSS (Movimiento anti-utilitario de las ciencias sociales) contenido en el libro: Castoriadis, Cornelius (2007), *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*.
3. Habermas, Jürgen (1993) El discurso filosófico de la modernidad. *Excurso sobre C. Castoriadis: la institución imaginaria*.

El análisis de la crítica al autor prestará especial atención a las tres nociones planteadas como foco de estudio en este trabajo: imaginario, autonomía y democracia.

www.bdigital.ula.ve

²⁴ Aquí entenderemos este concepto como derivación del trabajo hecho por Jacques Derrida, basado en el estudio del método implícito en los análisis del pensador Martin Heidegger, fundamentalmente en sus análisis etimológicos de la historia de la filosofía. El término deconstrucción es la traducción que propone Derrida del término alemán *Destruktion*, que Heidegger emplea en su libro *Ser y tiempo* (1927). Se trata de entender que las diferentes significaciones de un texto pueden ser descubiertas descomponiendo la estructura del lenguaje. La deconstrucción no debe ser considerada como una teoría de crítica literaria ni mucho menos como una filosofía, sino más bien como una estrategia, una nueva práctica de lectura que apunta a revisar y disuelve el canon en una negación absoluta de significado pero que, a la vez, no propone un modelo orgánico alternativo.

²⁵ Ensayo contenido en: Castoriadis, Cornelius, 1994: 149-176.

²⁶ "...el alma es en potencia (*dünamei*) lo sensible y lo inteligible... sus formas (*eide*) todo pensamiento (*theorei*) es necesariamente al mismo tiempo contemplación (*theorein*)... de un fantasma..." (Castoriadis, 1994: 154).

²⁷ La imaginación primera se hace presente a partir de la siguiente frase: "el alma nunca piensa sin fantasmas". Siguiendo a Castoriadis, a la imaginación primera no se le puede aplicar la acepción de la imaginación segunda. Esto significa que no se puede concebir la imaginación primera como un movimiento que sobreviene a partir de la sensación en acto, puesto que si el alma nunca piensa sin fantasmas, entonces imaginamos siempre, porque siempre hay fantasmas independientemente del movimiento causado por la sensación en acto. "En lenguaje moderno, el pensamiento implica la representación... del objeto pensado por su representación... que es como la sensación, pero sin el acto de la presencia efectiva del objeto". Esta representación se relaciona con todo lo que tenga que ver con la forma del objeto y no su materia, pues lo que puede ser pensado es la forma, no la materia (Cisneros. 2011: 20).

²⁸ Interesa en esta investigación rescatar el uso del término dado por los griegos. Para Platón y Aristóteles *episteme* es un concepto de conocimiento universal que es verdad por necesidad. En este sentido, los objetos de la *episteme* no pueden cambiar. Como para Platón, también para Aristóteles la *episteme* representa la forma de conocimiento más cierto y veraz, contrapuesta a la opinión o *doxa* y a la *tekne* o técnica. Aristóteles distingue dos líneas cognoscitivas: en el nivel más elevado se encuentra la intuición intelectual, capaz de lo universal de las realidades empíricas, esto se da cuando el intelecto humano, dejando de limitarse a sólo recibir pasivamente las impresiones sensoriales desde los objetos, desarrolla un papel activo que le permite avanzar más allá de sus particularidades y así captar la esencia en acto. El segundo procedimiento es aquel de la lógica formal, de la que se desprende la forma deductiva del silogismo. Según Aristóteles, la lógica por sí sola no puede dar la *episteme* porque no da garantía de verdad. En efecto, si las premisas son falsas, también la conclusión será falsa (Albornoz, 1990:55).

²⁹ Cisneros difiere de esta afirmación de Castoriadis según la cual Kant propone una imaginación que no es fuente de innovación. Hay dos casos, Según Cisneros "hay dos casos en los que Kant se refiere a la imaginación como innovación: 1) Las creaciones del genio (Ver Crítica del juicio, específicamente, Arte bello es arte del genio, a partir de los párrafos 46 y siguientes); y, 2) La matemática (Ver la Crítica de la razón pura, centrarse en la Doctrina trascendental del método. Párrafos A 709/ B 737)". (2011:26)

³⁰ Estas ideas son desarrolladas por Castoriadis a profundidad en: Los Dominios del Hombre. Las Encrucijadas del Laberinto: *la polis griega y la creación de la democracia* (1994: 106 s).

³¹ Esta idea es ampliada por Castoriadis en la entrevista que le hiciera Olivier Morel el 18 de junio de 1993, difundida por Radio Plurielle y publicada en *La République Internationale des lettres [La República internacional de las letras]*, junio de 1994.

³² Lo que llamo elucidación es el trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan (Castoriadis, 2010: 12).

³³ Castoriadis define la praxis como "ese hacer en el cual el otro, o los otros, son considerados como seres autónomos y como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía" (2010:120).

³⁴ Castoriadis, 1997. Citado por Arribas, 2008:106.

³⁵ El ser en general –y más específicamente el ser social– puede ser considerado (pensado-organizado) según la lógica tradicional, que Castoriadis llama ensídica o conjuntista-identitaria. Esto significa que podemos, en esta organización, delimitar conjuntos y establecer relaciones entre ellos, aplicar los principios de identidad, no contradicción y tercero excluido tan caros a Parménides, y utilizar también relaciones de equivalencia procediendo según el buen orden de la demostración. El ser global y el ser social pueden ser así considerados. Sin embargo, en ningún caso se agotan en esta consideración porque aquello que del ser es ensidizable no explica la aparición de lo nuevo, no da cuenta del cambio. Por eso las ciencias naturales, reducidas a sus modelos inductivistas, no dan cuenta de lo diferente; lo real es siempre un caso que puede subsumirse en una ley. La lógica formal, la lógica parmenídea, es el pensamiento de la inmovilidad y, por lo tanto, si la realidad fuera totalmente ensidizable, absolutamente determinada, carecería de movimiento o estaría condenada a repetirse eternamente (Arribas, 2008: 15-ss).

³⁶ “Aquí, creación significa, desde luego, creación genuina y ontológica, creación de nuevas formas, de nuevos *eidos* para usar el término platónico” (Castoriadis, 2010: 64).

³⁷ Ver nota N° 3.

³⁸ Conviene señalar que en la lógica del magma de Castoriadis se encontrará la influencia del psicoanálisis. Arribas (2008) señala que simplemente este ir más allá de la lógica es obviamente heredero de la constatación freudiana del inconsciente como el espacio donde dejan de funcionar las leyes tradicionales de la lógica y la determinación.

³⁹ La *clausura cognitiva* significa que la sociedad puede identificarse, independientemente de las mutaciones ocurridas en su seno, por medio de las significaciones o prácticas sociales “centrales” que la componen (Arribas, 2008:106).

⁴⁰ O determinaciones múltiples. Véase los trabajos de Lacan y Freud en la formación del inconsciente. También puede revisarse la reflexión acerca de las consecuencias teóricas que el término determinación tiene para la teoría y el conocimiento histórico y social propuesta por el Marxismo. No menos importante es el acercamiento a las determinaciones múltiples de Laclau y Mouffe (1985) al describir tres momentos fundamentales que explican las formaciones sociales y discursivas postmarxistas: el antagonismo, la dislocación y la heterogeneidad.

⁴¹ Al respecto véase la definición aportada por Franco, 203: 178.

⁴² La categoría de "estructura de plausibilidad" señala la capacidad que tiene el futuro imaginado de convocar y movilizar a la sociedad en miras a nuevas prácticas sociales. Entre sus principales exponentes se encuentra Cesar Gilibert, autor someramente trabajado en este capítulo en el apartado sobre *autonomía y poder*.

⁴³ El inconsciente es el discurso del Otro afirma Jacques Lacan (citado por Castoriadis, 2010:162).

⁴⁴ “...La autonomía, tal como la hemos definido aquí conduce directamente al problema político y social” (Castoriadis, 2010: 170).

⁴⁵ El autor hace referencia a Atenas con el fin de demostrar una aproximación a los orígenes de la democracia, mas no dice que eso significa la democracia hoy, ya que no es lo mismo la organización de pocos a la organización de un conglomerado mucho más grande.

⁴⁶ Refiere Castoriadis, después de los elogios a Tocqueville, que el autor hace una lectura ideal de la sociedad norteamericana de su época al querer describirla según una época que no es la que le corresponde vivir al autor. A Tocqueville le corresponde vivir el período de la revolución industrial en tiempos de Jackson y no de Jefferson y otros padres de nación norteamericana. Castoriadis también hace la salvedad de que, en la propia época de Jefferson, la constitución negaba la posibilidad de la *igualdad de de condiciones* al negar la abolición de la esclavitud y las deudas e ir en contra de algunos movimientos considerados subversivos (1990: 144-145). Puede verse también en Castoriadis (1997c: 121-122) una serie de consideraciones planteadas por Castoriadis relativas al hecho de que el imaginario de la igualdad en la época de Tocqueville (1830) permanecía confinado a ciertos aspectos de la vida social y no tocaba a las relaciones efectivas de poder.

⁴⁷ *hibris* o *hýbris* (en griego antiguo ὕβρις *hýbris*) es un concepto griego que puede traducirse como “desmesura”. La *hibris* es un tema común en la mitología, las tragedias griegas y el pensamiento presocrático, cuyas historias incluían a menudo a protagonistas que sufrían de *hibris* y terminaban por ello siendo castigados por los dioses.

⁴⁸ “...de esto habla la tragedia ateniense, institución democrática por excelencia, institución que recuerda constantemente al *démos* la necesidad de la autolimitación. Cuando Eurípides, tras la atroz masacre de los melianos por parte de los atenienses, estrena *Las troyanas* (que los modernos suelen considerar, estúpidamente, como un manifiesto contra la guerra, no tratándose en absoluto de esto) pone en escena (...) a los griegos tras la caída de Troya, y los presenta como monstruos espantosos arrebatados por la *hýbris* e incapaces de poner límites algunos a sus actos” (Castoriadis, 1990:148).

⁴⁹ Estas ideas serán ampliadas por Castoriadis (1997c) en su ensayo *La democracia como procedimiento y como régimen*.

⁵⁰ MAUSS (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) grupo integrado por Alain Caillé, Chantal Mouffe, Serge Latouche, Jacques Dewitte, Louis Baslé y Anne-Marie Fixot. Con los miembros de este movimiento Cornelius Castoriadis mantuvo un debate intenso que tuvo como momento crucial 1994. En 1999, al cumplirse dos años de la muerte del autor, es publicado el libro *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Este libro es la transcripción del debate público celebrado entre Cornelius Castoriadis y los redactores de MAUSS. Según Elena Sánchez (2007), en la sinopsis del libro publicado en Germinal. Revista de Estudios Libertarios, núm.4 octubre, Lo primero que habría que decir es que es una **CONVERSACIÓN**, no un texto escrito por Castoriadis en el que se expliquen y argumenten todas sus afirmaciones, sino un debate en el que inevitablemente se “pierde” en densidad teórica y se “gana” en espontaneidad. El hilo conductor de dicho debate es la escurridiza y difícil cuestión de la Democracia. Que el asunto es espinoso queda patente a lo largo de toda la obra.

⁵¹ Para entender la modernidad política es preciso distinguir, como hizo Stuart Mill, la tradición liberal y la tradición democrática. Compatibilizar liberalismo y democracia exige defender el pluralismo. Este es, más allá de la tolerancia, la aceptación de una mutación simbólica producida por la revolución democrática que ha supuesto el final de un tipo jerárquico de sociedad organizada en torno a una sola concepción sustancial del bien común (Vera, 2010: 8).

Capítulo 3. El autor frente a la crítica

No me gustaría que el pensamiento de Castoriadis fuera para nosotros, pensamiento heredado. Flaco homenaje le haríamos y, si así fuera, se habría comprendido bastante poco de su mensaje.

www.bdigital.ula.ve

Franco Catalani. *La vía práctica en la relación instituyente-instituido*. En *Insignificancia y autonomía: debates a partir de Cornelius Castoriadis*.

Capítulo 3. El autor frente a la crítica

No me gustaría que el pensamiento de Castoriadis fuera para nosotros, pensamiento heredado. Flaco homenaje le haríamos y, si así fuera, se habría comprendido bastante poco de su mensaje.

Franco Catalani. *La vía práctica en la relación instituyente-instituido*. En *Insignificancia y autonomía: debates a partir de Cornelius Castoriadis*.

La extensa obra de Cornelius Castoriadis ha sido y sigue siendo centro de polémicas políticas y filosóficas por sus críticas a la sociedad contemporánea y a las teorías que por muchísimos años sustentaron el pensamiento occidental. Estas críticas, podría decirse, produjeron dos tipos de reacciones; por un lado distintos autores al verse aludidos sintieron la necesidad de responder a los argumentos de Castoriadis para rebatir sus intenciones de fundar nuevas categorías de análisis socio-políticas e históricas y, por otro lado para otros autores se hace obligado estudiar e incluir las nuevas nociones propuestas por el autor en el estudio de la sociedad contemporánea. En este capítulo se espera atender a esas críticas y transitar por tres obras que ejemplifican tanto las críticas como el reconocimiento de los planteamientos de Cornelius Castoriadis en torno a la institución imaginaria de la sociedad y a sus contenidos como creación.

3.1 Castoriadis y otros autores

3.1.1 Castoriadis y Richard Rorty: la acción humana

Al analizar la tesis de Castoriadis sobre la institución imaginaria de la sociedad, Richard Rorty (1993) resalta que este autor fundamenta su planteamiento en la praxis, la creación, la contingencia, el azar. Explica que Castoriadis rechaza la idea de una teoría formal para interpretar a la sociedad pues considera que eso conduce inevitablemente a producir utopías políticas, a concebir la vida social como un modelo teórico que no incorpora a la realidad efectiva social. Su propuesta es que el vínculo entre lo imaginario y la imaginación producen

la realidad porque la psique y la sociedad constituyen un binomio indisoluble, generador de las instituciones; lo imaginario se caracteriza por el hacer, la praxis, la acción.

Según Rorty, lo importante en el pensamiento de Castoriadis es su consideración de que las nuevas formas de vida social se crean desde la política y la política es la praxis, el hacer, la acción humana. Dice Rorty "...los humanos somos dueños de la posibilidad tanto como de la realidad, pues la posibilidad es una función de un vocabulario descriptivo, y ese vocabulario está tan disponible como cualquier otra cosa para las formulaciones políticas" (1993: 258-259). Para Rorty, lo que resalta en la tesis del filósofo es que "lo que importa en un pensador social son los fragmentos para los cuales la argumentación es irrelevante" (1993: 259).

De esta manera, la nueva forma social consiste en la praxis creadora de los hombres y no en la imposición de modelos teóricos. Por ello, advierte que: "Determinadas constricciones pueden llegar a parecer tan firmes, canónicas y obligatorias para un pueblo que su sentido de sí mismo como comunidad no sobrevivirá a la eliminación de aquellas constricciones" (Rorty, 1993: 259).

www.bdigital.ula.ve

Afirma Cisneros que para el filósofo estadounidense de lo que se trata en la tesis propuesta por Castoriadis, es de la acción, la contingencia, la indeterminación, la indefinición, el hacer, para crear un nuevo proyecto de futuro donde se tome en cuenta la cotidianidad, la lucha por la vida real (2011: 53). Estas categorías necesariamente se generan en la praxis y no en la teoría, pues se asume la creación desde el hacer, la actividad, la experiencia y no desde el pensar abstracto y teórico. De esta manera, según propone Rorty, la propuesta de Castoriadis se aleja de las rimbombantes discusiones teóricas que especulan sobre la división entre propietarios y proletariado o sobre qué sociedades están maduras para superar esta división, o sobre qué factores determinan esta posibilidad y en las cuales la cotidianidad no es tomada en cuenta.

...resulta difícil creer que el paciente estudio del hombre o de la sociedad o del capital, nos diga si la división entre dominadores y dominados es «natural» o «artificial», o cuáles de las sociedades actuales —si acaso alguna— están «maduras» para la eliminación de esta división, o qué «factores» determinarán si ha de realizarse o no esta posibilidad (Rorty: 1993: 261).

Para Rorty, el asunto del estudio de la sociedad se debe centrar –como lo hace Castoriadis– en cuestionar, problematizar, interrogar a la praxis para interpretar a la sociedad porque “la acción de los hombres es el único lugar en el que las ideas y los proyectos pueden adquirir su verdadera significación” (Castoriadis, 2010: 113). De allí que el movimiento vital de la praxis social debe ser el desarrollo y el ejercicio de la autonomía y la creación de un modelo social signado por la acción autónoma de los individuos y el colectivo que demanda la sociedad contemporánea.

3.1.2 Castoriadis y el MAUSS: democracia radical y directa

En *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, se discute sobre los problemas de la sociedad contemporánea, tomando como eje central las nociones de hombre, sociedad, instituciones, democracia, a partir de dos posturas; por un lado, el MAUSS cuyos integrantes (Alain Caillé, Chantal Mouffe, Serge Latouche, Jacques Dewitte, Louis Baslé y Anne-Marie Fixot) aún mantenían algunos ideales marxistas desde una posición crítica; y, por el otro, Cornelius Castoriadis, quien propone una “nueva” categoría analítica: lo imaginario.

En su defensa a una democracia radical y directa, Castoriadis (2007) plantea que si no tomamos el término dominación en sentido formal –y es eso precisamente lo que deberíamos hacer según Castoriadis– el dominio real presupone poder decidir por nosotros mismos, sobre nosotros mismos y sobre cuestiones esenciales, y hacerlo con conocimiento de causa. En estas cuatro últimas palabras se centra, para el autor, todo el problema de la democracia: "con conocimiento de causa". Dicho de otro modo, no se trata de confiar el poder a una casta de burócratas incontrolados, ilustrados o no, incompetentes o no, sino en transformar la realidad social "...de forma que los datos esenciales y los problemas fundamentales sean asequibles para los individuos y que éstos puedan decidir con conocimiento de causa" (2007: 11).

Aunque Castoriadis critica la visión eurocentrista del MAUSS, sostiene reiteradamente que, en medio del descalabro existente, la cultura occidental "es más o menos la única en el seno de la cual puede ejercerse una contestación y un cuestionamiento de las instituciones existentes" (2007: 35) en tanto que muchas otras instituciones imaginarias instituidas tienen un halo divino que no permite su transformación. Sin embargo, no debe entenderse esta idea del

mismo modo que la defendida por el MAUSS en cuanto a que la democracia es un valor universal aplicable en cualquier sociedad.

Para Castoriadis, desde el punto de vista de la elección política, no todas las culturas son equivalentes. No hay un relativismo transitable en este punto. Sin embargo, aunque sostenga que la verdadera influencia de Occidente es cada vez menor, "porque la cultura occidental, en tanto que cultura democrática en el sentido fuerte del término, es cada vez más débil" (2007: 42), Castoriadis no defiende que Occidente deba transformar esas otras sociedades, pero si defiende alguno sus valores

yo estoy por la defensa de esos valores, por su propagación mediante el ejemplo (...) volvamos a su pregunta sobre la condición de la universalización de estos valores. Respuesta: que los otros se los apropien (...) yo no digo que haya que transformar a los africanos, a los asiáticos, etc., en europeos. Digo que hace falta algo que vaya más allá, y que existen en el Tercer Mundo, al menos en ciertas partes, comportamientos, tipos antropológicos, valores sociales, significaciones imaginarias como yo las llamo, que podrían ser incorporados a este movimiento, transformándolo, enriqueciéndolo, fecundándolo (2007: 42-43).

