

# La política del caos en Cornelius Castoriadis

---

Guillermo Lara Villarreal  
Universidad La Salle

En vez de buscar la cualidad en el todo del objeto, como el signo profundo de la sustancia, habrá que buscarla en la adhesión total del sujeto que se implica a fondo en lo que imagina.

Gaston Bachelard,  
*La tierra y las ensoñaciones del reposo*

## I. Introducción

Que la política sea un caos nadie parece negarlo; sin embargo, que la política provenga del caos se convierte en un postulado llamativo. No se trata, empero, de una concepción tradicional de lo caótico, sino de su acepción originaria, tal como la trabaja el filósofo del que versará el presente trabajo: Cornelius Castoriadis (1922-1997).

A partir de la base metafísica del caos, nos interesa abordar dos de sus conceptos fundamentales, a saber, el imaginario social instituyente y la política como autonomía, de manera que se exponga el vínculo indisociable entre el carácter cultural del hombre y la emergencia de lo político. Más precisamente, demostrar desde la antropología de Castoriadis el carácter de la política como institución creada por el hombre para dar forma al caos.

Por la originalidad del autor, podría tratarse de un abordaje que, a la vez, apele a una ontología, a una filosofía de la cultura y del hombre, así como a una filosofía política. Todas son inseparables, pues se implican mutuamente.

De ahí que, como veremos, la política, más que una realidad, se vuelve un postulado, una meta que el hombre sólo po-

drá alcanzar en el ejercicio de su autonomía; condición que dista mucho de nuestra actualidad.

Tal será la dirección a seguir aunada a una meta adicional: dar a conocer la obra y pensamiento de este gran filósofo del pasado siglo, de manera que salga de la oscuridad y encuentre más interlocutores, pues que sus palabras permanezcan estériles impide que el espíritu se extienda por caminos que, en definitiva, disfrutaría transitar.

## II: *Khaos*: del mito al *lógos*

En el principio advino el *Caos*,<sup>1</sup> primero en la divina lista genealógica descrita por Hesíodo. De él nacieron Gea, Tártaro, Eros, Érebo y Nyx, la noche.<sup>2</sup> Pero cómo es que del caos pudo nacer cualquier cosa? “La palabra *khaos* está emparentada con el verbo *khaino*, que significa ‘abrir’ (de ahí ‘apertura’).”<sup>3</sup> El sentido original de la palabra “caos”, pues, no es el de una mezcla informe que desafía toda racionalidad, sino el de vacío, abismo o tinieblas.<sup>4</sup>

Evidentemente la idea del caos pertenece a la herencia prehistórica de los pueblos indoeuropeos; pues la palabra está relacionada con *χάσκω* (bostezo, en inglés *gape*) y de la misma raíz *gap* formó la mitología nórdica la palabra *ginungagap* para expresar esta misma representación del abismo que se abría como un bostezo antes del comienzo del mundo.<sup>5</sup>

En el principio había nada, pero no como una ausencia de ser, pues esta nada ya *es*. Es una negación positiva anticipada a

<sup>1</sup> Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 116.

<sup>2</sup> Cf. *Ibíd.* 117-123.

<sup>3</sup> Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*, tr. Sandra Garzonio, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 205.

<sup>4</sup> Cf. Eduardo Nicol, *Símbolo y verdad*, México, Ed. Afinita, 2007, p. 36.

<sup>5</sup> Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, tr. José Gaos, México, FCE, 2003, p. 19.

la hegeliana por más de un milenio. En el principio hay un espacio vacío que se presenta como abertura en cuyo interior no hay nada pero de cuyo interior sale todo. Así lo aborda incluso Aristóteles, como el espacio sin cuerpos que, en caso de existir, le daría la razón plena a Hesíodo.<sup>6</sup>

Sin embargo, uno de los hijos de Caos hace ruido y quiere intervenir, como siempre, es el hijo de en medio. Cuando los Olímpicos derrotan a los Titanes, *Zeus* los encierra en una prisión construida por *Poseidón* en lo más profundo del *Hades* (o, quizás, en lo que es más profundo que el Hades), en el *Tártaro*.<sup>7</sup>

Allí, de la tierra parda y del Tártaro oscuro y del ponto estéril y del cielo estrellado —de todos junto— las fuentes están y los límites terribles, mohosos; y los aborrecen hasta los dioses; un gran abismo [χάσμα]: ni siquiera en todo un año completo llegaría uno al fondo, una vez que dentro esté de sus puertas, sino que aquí y allá lo llevarían procela y procela, penosa; aun para los inmortales dioses horrendo ese prodigio. Y de la Noche tenebrosa las casa horrendas se yerguen, envueltas en lívidas nubes.<sup>8</sup>