En la primera parte del libro titulado *La relatividad del relativismo*, Castoriadis (2007) hace una crítica a la posición de Claude Lefort por considerar que a pesar de la apología a la democracia —teoría si se quiere— en su *Réflexions sur le projet MAUSS* [Reflexión sobre el proyecto MAUSS] no hace ninguna crítica a la sociedad contemporánea, cosa que considera incomprensible en un intelectual de su talla y con quien compartió en la revista *Socialisme ou Barbarie* [socialismo o barbarie].

...lo que *yo no veo*, pesar de la nota a pie de página que han añadido en su texto, es que en éste haya la menor crítica a la sociedad contemporánea. Lo digo de modo tajante, y a decir verdad lo he comprobado con desagradable sorpresa (Castoriadis, 2007: 29).

Posterior a esta crítica que hace Castoriadis, el autor plantea una serie de consideraciones sobre la democracia, la política y lo político cuyo comentario e interpretación se espera abordar en el capítulo 4 de este trabajo, centrado en el *estudio de los imaginarios dominantes en Venezuela (1998-2011)*.

En la segunda parte del libro, *La democracia*, se discute principalmente, y con vigor admirable, la tesis de la naturalidad de la democracia defendida por el MAUSS. La opinión de

Castoriadis es más bien la opuesta: "creo que existe una inclinación natural de las sociedades humanas a la heteronomía, y no a la democracia" (2007: 61). Existe, en su opinión, una inclinación natural a buscar fuera de la actividad propia de los seres humanos (fuerzas trascendentales, ancestros, el darwinismo del mercado) un origen o garantía del sentido. De hecho, la democracia, entendida no como un régimen de consenso que puede darse en una sociedad muy jerarquizada como auto-institución explícita, es un régimen improbable, frágil, y ello es demostración de su artificialidad.

Castoriadis critica la visión según la cual la democracia queda resumida a procedimientos. La democracia entendida así, "no quiere decir nada" (2007: 69). Pero debe decirse que tampoco es idealista, el autor es consciente de sus limitaciones; así lo hace ver Jean Louis Prat en su introducción a la obra quien comenta que para el autor

...la democracia no es el paraíso, no es un régimen perfecto que esté inmunizado contra el error, la aberración, el crimen o la locura. Es un régimen político donde existen derechos, donde existe el habeas corpus, la democracia directa, «la democracia representativa no es democracia», donde la transformación de las condiciones sociales y económicas permite la participación ciudadana, una sociedad libre, autónoma, que permita cambiar sus instituciones, y que necesita de instituciones que permitan la rectificación y el nuevo hacerse (...) nadie nace ciudadano, uno se hace ciudadano. Para ello hay que aprender, y eso exige un régimen de educación (Jean Louis Prat, 2007. Citado por Elena Sánchez, 2007: s,p).

El punto que interesa a Castoriadis, tal como lo interpreta Cisneros, es la confrontación de los fundamentos de la sociedad contemporánea para demostrar que, cuando éstos se toman como objeto de reflexión desde lo gnoseológico, epistemológico, ontológico y psicoanalítico, se comienza a ver que la idea de una auténtica democracia es una pantomima y es insostenible, puesto que los cimientos de "la humanidad occidental contemporánea" se encuentran en franco desmoronamiento (Cisneros, 2011: 39).

Castoriadis, imbuido de la tradición histórica, destaca también en esta obra la necesidad de distanciarse de la idea de racionalismo, que nace en la modernidad como soporte de la idea de autonomía, así como también del sistema capitalista y socialista y señala la urgencia de poner en entredicho estos modelos, como raíz teórica del análisis del individuo y la sociedad. De allí su crítica al marxismo, esto es, a la exacerbada racionalización de la economía según la cual el hombre y la sociedad son máquinas productivas. El racionalismo llevado a su máxima

expresión reduce al hombre y a la sociedad a mera instrumentalización para producir. El racionalismo materializado en un sistema político, legitimado en un cuerpo jurídico, impone los valores de la sociabilidad a los hombres.

...tampoco pienso que la instrumentalización de la naturaleza sea lo que haya conducido a la instrumentalización de los seres humanos. Pienso que las dos proceden de algo diferente: del dominio racional. La idea, la significación imaginaria de una expansión ilimitada del dominio racional..." (Castoriadis, 2007:29).

En torno a este tema –el papel de la razón en el dominio humano– Castoriadis también mantuvo críticas hacia otros autores contemporáneos que, a su vez, trataron y cuestionaron su propuesta teórica de la institución imaginaria de la sociedad en tanto propuesta racional y de praxis social. Entre estos autores destaca el filósofo alemán Jürgen Habermas quien en el apartado *Excursus sobre C. Castoriadis: la institución imaginaria* de su libro *El discurso filosófico de la modernidad* (1993), pese a dedicarle una crítica profunda, afirma que "Castoriadis ha emprendido la tentativa más original, ambiciosa y reflexiva de pensar de nuevo como *praxis* la emancipadora mediación de historia, sociedad, naturaleza interna y naturaleza externa" (1993: 387).

3.1.3 Castoriadis y Jürgen Habermas: una nueva noción de praxis

Para Habermas, Castoriadis ha dado un nuevo impulso a la filosofía de la praxis al pensar desde esta categoría la historia y la sociedad. A su juicio, la praxis que propone Castoriadis tiene un fin en sí misma y por tanto no se puede reducir a una teoría racional que fije de antemano los fines de ésta. La praxis se refiere a un proyecto que se desarrolla en el dinamismo de la práctica. En efecto, Habermas afirma que "...la praxis se refiere en cada caso a una totalidad de actos vitales en los que simultáneamente está inserta, *en cuanto* totalidad se sustrae a una intervención objetualizadora... la praxis tiene por meta el fomento de la autonomía de la que al propio tiempo nace" (Habermas, 1993: 388). Lo que considera relevante en el planteamiento de Castoriadis es la noción de praxis, porque:

1) Se presenta en el ámbito de lo pragmático como producto de las acciones vitales del hombre de carne y hueso.

2) Su finalidad es la autonomía individual y colectiva; y

3) Es creadora porque es capaz de transformar la sociedad, de generar lo otro en un horizonte que se extiende al futuro (1993: 388-389).

A pesar de darle este reconocimiento, Habermas critica la noción presentada por Castoriadis argumentando que en el fondo no aporta algo nuevo pues lo que hace es desarrollar la idea de praxis bajo conceptos de la filosofía política y la teoría social. Por esta razón, para Habermas, Castoriadis explora lo político desde la experiencia estética y, por ello, lo muestra como la instauración de una nueva institución que rompe con lo establecido y en esto consiste “el núcleo esencialmente productivo en la reproducción de la sociedad”. De esta forma, lo social es la producción de modelos distintos, la elaboración de otras formas, el surgimiento de nuevos significados y “Lo imaginario determina el estilo de vida... de una sociedad, de una época (...) el interés de Castoriadis se centra en una manera de vida autónoma, autoconsciente, que posibilite una autorrealización dotada de autenticidad y una libertad en solidaridad” (Habermas, 1993: 390).

Asimismo, en la sustentación de su crítica, Habermas sostiene que:

1) La idea social que desarrolla Castoriadis excluye la praxis intersubjetiva que ocurre entre individuos socializados;

2) “la praxis social queda absorbida en el torbellino anónimo de una institución de mundos siempre nuevos, nutrida por lo imaginario”; (Habermas, 1993: 390)

3) En lo que se refiere al hacer humano, Habermas sostiene que para Castoriadis “... el «hacer» se reduce a un intervenir de forma «racional con arreglo a fines» en el mundo de estados de cosas existentes...” (Habermas, 1993: 391);

4) El concepto de praxis que desarrolla Castoriadis conserva las nociones del pensamiento heredado, al tener su fundamento en algo que constituye la validez universal, como lo es: lo social⁵².

Habermas se vale de nociones psicológicas y sociológicas, entre otras, para fundamentar su tesis. A tal efecto, propone pensar el racionalismo en un contexto colectivo, empírico e histórico; esto es, analizar las distintas visiones del mundo para referirse al mundo, indagar las respuestas racionales del mundo objetivo, porque estas visiones contienen una pretensión de validez a partir de una teoría racionalista. Para Habermas se hace necesario ampliar dicha validez mediante una hermenéutica histórica y sistemática.

Señala [Habermas] que el mundo moderno parte de una pretensión universal que supone un “mundo de la vida racionalizado”⁵³. Tal pretensión universal es la que va a discutir. La interrogante “¿qué significa que las personas se comporten racionalmente en una determinada situación?”, no sólo es el motor para reflexionar sobre la validez de los criterios racionales sobre el mundo, sino también para discutir dichos criterios y pensar a la sociedad bajo otra perspectiva (Cisneros, 2011:90).

La preocupación de Castoriadis no se centra en promover lo social como una categoría de validez universal, como lo hace Habermas. Por el contrario, se esfuerza precisamente por demostrar que lo atinente a los hombres no obedece a nociones universales de validez. Por ello, su tesis se centra en la praxis social como institución imaginaria de la sociedad. En el fondo, Castoriadis, está proponiendo una nueva visión de la praxis social cuya columna vertebral es la creación como alteridad alteración. En otras palabras, propone un imaginario; y el corazón de este imaginario son los hombres de carne y hueso en permanente actividad. La creación es resultado de la acción humana y, por su naturaleza, esta dimensión es infinita en innovación, singular, particular, única, propia de cada praxis social (Cisneros, 2011:91). En lo imaginario tiene cabida la razón, pero junto a ella, existe un terreno que no responde a tal criterio, la imaginación, y ambas se encuentran en lo imaginario.

Hacemos nuestra la posición de Cisneros (2011: 93) ante la crítica de Habermas a Castoriadis y a su obra *La institución imaginaria de la sociedad*. Por consiguiente, nos distinguimos de Habermas cuando dice que:

- 1) “en la noción que presenta Castoriadis de sociedad no ocurre una praxis intersubjetiva que derive de los individuos socializados”. En la sociedad que propone Castoriadis no se da la intersubjetividad que postula Habermas, porque los hombres de carne y hueso no buscan criterios de validez que les ayuden a comunicarse. Los hombres de carne y hueso emiten

respuestas inmediatas a la cotidianidad que les toca vivir; esas respuestas son acciones, hechos cargados de pasión, afectos, intenciones.

2) “la praxis social queda absorbida en el torbellino anónimo de una institución de mundos siempre nuevos, nutrida por lo imaginario”. La praxis social no queda consumida en el torbellino anónimo de una institución de mundos siempre nuevos. Como se explicó anteriormente, la institución es la encarnación de la praxis social, y como tal, nutre la socialización de los individuos así como la del colectivo. Y lo más importante, ayuda a garantizar el ejercicio de la autonomía, que consiste en nutrir la potencialidad creadora de los hombres en el establecimiento de sus formas sociales.

3) “...el «hacer» se reduce a un intervenir de forma «racional con arreglo a fines» en el mundo de estados de cosas existentes...”. Por el contrario, Castoriadis muestra precisamente, que lo social no puede ser visto como causalidad o razón lógica. Lo histórico-social, el terreno de la creación, de lo imaginario se conforma por otros componentes, los que el pensamiento heredado ocultó y no desarrolló: la praxis social como creación, acción.

El concepto del mundo objetivo que señala Habermas es precisamente el criticado por Castoriadis, el manejado por el pensamiento heredado como determinación, lógico, formal, racional. Tampoco se puede coincidir con Habermas en cuanto a que el hacer se reduce a un intervenir de forma racional con arreglo a fines en el mundo de estados de cosas existentes.

Lo imaginario es para Castoriadis el hacer humano no está predeterminado, ni responde a fines queridos de antemano, sino, más bien, puede contradecir o no tener relación con los objetivos que se le ha fijado anticipadamente. Repetimos aquí las palabras de Castoriadis: “...los hombres tienen que dar a su vida individual y colectiva una significación que no está preasignada, y que tienen que hacerlo frente a unas condiciones reales que ni excluyen ni garantizan el cumplimiento de su proyecto” (2010: 102).

Finalmente, puede notarse que para Castoriadis hay una preocupación: la necesidad imperiosa de criticar los fundamentos del racionalismo como modelo analítico, como concepción histórica de la sociedad e incluso como criterio de validez universal de la concepción de vida.

Del mismo modo, el autor busca destacar que lo imaginario como espacio de creación no fue desarrollado por lo que él llama pensamiento heredado (Aristóteles, Kant, Hegel, Marx y Freud, entre otros) que se encargó, a su parecer, de mantenerlo oculto.

Debido a que este trabajo de investigación pretende estudiar los imaginarios dominantes en Venezuela (1998-2011) desde la perspectiva filosófica de Cornelius Castoriadis y centrado en las nociones de imaginario, autonomía y democracia radical y a que en buena parte estos imaginarios instituyentes pueden ser visto como parte de la crisis del modelo democrático a la que alude Castoriadis, se destinará el próximo capítulo a abordar estos temas desde la propia realidad venezolana.

www.bdigital.ula.ve

⁵² El esquema es aportado de la lectura de la obra por parte de Cisneros 2011: 89 y complementado por mí con las citas del autor,

⁵³ Léase más en Habermas, Jürgen (1993: 408) en el aparte denominado: *El contenido normativo de la Modernidad*.

www.bdigital.ula.ve

Capítulo 4. Imaginario, autonomía y democracia radical en el contexto de la Revolución Bolivariana.

No acepto que mi suerte sea decidida, día tras día, por unas gentes cuyos proyectos me son hostiles o simplemente desconocidos, y para los que nosotros no somos, yo y todos los demás, más que cifras en un plan..., en el límite, mi vida y mi muerte estén entre las manos de unas gentes de las que sé que son necesariamente ciegas.

Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria de la sociedad.*

www.bdigital.ula.ve

Viva la democracia directa.

Grafiti. Mayo francés en la Sorbona

Capítulo 4. Imaginario, autonomía y democracia radical en el contexto de la Revolución Bolivariana.

No acepto que mi suerte sea decidida, día tras día, por unas gentes cuyos proyectos me son hostiles o simplemente desconocidos, y para los que nosotros no somos, yo y todos los demás, más que cifras en un plan..., en el límite, mi vida y mi muerte estén entre las manos de unas gentes de las que sé que son necesariamente ciegas.

Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria de la sociedad.*

Viva la democracia directa.

Grafiti. Mayo francés en la Sorbona

4.1 Valoración y significaciones sociales imaginarias en el contexto de la Revolución Bolivariana.⁵⁴

Venezuela ha experimentado, a partir del 6 de diciembre de 1998, uno de los momentos y desafíos políticos más importantes de su vida republicana, tal vez equiparable al 23 de enero de 1958. Ambos hitos imponen un fuerte resquebrajamiento a la forma tradicional de hacer política determinada por los modelos hegemónicos modernos, en actual crisis. Tal crisis creó las condiciones para la llegada al poder de Hugo Rafael Chávez Frías, ex-comandante golpista posteriormente electo presidente del país por vía democrática. Este hecho representa para el sistema político venezolano un aparente cambio –o reacomodo– de la práctica política y el surgimiento de nuevas prácticas discursivas.

Analizar el discurso político y sus especificidades actuales indica un esfuerzo que, identificado con el plano teórico, no deja de tener significación cuando se intenta obtener una comprensión de la “realidad” del poder político en Venezuela” (Ramírez, 1995: 3) visto que: “Todo análisis del discurso político de la modernidad se convierte en una auscultación del poder dominante” (Perdomo, 1993. Citado por Ramírez, 1995: 3).

El discurso es lenguaje, es palabra, es acción. Sus postulados generan la acción. Pero el lenguaje no es transparente, como no lo es ninguna acción “... no todo puede ser dicho, no todo lo precipitado por lo dicho puede ser dicho a su vez (...) Pero queremos aquí apuntar otra cuestión: no todo es argumentable, no todo es resoluble por argumento. El poder no discute, ejerce su acción” (Follari, 1997: 31). “... y en ocasiones permanece oculto...” (Foucault, s.d. Citado por Ramírez, 1995: 4).

A partir de estas aseveraciones cabría un análisis del discurso de Hugo Chávez como Presidente y su significación en la praxis política en el entendido de que, como ya se ha dicho, el discurso oficial no es transparente y, mucho menos, es neutro. Tras ese discurso, sustentado por la idea revolucionaria de crear una V República –termino en sí mismo poco transparente e interesado políticamente–, se encuentra, entretelones, una complicidad inexistente y un “nosotros” que sólo es un “yo”, trasgresor de las más básicas nociones de democracia participativa y práctica política.

Una de las primeras ocasiones en la que el Presidente Hugo Chávez hizo uso de la representación colectiva en el discurso es su juramento en la toma de posesión presidencial, el 02 de febrero de 1999, en el que, frente a las autoridades presentes y al país, cataloga a la constitución vigente (1961) y al modelo democrático en ella representado como “moribunda”. Este juramento constituye el punto de quiebre de un modelo político en aparente crisis para abrir paso a un llamado a reformar las instituciones, las leyes y a los ciudadanos del país.

Juro delante de Dios, juro delante de la Patria, juro delante de mi pueblo que sobre esta moribunda Constitución impulsaré las transformaciones democráticas necesarias para que la República nueva tenga una Carta Magna adecuada a los nuevos tiempos. Lo juro (2014, febrero 2).

El Presidente ya juramentado señaló ante el Congreso Venezolano “como lo dije cuando juré: (la Constitución) estaba moribunda y va a morir para que nazca otra. Tiene que morir y junto a ella el modelo político nefasto al que dio nacimiento en estos últimos cuarenta años. Eso tiene que morir. Va a morir, señores” (EFICEM, 2013:19). Con esta afirmación, el Presidente Chávez hace evidente la intención de subvertir el orden legal e institucional para abrir paso a un nuevo proyecto político que, con los años, se fue centrando únicamente en su figura

asociada a los próceres de la independencia, que el mismo se encargó de establecer como fieles representantes del proyecto político bolivariano. Es importante notar que hasta este momento –como inicial del proyecto– no figuraba en su discurso, lo cual no implica que no se pensara, la intención de impulsar el Socialismo del siglo XXI o Socialismo Bolivariano, modelo que será enunciado a partir de 2004, posterior al referéndum revocatorio en su contra, evento del cual saldría triunfante.

El juramento de 1999 viene a establecer, en términos de la representación política, el inicio de una serie de medidas con el fin de crear las condiciones necesarias para hacer del proyecto, de aparente construcción colectiva, un hecho práctico. Para tal fin fue convocada una Asamblea Nacional Constituyente encargada de redactar y discutir una nueva constitución que sería el documento marco del proyecto en el que estaría contenida la expectativa futura de la sociedad venezolana. Este hecho fue, a todas luces, la principal acción política acometida por el partido MVR con la finalidad de imponer, bajo la figura de la consulta nacional, su proyecto político y sus imaginarios.

La estructura político- jurídica. Todas las fuerzas contenidas y actuantes en la sociedad conforman el Poder Social. Ahora bien, el Poder Social se transforma, a través de la Constitución, en Poder Estatal. Por tanto, la Constitución ocupa rango de primer orden en los elementos estructurales, político-jurídicos de un Estado concreto. La Constitución Nacional del modelo de sociedad original debe ser pertinente y perfectamente compatible con los demás componentes de la estructura estatal y social, especialmente en el orden económico, social, cultural y geopolítico. Ello sólo podrá lograrse a partir de una Asamblea Nacional Constituyente de carácter plenipotenciario, la cual debe elaborar la Carta Magna en la situación de provisionalidad, en el marco de una profunda participación de la sociedad civil, a través de diversos mecanismos de democracia directa (Libro Azul, 1992. Citado en AN, 2013: 9).

El poder constituido no tiene, a estas alturas, la más mínima capacidad para hacerlo, por lo que habremos, necesariamente, de recurrir al Poder Constituyente, para ir hacia la instauración de la Quinta República: la República Bolivariana (Ídem).

Al abordar el tema de las representaciones, Roberto Follari plantea que:

La política no es sólo un discurrir sobre los fines o los medios, sino que es también operación, pragmática (...).No basta para legitimar el poder político, el que éste comunique sus decisiones o las tome por vía de la discusión parlamentaria. O que las demandas populares puedan expresarse por vía de la prensa o los medios en general (1997:31).

Esto implica que la legitimidad de los sistemas políticos no puede evaluarse desde una ingenua concepción sobre el lenguaje que suponga a éste como mero trasmisor de mensajes con unicidad de significados. La tesis de Follari es que

(...) si cada uno interpreta desde su propio imaginario personal, ello lleva a todos a sostener márgenes de mutua diferencialidad de significados por los cuales entendemos cada cual lo que podemos, lo que toleramos, lo que estamos en condiciones de situar en nuestras propias expectativas...Ello permite personalmente sostenerse en la subjetividad singular, a la vez que mantener los nexos con los demás (1997:32).

En Venezuela, lo que se ha visto como elemento legitimador del discurso y, por ende, del poder, es esa subjetividad particular de la que habla Follari, que ha llevado al “Soberano” a validar la práctica discursiva oficial a partir de sus expectativas. De allí que se perciba la figura del presidente –antes con Hugo Chávez y ahora incipientemente con Nicolás Maduro– como el único hombre capaz de impulsar los cambios tan esperados por el común de las personas, sin examinar cuál fue, es y será el alcance del discurso y su trascendencia social.

La legitimación del discurso oficial ha determinado formas de identificación y relaciones sociales y políticas que han alterado los códigos y modos de convivencia practicados, hasta no hace mucho, por la sociedad venezolana. De igual modo, ha sustentado la posibilidad de seguir experimentando en el país fórmulas políticas para nada novedosas en otros lugares del mundo. Se habla, por ejemplo, de la construcción del *Socialismo Bolivariano* como una novedad. Sin embargo, tal construcción descansa sobre las ruinas de un modelo que no termina de morir y que supone una nueva valoración de la democracia en la cual pareciera que el procedimiento (votaciones) es más importante que la propia calidad del modelo político de democracia a implementar.

Desde esta perspectiva, se ha generalizado en el imaginario social venezolano la idea de que la legitimidad del proyecto y sus representantes viene dada por el número de concurrencias a eventos electorales y no a las proporciones en la diferencia de los resultados obtenidos. De allí deriva, y se impone a su vez, se impone la idea de una mayoría avasallante con el derecho de imponerse sobre una minoría que, según el estamento “revolucionario”, no comprende la importancia y trascendencia del proyecto o lo adversa por motivos mezquinos. Sirve esto como ilustración para justificar que “...vale la pena, entonces, desconfiar del lenguaje,

advertir su límite y entender la mutua referencia a un «mundo común» no como obvia pertenencia de todos al mismo espacio, sino como punto de encuentro equívoco de subjetividades diferenciadas” (Follari, 1997: 38).

En la construcción de un “nuevo modelo político” para el siglo XXI en Venezuela, desde mediado del siglo pasado, se ha echado mano del nombre de Bolívar como única y más importante figura patriótica en la cual descansa toda nuestra carga imaginaria social. Así somos vistos/nos vemos como herederos de su pensamiento y gestas, como continuadores de un movimiento decimonónico que, aún hoy, representa la esperanza de libertad de los pueblos latinoamericanos.

Es evidente que la manipulación de la realidad política venezolana es uno de los principales mecanismos de propaganda utilizados por el gobierno lo que obliga al estudio del imaginario político venezolano y de las significaciones sociales que lo acompañan, así como a la valoración de los contenidos sociales y políticos promovidos desde el *lugar del poder* para perpetuar dichos imaginarios. Sin lugar a dudas, esta manipulación ocurre desde y con el lenguaje, es decir, desde donde la palabra hace a lo imaginario real para que lo real pueda ser imaginario. O, acaso, a la inversa: la palabra del poder es el suceso donde lo real se hace imaginario para que lo imaginario pueda ser real.

Sea como fuera, lo cierto es que en Venezuela hemos estado asistiendo, en los últimos años, a la formación de dos países diferenciados en dos proyectos contradictorios, antagónicos e irreconciliables, cada uno de ellos con una formación discursiva e imaginaria propia. Por un lado, se revela como imaginario social instituido –quizá para algunos todavía instituyente– el del revolucionario anti-imperialista llamado a reconstruir la patria y a salvar a la humanidad, llamado a “la preservación de la vida en el planeta y la salvación de la especie humana” como expresa el Plan de la patria en su objetivo n° 5 (AN, 2013:107) y, por otro, se va formando el imaginario social instituyente que pretende restablecer un orden político, social y cultural más cercano a los nuevos modelos democráticos, también en experimento, en el mundo⁵⁵. Ambos imaginarios parecen autoexcluirse. Sin embargo, puede verse –en los términos de Castoriadis– como elemento superior a lo instituido y a lo instituyente (o por instituirse), una estatización de los grandes relatos fundacionales de la nación, representados en Bolívar y su gesta

independentista con agregados propios que obedecen a las formas particulares del representar/hacer/decir de cada proyecto.

4.1.1 Imaginario y poder

Al hablar de imaginario en este trabajo –es bueno recalcarlo–, no se hace referencia a su uso especulativo o lacaniano⁵⁶, sino al conjunto de significaciones sociales que permite y hace presentar algo que no es pero que, en tanto futuro deseable, es y da sentido al discurso, a la acción y a las prácticas sociales, a la vez que permite definir estrategias y priorizar relaciones. En este sentido, seguimos a Cornelius Castoriadis quien, como ya se expuso presenta uno de los estudios más acuciosos y serios del imaginario. Sus aportes permiten aclarar algunos aspectos fundamentales de este concepto. El autor entiende el imaginario, en una primera aproximación, como algo inventado, como primera representación que es capacidad o magma de creación permanente de la sociedad:

Ya se trate de un invento «absoluto» («de una historia imaginada de cabo a rabo»), o de un deslizamiento, de un desplazamiento de sentido, en el que unos símbolos ya disponibles están investidos con otras significaciones que las suyas «normales» o canónicas... (Castoriadis, 2010: 204).

En sus distintos trabajos Castoriadis insiste en dejar claro que, en el campo de lo socio-histórico, hay “creación, no producción de significados” (Castoriadis, 2010: 206). No se produce ni se regula la significación de tal manera que “El imaginario es la fuerza que crea una entidad que no tiene forma anterior...el sentido no se produce en la sociedad, se crea...” (Raymundo Mier, 1995. Citado por Raygadas, 2006: 88). Esta afirmación de Mier puede ser contradicha puesto que, en buena medida, los imaginarios dominantes y emergentes en nuestro país parecieran tener *forma anterior* con sentido y significaciones que para nada representan creación autónoma. Allí el reto de poder presentar como alternativa un proyecto de autonomía social e individual en los términos en los que Castoriadis lo propone.

Espíritus, dioses, Dios, polis, ciudadano, nación, Estado, partidos, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud y pecado, son para Castoriadis, entre otras, significaciones imaginarias sociales. Son significaciones imaginarias porque corresponden a elementos “racionales” o “reales” y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están

dadas por *creación*, y son sociales porque sólo existen estando instituidas siendo objetos de participación en un ente colectivo impersonal y anónimo (Castoriadis, 1994: 68).

A Castoriadis le interesa plantear la capacidad imaginativa de la sociedad, la capacidad imaginante, de crear. El imaginario no es representación de impulsos o de instintos; para él, el imaginario es sociedad instituyente; sociedad a cierta distancia de sus instituciones, a veces demasiada, que lleva a la alienación. La sociedad instituyente es viva, está en tensión con lo instituido; sin embargo, vive de esa tensión con lo instituido. De allí que toda creación social de nuevas significaciones (lo instituyente) penetra lo existente en el imaginario colectivo, lo transforma, sin eliminarlo por completo, porque de él se nutre para su autocreación.

Castoriadis va y viene entre su visión filosófica, hermenéutica y las concreciones históricas de las instituciones imaginarias. Por eso, aun cuando se ubica en un campo filosófico, sus ejemplos constantes de formas concretas histórico-sociales de la institución imaginaria de la sociedad, entrañan vetas de reflexión y de traducción de su pensamiento a la comprensión de problemas imaginarios de la sociedad moderna.

Esto nos lleva a entender los conceptos castoridianos como conceptos generales referidos al campo del imaginario social. Es precisamente por esa visión global por lo que pueden hacerse diversas lecturas del imaginario social. El pensamiento del autor representa una comprensión y una visión compleja de las instituciones que deja abierta varias posibilidades de análisis y comprensión.

Ana María Fernández (1993. Citada por Reygadas, 2006: 94) retoma a Castoriadis a partir del concepto de Imaginario Social refiriéndolo al mantenimiento de la unidad de una sociedad históricamente determinada en el campo de la generación de la subjetividad colectiva a través de las formas de reproducción de sentido, vinculándolo estrechamente al ejercicio de poder y a los dispositivos y prácticas que construyen subjetividades tanto individual como colectivas. Para dicha autora, “la cuestión de lo Imaginario Social, en tanto universo de significaciones que instituye una sociedad, es inseparable del problema del poder...” (Fernández, 1993. Citada por Reygadas, 2006: 94). Desde esta premisa señala que hay tres elementos básicos que permiten el funcionamiento del poder: la violencia o la fuerza, el discurso del poder y el

imaginario social. Estos tres elementos básicos pueden ser constatados en Venezuela en tres niveles de la política nacional:

La violencia o la fuerza: En 15 años de gobierno del presidente Chávez –que de no ser por su sobrevenida muerte habrían sido 19 años–, los venezolanos pudieron escuchar de su propia voz frases como las siguientes: *Que no se equivoquen, esta revolución es pacífica pero armada; no volverán a ser gobierno, cuéstenos lo que nos cueste; les vamos a echar gas del bueno; a los enemigos ni agua; quien no es chavista no es venezolano.* Para referirse a los opositores, el mandatario acuñó términos como *el frijolito, majunches, escuálidos y guarimberos.* En ambos casos se trata de expresiones que descalifican y reflejan desprecio por la disidencia. La repetición de éstas y similares expresiones por parte de funcionarios de gobierno, medios de comunicación y grupos populares afectos a éste es un indicio de su empleo como estrategia discursiva y, en consecuencia, en una forma de violencia política discursiva ejercida y legitimada por el poder.

Aunque no siempre la violencia discursiva conduce a la física, resulta claro que un discurso de esta naturaleza, destinado a anular a quien se opone al poder, se constituye en la validación de cualquier otra forma de agresión hacia ese grupo social. Son numerosos en el país los testimonios de situaciones de agresión a mujeres, estudiantes, activistas sociales y políticos, y hasta parlamentarios que evidencian la forma en que la violencia discursiva deviene en violencia física. La violencia discursiva y física en Venezuela en los últimos años, se podría decir, es política de Estado, es un mecanismo político para acallar cualquier disidencia.

El discurso del poder: La principal instancia en la que se puede ver representado este discurso es la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV) redactada y aprobada por mayoría en la Asamblea Nacional Constituyente de 1999 y luego sometida al voto popular a finales de ese año. La CRBV constituye el marco jurídico del cual se desprenden una serie de leyes al servicio del gobierno y su perpetuación en el poder cosa inusual en una constitución, cosa que también desvirtúa el orden legal del país.

El aumento del periodo presidencial con la posibilidad de reelección indefinida (art. 230, CRBV) o el peso que se da al poder ejecutivo (presidente) y que le permite tomar medidas y

sancionar leyes sin que sean discutidas por los demás poderes públicos (art. 236) son ejemplo de cómo se utiliza el discurso del poder para crear leyes a su medida y legitimar su ejercicio. Este discurso guarda una profunda relación con el elemento anterior toda vez que el poder se presenta con un lenguaje violento intimidatorio y descalificador. Otra forma de legitimar el discurso del poder son las frecuentes elecciones convocadas en el país lo que constituye para el gobierno el principal fundamento para desconocer a la oposición política y radicalizar su discurso. Esto último da a la democracia venezolana un carácter procedimental que niega en buena medida la propia esencia del modelo democrático moderno y en especial el modelo de democracia radical defendido en este trabajo.

Siendo la CRBV el principal documento jurídico y discursivo del gobierno, se puede esperar que tenga para todos los funcionarios de alto gobierno y parte de los militantes del partido un uso utilitario que permite en todo momento apelar a sus artículos para validar medidas políticas y expresiones frecuentes como presentarla físicamente siempre que se tiene una alocución pública. Frases como “esta es la mejor constitución del mundo”, “dentro de la constitución todo, fuera de la constitución nada”; son expresiones que dejan fuera de lugar la posibilidad de oponerse a su contenido o por lo menos ponerlas en tela de juicio.

Otro ejemplo del sentido utilitario de la CRBV lo representa la pretensión en 2007 de someterla a una reforma⁵⁷ para modificar algunos articulados que podían ser un obstáculo para la radicalización del proyecto. A pesar de que esta reforma fue rechazada en referéndum popular algunos cambios fueron implementados por medio de leyes habilitantes con el fin de hacer de este documento un instrumento útil para el proyecto político. No se puede, sin embargo, dejar pasar por alto que aunque es la CRBV el principal documento jurídico y discursivo del gobierno venezolano es este quien con flagrancia la viola al anteponerle documentos como el Plan de la Patria haciéndolo ver como un documento enmarcado en la CRBV, aun cuando los términos en el que este está redactado contravengan el espíritu de la ley en la constitución.

El imaginario social: La generación de la subjetividad colectiva a través de las diversas formas de producción de sentido está profundamente vinculada en Venezuela a los mitos fundacionales y a la noción propuesta por Laureano Vallenilla Lanz del *Gendarme Necesario*

(1961:123)⁵⁸; como esa figura de autoridad y fuerza que genera orden y obliga a la existencia de lo que el propio Vallenilla llama el *César Democrático*. Este imaginario es compartido por los grupos políticos en pugna en el país que, como se dijo, luchan por imponer de un lado y restablecer del otro una serie de significaciones imaginarias que respalden sus proyectos.

En la implementación de los elementos propuestos por Fernández (1993), el derecho y la religión suministran los fundamentos últimos al discurso del orden, sustratos seculares o sagrados para emitir enunciados normativos y reglas de justificación, pero estos últimos necesitan también soportes mitológicos y rituales que puedan disciplinar mentes y cuerpos.

En este sentido, el universo de significaciones (Imaginario Social) permite que el poder marche haciendo que los miembros de una sociedad enlacen y adecúen sus deseos al propio poder. “Más que la razón, el imaginario social interpela a las emociones, voluntades, sentimientos, sus rituales promueven las formas que adquirirían los comportamientos de agresión, de temor, de amor, de seducción que son las formas en que el deseo se anuda al poder...” (Fernández, 1993. Citada por Reygadas, 2006: 95).

Fernández señala⁵⁹ que, al hablar del imaginario social efectivo o instituido, Castoriadis infiere que a éste corresponderían las significaciones imaginarias que anulan los deseos al poder. Estas significaciones operan como organizadores de sentido de los actos humanos, establecen fronteras entre lo lícito y lo ilícito, entre el bien y el mal, entre lo debido y lo indebido y favorecen así la configuración de individuos y grupos en condiciones de reproducir la institución de la sociedad:

En el término imaginario social, lo imaginario remite a otro orden de sentido: ya no como imagen de, sino como capacidad imaginante, como invención o creación incesante social-histórica-psíquica, de figuras, formas, imágenes, en síntesis producción de significaciones colectivas (Fernández, 1993. Citada por Reygadas, 2006: 95).

Esta producción de significaciones colectivas puede hacerse efectiva en el discurso, forzando a la palabra para que haga de lo imaginario algo real, tangible para el colectivo, que hará de esta realidad su propio imaginario. Dicho de otro modo, significaciones colectivas desde donde lo imaginario se vuelva real para que lo real pueda ser imaginario.

Sugiere Reygadas (2006) que de esta manera se producen narrativas que se repiten en diferentes formas y escalas. En consecuencia, la retícula social, a través de la cual circulan esas narrativas, va configurando y destacando aspectos que pueden ser conocidos y preferidos subjetivamente, mientras que de manera simultánea se van proponiendo y haciendo pública formas organizativas que pueden incluir o excluir las prácticas sociales, valoradas o desvaloradas, relacionadas con dicha narrativa, instituyendo las significaciones y presentando a la sociedad los intereses de un grupo como intereses de toda la sociedad.

Por el uso que da Reygadas (2006) al término narrativa, entendemos aquí que se refiere a los relatos socio-históricos que se construyen a partir de las organizaciones discursivas que son instauradas e institucionalizadas en la sociedad y que luego pasan a ser parte del imaginario colectivo. Un ejemplo claro es la certeza que tienen sectores bolivarianos sobre la efectiva condición socialista de Simón Bolívar o la participación temprana del Presidente Chávez en grupos revolucionarios mientras estudiaba en la Academia Militar. Otro ejemplo de narrativas repetidas en diferentes formas es la supuesta vinculación de sectores del ejército en los hechos de febrero de 1989 (conocidos como El Caracazo) y el supuesto de que estos devinieron en el intento de golpe de Estado en 1992, narración que implica la existencia de grupos revolucionarios clandestinos en el Ejército Venezolano y de alianzas cívico-militares⁶⁰.

De esta idea se desprende, según Reygadas (2006), que cualquier intento de transformación de sentido de la sociedad canonizada o la emergencia de cualquier alteridad sea vista como peligrosa, como un ataque a la identidad. Por eso lo instituyente, lo que lleva a nuevas significaciones no canónicas, aparece siempre en primer lugar como resistencia a lo instituido y combatiendo un orden de significaciones.

Los movimientos indígenas, ecologistas, feministas, de Derechos Humanos, ponen en duda, según Reygadas, las significaciones imaginarias ya instituidas por la sociedad y, de cara a otros mitos y a otras geografías imaginarias, crean algo que aspira a ser, expresar y alcanzar su autonomía proponiendo otras relaciones sociales. Impactan profundamente a las formas de comportamiento, a las prácticas sociales y a los sentidos instituidos de la vida social al plantear vías organizadoras de nuevos sentidos y de nuevas prácticas sociales que viabilicen el nuevo imaginario y que transformen la realidad.

Estos movimientos refieren a lo imaginario social no instituido, radical, instituyente siempre, utópico a veces, que da cuenta de la existencia de deseos que no se anudan al poder, que ordenan las prácticas que deslegitiman sus instituciones y en algunos momentos instituyen nuevas sociedades “...La producción de subjetividad (formas de percepción del mundo social, institución de consenso, etc.) se inscribe en las luchas simbólicas por el poder de conservar o transformar el mundo conservando o transformando sus significaciones...” (Mari, 1988. Citado por Reygadas, 2006: 96).

Planteamientos como los antes mencionados complejizan el estudio del caso venezolano en vista de que el discurso del poder y los imaginarios sociales que lo acompañan han tenido la capacidad de enmascararse en el discurso de lo instituyente. Tal capacidad de camuflaje se evidencia en los discursos en los cuales la oficialidad revolucionaria se presenta como feminista, indigenista, obrerista, ecologista, militantes de la causa de la diversidad sexual, etc. Al hacerlo, usurpa los espacios que corresponden al discurso y al imaginario instituyente. Esto es, el propio Estado venezolano, bajo la premisa de la revolución social permanente, representa a la vez lo instituido y lo instituyente con lo cual des-significa todo lo que pueda presentarse como creación instituyente.