Hasta los dioses se horrorizan de él. Descripción que rememora el testimonio de Dante en el *Infierno*: “Ayes allí, suspiros y lamento sonaban por un aire sin estrellas.”<sup>9</sup> Pero el mismo Hesíodo agrega a la pintura del Tártaro que “arriba brotan las raíces de la tierra y del mar infecundo.”<sup>10</sup> En esta región, pues, pueden percibirse ciertos ingredientes literalmente *caóticos* (al ser un abismo sin fondo, etc.), pero en ella aparece la imagen que en nuestro lenguaje común entendemos por *caos*: “es la

<sup>6</sup> Cf. Aristóteles, *Física*, 208b.

<sup>7</sup> Cf. *Teogonía*, 730.

<sup>8</sup> *Ibid.* 736.

<sup>9</sup> Dante Alighieri, *La divina comedia*, tr. Conde de Cheste, Madrid, Ed. EDAF, 18ª edición, 2006, p. 43.

<sup>10</sup> *Teogonía*, 727.

idea de un *kykeón*, una mezcla informe, aterradora, que contiene todo y alimenta todo.”<sup>11</sup> Es decir, por debajo de toda realidad no se encuentra un *substratum* definido y límpido, sino un vacío que todo lo alimenta y en lo que todo está contenido.

Años más tarde Jenófanes confirmará: “El límite superior de la tierra es el que, en contacto con el aire, vemos ante nuestros pies, pero su parte inferior se prolonga indefinidamente [ἄπειρον].”<sup>12</sup> Y antes que él, Anaximandro había afirmado que del *ápeiron* “se generan las cosas, [y] hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad.”<sup>13</sup> *Á-peiron* es lo infinito, lo indeterminado, lo que no se puede conocer, pero de lo cual y hacia lo cual vienen, devienen y advienen todos los seres; “se trata del fin en el sentido de de-finición, de-limitación, de-terminación.”<sup>14</sup> E igual de infinitas son las referencias de esta idea en la filosofía griega, incluyendo a los mismos Platón y Aristóteles: “Es la idea de un caos-abismo, en el sentido de una mezcla informe, donde coexisten todas las formas por venir, el cual, en todo caso, es la condición efectiva de posibilidad y de realidad de las formas (es lo que significa la imagen de las raíces: el elemento nutritivo contenido en ese sustrato).”<sup>15</sup>

Este pensamiento originalmente mítico, aunque con presencia inmediata en la filosofía, será la base de la construcción teórica de Cornelius Castoriadis: el fondo de las cosas es el *khaos*, el vacío, la abertura de cuya intimidad brota y se nutre el *kosmos*. Y con más precisión, el *khaos* es la determinación del ser desde el que se forma el *kosmos* propiamente humano.

Caos es el fondo del ser, es incluso el sin fondo del ser, es el abismo que está detrás de todo lo que existe; precisamente, esta determinación que constituye la creación de formas hace que el caos se pre-

<sup>11</sup> Castoriadis, *op. cit.* pp. 208, 209.

<sup>12</sup> B 28.

<sup>13</sup> A 9.

<sup>14</sup> Castoriadis, *op. cit.* p. 209.

<sup>15</sup> *Idem.*

sente siempre así como cosmos, o sea, como mundo organizado en el sentido más amplio del término, como orden.<sup>16</sup>

Como lo fue anteriormente, el caos es una negación positiva, es un vacío activo, es la abertura de donde brotan las raíces; “el caos [...] es una *vis formandi*, es la potencia de dar forma, de hacer surgir formas, y [...] estas formas, todas juntas, en todo momento, forman una superforma, que es cosmos.”<sup>17</sup> La indeterminación del ser permite al hombre emular la genealogía de Hesíodo, pues a partir de aquella *nada* subyacente es posible la creación de formas que determinen el cosmos humano. Creación porque su fuente es un vacío, pero es también una potencia formadora. El hombre se crea a sí mismo porque las raíces de su ser son plena apertura. Así, “la institución de la sociedad apunta a recubrir este caos y a crear un mundo *para* la sociedad”<sup>18</sup>. El hombre es la formación del caos.