Al respecto vale decir que, para Castoriadis, el imaginario es lo efectivamente imaginado, una implicación del imaginario radical, por lo que el imaginario nunca aparece como conjunto de significaciones instituidas por la sociedad o por los grupos, sino *siempre como magma, como río abierto, como torrente de creación de significados*. En razón de ello, cualquier grupo o movimiento social sólo puede penetrar el conjunto de significaciones de una sociedad determinada para reproducirla y en parte resignificarla en una mezcla fascinante de lo real con lo imaginario.

En ese proceso de creación de nuevas significaciones sociales colectivas, los grupos que pretenden ser instituyentes no escapan a las seducciones del poder y pueden dejar de ser portadores de imaginarios radicales para constituirse en los representantes del status quo, condición en la que se invierten los roles de quienes han sido portadores de la institución instituyente; así por ejemplo, el reprimido pasa a ser represor, el excluido pasa a ser excluyente y quien en otro momento hubiera representado todo lo mejor de la autonomía y de

la creación instituyente, seducido por el deseo de poder, se convierte en el principal representante de lo instituido y de lo heterónimo. Este es el caso de los consejos comunales en Venezuela quienes seducidos por el poder o bajo el engaño gubernamental de estar “empoderados” dejan de ser representantes de las iniciativas autónomas de las comunidades para convertirse en representantes del partido o de los grupos políticos dominantes, respondiendo de este modo prioritariamente a los mandatos de los estamentos dominantes y no a los intereses de los diferentes grupos sociales a quienes deberían representar

Castoriadis piensa al respecto que:

Todo movimiento parcial no sólo puede ser aprovechado por el sistema, sino que mientras el sistema no esté abolido, dicho movimiento de alguna manera contribuye a que continúe funcionando aquel (1994:86).

De allí la importancia de poner en tela de juicio las significaciones imaginarias centrales de la sociedad instituida y al mismo tiempo crear algo que con el tiempo socave los fundamentos de la sociedad instituida, obligando a cambiar las relaciones que en ella se producen. Esto supone suprimir los fundamentos mítico-históricos de la nación y desnudar todas las grandes narraciones que, si bien son anteriores a la Revolución Bolivariana, en los últimos años, han sido puestas al servicio del gobierno y su gran poder como sociedad heterónoma. Supone también llenar de imaginarios radicales y autonomía todo lo esencial de la sociedad venezolana para construir nuevos simbolismos que rompan con lo instituido por el Estado hoy y que, a la par, no representen un regreso a las simbologías e instituciones pasadas. Tal cosa es un reto que se impone si se quiere para el país un modelo de democracia radical y autonomía individual.

Esta relación entre significaciones imaginarias sociales y poder es también abordada por el historiador mexicano César Gilabert (1993), quien intenta aproximarse al estudio de los imaginarios desde un cuerpo de conceptos que permita descubrir quiénes son los nuevos actores sociales, qué imaginario los sustenta y cuál es la vinculación de estos imaginarios con la acción social. Para ello toma a Castoriadis como referente básico y busca la forma de operativizar sus conceptos centrales: llama imaginario instituidor al imaginario efectivo; y llama imaginario alternativo al imaginario radical.

Para Gilabert, la producción imaginaria es una de las tantas claves que delata cómo los actores sociales se piensan a sí mismos, cómo conciben el mundo y cómo se relacionan con éste. La producción imaginaria es para este autor

“...un mosaico de usos simbólicos, de representantes, de producción diferenciada de significados... La teoría del imaginario social puede concebirse como una propuesta para articular los análisis acerca de la acción, los actores sociales, las motivaciones de éstos, así como sus proyectos y posibilidades” (Gilabert, 1993: 37-38).

Plantea este autor que es necesario considerar la polaridad entre las producciones imaginarias “desde el poder” y las que se realizan “desde abajo”. En ese sentido las prácticas sociales son, para él, producciones sociales y, como tales, son legibles y se expresan de manera dinámica; son formas de concretar los mitos, los sueños y el imaginario que los movimientos tienen.

En la producción y reproducción de imaginarios sociales, las imágenes y las representaciones son necesarias porque incitan a realizar lo deseado, en la medida en que concretan lo pretendido, lo soñado, mediante la elaboración de imágenes que prometen realizarse y que dan sentido a la propia elaboración de sentidos y percepción de la realidad que culmina con acciones concretas en el ámbito social y político.

...sin la acción, el imaginario es ininteligible. Cuando los deseos y las representaciones no conducen a ninguna práctica colectiva, es verdaderamente difícil afirmar o negar nada del imaginario social... Las aspiraciones contenidas en una utopía son el fundamento de un “querer”, el cual implica, para realizarse, una actividad, esfuerzos concretos, dilucidación y hasta sacrificios...” (Gilabert, 1993: 53-54).

En este sentido se puede decir que cualquier práctica social instala, por la vía de los hechos, otro imaginario diferente al instituido o, por lo menos, visto así por los grupos actores. Para Reygadas (2006), grupos como el movimiento del 68 (movimiento estudiantil mexicano), el movimiento urbano popular o el movimiento campesino proponen e instalan un mundo validable para amplios sectores y masifican imaginarios distintos al instituido o instituidor (2006: 98).

Estos tres grupos a los que hace referencia Reygadas sólo pueden permanecer en el tiempo y crear su propio imaginario, en tanto funden a la par su propio simbolismo, que estará –quizá–

profundamente atado al *deseo de poder* instituir nuevas formas de percibir la realidad. Esto se debe a que la comprensión, o incluso la mera captación, del simbolismo de una sociedad, implica “captar las significaciones que conlleva (...). El discurso no es independiente del simbolismo... el discurso está preso en el simbolismo (Castoriadis, 2010: 221-225).

Por otra parte, tomando en consideración los tres elementos básicos que permiten el funcionamiento del poder, a los que se ha hecho referencia en la propuesta de Fernández (citada por Reygadas, 2006): la violencia o la fuerza, el discurso del orden y el imaginario social, es posible vincular los dos últimos con la formación de identidades socio-políticas capaces de favorecer la permanencia de cualquier sociedad instituida (heterónoma).

En una sociedad como la venezolana, cuyo modelo político históricamente ha tenido como figura central a Simón Bolívar, pudiera pensarse que la formación de identidades es un camino andado. Sin embargo, los últimos 15 años parecieran lucir insuficientes para la instauración de un imaginario social revolucionario en el que las figuras del panteón patrio comparten lugar con figuras revolucionarias. Esto marca una diferencia con las formas tradicionales de nacionalismo en la que instituciones imaginarias sociales como Nación o Patria son construcciones que no apelan a lo endógeno, a lo endogámico, sino que trascienden el ámbito de las fronteras nacionales para constituirse en hipernaciones o hiperpatrias. Así, Bolívar no es de los venezolanos, Martí no es de los cubanos, Sandino no es de los nicaragüenses; todos son de los latinoamericanos o “nuestroamericanos”.

La construcción del Socialismo Bolivariano es planteada por el gobierno como su más elevado e importante objetivo. En el *segundo gran objetivo histórico* del Plan de la patria 2013-2019 esta idea es confirmada al plantear que este período busca “continuar construyendo el socialismo bolivariano del Siglo XXI, en Venezuela, como alternativa al sistema destructivo y salvaje del capitalismo y con ello asegurar la "mayor suma de seguridad social, mayor suma de estabilidad política y la mayor suma de felicidad " para nuestro pueblo” (AN, 2013:12). De allí que la formación de nuevas identidades políticas y sociales se convierta para el gobierno en un imperante.

Tal formación va acompañada de un imaginario particular que no sólo sustente al *Socialismo Bolivariano*, sino que también perpetúe al líder revolucionario en el poder. Es decir, se establece un vínculo simbólico indisoluble entre el proyecto y el líder. Ante tan evidente relación, cobra vigencia la idea de Luis Ricardo Dávila en cuanto a que “el problema de la identidad de los agentes no es de descubrimiento o reconocimiento de una identidad propia que le viene ya dada, sino de la construcción de principios de identificación” (1996: 19).

Este proceso de identificación se va dando en la medida en que se organiza una compleja red de organización simbólica e institucional a partir de la difusión de prácticas discursivas. Tales prácticas van homogeneizando una manera de sentir y representar los procesos colectivos que dan forma a maneras particulares de articulación de los agentes políticos y sociales (Dávila, 1996: 20).

La homogeneización de modos de sentir y representar los procesos colectivos tratadas por Dávila está profundamente vinculada con la propuesta *sensológica* de Perniola (2008) contenida en su obra *Del Sentir*, en la que sugiere que estamos en presencia de una era estética “pero no porque tenga una relación privilegiada y directa con las artes, sino, más específicamente, porque sus campos estratégicos no son el cognoscitivo ni el práctico, sino el del sentir, el de la *aisthēsis*” (Perniola, 2008: 27).

Según este autor, el sentir ha adquirido una dimensión anónima e impersonal en la que las subjetividades han dejado de ser individuales para ser un hecho colectivo en el que lo sentido y lo pensado se comparte con el otro. De allí que proponga que, en el caso de las ideologías (principal imaginario socio-político), lo ya pensado libera al hombre de la responsabilidad y el esfuerzo de pensar o no pensar (2008: 30). Esto *ya sentido, ya pensado*, que estaba en las ideologías a manera de falsa conciencia pasa a ser un falso sentir que puede prescindir de cualquier argumento teórico, “si la ideología era la socialización de los pensamientos, la *sensología* lo es de los sentidos” (Perniola, 2008: 31). Se impone un “ya todo está hecho, ¿para qué pensar en cambiarlo?”, a la vez que se produce el extrañamiento del sentir y el pensar como hecho individual.

Visto de esta manera, se pudiera sostener que, en la creación de significaciones sociales imaginarias en Venezuela, la fundamentación teórica e ideológica del proyecto político bolivariano ha dejado de ser lo más importante para abrir paso a lo sensitivo, a lo emocional, a las mediaciones no racionales entre colectivo y líder o entre gobernados y gobernantes. En este sentido podría sostenerse que el común de las personas en el país participa en el partido – cualquiera sea– no por sentirse consustanciados con sus principios político-ideológicos, sino por la conexión emocional (amor) que se tiene con el líder o por el odio que se tiene a quien represente su contrario. Esto es posible, precisamente, porque el sentir ha sido socializado y el hecho político ha sido llevado al ámbito de lo sensitivo-emocional. Sin embargo, resulta paradójico que a esta homogeneización subjetiva no la suceda una mayor colectivización de la vida o del proyecto social.

Esta, la contemporaneidad, es la época de lo banal, del culto al cuerpo; es la época en la que se imponen otras valoraciones de la vida y la muerte abriendo paso a nuevas formas de trato social. Es la época de la insignificancia, es decir, la época del “significa poco”. Hugo Presman (2007) sugiere que una de las facetas de la insignificancia es el conformismo generalizado como producto de la crisis de significaciones sociales básicas. Plantea también que el avance de la insignificancia está caracterizado por la pérdida del sentido de la vida en común, la pérdida de un nosotros indispensable para la existencia de un proyecto colectivo (Presman, 2007: 40-41).

Todo objetivo colectivo ha desaparecido y la vida ha quedado reducida a una esfera privada marcada por el ocio prefabricado por la industria del espectáculo o los grandes emporios del video juego. Si bien es cierto que el *facebook* y otras redes sociales pueden acercar a los “telepolistas”⁶¹, no es menos cierto que la creciente individuación ha confinado a nuestros contemporáneos a vivir frente a la pantalla de un televisor, de una computadora o de una consola de video. Igual se presenta este panorama en el ámbito político; en tiempo real se puede saber donde está un candidato al gobierno o cuál es la última obra que inaugura un gobernante, pero esto no implica que el ciudadano esté más informado o que pueda controlar una gestión.

*El avance de la insignificancia*⁶² pareciera que deja al descubierto la inviabilidad y vaciamiento de cualquier proyecto que se presente como emancipador. ¿emancipador de qué o de quién? habría que preguntar, la respuesta puede apuntar a emanciparse de todo lo instituido por el poder y la sociedad heterónoma, de sus significaciones y creaciones imaginarias dominantes que aún hoy apelan a los grandes proyectos (Socialismo-Igualdad y Capitalismo-Democracia) y que parecieran van perdiendo cabida en la inmediatez de la vida; aunque el discurso político constantemente aluda a ellos sin reparar en significado. Frases como: convertir a Venezuela en un país potencia; lograr el equilibrio del universo; garantizar la paz planetaria; preservar la vida en el planeta y salvar a la especie humana son ejemplo de grandes proyectos que sólo tiene significación en el marco del imaginario revolucionario bolivariano, pero que al sacarlo del contexto pierde la significación colectiva y se hace inviable como proyecto colectivo en tanto que corresponde a más a una épica revolucionaria que a un programa de gobierno.

El gran reto que se impone a los contemporáneos es el de crear nuevas condiciones de entendimiento para pensar, en estos tiempos de insignificancia, los proyectos colectivos en función de elucidar, de hacer balance y avanzar en las construcciones de autonomía personal y colectiva. En los términos de Ana María Fernández

Se trata, nada más y nada menos, que de repensar la cuestión de la autonomía, es decir, repensar la cuestión de la producción de libertades. ¿Qué decimos cuando decimos libertades? A su vez, ¿de qué libertades estamos hablando? Estamos hablando de libertades contractualistas, de libertades en las cuales la libertad del otro, más que un límite a la mía, es su condición de posibilidad, es decir, libertades libertarias por las cuales sólo mis libertades serán más profundas y extensas cuando todos los hombres y las mujeres sean igualmente libres (2007: 48).

Estas *libertades libertarias* pueden ser alcanzadas si colectivamente los grupos logran desprenderse (desechar) de las prácticas instituidas –sean de derecha o de izquierda– por la política y por la acción social en el país. Debe decirse que de esta idea no debe derivarse una actitud optimista o pesimista en torno al proyecto autonómico de sociedad y de democracia directa propuesto por este trabajo. Se trata, por el contrario, de mantener una *lucidez elucidativa* frente a los imaginarios sociales y a sus significaciones. Tal como sugiere Fernández (2007), para hacer inteligible las lógicas con las que operan los colectivos políticos que funcionan de un modo diferente a las formas históricas de luchas populares (campesinas,

indígenas, de reconocimiento sexual, ecológicas, otras) hoy agotadas/vaciadas/insignificadas por grupos políticos que pretenden aplicar la línea de su partido frente a grupos que quieren pensar por sí mismos sus acciones y posiciones políticas a pesar de lo que ello implique.

Ante el cuestionamiento del tipo de libertades a las que aspirar en el contexto de la democracia y la autonomía, se hace necesario repensar la idea de *instituido-instituyente* y la producción de *subjetividad en inmanencia*⁶³. Siempre lo instituyente viene acompañado de su propia institución como rechazo o resistencia a lo instituido. Así, pudieran constatarse nuevas formas de hacer política en el marco de la Revolución Bolivariana, pero estas nuevas formas, que son rechazo y resistencia, no hacen instituciones sino que, por el contrario, instalan situaciones que no dejan de ser permanencia política.

Para aspirar a *libertades libertarias*, es necesario cargar de creación la contingencia política, es decir, hacer de la sociedad instituyente el lugar de la trascendencia (ir más allá), darse “como objetivo la organización y la orientación de la sociedad con miras a la autonomía de todos y reconocer que ésta presupone una transformación radical de la sociedad” (Castoriadis, 2010: 124). Tal transformación puede ser posible si se despliega la actividad autónoma de los hombres.

4.1.2 Autonomía y Democracia Radical

Entendamos, siguiendo la propuesta de Laclau y Mouffe (1987), que el discurso de la democracia en la modernidad está profundamente vinculado a la superación social de la subordinación y la dominación, creando las condiciones para luchar contra los diferentes tipos de desigualdades. Es así como en el discurso democrático de la modernidad pueden inscribirse las distintas perspectivas de emancipación e igualdad (sexual, laboral, ambiental y étnica).

Principios democráticos como Igualdad y Libertad pasan a constituir la matriz del imaginario social o lo equivalente a decir, en términos de Tocqueville, “revolución democrática”, que no es más que el “fin del tipo de sociedad jerárquica y desigualitaria, regida por una lógica teológica-política en la que el orden social encontraba su fundamento en la voluntad divina” (Laclau y Mouffe, 1987: 254). Para ambos autores, el momento clave de la revolución

democrática lo constituye la revolución francesa ya que “...fue al nivel del imaginario social que surgió entonces algo verdaderamente nuevo con la afirmación del poder absoluto del pueblo (...) en el establecimiento de una nueva legitimidad, en la inversión de la cultura democrática” (Laclau y Mouffe, 1987: 257).

En la consecución de una democracia verdaderamente radical, libertaria y plural se debe, entonces, restablecer la pluralidad de agentes de cambio o grupos de interés (ecologistas, defensores de la diversidad sexual, entre otros) que estructuren nuevos imaginarios políticos y sociales opuestos a los impuestos por el modelo político hegemónico de los últimos años en Venezuela. Aunque la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV) reconoce tal pluralidad de agentes⁶⁴, en la práctica política ésta es desconocida al pretender hacer de estos agentes de cambio parte del sustento ideológico del proyecto político revolucionario que, por su propia naturaleza, niega la posibilidad de la existencia de agentes sociales autónomos, radicales y libertarios capaces de crear/instituir sus propios imaginarios sociales plurales y complementarios.

No se trata de afirmar que las “izquierdas” hayan perdido sentido y que los términos Igualdad y Libertad no tengan significación hoy; pero sí se trata de rebatir las “verdades” que se han tejido en torno a los discursos de la revolución. Al poner en cuestionamiento la discursividad de la Revolución Bolivariana, también se están poniendo en cuestionamiento su simbología y sus instituciones imaginarias sociales. Desde la elucidación⁶⁵ propuesta por Castoriadis se puede, en ese sentido, hacer que figuras como Bolívar, Zamora y Chávez desciendan del panteón patrio y pasen a tener el lugar justo de su propia historia sin imposiciones sociales, políticas o históricas.

Rebatir las verdades revolucionarias como si fueran revelaciones de algún profeta supone también entender que, en un momento claramente postmarxista, supuestos como la transparencia de la sociedad comunista en la que desaparecen los antagonismos, la visión del curso de la historia y la concepción de las clases que el marxismo elaboró no pueden seguir manteniéndose hoy, menos aún cuando el propio experimento revolucionario en distintos lugares del mundo relativizan la efectividad del marxismo como modelo interpretativo de la sociedad o como norte para un proyecto político democrático y autónomo.

4.2 De la imaginación Colectiva al Imaginario Social Instituyente

Conviene aquí retomar la definición de imaginario ofrecido por Laplantine, Gilabert y Desroche autores que, junto a Castoriadis, aportan muy buenos elementos para el análisis de la realidad venezolana o por lo menos nos acercan a su comprensión.

4.2.1 La Imaginación Colectiva: futuro deseable

La "imaginación colectiva" (Laplantine, 1977) es una categoría antropológica que da cuenta de cómo el futuro proyectado, anhelado y profetizado es condición fundamental de la crítica al presente y fuente de cambio social, capaz de inventar y proponer. Podría decirse que es también fuente de autonomía individual y social.

El concepto de imaginación colectiva⁶⁶ proporciona algunas herramientas para aproximarse a una de las formas de cristalización de la capacidad imaginante, de ese *magma de significaciones sociales instituidas*, como lo denomina Castoriadis. Por tener un carácter más operativo el trabajo de Laplantine permite abordar algunos conceptos intercambiables y comunicables que se encuentran en el imaginario castoridiano.

Hablar de imaginación colectiva nos pone en el campo de la producción de significados simbólicos, "...en el campo de los mitos, las razones, las pasiones y de los mundos esperados, por los que las personas, los grupos y los movimientos se juegan la vida" (Reygadas, 2006: 101). De este modo, el término imaginación colectiva hace referencia al sustrato de los sentimientos que impulsan las prácticas de grupos y movimientos sociales desde distintas perspectivas (de diversidad sexual, étnica, urbana o rural), a las vivencias profundas de promoción y defensa de los derechos humanos, a las expresiones socio-religiosas de dignidad ciudadana, a las lucha por una paz justa e incluyente, etcétera.

La matriz de la imaginación colectiva se dirige a la totalidad del hombre, mucho más que a su mera inteligencia o su aptitud crítica "... fabrica una alternativa mítica, es decir, integral, que funciona de acuerdo con la ley del todo o nada..." (Laplantine, 1977. Citado por Reygadas, 2006:101). Refiere Reygadas que, después de plantear una ubicación general de la

imaginación colectiva, Laplantine, desde su experiencia etnopsiquiátrica, analiza tres formas, tres voces, de la imaginación colectiva: el mesianismo, la posesión y la utopía; describiendo cómo se producen éstos desde lo que puede considerarse una secuencia lógica.

...el mesianismo mantiene y fomenta el deseo mediante la espera, inminente o lejana, de una sociedad alternativa, radicalmente distinta; que la posesión, cansada de esperar, realiza de manera instantánea el deseo, en la obtención efímera, pero real, de unos cuantos instantes de goce profundo, que se sitúan, antes que con relación a la sociedad dominante, en un proyecto de alternativa, en un estado de alternancia, y que por último, la utopía consiste en la sumisión absoluta del deseo y de su explotación por la sociedad global y sus instancias supremas, a las que se juzga infalibles... ¿No será el mesianismo una de las auténticas categorías antropológicas de la esperanza, susceptible, incluso, de reactualización a poco que las circunstancias se presten para ello, en el corazón mismo de nuestras propias sociedades?... El método antropológico presenta y despliega en el espacio lo que el historiador capta en el tiempo... (Laplantine, 1977. Citado por Reygadas, 2006:101).

Estas tres formas o “voces”, empezando por el mesianismo, actúan en el imaginario colectivo de manera entrelazada y complementaria organizando para su acción una visión del mundo, un tiempo al que sólo el mesianismo pertenece y un mensaje capaz de interpretar los anhelos del conjunto social. De lo dicho por Laplantine se pueden extraer las siguientes ideas que resumen la acción del mesianismo en la formación de imaginarios colectivos:

- El mesianismo “traduce los conflictos sociales en forma de imágenes porque se refiere a una memoria colectiva”, que alcanza a veces una fuerza fulgurante.
- El mesías personifica la salvación esperada por los grupos.
- Los movimientos mesiánicos reformulan su relación con los grupos dominantes a fin de poder preservar su cultura; de alguna manera resisten a la cultura dominante de la cual toman algunos elementos dándoles nuevos significados.

Por otro lado la posesión, señala también el citado autor, sustituye el tiempo de la espera y del advenimiento, por el del acontecimiento y el éxtasis; expresiones como: “Hoy se cumple la profecía”, “hoy bajó el espíritu santo”, fundamentan experiencias efervescentes, inmediatas, orgánicas, festivas, somatizando lo sagrado. La posesión es, a su juicio, mágica, ritual, no proselitista (Laplantine, 1977. Citado por Reygadas, 2006:103).

No menos interesante es su visión acerca de la tercera forma de la imaginación colectiva: La utopía equivale a la imaginación de los regímenes autoritarios y totalitarios, que sirven para avalar el orden establecido y regular toda la vida; es "...una racionalidad total que ocasiona la desaparición de la creatividad, la inercia, la burocratización de la imaginación y la esclerosis general de la vida (...) la antividia, la fijación casi fetichista de la vida en las formas, en el orden, en modelos matemáticos muertos, como imaginación del orden total, autoritario y controlador. Modelo ordenador de todo" (Laplantine, 1977. Citado por Reygadas, 2006:104).

Dos de las nociones estudiadas por Laplantine, son útiles en el análisis del caso venezolano: la noción de mesianismo, en tanto personificación de la idea de una salvación y traducción de los conflictos sociales; y la de utopía, en tanto racionalidad totalizadora que subyuga a las sociedades en la idea de un futuro por venir, esperanzador y cristalino, que sólo las revoluciones representan y que es germen de los autoritarismos y totalitarismos.

En cuanto al mesianismo, tanto el presidente Chávez como su partido y seguidores han hecho de la conjunción entre historia y mito su principal mecanismo de dominio político. Historia y mito se ven materializado en la gran narración de Hugo Chávez y de quienes lo acompañaron en el intento de golpe de Estado el 4 de febrero de 1992 (4-F), narración que, mediante la manipulación histórica, los presenta como un grupo que siempre supo "leer el llamado del pueblo y su historia".

Hablar de Chávez y de su origen revolucionario se sitúa más en el terreno de la especulación y lo mítico-heroico que en la realidad histórico-política. Tanto Hugo Chávez como quienes le acompañan en su proyecto han dicho que el proceso revolucionario bolivariano constituye parte fundamental de un proyecto que naciera en tiempos en los cuales Chávez Frías era cadete de las Fuerzas Armadas Venezolanas (FFAA), cuando en realidad es la continuación de un proceso anterior que fundamentó la lucha insurgente de los años 60 en Venezuela, fuertemente influenciada por la revolución cubana y las ideas políticas – al momento inéditas – de Fidel Castro y Ernesto "Che" Guevara (Rivero, 2008: 24).

Esta relación historia–mito–hombre incluye como elemento legitimador el que la narración alrededor de Hugo Chávez sea sostenida por aquellos que conocen, por su participación en la lucha armada de guerrilla, la historia que ahora involucra, sin haber participado, a los que para el momento se formaban en las FFAA con el objetivo de repeler cualquier movimiento insurgente. Así encontramos que figuras como Hugo Chávez, Francisco Arias Cárdenas,

Diosdado Cabello y otros pasan de militares a revolucionarios insurgentes, piezas claves en la penetración de las FFAA por grupos revolucionarios. La narración hace emerger a Hugo Chávez como personificación de un “pueblo reivindicado en sus luchas” y a la Revolución Bolivariana como único proyecto capaz de elevar al pueblo al estatus de protagonista de su destino.

La Revolución Bolivariana (RB) sería, en el esquema propuesto por el ya citado Laplantine, la máxima expresión del modelo totalizador de las esperanzas y expectativas del pueblo venezolano. La RB es el marco de las instituciones imaginarias que aglutinan al pueblo en torno a un proyecto que ordena y regula la vida de los venezolanos bajo la premisa de ser creación colectiva fruto de la participación activa de todo el pueblo ante el cual Chávez y su gobierno sólo son los encargados de hacer efectiva la voluntad “soberana”. La utopía de la RB consiste en presentar al “pueblo” la idea de que son estos líderes quienes encaminarán al país hacia una situación de justicia, libertad e igualdad. La RB resume y encarna, en su condición de utopía, lo más elevado de los valores de la dignidad humana y en eso se ampara la permanencia del proyecto.

Mientras esta utopía espera ser realizada, el país se encamina a la supresión de la crítica disidente que luce como amenaza a la identidad colectiva representada en el proyecto revolucionario y en el líder histórico de este proyecto. En la construcción del imaginario social que respalda la utopía revolucionaria no puede dejarse pasar la afirmación de Hugo Chávez “Chávez no soy yo, Chávez son ustedes, somos todos, Ya no soy yo. En verdad Chávez es un pueblo, es un concepto: el chavismo”⁶⁷. Esta frase –repetida y sostenida por los medios de comunicación y redes sociales controlados o afectos por el gobierno– resume el propósito de no establecer diferencia entre hombre y proyecto, entre individuo y colectivo, con el fin de hacer del mito la base del proyecto y de sus significaciones imaginarias.

Desde la oposición, la utopía se corresponde más bien a la visión de César Gilabert, quien la trata como “deseo” o “poder ser”, como mundo deseado y no como “deber ser” (1993:46). Es decir, las aspiraciones de la oposición al gobierno y a sus imaginarios instituidos están asociadas a la pretensión de constituirse como instituyente de una nueva forma de hacer/actuar en el campo social que estaría representada en nuevas identidades y nuevos sentidos sociales.

Castoriadis rechaza el término *utopía*, ya que remitiéndose a la significación originaria de la palabra, es algo que no tiene lugar ni puede tenerlo. Visto así, aspirar a la autonomía individual y colectiva no es una utopía sino un proyecto histórico-social realizable: “nada muestra que sea imposible”, dice Castoriadis, “su realización no depende más que de la actividad lúcida de los individuos y de los pueblos, de su comprensión, de su voluntad, de su imaginación” (2006:19). Esto supone la participación efectiva de los individuos en todos los poderes instituidos que existen en la sociedad tal y como se presentan con el fin de penetrarlos y resignificarlos.

Para Henri Desroche (1976), cuando la imaginación “...es el punto de reunión de emociones, deseos, aspiraciones compartidas por un grupo de individuos, ocupa el centro de nuestro interés, es decir, en el momento en que funda identidades, entonces estamos refiriéndonos a fenómenos de imaginación colectiva... utopía, mesianismo, mito, éstas en tanto identidades imaginarias suelen ser el resumen de las aspiraciones, temores, fe... de una colectividad...” (1976: 73).

Sugiere Desroche que algunos conflictos generan un proceso de rearticulación de la producción imaginaria que, “...a través de la acción colectiva, modifican la visión de lo político, lo ideológico y lo cultural, creando nuevos sentidos sociales...” (1976: 57). De allí que una parte considerable de una generación nacida o crecida en Venezuela en tiempo de la RB vea en ella la antítesis del proyecto político que aspiran edificar por verlo como una copia de modelos fracasados en otros lugares de la geografía mundial o, más aún, se definan por lo que no son: de izquierda, revolucionarios u otros calificativos utilizados por el grupo en el poder en Venezuela. Ser de izquierda o revolucionario es visto por las generaciones post Chávez como términos que no los definen por la significación que la propia revolución bolivariana le ha dado.

Como se había dicho con anterioridad en este capítulo, vivimos un momento en el que la banalidad, la desideologización y la anti-política le ganan terreno a *lo Político* y *la Política* como lugar de lo público donde se vierten las significaciones sociales imaginarias y las instituciones imaginarias sociales. Términos como *revolución*, *justicia*, *inclusión*, *paz*, *política* o *protesta* tienen hoy, en Venezuela, dualidad de sentido por las significaciones particulares

que ambos imaginarios, el de gobierno y el de oposición, le han ido confiriendo en la medida en que van enunciando/creando sus proyectos particulares.

Lo anterior abre paso a lo que Castoriadis denominó *el avance de la insignificancia*. Al respecto, el autor sitúa históricamente la etapa final del siglo veinte en los siguientes términos:

...no asistimos actualmente a una fase de creación histórica, de fuerte institución. En el mejor de los casos, es una fase de repetición, en el peor -y mucho más probablemente- es un período de destrucción histórica, de destitución... Entendemos por destitución el movimiento del imaginario social que se retira de las instituciones y de las significaciones imaginarias sociales existentes, al menos en parte, y las desinvieste, las destituye, quitándoles lo esencial de su validez histórica o de su legitimidad, sin por ello proceder a la creación de otras instituciones que tomarían su lugar o de otras significaciones imaginarias sociales (Castoriadis, 2004: 16).

Cuando un movimiento social se va desplegando, se va interrelacionando y va interpelando a otros actores sociales: algunos lo cuestionan o lo rechazan, otros lo combaten, otros lo ven con simpatía o lo apoyan, y otros finalmente llegan a incluirse y a formar parte de él. Para que esto último suceda, es necesario que el movimiento evoque razones y pasiones, mitos y utopías que puedan ser compartidos con otros. En este sentido, para hacerse viable y legitimarse, toda propuesta social y política debe lograr significaciones subjetivas con sus interlocutores, debe lograr implicaciones no sólo discursivas o conceptuales, sino también en el orden simbólico e imaginario; es decir, debe llegar a impactar en los resortes profundos que movilizan a otros y sólo así puede ofrecer caminos viables de concreción que lleven adelante sus propuestas instituyentes.

Todas las categorías trabajadas hasta este punto están referidas a la explicación del tránsito, entre imaginación y práctica social, entre lo imaginado como proyecto y su derivación, su determinación como un hacer histórico-social, concreto. Pasaremos ahora a estudiar la categoría "imaginario social" de Castoriadis, que es –como se verá en distintos momentos de este trabajo– una categoría ontológica referida a la forma como una sociedad se reconstruye, se reinventa, de manera permanente como un río abierto, como un magma de significaciones sociales.

4.2.2 Imaginario Social Instituyente: creación permanente

Hay que empezar por decir que a Castoriadis le interesa plantear la capacidad imaginativa de la sociedad, la capacidad imaginante de crear. El imaginario no es en su obra representación de impulsos o de instintos; es sociedad instituyente, sociedad a cierta distancia de sus instituciones, a veces demasiada, que lleva a la alienación. En su visión, la sociedad instituyente es viva, está en tensión con lo instituido; sin embargo, vive de esa tensión con lo instituido.

La institución imaginaria de la sociedad es creación que deviene de la cooperación activa entre el individuo y el colectivo. Esta creación puede ser destructiva (totalitarismos) o constructiva (democracia). Sugiere Cisneros que la institución imaginaria es un modo de praxis social dirigida a la creación, depuración, transformación e innovación de prácticas democráticas que orientan las acciones de los individuos y de la que se espera intensifiquen su ser hacia la efectividad social (2011:11). De allí que, para Castoriadis, toda institución instituida será producto del conformismo y la apatía, y de la falta de imaginación de los individuos y la sociedad. Estos individuos o esta sociedad tenderán a habituarse, a acoplarse a lo dado, fortaleciendo la repetición de prácticas sociales fenecidas que llevan a la servidumbre y a la pérdida de la libertad, situación propia de las sociedades heterónomas.

Para Castoriadis, lo imaginario y la imaginación responden al ámbito de la indeterminación, de lo indefinido, de la alteridad, de la contingencia, del hallazgo, de la espontaneidad, de la creación, de la praxis social. Puede verse en su obra que lo imaginario es un ámbito de creaciones espontáneas de cada individuo como sujeto psíquico, de los individuos como colectividad y de la institución social cuya fuente de lo imaginario es "...la praxis social, la actividad humana como creación incesante esencialmente novedosa" (Cisneros, 2011: 15). En el planteamiento de Castoriadis destaca la acción humana como actividad imaginativa que se despliega en un magma de significaciones sociales que se hacen presentes en lo imaginario mediante las instituciones.

La institución es la representación del estilo de praxis social que está haciendo el colectivo y el individuo en función de la construcción de una organización social. En lo imaginario, las

instituciones constituyen representaciones, imágenes que muestran al colectivo y al individuo su actividad en el *por hacerse*. Por otra parte, las instituciones representan el pasado, el presente y el futuro de un tipo determinado de organización social, es decir, las instituciones son imágenes visibles que el individuo y el colectivo pueden ver, oler, tocar, padecer. En ese sentido, la construcción de la institución imaginaria de la sociedad se realiza en el terreno histórico.

En esta línea de análisis, la RB deja de ser sólo un proyecto en la imaginación de unos pocos para materializarse como institución instituida en las leyes, en los discursos que producen acciones, en la propaganda que promueve la adhesión al proyecto por mediación del partido y en las obligaciones frente al líder a quien antes –hasta el 5 de marzo de 2013 fecha del fallecimiento de Hugo Chávez– se seguía y ahora se rinde culto en una especie de religión secular que, aún así, cuenta con templo (Cuartel de la montaña, antiguo Museo Militar) y con oficiantes (principales figuras del *chavismo*). El culto a Chávez es, en el sentido del imaginario, lo que mantiene cohesionada a una parte de la sociedad venezolana, pero es también la principal motivación para que algunos agentes que demandan la pluralidad de la democracia se planteen la producción de nuevos referentes y significaciones. El culto/mito no es en el caso venezolano, como si lo es en otras sociedades, un elemento unificador de los distintos actores sociales en conjunto, ni de todos los agentes plurales (campesinos, obreros, estudiantes, entre otros).

La institución imaginaria no es solamente una estructura simbólica más, ni una red simbólica construida desde y a partir de las esferas económico, políticas e ideológicas sino que es creación, magma de significaciones sociales, capacidad imaginante que, ciertamente vinculada y arraigada con las estructuras sociales históricas (Capitalismo o Socialismo), adquiere carácter de imaginario cristalizado. El imaginario es, entonces, aquello que permite explicar cómo una sociedad se mantiene unida y, a la vez, se puede transformar al generar su superación.

A juicio del autor aquí estudiado, es equivocado reducir la institución a la función que cumple en la sociedad en razón de lo cual analiza y cuestiona la visión económico-funcional que se encuentra en la base del capitalismo moderno. Esta visión explica la existencia de una

institución, así como sus características, atendiendo a la función que esa institución cumple en la sociedad y a su papel en la economía de conjunto de la vida social. La misma crítica hace a la visión marxista, que plantea que las instituciones son parte de los medios a través de los cuales la sociedad se organiza para responder a la infraestructura económica. En ambos casos, la institución aparece como una adecuación a la economía, como correspondencia exacta entre los rasgos de la institución y las necesidades reales.

El cuestionamiento de Castoriadis deriva de la convicción de que la sociedad no puede comprenderse de manera puramente funcional, como serie ordenada que se somete a la satisfacción de las necesidades pues es funcional en relación a algo o a algún fin, siempre externo a una respuesta funcionalista. En este punto juega un papel fundamental la relación entre lo político y la política como instancias socializadoras de los imaginarios sociales instituyentes.

4.3 Lo político y la Política: instancias socializadoras de imaginarios

Castoriadis define *lo político* –en su obra *Democracia y relativismo*– como “lo que contiene al poder en una sociedad”. Siempre ha habido y siempre habrá poder en el sentido de decisiones colectivas que toman un carácter obligatorio, dice Castoriadis; puede que no haya Estado, como aspiran los anarquistas, pero habrá poder. En ese sentido, tal como lo ve el autor, la discusión debe estar dirigida a determinar cómo debe ser administrado ese poder, quién lo debe detentar, por cuánto tiempo (Castoriadis, 2007b: 32).

Siempre habrá un poder explícito, instituido como tal, con sus dispositivos particulares, con su funcionamiento definido y con las sanciones legítimas que puede aplicar (...) Lo político es todo aquello que concierne a este poder explícito (los modos de acceso a él, el modo apropiado de gestionarlo, etc.) (Castoriadis, 1997c: 270-271).

Igualmente –en la misma obra– define *la política* como “actividad colectiva que quiere ser lúcida y consciente, y que cuestiona las instituciones existentes de la sociedad” y agrega que “puede ser que las cuestione para confirmarlas, pero las cuestiona” (Castoriadis, 2007b: 33). Al igual que a Castoriadis, interesa a este trabajo resaltar el papel de *la política*, más que el de

lo político, en la relación entre imaginario social y democracia. Esto nos lleva necesariamente a revisar cómo ve el autor la democracia en el contexto de la política.

Si la política es proyecto de autonomía individual y social, es actividad lúcida y deliberante que tiene por objeto la institución explícita de la sociedad y de todo poder explícito; entonces será necesario, según Castoriadis, “crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad” (Castoriadis 1997b: 19). De esto deriva el “imperativo práctico” que “deviene autónomo... y contribuye en todo lo que pueda al devenir autónomo de los demás” (ídem: 14).