[Y] la historia es creación de formas totales de vida humana, es decir, de sociedades instituidas, en y por las cuales los seres humanos construyen un mundo, y nuevas formas, nuevas esencias, nuevos *eide* se establecen cada vez por la actividad de la sociedad instituyente.<sup>19</sup>

Colocados sobre esta base, será imperativo sumergirse en aquel abismo sin fondo para encontrar el paso del caos al cosmos de la creación humana. Sólo atendiendo a esta peculiaridad podrá comprenderse el sentido de la política y de toda comunidad en general.

### III. El imaginario social instituyente

El caos es una *vis formandi*, una abertura indeterminada pero determinable. El problema reside en saber de qué mane-

<sup>16</sup> Cornelius Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, tr. Jacques Algasi, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 278.

<sup>17</sup> Cornelius Castoriadis, *Ventana al caos*, tr. Sandra Garzonio, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 128.

<sup>18</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 102.

<sup>19</sup> Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, *op. cit.* p. 49.

ra el hombre le da forma al caos y qué resulta de tal formación. Y es que las raíces creativas de los hombres se vierten hondo en aquel abismo sin fondo, condición *sine qua non* del cosmos, como lo diría Octavio Paz, amigo de Castoriadis, en su poema *Raíz del hombre*:

Ésta es tu sangre,  
desconocida y honda,  
que penetra tu cuerpo  
y baña orillas ciegas,  
de ti misma ignoradas.

Inocente, remota,  
en su denso insistir, en su carrera,  
detiene la carrera de mi sangre.  
Una pequeña herida  
y conoce a la luz,  
al aire que la ignora, a mis miradas.

Ésta es tu sangre, y éste  
el húmedo rumor que la delata.

[...] Ésta es tu sangre, digo,  
y el alma se suspende en el vacío  
ante la viva nada de tu sangre.<sup>20</sup>

Ésa, nuestra sangre, es imaginación. Sobre esto se ha escrito poco en filosofía, quizás por la tradición que ha desdeñado el ámbito de las apariencias y las sombras para exaltar de manera absoluta lo que es real, de veras. Pero no hay que pensar, aquí, a la imaginación como “un movimiento engendrado por la sensación en acto”<sup>21</sup> como lo hacía Aristóteles, ni como lo han hecho filósofos y no tan filósofos a través de la historia, sino como la “facultad de innovación radical, de creación y de formación.”<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Octavio Paz, *Libertad bajo palabra*, México, FCE, 3ª edición, 2006, p. 26.

<sup>21</sup> Aristóteles, *De anima*, 429a.

<sup>22</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 94.

La imaginación, o el imaginario, es el paso del caos al cosmos.

Creación significa aquí creación *ex nihilo*, la conjunción en un *hacer-ser* de una forma que no estaba allí, la creación de nuevas formas del ser. Creación ontológica: de formas como el lenguaje, la institución, la música, la pintura, o bien, de tal forma particula, de tal obra musical, pictórica, poética, etcétera.<sup>23</sup>

Transformar la piel de un animal y convertirla en una piel superpuesta a la propia y, además, hacerla objeto de disfrute estético no tiene su origen en ninguna facultad biológica ni mucho menos en alguna finalidad ontológica, sino en la imaginación creadora de sentido. Y decimos «imaginación» porque se trata de significaciones que “forman la realidad social y están a un nivel diferente del de los objetos puramente materiales, y porque la sociedad no reconoce en ellas algo que es su propio producto.”<sup>24</sup> El sentido en el reino del cosmos no se trata de objetos materiales, ni tampoco de algo extraído de ellos, sino de imágenes producidas por la espontaneidad creadora humana. Pero creadora *ex nihilo*, desde la nada. ¿Cuál nada? La que subyace al mundo. No hay sobre la tierra ninguna causa de la música, sino que ésta surgió de la nada, de aquel caos que, aunque vacío, contenía todo desde su origen. “La creación es *ex nihilo* pero no es *in nihilo* ni *cum nihilo*; surge en alguna parte, y surge por intermedio de las cosas.”<sup>25</sup> Cabría preguntarse aquí si se presenta, ahora, un nihilismo que niegue el sustrato que dé razón de lo real. Castoriadis no parece caminar lejos de lo que Jacobi acusaba a Fichte al momento en que el filósofo de Düsseldorf creó el término nihilismo:

Así, cuando un ser, cuando un objeto debe llegar a ser *completamente* conceptualizado por nosotros, entonces debemos suprimirlo objetivamente en el pensamiento —*en cuanto existente por sí mis-*

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 95.