Para hablar de democracia Castoriadis prefiere limitarse a hablar de lo que afirma la democracia y no de lo que en ella hay de indeterminación⁶⁸. Para él la democracia “...afirma la libertad. Afirma el derecho de la mayoría, afirma, al menos, la igualdad de las opiniones; de otra forma el derecho de la mayoría no tendría ningún sentido” (Castoriadis, 2007b: 37). Partiendo de esta afirmación se debe decir entonces que la democracia como proyecto que apunte a la autonomía o libertad libertaria –como también la hemos nombrado– debe cumplir con estas condiciones para propiciar la formación de sujetos reflexivos capaces de modelar sus propias leyes y las instituciones acordes a este proyecto.

Discutir sobre la democracia significa discutir sobre *la política*. Ahora bien, la política no existe siempre y en cualquier lugar; la verdadera política es la resultante de una creación histórico-social rara y frágil por tanto puede ser instituida. Lo que existe en toda sociedad es *lo político*: la dimensión –explícita, implícita o quizá casi imperceptible– que tiene que ver con el poder⁶⁹, esto es, la instancia o las instancias instituidas, que pueden emitir mandatos con autoridad, y que, al menos, deben incluir siempre, de forma explícita, lo que se denomina un poder judicial y un poder de gobierno (Castoriadis, 2007c: 267-268).

Lo político es todo aquello, afirma el autor, que concierne a este poder explícito (los modos de acceso a él, el modo apropiado de gestionarlo, etc.). Esta dimensión de la institución de la sociedad, relacionada con el *poder explícito* o bien la existencia de *instancias que puedan emitir imperativos sancionables*, es a lo que hay que identificar como la dimensión de lo

político. “A este respecto, importa poco que estas instancias se encarnen en la tribu entera, en los ancianos, en los guerreros, en el jefe, en el *démos*, en el aparato burocrático o en lo que sea” (Castoriadis, 1997b: 08). Lo que es realmente importante es estudiar el efecto que tiene en la organización de lo social y el tipo de instituciones que produce.

Castoriadis niega que este poder explícito sea exclusivo de instituciones imaginarias fechables o localizables como el Estado. Para él, el poder es propio de todas las sociedades, incluso anterior a la creación imaginaria del Estado. La identificación del poder explícito con el Estado es, en tal sentido, un error ya que las "sociedades sin Estado" no son "sociedades sin poder", es decir, puede haber sociedades que no cuenten con Estado pero sí con algún tipo de poder explícito instituido –representado por algún tipo de infra-poder como la religión y los mitos– que pueda emitir imperativos sancionables. Los discursos (políticos) dominantes que estos producen logran establecer el orden partiendo de leyes incuestionables.

Pueden existir, ha habido, y aquí se augura que habrá de nuevo, sociedades sin Estado, carentes de un aparato burocrático jerárquicamente organizado, separado de la sociedad y en posición de dominio respecto a ésta. El Estado es una creación histórica fechable y localizable: Mesopotamia, Este y Sudeste asiático, la Centroamérica precolombina. Una sociedad sin tal Estado es posible, concebible, augurable. Pero una sociedad sin instituciones explícitas de poder es un absurdo... (Castoriadis, 2007c: 268).

Esto lleva a considerar el problema del discurso político como uno de los principales instituidores del poder explícito. Según Castoriadis, todo pensamiento, sea cual fuere su objeto, no es más que un mundo y una forma del hacer histórico-social que, como se ha planteado, es creación esencialmente indeterminada. En el discurso político, sugiere Castoriadis, quien habla “jamás es el *logos*” como propondría Heráclito “escuchando, no a mí, sino al *logos*, convencerlos de que...” (Heráclito, 1983, fr.26 [50]).⁷⁰ En el discurso político, quien habla es “*alguien*, tal como es, desde donde está, que habla por su cuenta y riesgo, pero también por el vuestro (...) pero jamás nadie habla en nombre de nadie...” (Castoriadis, 2010: 14); como máximo, los demás pueden reconocerse en lo que dice alguien, de la manera en que millones de alemanes se reconocieron en el discurso de Hitler, millones de comunistas se reconocieron en el discurso de Stalin o millones de venezolanos se reconocieron/se reconocen en el discurso de Chávez. De este modo se podría decir que reconocerse equivale a delegar el propio pensamiento en quien produce el discurso.

Debe decirse que el discurso político se caracteriza por estar fuertemente ligado a la temporalidad ya que convive simultáneamente con la memoria colectiva a la que contribuye a formar, con la actualidad donde necesariamente se inserta y con el futuro en la preparación y delegación de un hacer de los otros. Otro rasgo característico es que aparece como una comunicación pública en situación, porque está básicamente ligado a la contextualidad de la enunciación, dedicada a construir y re-definir continuamente colectivos de identificación.

El político, y el pensador político, mantienen un discurso del que son los únicos responsables. Para él no hay que escuchar a un político que hable “en nombre de”; para él “desde el momento en el que pronuncia estas palabras, engaña o se engaña” (Castoriadis, 2010; 14). El político y el pensador político hablan en su propio nombre y bajo su propia responsabilidad. Coinciden en esto Fabbri y Marcarino, para quienes el discurso político no es un discurso “representativo”. No se puede describir como un conjunto de enunciados en relación cognitiva con lo real, sino que puede ser caracterizado como un *discurso de campo*, destinado a llamar y a responder, a disuadir y a convencer; un discurso de hombres para transformar hombres y relaciones entre los hombres y no sólo un medio para re-producir lo real (2002: 18).

Delegar el pensamiento en quien produce el discurso supone, no solamente la confianza en quien se delega, sino también la identificación colectiva con éste, aun cuando el discurso carezca de todo principio lógico. En ese sentido, no es casual que en momentos en el que el presidente Chávez llegaba a los más altos tonos de enardecimiento discursivo, el pueblo receptor del discurso coreara consignas de apoyo. Frase como “lo que está en juego no es si asfaltaron la calle o no, no está en juego si estoy bravo con los dirigentes, está en juego es la vida de la patria” (2012, septiembre 28), “no tenemos comida, no tenemos...pero tenemos patria” (2013, junio 23) ejemplifican como no es el logos quien habla en el discurso político. Son ejemplo también de como quien produce el discurso habla por él y por todos los demás confiando y haciendo uso arbitrario del poder explícito que se la ha confiado.

Teniendo el horizonte claro en perspectiva de un proyecto autonómico de democracia radical, se debe defender la idea de que todo discurso político, y el proyecto que de él se desprende, son controlables públicamente si es demolido el imaginario que lo sostiene. Esto es posible si

se crean nuevas formas instituyentes de inteligibilidad, y nuevas formas del hacer/representar lo histórico-social.

Es justamente en el ámbito de la política –como actividad colectiva lúcida y consciente– en el que estas nuevas formas tienen su realización. Para el autor la política puede ser algo más que técnica, manipulación o utilización del poder para fines particulares bajo la máscara del interés general en la medida en que llegue a ser “la expresión consciente de las aspiraciones y los intereses de la gran mayoría de los hombres” (Castoriadis, 2010: 99). Cabe apuntar, sin embargo, que aquí se habla de aspiraciones reales de los sujetos y no de las creadas por la política y, en ese sentido, Castoriadis aclara que el fin de la política no es la felicidad, asunto que corresponde al ámbito de lo privado, sino que es la libertad y la autonomía individual y colectiva. En estos dos conceptos –libertad y autonomía– están contenidas, quizá, en nuestra opinión, todas las aspiraciones e intereses de los hombres.

Se ha objetado, afirma Castoriadis, que esta visión comporta una concepción sustantiva de la felicidad de los ciudadanos y que, por tanto, desemboca fatalmente en el totalitarismo (Castoriadis, 1997c: 273). Históricamente, el argumento de trabajar por –y para– realizar la “felicidad” del pueblo ha sido la falsa idea de la política de los regímenes totalitarios en los que se afirmaba “la vida se ha hecho mejor, compañeros, la vida se ha hecho más feliz”, como declaraba Stalin en el apogeo de la miseria y del terror en Rusia.

Afirmaciones similares han podido escucharse en el marco de la RB, para presentar la felicidad como la mayor aspiración de la utopía revolucionaria. Desde la formación de las primeras repúblicas, en Venezuela se ha tenido como principal premisa de la oferta política la de dar al pueblo “la mayor suma de felicidad posible”. Y es precisamente sobre dicha premisa que la RB sostiene su discurso esperanzador, como promesa de un tiempo mejor por venir después de los necesarios sacrificios del pueblo para con el Estado y viceversa. En otras palabras, se sostiene el poder manteniendo un discurso a futuro, que es una postergación de las acciones que demanda el presente.

Esta promesa como esperanza es, para semióticos de las pasiones como Fabbri (2000), una de las principales trabas para la generación de algún tipo de narración⁷¹ (social, histórica y

política) que permita algún tipo de movimiento. La *esperanza* es una pasión durativa que mira hacia el futuro, temporalidad que determina la condición pasiva del sujeto pasional que se mantiene a la espera de un algo. La esperanza se fundamenta en la espera de algo por venir y que pudiera nunca llegar; es un sentimiento incoativo que produce en los individuos inacción, pasividad o inercia y que hace a los hombres manipulables. De esta forma, son conducidos a una espera interminable que favorece al poder explícito y a las instituciones que lo fundamentan atentando de ese modo con toda idea de libertad y autonomía individual o social.

Por ser la esperanza –en los términos de esta semiótica de segunda generación– una pasión en la que se fundamenta el discurso político (DP) venezolano son pertinentes unas líneas para descubrir lo que detrás de esta pasión se oculta y por qué resulta tan conveniente su uso oculto en la discursividad bolivariana. Según Ferrater Mora, para los griegos la esperanza era un consuelo. Para los cristianos es una confianza, un acto positivo que pone al hombre en camino hacia el Reino de Dios porque la esperanza es una virtud por sí misma; junto con la fe y la caridad es una de las tres llamadas "virtudes teologales" (Ferrater, 1964a: 569).

En la época moderna y contemporánea ha habido por lo menos tres modos de considerar la esperanza. Uno es el teológico cristiano, al que ya nos hemos referido en el párrafo anterior. Otro modo es el que, casi siempre en relación con la tradición cristiana, se ha manifestado con autores como Gabriel Marcel y Pedro Laín Entralgo que han tendido a una interpretación "existencial" de la esperanza, o Søren Kierkegaard, Martín Heidegger y otros autores como Jean-Paul Sartre que parecen tratar la esperanza fundándose en un análisis del "desesperar" (Ferrater, 1964a: 570).

Por último está el modo "psicológico", según el cual la esperanza es una de las llamadas "pasiones del alma". Desde este punto de vista la esperanza ha sido definida como

la perspectiva de adquisición de un bien con probabilidad de alcanzarlo (Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 58) o como un placer experimentado ante la idea de un probable futuro goce de algo que puede producir deleite (Locke, *Essay*, II xx 9). Este análisis psicológico de la esperanza hace de ésta una «*espera*» y una «*expectación*» (Ferrater, 1964a: 569-570).

La *esperanza* es para Marina y López “previsión⁷² deseable sin confirmación todavía”; un sentimiento que proyecta hacia el futuro; es “... la ampliación del presente mediante un aumento de lo que se desea” (Marina y López, 2007: 230-231). Es un sentimiento que anticipa la prosperidad y de allí que el DP se valga de la representación de este sentimiento para construir una cierta lógica política. La esperanza es, en esa perspectiva, un “estado del ánimo en el cual se nos presenta como posible lo que deseamos” (Drae, 2001).

Por su parte, Moliner (2001) presenta, entre otras, la siguiente acepción: “Confianza en que ocurra o en conseguir cierta cosa que se desea”. Con este sentido, el término se combina con los verbos: *abrigar, acariciar, alimentar, tener, concebir, dar, hacer desvanecer, quitar, truncar, cumplirse, realizarse, abandonar, desechar, perder*. Tales verbos permiten crear expresiones que ponen de manifiesto el programa narrativo de la esperanza. Para el análisis del DP de la RB son pertinentes los verbos *tener, dar, abandonar* o *perder*, a los que podríamos agregar *recuperar*.

Desde la producción del DP de la Revolución es justamente el *dar esperanza* como anticipación de la prosperidad y como posibilidad de alcanzarla en un futuro (no inmediato) lo que fundamenta la espera de las condiciones objetivas necesarias para el establecimiento de la felicidad. Esta condición de espera de la felicidad, fin ulterior de la Revolución, va a depender de estados anímicos del sujeto receptor del discurso (el pueblo) que generan cambios de actitud o de conducta que, a su vez, producen cambios en el discurso del poder. Así, en distintos momentos, el pueblo *abandona/pierde* la esperanza y nuevamente la revolución presenta una nueva alternativa para su *recuperación*. En esa dinámica cíclica del discurso la revolución ha invertido 15 años con éxito, lo que ha supuesto una formación imaginaria al concebir el poder efectivo del gobierno y sus actores como una lucha contra agentes externos y adversos a la RB que obstruyen la conclusión de la promesa. Esto constituye una manipulación de la realidad política y social, y un ocultamiento de la intención de mantener a la sociedad venezolana anclada en la dominación de la heteronomía revolucionaria instituida y en la supresión de la libertad efectiva.

Según la concepción castoridiana el objetivo de la política, entonces, no es la felicidad, sino la libertad. La libertad efectiva a la que llama Castoriadis autonomía. La autonomía de la

colectividad, que no puede realizarse más que a través de la autoinstitución y el autogobierno explícitos. En esa perspectiva, para el autor, una sociedad autónoma es inconcebible sin la autonomía efectiva de los individuos que la componen, que viven y funcionan en una sociedad concreta de forma efectiva y "real", y viceversa, la autonomía de los individuos es inconcebible sin la autonomía de la colectividad.

La felicidad pertenece a la esfera privada (del hogar) y privada/pública (como puede ser el ámbito de lo comunitario, del barrio, del edificio o de la urbanización). No pertenece a la esfera pública/pública en cuanto lugar de anonimato frente a las instituciones del Estado. La democracia, como régimen de la libertad, excluye ciertamente que una "felicidad" pueda ser presentada, en sí misma o en sus "medios", como políticamente obligatoria. Según esto, cualquier régimen que quiera lucir o quiera ser democrático no puede tener como promesa la felicidad pero sí la libertad en tanto posibilidad efectiva de participar en aquello que atañe a la vida social.

No se puede ser libre bajo una ley si no se puede decir que esas leyes son propias, si no se ha tenido la posibilidad efectiva de participar en su formación y en su institución (incluso cuando las preferencias propias no han prevalecido) (Castoriadis, 1997c: 274).

Para Castoriadis no hay ninguna duda de que el despliegue y la realización de esta libertad presupone algunas disposiciones institucionales precisas, incluyendo algunas disposiciones "formales" y "procedimentales": los derechos individuales, las garantías judiciales, la separación de poderes, etc. Sin embargo, estas libertades pueden verse limitadas si se asumen como un poder extraño a la colectividad, inamovible, inatacable. La libertad sólo se realiza cuando ella es igualmente posible para todos, no en la letra de la ley sino en la efectividad social. Libertad bajo la ley –autonomía– significa entonces, participación en el posicionamiento de la ley.

Precisamente, una parte principal de la lucha por la democracia apunta hacia la instauración de las condiciones reales que permitan a todos el ejercicio efectivo de todos los derechos tales –como a reunirse, a manifestarse, a publicar un periódico o un libro–, entendiendo estos como elementos que constituyen un componente de la vida social y política que puede tener –y tiene necesariamente– efectos importantes sobre ella. Estos derechos y libertades no son en

absoluto "formales"; por el contrario, corresponden a rasgos de vital necesidad en todo régimen democrático y por ello han de ser considerados como instrumentos de defensa ante un Estado omnipotente y esencialmente extraño a la autonomía.

En el caso venezolano, estos derechos y libertades aparecen consagrados en la CRBV. Sin embargo, en el desarrollo de la Revolución, se ha configurado un Estado omnipresente que se ha ido encargando de imponer su presencia en todas las instancias de creación de significaciones sociales, con el objeto de presentarse ante la sociedad como un cuerpo absolutamente necesario para el pleno funcionamiento del país. No hay en Venezuela instancia social, política o cultural en la que no esté presente el Estado y sus instituciones para controlar todo lo que de ellas emanen. Cualquier espacio de organización autónoma individual o colectiva es intervenido mediante leyes que hacen obligante la participación de las instituciones de Estado y que llevan el fin controlar y limitar derechos y libertades o de amoldarlos a los parámetros gubernamentales. Esto es, sin duda, un freno al ejercicio pleno de los principios democráticos más básicos como libre reunión, libre manifestación y libre expresión.

www.bdigital.ula.ve

4.4 Autonomía y democracia radical: una propuesta para Venezuela

En este punto, es importante considerar distinciones entre democracia directa, democracia representativa y democracia electoral, aspecto que debe ser abordado desde una perspectiva básica: cómo pensar la democracia del nuevo siglo.

En la perspectiva de pensar nuevamente la democracia Vera (s.d) plantea como requerimiento descartar dos opciones. La primera opción descartada es cualquier alternativa fundamentalista. Las propuestas del establecimiento de una democracia directa completa o el regreso a un régimen completamente representativo son consideradas por este autor como fórmulas incapaces de afrontar las condiciones en que ha de desenvolverse la nueva democracia. La segunda es el mantenimiento sin reformas sustanciales de los actuales modelos. Eso probablemente equivale a aceptar su conversión en regímenes cada vez más oligárquicos, menos controlados, con tendencias cada vez más procedimentalistas y con el costo añadido de una disolución creciente de la ciudadanía democrática.

Habría que agregar a la propuesta citada una tercera opción a desechar: La experimentada en los últimos 15 años en varios países de América Latina, y en especial en Venezuela, donde ha habido una inclinación al retroceso a regímenes de corte populista. Estos han resultado ser híbridos producto de gobiernos tendentes a las democracias sociales de derecha o de izquierda con un alto contenido de elementos de capitalismo de Estado. Estas formas de gobierno comparten con la segunda opción de Vera el poco o nulo control, la alta carga procedimental, la disolución de la ciudadanía y, por último, la concepción avasalladora de las mayorías electorales que son vistas como legitimadoras de hecho del proyecto político, lo cual excluye cualquier punto intermedio de la acción política.

Frente a esas alternativas descartadas, la defensa de una radicalización de la democracia significa una propuesta de reforma política que necesariamente debe someterse a determinadas condiciones: En primer lugar, debe adoptarse un punto de partida pragmático y una finalidad radical. Es decir, se trata de una reforma que parte de la situación actual pero capaz de proponer y defender con alternativas sustantivas las combinaciones de diferentes soluciones factibles, al menos a mediano plazo. En segundo lugar, la condición básica de cualquier reforma política es que garantice igual o mejor las libertades y los derechos individuales que la situación anterior dado que este es el foco del cuestionamiento.

El debate actual sobre la reforma política se encierra excesivamente en la discusión meramente electoral sobre las ventajas e inconvenientes del sistema proporcional o mayoritario o sobre las virtudes y vicios del presidencialismo versus el parlamentarismo. En cambio, se acalla la necesidad de una nueva relación entre los ciudadanos y las instituciones o de evitar que los poderes políticos y económicos contaminen y lleguen a dominar las decisiones políticas.

Un debate de este tipo se debe centrar en dos puntos fundamentales: un mayor control del gobierno, así como también de las grandes empresas, y una mayor participación de los ciudadanos. A partir de estas premisas, de forma más tajante, se plantearía el avance hacia una democracia radical o más libertaria que, tal y como puede ser entendida, es un régimen que combina aspectos de la actual democracia electoral, reintroduce contrapesos propios de la

democracia representativa y asigna un creciente protagonismo a nuevas formas de democracia directa.

Este tipo de democracia libertaria debería cumplir, siguiendo a Vera, tres requisitos: ser pragmática (partir de la realidad, estar abierta, estar dispuesta a aprender de la experiencia real); ser reformista (partir de cambios graduales en las instituciones existentes); y ser radical (pretender un cambio significativo del orden político existente) (Vera, s.d: 06).

La democracia venezolana puede y debe ser algo más que un mero proceso de elección efectuado cada seis años. Aunque en el horizonte político que se pueda tener hoy en mente ese voto seguirá siendo fundamental, la intervención de los ciudadanos puede ser mayor y debe ir más allá. Una democracia de ciudadanos libres y responsables tiene la finalidad de conseguir una sociedad capaz de garantizar a todos sus ciudadanos unos mínimos vitales que aseguren las condiciones para su libre desarrollo personal.

Como ya se ha dicho, la sociedad instituyente concibe el mundo social como algo causado y determinado y que sólo puede moverse por los caminos ya establecidos. Sin embargo, la imaginación democrática tiene la posibilidad de dotar de nuevos sentidos al mundo en base a los deseos, creencias y expectativas de una mayor autonomía individual y personal. La interacción humana entre los valores de la sociedad instituyente y la imaginación democrática puede expresarse mediante retroalimentaciones progresivas, generando un nuevo proyecto de reforma radical. Una propuesta completa de radicalización democrática sólo puede ser producto de un movimiento social que tenga como expectativa una mayor autonomía personal y social. Para ello es necesario que en la vida ciudadana en el país tenga menos peso la acción del Estado y mayor influencia las acciones autónomas de los individuos.

Una propuesta de este tipo debe estimar, por consiguiente:

1. *El ejercicio directo y creciente de los derechos de ciudadanía*; es decir, una mayor participación en las instancias de toma de decisión. Dicha participación supone la activación real de mecanismos previstos en las leyes –como las consultas vía asambleas de ciudadanos y referéndum– e implica una mayor formación en el ejercicio

ciudadano y un mayor trabajo reflexivo. En otras palabras, se trata de trabajar en una *paideia* ciudadana.

2. *Una reforma del modelo electoral y representativo:* En un modelo de radicalización democrática, los mecanismos de la democracia directa pueden coexistir con el reforzamiento de la representación. Conjuntamente, ello permitiría socializar parte del poder que ahora reside en el gobierno y en las cúpulas de los aparatos de los partidos. Un Estado y un gobierno menos poderoso son requerimiento necesario para una sociedad más libre. Una reforma en el modelo de representación también estima reforzar los derechos de las minorías políticas autonomizadas en la Asamblea Nacional.
3. *La democratización de los partidos políticos y las asociaciones cívicas:* No se pueden esperar conductas más democráticas de los ciudadanos que participan en los partidos políticos y en las distintas asociaciones civiles si a lo interno de sus organizaciones no es un valor la democracia por lo que se requiere, en estas instancias, mayor transparencia en las decisiones y mayor control para sus dirigentes. Si bien es cierto que esto debe ser una demanda de las propias organizaciones y partidos, también lo es que acciones como éstas promueven la democracia como un valor consustancial a la vida ciudadana.
4. *Defensa del pluralismo y control democrático de las redes de información y comunicación:* Una ciudadanía democrática sólo es posible en el marco del acceso a una comunicación e información libre y plural que permita un debate público abierto e informado. Junto a la educación, los medios de comunicación son factor esencial para hacer posible una ciudadanía responsable. La democracia venezolana nunca ha conseguido asimilar adecuadamente la influencia del medio televisivo y la prensa escrita, que se han convertido en el elemento favorito de las élites políticas revolucionarias para controlar la opinión pública, empobreciendo los debates colectivos. Casos como lo que ha ocurrido con los medios públicos, que han terminado siendo medios de propaganda del gobierno de turno, deben ser sometidos a la evaluación de todos los ciudadanos en función de ponerlos verdaderamente al servicio

de la pluralidad política y social. Frente a medios privados, que responden a intereses de empresa, y medios públicos al servicio del proyecto político, deben plantearse, como una alternativa de democratización, los medios alternativos dirigidos a fomentar nuevas publicaciones, emisoras, canales y formas de expresión.

5. *Ampliación de los derechos y libertades individuales:* No menos importante, este último aspecto tiene como premisa, ya enunciada en este trabajo, la idea de que la democracia es el régimen de la autonomía colectiva e individual. Una sociedad libre debe eliminar las cortapisas al desarrollo del individuo. La libertad implica necesariamente conceder siempre al individuo el derecho último sobre todas las decisiones con el solo límite de que estas no afecten a otra esfera de derechos individuales. Así, se puede presentar una larga lista de derechos aparentemente individuales que tienen una profunda implicación colectiva.

- 1) Derecho a la libertad sexual y afectiva de los ciudadanos con el único límite del respeto a la libertad de los demás. Esto plantea el fin de toda discriminación a las comunidades LGBTI (Lesbianas, Gay, Bisexuales, Transexuales e Intersexuales) y una educación hacia la libertad sexual y afectiva de los niños, niñas y adolescentes. Supone asumir la pluralidad como principio y no como algo que tolerar.
- 2) Protección efectiva de los derechos individuales en el seno de las asociaciones, agrupaciones, confesiones religiosas, familias y núcleos de convivencia voluntaria. Esto es, la libre asociación en base a intereses.
- 3) Defender la aplicación de una sociedad y leyes laicas que eliminen los privilegios de la Iglesia Católica o de otras confesiones en particular. Esto supone el derecho de todos a vivir y formarse en una sociedad plural, laica y democrática.

En el contexto de este trabajo la libertad individual es la medida última de todo régimen político que aspire a ser democrático, radical y autónomo. Una democracia va adquiriendo rasgos libertarios cuanto más se fundamenta en el derecho efectivo de los individuos a decidir

sobre su forma de vivir. De acuerdo con esto, sólo tiene sentido hablar de una sociedad más libre si los individuos son más libres, autónomos y conscientes.

La nueva escala de los valores imaginarios de la democracia radical, afirma Vera, se basa en el deseo de constituir una nueva ciudadanía social y democrática (s.f: 16). En ese sentido, el objeto de la política de la autonomía no puede ser otro que crear instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su propia autonomía individual y a su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad (Castoriadis, 1994: 141).

Finalmente, se debe confiar en los instrumentos democráticos por ellos mismos pero también porque con ellos se pueden afrontar los retos humanos de la contemporaneidad cuya magnitud, complejidad y diversidad exigen un mayor despliegue de la imaginación y de los imaginarios democráticos, así como también de más individuos reflexivos. La democracia radical y su proyecto de autonomía no pueden ser, por consiguiente, una opción sino, por el contrario, una elección que garantice el pleno ejercicio de las libertades con miras a derrumbar las hegemonías políticas, sociales y culturales instituidas en los últimos años en Venezuela.

Un proyecto de esta naturaleza supone, en definitiva, comprender que es desde –y con– la autonomía, y mediante la creación de nuevas significaciones imaginarias sociales como puede construirse un nuevo modelo democrático. Igualmente, supone aceptar que sólo en la medida en que se derrumben las significaciones instituidas es que se podrá alcanzar una democracia radical para el país. Esto es, sin duda, un ejercicio tanto individual como colectivo que no puede y no debe partir de ningún poder explícito instituido.

Como línea final, hagamos nuestra la frase que tanto repitió Castoriadis en sus últimos años de vida, *Autonomía o barbarie*. Parece obvia la elección.

⁵⁴ Esta primera parte del capítulo se basa en el trabajo presentado por mí en el seminario Estética y Contemporaneidad. 14 de septiembre de 2012. Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad de Los Andes (ULA)- Mérida.

⁵⁵ Puede leerse más al respecto en el programa de gobierno presentado por Henrique Capriles Radonsky tanto en la campaña electoral de 2012 (en oposición a Hugo Chávez) como en la de 2013 (en oposición a Nicolás Maduro).

⁵⁶ Para Lacan *lo imaginario* es una de las tres dimensiones o “registros” de lo psíquico. Las otras dos son *lo real* y *lo simbólico*. Según este autor, estos tres registros posibilitan conjuntamente el funcionamiento psíquico, de modo que cualquier entidad, proceso o mecanismo de lo psíquico puede ser enfocado y analizado en sus aspectos imaginarios, reales y simbólicos. Así, por ejemplo, un proceso de pensamiento del orden simbólico involucra siempre, una base o soporte en lo real y una representación en el registro de lo imaginario. *Lo imaginario* es el continente, en el cual se desarrolla el pensar en imágenes, no sólo visuales, sino imágenes en sentido semiológico.

⁵⁷ El referéndum constitucional de Venezuela de 2007, fue una propuesta sin éxito hecha inicialmente por el presidente venezolano Hugo Chávez y luego ampliada por la Asamblea Nacional de Venezuela con el objeto de modificar 69 artículos de la Constitución de 1999, entre los cuales estaba el de conformar a Venezuela como Estado socialista. Esta propuesta perdió el referéndum. Surge el 12 de agosto de 2006 cuando el entonces presidente Hugo Chávez inscribe su candidatura para las elecciones presidenciales de 2006, sin embargo, se oficializa el 15 de agosto de 2007 presentando 33 artículos ante la Asamblea Nacional la cual es la encargada de discutirla y una vez es sancionada debe remitirla al Consejo Nacional Electoral (CNE). Este organismo recibió el proyecto el 2 de noviembre de 2007, por lo cual según lo que establece la carta política en el artículo 344 debe convocar a referendo en un plazo no mayor de 30 días luego de ser sancionado el Proyecto. Este fue presentado al pueblo soberano de Venezuela en dos bloques de artículos, cada uno con las opciones "SÍ" y "NO" para reflejar la aceptación o negación del electorado ante la solicitud de reforma. El Referendo se efectuó exactamente un mes después el 2 de diciembre de 2007 y de acuerdo con los escrutinios del Poder Electoral, los electores decidieron no admitir los cambios solicitados a la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela en ninguno de los dos bloques presentados, rechazando así la propuesta. Esta sería la primera derrota electoral del oficialismo.

⁵⁸ Véase también Rivero, (2008: 24-29).

⁵⁹ Citando a su vez a Mari, E. (1988) El poder y el imaginario social. *Revista La Ciudad Futura*, N° 11-junio. Buenos Aires.

⁶⁰ Al respecto se puede revisar la obra del investigador Alberto Garrido García (1949-2007) sobre los orígenes de la llamada “Revolución Bolivariana”, obras publicadas entre 1999-2007 entre las que destacan: *Guerrilla y Conspiración Militar en Venezuela* (1999), *La historia secreta de la Revolución Bolivariana* (2000), *La Revolución Bolivariana. De la guerrilla al militarismo. Revelaciones del comandante Arias Cárdenas* (2000), *Revolución Bolivariana 2005. Notas.* (2005), *La guerra (asimétrica) de Chávez* (2005), *Las guerras de Chávez* (2006), *Chávez con uniforme. Antibiografía (Únicamente para chavólogos)* (2007). También se puede leer más al respecto en: Rivero, José Ángel (2008). *Chávez habla, Dios mediante: propaganda y formación de nuevas identidades político-sociales en el marco de la construcción del Socialismo Bolivariano (2004-2006)*. Disponible en <http://es.scribd.com/doc/97724416/Chavez-Habla-Dios-Mediante>

⁶¹ Término utilizado por Echeverría, 1994. Citado por Alzuru, 2010: 83-s. El término alude a las formas urbanas y a la cultura generada por el desarrollo y la implantación mundial de las tecnologías de almacenamiento y difusión de información, entre las cuales las más importantes son: el teléfono, el televisor, el dinero electrónico e internet.

⁶² Así titula Castoriadis uno de sus trabajos, publicado a mediados de los años 80. En esta obra, el autor preconiza la caída del muro de Berlín. Ver Castoriadis, 1997c.

⁶³ Al usar la frase *subjetividad en inmanencia* se quiere aludir a la producción de subjetividades que no tiene lo trascendente (ir más allá) como fin último. Se hace referencia más bien a sujetos contingentes formados a la luz de situaciones inmediatas y ensimismadas por los discursos, lo que hace difícil pensar que se puede construir con ese nuevo sujeto un proyecto que logre superar la contingencia. Este sujeto inmanente es el que acompaña al

líder, al dueño del proyecto, pero en su ausencia queda desorientado por carecer de proyecto propio, de creación institucional.

⁶⁴ El preámbulo de la CRBV habla de “...establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y plural en un estado de justicia (...) que asegure el derecho a la vida... al igualdad sin discriminación ni subordinación alguna...”

⁶⁵ Al respecto puede leerse la definición presentada por Castoriadis (2010:12).

⁶⁶ Ver Laplantine, 1977. Citado por Reygadas, 2006: 101.

⁶⁷ Agencia Venezolana Noticias, 2012, agosto 24.

⁶⁸ Castoriadis prefiere hablar de *creación* antes de *indeterminación* “Esta palabra [indeterminación] no forma parte de mi vocabulario. La rechazo. Yo hablo de *creación*. Y la creación no es simplemente indeterminación. La indeterminación se da, tal vez, en el mundo cuántico y, sin duda, una indeterminación en *todo* universo humano, pero lo que la democracia acepta no es simplemente la indeterminación. Acepta mucho más... (Castoriadis, 2007b: 37).

⁶⁹ Definimos como *poder* la capacidad de una instancia cualquiera (personal o impersonal) de llevar a alguno (o algunos-unos) a hacer (o no hacer) lo que, a sí mismo, no habría hecho necesariamente (o habría hecho quizá) es evidente que el mayor poder concebible es el de preformar a alguien de suerte que por sí mismo haga lo que se quería que hiciese sin necesidad de dominación (*Herrschaft*) o de *poder* explícito para llevarlo a... (Castoriadis, 1997b: 04).

⁷⁰ En número sin paréntesis aparece la ordenación realizada por Marcovich y, entre corchetes, la ordenación de G.S.Kirk

⁷¹ Llamamos narratividad a todo lo que se presenta cada vez que estamos ante *concatenaciones* y *transformaciones de acciones y pasiones* (Fabbri, 2000:58). Puede leerse más en Fabbri, P. (2000). *El giro semiótico. La caja de los eslabones que faltan: Acción y pasión*. Barcelona: Gedisa

⁷² Cálculo anticipado (Moliner, 2001).

Conclusiones

La democracia no consiste únicamente en una mera serie de instrumentos, mecanismos y procedimientos. Fundamentalmente, se trata de un régimen político capaz de transformarse y de hacer posible una sociedad de ciudadanos libres, autónomos y responsables. En ese sentido, la democracia es una forma de organizarse para que los problemas puedan ser afrontados de manera colectiva por los ciudadanos conscientes y no por grupos políticos hegemónicos que, al amparo del discurso democrático, pretendan perpetuarse en el poder y anular cualquier posibilidad de autonomía social e individual. Visto así, los demócratas son, esencialmente, personas que creen que un conjunto de ciudadanos libres y responsables decidiendo colectivamente son más eficientes, menos egoístas y menos ciegos que cualquier élite política o económica.

Partiendo de estas premisas en este trabajo pretendimos acercarnos a la sociedad venezolana actual con el fin de entender cómo se desarrolla el juego entre heteronomía y autonomía y qué relación tienen con estos los imaginarios socio-políticos, así como revisar la posibilidad de la existencia de condiciones políticas y sociales para penetrar el imaginario bolivariano con miras a permear conceptos como el de democracia radical y autonomía.

Para ello nos propusimos estudiar las configuraciones imaginarias de la sociedad venezolana a partir de las nociones de imaginario, autonomía y democracia radical establecidas por Cornelius Castoriadis como posible modelo para la comprensión de la realidad socio-política venezolana. De la confrontación entre los conceptos propuestos por Castoriadis y los imaginarios instituidos por la Revolución Bolivariana en Venezuela –imaginarios reflejados tanto en discurso como en prácticas– pueden inferirse algunas descripciones útiles para entender el momento en el que se ubica la vida política del país y cuáles son los imaginarios dominantes.

1) El proyecto

En torno al poder explícito, representado en el presidente Nicolás Maduro, y al poder implícito, en el fallecido Hugo Chávez, se concentra un sistema de significaciones sociales

que domina todas las simbologías sociales, políticas e históricas en el país y que fueron tratadas en capítulo respectivo. La mediación de estas significaciones asociadas determina todo lo que puede ser pensado e instituido en el país marcado por la Revolución Bolivariana.

La política y lo político están, en ese sentido, profundamente atados a la ficción según la cual la gestión de gobierno está determinada por y para el pueblo y no, como en realidad lo está, por y para la hegemonía de su proyecto político, es decir, la extensión de la dominación política y social. El grupo político en el ejercicio del poder centra su acción en procedimientos que, en apariencia, garantizan el ejercicio de una democracia *directa, participativa y protagónica*. La ficción del poder reposa entonces en el supuesto que son estos procedimientos los que socializan el poder detentado por el gobierno cuando, en realidad desde el poder se están limitando las libertades efectivas de los ciudadanos, quienes se consideran reivindicados por el discurso y la acción política.

En el marco de la Revolución Bolivariana el poder no emana esencialmente de la autoridad o de la coacción –aunque éstas pueden manifestarse– sino más bien de la envoltura imaginaria de la sociedad que aspira a un orden social y político. El discurso emanado por el gobierno se ha encargado de tejer una trama de simbólica que hace encarnar todas las expectativas y exigencias de ese orden únicamente en la revolución y en la figura del líder histórico y su legado.

2) *La sociedad*

Al examinar cómo se han ido configurando, en los últimos 15 años, el discurso y los imaginarios que desde él se crean –teniendo presente que la institución imaginaria social es también creación– podemos afirmar que el pueblo u otros sujetos políticos no son sólo víctimas sino que, a la par, son artífices de su propio sometimiento. La sumisión de la sociedad venezolana actual pudiera verse como producto de su propia voluntad en tanto la imagen, lo imaginario, su discurso y sus símbolos no son accesorios a la política sino que son, por el contrario, su propio principio constitutivo.

En consecuencia, puede afirmarse que no será posible revertir los imaginarios dominantes y las significaciones imaginarias sociales en tanto no se presenten a la propia sociedad alternativas políticas que la lleven a pensar en la posibilidad de recuperar la autonomía individual y social así como a hacer realmente efectivas las libertades ciudadanas constitutivas de una democracia radical en los términos que aquí fueron expuestos.

3) *La posibilidad*

No se puede dejar de insistir en la necesidad de hacer de la democracia radical, de la libertad efectiva y de la autonomía el principal fin y medio. No se puede otra cosa que querer libertad y autonomía propia como la libertad y la autonomía de los otros; por eso trabajos como éste aspiran a ser puntos de partida para pensar al país y a su gente tal como son, para desde allí presentar alternativas de reflexión que conduzcan a un proyecto –otro– más civil, más libertario y más autónomo.

En este orden de ideas, el haber estudiado parte de la obra de Cornelius Castoriadis constituyó un pilar fundamental para el estudio y comprensión de la realidad socio-política venezolana que, como se dijo en la introducción de este trabajo, pocas veces ha sido estudiada desde la mirada cuestionadora de la filosofía política, Aunque no está demás reconocer el esfuerzo hecho por otros autores como Omar Astorga y María Elena Cisneros quienes desde la filosofía también han estudiado al país desde la mirada teórica filosófica de Castoriadis.

También debe decirse que la obra de Castoriadis fue para este trabajo un punto de partida para pensar y construir desde la filosofía política una propuesta –quisiéramos viable– democrática libertaria para el país que, sin duda alguna, requiere, por un lado, del trabajo de poner en común sus planteamientos y, por otro, el seguir elucidando sobre los efectos del poder, del discurso y de los imaginarios instituidos por este poder. Castoriadis es sin duda un referente para seguir desnudando el poder y revestir a las significaciones imaginarias sociales de institución instituyente autónoma y radical.