<sup>24</sup> Sonia Arribas, “Cornelius Castoriadis y el imaginario político”, *Foro interno. Anuario de teoría política*, núm. 8, 2008, p. 111.

<sup>25</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 278.

*mo*— debemos anularlo, para que llegue a ser nuestra propia creación, enteramente subjetiva, un mero *esquema*. No debe quedar nada en él, ni constituir una parte esencial de su concepto nada que no sea nuestra acción, ahora una mera presentación de nuestra Imaginación productiva.<sup>26</sup>

Más adelante complementa este pensamiento, aunque es entonces cuando, aparentemente, podría encontrarse el desmarque que de él realiza Castoriadis. Así, afirma Jacobi:

El espíritu humano entonces, puesto que su entendimiento filosófico simplemente no puede ir más allá de su propia producción, tiene que convertirse en creador del mundo y en creador de sí mismo para penetrar en el reino del ser, para conquistarlo mediante el pensamiento. Sólo en la medida en que alcance esto último experimentará éxito en lo primero. Pero tampoco podrá ser su propio creador sino sólo bajo la condición general dada: debe anularse a sí mismo según el ser, para surgir sólo como concepto: en el concepto de un absoluto emanar y disolverse, originariamente, a *partir de la nada, hacia la nada, para la nada, en la nada*. O en el concepto de un movimiento de péndulo, que como tal, porque es *movimiento de péndulo*, se pone necesariamente límites a sí mismo *en general*, pero que sólo tiene límites determinados, en cuanto movimiento *particular*, mediante una limitación *incomprensible*.<sup>27</sup>

Contrario a esta idea, Castoriadis, como se afirmó previamente, no dirige la creación *hacia la nada ni para la nada ni en la nada*. Hay cosas, pero las propiamente humanas (incluyendo al mundo natural ya pensado) no existen salvo por la creación de los hombres. Por esa razón afirma nuestro autor que éstas “se crearon [...] *cum* una multitud de cosas [...] y ellas se crearon *in* algo, y podemos decir, verdaderamente *in mundo*, en un mundo que no sólo es el mundo físico, sino un

<sup>26</sup> F. H. Jacobi, *Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo*, 16.

<sup>27</sup> *Idem*.



mundo cultural.”<sup>28</sup> No obstante, aunque diste de este planteamiento ofrecido por Jacobi, según afirma Sonia Arribas, parece encontrarse en Castoriadis una suerte de *nietzscheanismo*.<sup>29</sup> La metáfora que da más consistencia a lo ideal que a lo “real”, la creación *ex nihilo* y la realidad que no es más que creaciones e ilusiones son rostros que emulan a Dionisos. “Nada es cierto, todo está permitido”<sup>30</sup> decía Zaratustra y parece decirse entre líneas con Castoriadis, aunque no sea del todo claro.

El hombre, pues, es creación. Su vida se va en *darle forma al caos*. Sin embargo, tal creación no es obra de lo meramente natural, eso es sólo un apuntalamiento (*Anlehnung*)<sup>31</sup>, ni tampoco resultado del ejercicio de la razón.<sup>32</sup> Las formas de la creación humana no son lógicas ni físicas, sino expresiones de la libre imaginación. Y libre no sólo por su origen, sino por su finalidad: lo que es humano no sirve, en definitiva, para nada: “en el ser humano, la imaginación carece de funcionalidad.”<sup>33</sup> Por eso instituye un mundo radicalmente otro, que sólo le pertenece a él y que no cesa de cambiar; *instituye* el cosmos.

Y la primera institución (la primera forma creada) fue la sociedad, “una forma que vuelve posible toda una serie de creaciones.”<sup>34</sup> Ciertamente hay individuos, *mónadas psíquicas* que son lo más alejado de la colectividad y que se caracterizan por “la pura imaginación o imaginación radical.”<sup>35</sup> Acercándose al pensamiento clásico, afirma nuestro autor como falsa aquella concepción, predominante en el liberalismo, de la sociedad como una reunión de individuos; el hombre es social no sólo por una tendencia a organizarse, sino porque en soli-

<sup>28</sup> Castoriadis, *Ventana al caos*, *op. cit.* p. 129.

<sup>29</sup> Cf. Arribas, *op. cit.* pp. 114-118.

<sup>30</sup> Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Edimat Libros, 2004, p. 257.