Anexos

www.bdigital.ula.ve

Casi un credo... Una declaración de principio

Tomado de *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. págs. 146-148.

Tengo el deseo, y siento necesidad, para vivir, de otra sociedad que la que me rodea. Como la gran mayoría de los hombres, puedo vivir en ésta y acomodarme a ella -en todo caso, vivo en ella. Tan críticamente como intento mirarme, ni mi capacidad de adaptación, ni mi asimilación de la realidad me parecen inferiores a la media sociológica. No pido la inmortalidad, la ubicuidad, la omnisciencia. No pido que la sociedad "me dé la felicidad": sé que no es ésta una ración que pueda ser distribuida en el Ayuntamiento o en el Consejo Obrero del barrio, y que, si esto existe, no hay otro más que yo que pueda hacérmela, a mi medida, como ya me ha sucedido y como me sucederá sin duda todavía. Pero en la vida, tal como está hecha para mí y para los demás, topo con una multitud de cosas inadmisibles; repito que no son fatales y que corresponden a la organización de la sociedad. Deseo, y pido, que antes que nada, mi trabajo tenga un sentido, que pueda probar para qué sirve y la manera en que está hecho, que me permita prodigarme en él realmente y hacer uso de mis facultades tanto como enriquecerme y desarrollarme. Y digo que es posible, con otra organización de la sociedad para mí y para todos. Digo también que sería ya un cambio fundamental en esta dirección si se me dejase decidir, con todos los demás, lo que tengo que hacer y, con mis compañeros de trabajo, cómo hacerlo.

Deseo poder, con todos los demás, saber lo que sucede en la sociedad, controlar la extensión y la calidad de la información que me es dada. Pido poder participar directamente en todas las decisiones sociales que pueden afectar mi existencia, o al curso general del mundo en el que vivo. No acepto que mi suerte sea decidida, día tras día, por unas gentes cuyos proyectos me son hostiles o simplemente desconocidos, y para los que nosotros no somos, yo y todos los demás, más que cifras en un plan, o peones sobre un tablero, y que, en el límite, mi vida y mi muerte estén entre las manos de unas gentes de las que sé que son necesariamente ciegas.

Sé perfectamente que la realización de otra organización social, y su vida, no serán de ningún modo simples, que se encontrarán a cada paso con problemas difíciles. Pero prefiero enfrentarme a problemas reales que a las consecuencias del delirio de un De Gaulle, de las artimañas de un Johnson o de las intrigas de un Jruschov. Si incluso debiésemos, yo y los demás, encontrarnos con el fracaso en esta vía, prefiero el fracaso en un intento que tiene sentido a un estado que se queda más acá incluso del fracaso y del no fracaso, que queda **irrisorio**.

Deseo poder encontrar al prójimo a la vez como a un semejante y como a alguien absolutamente diferente, no como a un número, ni como a una rana asomada a otro escalón (inferior o superior, poco importa) de la jerarquía de las rentas y de los poderes. Deseo poder verlo, y que me pueda ver, como a otro ser humano, que nuestras relaciones no sean terreno de expresión de la agresividad, que nuestra competitividad se quede en los límites del juego, que nuestros conflictos, en la medida en que no pueden ser resueltos o superados, conciernan unos problemas y unas posiciones de juego reales, arrastren lo menos posible de inconsciente, estén cargados lo menos posible de imaginario. Deseo que el prójimo sea libre, pues mi libertad *comienza* allí donde comienza la libertad del otro y que, solo, no puedo ser más que un "virtuoso de la desgracia". No cuento con que los hombres se transformen en ángeles, ni que sus almas lleguen a ser puras como lagos de montaña -ya que, por lo demás, esta gente siempre me ha aburrido profundamente. Pero sé cuánto la cultura actual agrava y exaspera su dificultad de ser, y de ser con los demás, y veo que multiplica hasta el infinito los obstáculos a su libertad.

Sé, ciertamente, que este deseo mío no puede realizarse hoy; ni siquiera, aunque la revolución tuviese lugar mañana, realizarse íntegramente mientras viva. Sé que, un día, vivirán unos hombres para quienes el recuerdo de los problemas que más pueden angustiarnos hoy en día no existirá. Este es mi destino, el que debo asumir, y el que asumo. Pero esto no puede reducirse ni a la desesperación, ni al rumiar catatónico. Teniendo este deseo, que es el mío, no puedo más que trabajar para su realización. Y, ya en la elección que hago del interés principal de mi vida, en el trabajo que le dedico, para mí lleno de sentido (incluso si me encuentro en él, y lo acepto, con el fracaso parcial, los retrasos, los rodeos, las tareas que no tienen sentido por

sí mismas), en la participación en una colectividad de revolucionarios que intenta superar las relaciones reificadas y alienadas de la sociedad actual, estoy en disposición de realizar parcialmente este deseo. Si hubiese nacido en una sociedad comunista, la felicidad me hubiese sido más fácil -no tengo ni idea, no puedo hacerle nada. No voy, con este pretexto, a pasar mi tiempo libre mirando la televisión o leyendo novelas policíacas.

www.bdigital.ula.ve

Referencias

Alzuru, Pedro (2010). *Estética y Contemporaneidad. Mérida-Venezuela: ULA.*

Aristóteles (2001). *Ética Nicomaquea*. Trad. y comentarios Pedro Simón Abril. Libros en la Red. Diputación de Albacete- España. Recuperado de <http://www.dipualba.es/publicaciones> (Consultado: 03/08/2012).

Arrese I, Héctor (2010). La idea de la autonomía moral en la ética de Hermann Cohen. *Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte*, nº12, junio, pp. 120-157. Universidad del Norte-Colombia. Recuperado de <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/viewFile/142/316> (Consultado: 05/08/2010).

Arribas, Sonia (2008). Cornelius Castoriadis y el imaginario político. *Revista Foro Interno*, N° 8, pp.105-132. Recuperado de <http://www.scribd.com/.../arribas-sonia-cornelius-castoriadis-y-el-imaginario-politico> (Consultado: 09/03/2010).

Cabrera, Daniel (2004). *Imaginario social, comunicación e identidad colectiva*. Recuperado de http://www.portalcomunicacion.com/dialeg/paper/pdf/143_cabrera.pdf (Consultado 03/06/2010).

Caldeiro, Graciela (2006). El concepto de libertad entre los antiguos griegos. Recuperado de http://filosofia.idoneos.com/index.php/Problemas_filosoficos/La_libertad_entre_los_griegos (Consultado: 20/08/2012).

Cappelletti, Ángel. (1994). Cornelius Castoriadis y la sociedad burocrática. En *Estado y poder político en el pensamiento moderno*. pp. 173-212. Mérida, Venezuela: ULA.

Castoriadis, Cornelius. (2010). *La Institución Imaginaria de la Sociedad. (1ª Ed. 1ª Reimp)*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

- _____ (2007). Transformación social y creación cultural. En Franco, Yago. Freire, Héctor y otros. (Coor). *Insignificancia y autonomía: debates a partir de Cornelius Castoriadis*. pp. 18-33. Buenos Aires: Biblos.
- _____ (2007b). *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Madrid: Editorial Trotta. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/167197668/Cornelius-Castoriadis-Democracia-y-relativismo-Debate-con-el-MAUSS-Editorial-TrottaMadrid-2007-pdf> (Consultado: 20/10/2010).
- _____ (2006). *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates 1974- 1997*. (1ª Ed). Buenos Aires: Katz Editores.
- _____ (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Buenos Aires: FCE.
- _____ (1997a). *De la autonomía en política: "El individuo privatizado"*. Entrevista. Recuperado de: http://www.taringa.net/posts/info/1394023/La-autonomia-en-politica-_C_Castoriadis_.html (Consultado: 15/11/2010).
- _____ (1997b). Poder, política, autonomía. En *Un mundo fragmentado*. Buenos Aires: Altamira. Recuperado de <http://www.cuestiondepiel.com/castoriadis.pdf> (Consultado: 01/05/2010).
- _____ (1997c). La democracia como procedimiento y como régimen. En *El avance de la insignificancia*. (1ª Reimp). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA). Recuperado de <http://ebiblioteca.org/?/ver/71207pdf> (Consultado: 10/10/2013).
- _____ (1994). *Los Dominios del Hombre. Las Encrucijadas del Laberinto*. (2ª Ed). Traducción Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa.
- _____ (1993). *Diálogo con Cornelius Castoriadis*. Edición y Traducción Enrique Hülsz Piccone. Colección Cuadernos de jornadas. México D.F: UNAM.

- _____ (1990). ¿Qué Democracia? En *Figuras de lo pensable*. pp 142-176. Valencia: Fronesis, Cátedra Universidad de Valencia.
- Cisneros, María E. (2011). *Individuo e Imaginario en la obra de Cornelius Castoriadis*. Tesis de Maestría para optar al título de *Magister Scientiarum* en Filosofía Mención: Filosofía y Ciencias Humanas. Caracas: UCV. Recuperados de <http://saber.ucv.ve/jspui/bitstream/123456789/1613/1/Tesis%20Maestria%20Maria%20Eugenia%20Cisneros%20Araujo.pdf> (Consultada: 18/11/2013).
- Dávila, Luis R (1996). *Venezuela: la formación de las Identidades Políticas. El caso del discurso nacionalista (1920-1945)*. Mérida-Venezuela: ULA.
- Desroche, Henri (1976). *Sociología de la Esperanza*. Barcelona: Herder.
- Dossier: L'imaginaire contemporain (1999). «L'imaginaire est ce qui tend à devenir réel.» [El imaginario es lo que tiende a convertirse en real]. Revista *Sciences Humaines* N° 90 Recuperado de http://www.scienceshumaines.com/l-imaginaire-contemporain_fr_10559.html (Consultado: 12/10/3013).
- Escobar, Juan Camilo (2000). *Lo imaginario entre las ciencias sociales y la historia*. Medellín: EAFIT. Recuperado de <http://repository.eafit.edu.co:8080/bitstream/handle/10784/73/9589041647.pdf> (Consultado 23/08/2013).
- Fabbri, Paolo y Marcarino, Aurelia (2002). El discurso Político. *Revista deSignis*, N° 2, pp. 17-32. Recuperado de <http://www.designisfels.net/> (Consultado: 02/02/2011).
- Fabbri, Paolo (2000). *El giro semiótico*. Barcelona: Gedisa
- Fernández, Ana M (2007). Lógica colectiva, subjetividad y política. En Franco, Yago. Freire, Héctor y otros. (Coor). *Insignificancia y autonomía: debates a partir de Cornelius Castoriadis*. pp. 45-49. Buenos Aires: Biblos.

- Follari, Roberto (1997). Muerte del sujeto y ocaso de la representación. *RELEA: Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*. Sujeto a la deriva, N° 2, 13-58. Caracas: UCV.
- Franco, Yago. Freire, Hector y otros. (2007). *Insignificancia y autonomía: debates a partir de Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires: Biblos.
- Franco, Yago (2006). *Sobre Cornelius Castoriadis*. Argenpress. Recuperado de <http://www.fundanin.org/franco1.htm> (Consultado: 02/03/2010).
- Franco, Yago. (2003). *Magma: Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Buenos Aires: Biblos.
- Gilabert, Cesar (1993). *El hábito de la utopía. Análisis del imaginario sociopolítico en el movimiento estudiantil de México, 1968*. Ciudad de México: Instituto Moro-Porrúa.
- Habermas, Jürgen (1993). El discurso filosófico de la modernidad. *Excursus sobre C. Castoriadis: la institución imaginaria*. pp. 387-396. Madrid: Taurus.
- Heráclito (1983). *Fragmentos*. Traducción Luis Ferré y José Antonio Miguez. Barcelona: Ediciones Orbis S.A.
- Heymann, Ezra (2000). En torno a la imaginación en Kant. En *Revista Apuntes Filosóficos*, N° 17. Caracas: CDCH-Escuela de Filosofía. Recuperado de http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_af (Consultado: 15/10/2013)
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (2008). *Dialéctica del iluminismo*. Recuperado de <http://www.marxists.org/espanol/adorno/1944-il.htm> (Consultado: 18/02/2011).
- Hornstein, Luis (2003). Prólogo. En Franco, Yago. *Magma: Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. pp. 11-19. Buenos Aires: Biblos.
- Kant, Immanuel (1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de M. García Morente. Madrid: Espasa-Calpe.

- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: SigloXXI.
- Lefort, Claude (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marina, José y López, Marisa (2007) *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona, España: Anagrama.
- Nietzsche, Friedrich (1994). *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*. Estudio preliminar: Enrique López Castellón. Madrid: M.E. Editores.
- Nietzsche, Friedrich (1986) *Humano demasiado humano*. Trad. Jaime Gonzales. 5a. Ed. México D.F: Editores Mexicanos Unidos. Recuperado de <http://elartedepreguntar.files.wordpress.com/2009/06/nietzsche-friedrich-humano-demasiado-humano.pdf> (Consultado: 07/09/2010)
- Perniola, Mario (2008). *Del sentir*. Trad. Cesar Palma. Valencia-España: Pre-texto.
- Ponce, Liliana (2008). Teoría y acción política en el pensamiento de Cornelius Castoriadis. *Revista Observaciones Filosóficas*. Nº 6. Pp 27-41 Universidad Nacional de Rosario. Recuperado de <http://www.observacionesfilosoficas.net/teoriayaccionpolitica.html> (Consultado: 03/03/2010).
- Presman, Hugo (2007) La insignificancia cabalga el planeta. En Franco, Yago. Freire, Héctor y otros. (Coor). *Insignificancia y autonomía: debates a partir de Cornelius Castoriadis*. pp. 40-44. Buenos Aires: Biblos.
- Ramírez, Edgardo (1995). *Crisis de los partidos: Estudio de caso AD y COPEI (1990-1993)*. Tesis de grado para optar al título de Sociólogo del Desarrollo. Barinas: UNELLEZ
- Reygadas, Rafael (2006). Abriendo veredas: iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles: Imaginario Social. *Vinculando: Revista electrónica de divulgación sobre Desarrollo Sustentable*. pp 125-147. Ciudad de México: México.

- Rivero, José A (2012). Valoración y significaciones sociales imaginarias en el contexto de la Revolución Bolivariana. Doctorado en Ciencias Humanas. Seminario Estética y Contemporaneidad. Artículo no publicado. Mérida.
- Rivero, José A (2011). *Beligerancia Política: semiótica de una pasión. El caso de Henry Falcón*. Maestría en Lingüística. Seminario Semiótica de las pasiones. Artículo no publicado. Mérida.
- Rivero, José A (2008). Chávez habla, Dios mediante: *Propaganda y formación de nuevas identidades político – sociales en el marco de la construcción del Socialismo Bolivariano (2004-2006)*. Tesis de grado (no publicada) para optar al título de Politólogo. Mérida-Venezuela: Universidad de los Andes
- Rorty, Richard (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Escritos filosóficos 2. 1ª Ed. Barcelona: Paidós.
- Sánchez, Elena (2007). Dossier: Cornelius Castoriadis, Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS. *Revista de Estudios Libertarios Germinal*. núm.4 (octubre).
- Sánchez, Celso (2003) Apuntes para una biografía intelectual. *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*. Nº 198, (Ejemplar dedicado a: Cornelius Castoriadis) pp 18-24. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=326224> (Consultado: 08/03/2010).
- Savater, Fernando (1998). *Imaginación o barbarie*. Recuperado de <http://www.magma-net.com.ar/Savater.htm> (Consultado: 03/03/2010).
- Tugendhat, Ernst (2002). *Problemas*. Barcelona: Gedisa.
- Uzín, Angelina (2013). *A propósito del sujeto: ¿sostenido o sujetado?* Recuperado de <http://www.topia.com.ar/articulos/prop%C3%B3sito-del-sujeto-%C2%BFsostenido-o-sujetado> (Consultado: 10/09/2013).

Vallenilla, L. Laureano (1961) *Cesarismo Democrático. Estudio sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela* (4ª Ed.). Caracas: Tipografía Garrido.

Vera, Juan M (2010) Castoriadis y la dialéctica entre lo nuevo y lo viejo. Revista *Riff Raff*, nº 42, invierno.

Vera, Juan M (2001). *Castoriadis (1922-1997)*. 1era. Edición. Madrid: Ediciones del Orto

Vera, Juan M (s.d.) *Hacia una democracia libertaria*. Recuperado de http://www.magma-net.com.ar/Vera%20-%20democracia_libertaria.htm (Consultado: 09/03/2010).

Weber Max (1993) *Economía y Sociedad*. México: FCE.

Zamora, José A (1997). Civilización y barbarie: Sobre la *Dialéctica de la Ilustración* en el 50 aniversario de su publicación. Revista *Scripta Fulgentina* 14, p. 255-292. Recuperada de <http://www.foroellacuria.org/JAZam/JAZam-Texto03.htm> (18/02/2013)

www.bdigital.ula.ve

Diccionarios.

Ferrater, José (1964a). *Diccionario de Filosofía*. Tomo I A–K. 5ª Ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Ferrater, José (1964b). *Diccionario de Filosofía*. Tomo II L-Z. 5ª Ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Miller, David (1989). *Enciclopedia del pensamiento político*. Madrid: Alianza Editorial

Moliner, María (2001). *Diccionario de uso español*. [Versión electrónica]. Gredos. Disponible en <http://editorialgredos.com>

RAE (2001) *Diccionario de la Lengua española*. Bogotá: Espasa.

Documentos Oficiales.

AN [Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela] (2013). *Plan de la patria. Segundo plan socialista de desarrollo económico y social de la nación, 2013-2019*. Recuperado de http://www.asambleanacional.gob.ve/uploads/botones/bot_90998c61a54764da3be94c371507a7e74416eba.pdf (Consultado el 23/01/2014).

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Gaceta oficial N° 5.908. 1° enmienda. Caracas: Dabosan

EFICEM [Escuela de Formación Integral de la “Dr. Carlos Escarrá Malavé”] (2013). *Hugo Chávez. La construcción del Socialismo del siglo XXI: Discursos del Presidente ante la Asamblea Nacional (1999-2012)*. Tomo I. Caracas: Fundación Fondo Editorial Willian Lara. Recuperando de http://media.wix.com/ugd/4e2be1_e77e7199aed285f83e8762cff41f6810.pdf (Consultado el 23/01/2014).

Prensa

Agencia Venezolana Noticias (2012, agosto 24) “Chávez no soy yo, Chávez eres tú, es un pueblo”. Recuperado de <http://www.comandobolivarchavez.org.ve/chavez-no-soy-yo-chavez-eres-tu-es-un-pueblo/#.U4USfnaGeE4> (Consultado el 19/01/2014).

El Universal (2013, junio 23) *Elías Jaua: "La patria no se mide por el anaquel de un supermercado"*. Recuperado de <http://www.eluniversal.com/nacional-y-politica/130623/elias-jaua-la-patria-no-se-mide-por-el-anaquel-de-un-supermercado>(Consultado: 18/01/2014)

Globovisión (2012, septiembre 28) *Candidato Chávez: No importan los apagones. . . está en juego la patria*. Recuperado de <http://globovision.com/articulo/candidato-chavez-todos-a-votar-y-a-no-perder-el-voto> (Consultado el 19/01/2014).

Prensa PSUV (2014, febrero 2) 2 de Febrero de 1999: De la “moribunda Constitución” a la Patria Querida. Recuperado de <http://www.psuvs.org.ve/portada/2-febrero-1999-%E2%80%9Cmoribunda-constitucion%E2%80%9D-a-patria-querida-micro/> (Consultado el 19/02/2014).

www.bdigital.ula.ve