<sup>31</sup> Cf. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 120.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.* p. 94. El tema de la racionalidad será abordada más adelante.

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 96.

<sup>34</sup> Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, *op. cit.* p. 55.

<sup>35</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 122.

tario y en estado natural ni siquiera es hombre. Frente a la tradición, no sólo filosófica, sino, inclusive, científica, Castoriadis afirma que la evolución padecida por el hombre para llegar a serlo efectivamente no se dio en el advenimiento de la racionalidad, ni de la escritura, ni del trabajo. Lo que se transformó fue, precisamente, su imaginación.

La emergencia de la especie humana como especie viviente está marcada por esta *neoformación* congénita [...] que está constituida por una imaginación desarrollada más allá de toda medida, la imaginación que se volvió *loca*, la imaginación que rompió toda servidumbre *funcional*.<sup>36</sup>

De la nada la imaginación creó formas sin utilidad, sin finalidad y sin causa aparente. En ese momento la mónada se desgarró a sí misma, pues creó significados, los cuales, desde su interior, se dirigen a otro. Así como no puede haber un lenguaje privado, al producir una imagen con sentido, aunque sin función, la mónada, desde sí misma, es arrojada hacia otra. Como afirma Nicol: “*Sin este interlocutor posible, los términos en que se articula el pensamiento carecerían de significado.*”<sup>37</sup> Por ello, pensar al individuo independiente de la sociedad más que una abstracción es una aberración, pues “sólo nos volvemos verdaderamente individuos por la *dedicación* a algo distinto que nuestra existencia individual. Y si esta cosa no existe más que para nosotros, o para nadie —es lo mismo—, no hemos salido de la simple existencia individual, simplemente estamos locos.”<sup>38</sup> Pero la mónada se desgarró, se violentó a sí misma al enfrentarse a su soledad, se angustia al socializar.

El lazo entre la raíz psíquica y la raíz social, tanto en el caso del odio como en todos los otros casos, es el proceso de socialización impuesto a la psique, mediante el cual la psique está forzada

<sup>36</sup> *Ídem.*

<sup>37</sup> Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 2001, p. 62.

<sup>38</sup> Castoriadis, *Ventana al caos, op. cit.* p. 31.

a aceptar la sociedad y la *realidad*, mientras que la sociedad vela, con sus limitaciones, por su necesidad primordial de la psique: la necesidad de sentido.<sup>39</sup>

El hombre sólo puede pensarse en términos sociales, y tal es su condición trágica, pues se trata de su único modo de ser, aunque implique, de suyo, una fractura perpetua por la que el *ego* es forzado a relacionarse con lo que no es él. Desde la ausencia del pecho para el *infans* hasta la regulación social de la conducta se alimenta un odio cuya raíz es “la resistencia de la mónada psíquica a aceptar lo que para ella es igualmente *extranjero*: el individuo socializado cuya forma tuvo que adoptar y los individuos sociales cuya coexistencia tuvo que aceptar.”<sup>40</sup>

El hombre crea el mundo del sentido y, desde entonces, nada tiene sentido. La claridad y la certeza se pierden en el laberinto<sup>41</sup> de la imagen creada sin razón y del desgarramiento por el que el individuo forma parte de una colectividad sin saber por qué. “Únicamente sobrevive creando la sociedad, las significaciones imaginarias sociales y las instituciones que las sostienen y las representan.”<sup>42</sup> Por su necesidad de sentido, instituye cierta estabilidad en sus imágenes. Y en esto consiste lo que Castoriadis llama *institución primera de la sociedad*: “el hecho de

<sup>39</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 187. Para el abordaje psicológico del desgarramiento de la mónada realizado por Castoriadis véase, *ibid.* pp. 184-187.

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 191.

<sup>41</sup> Metáfora constante en Castoriadis. Y también evidente, pues siendo el hombre la configuración de un mundo desde la nada, su creación imaginaria posee las certezas análogas a las de un laberinto: “Pensar no consiste en salir de la caverna, ni reemplazar la incertidumbre de las sombras por los contornos recortados de las cosas mismas, la claridad vacilante de una llama por la luz del verdadero sol. Consiste en entrar en el Laberinto [...]. Consiste en perderse en galerías que sólo existen en la medida en que las cavamos incansablemente, en girar en círculos en el fondo de un callejón sin salida cuyo acceso se ha cerrado detrás de nuestros pasos, hasta que esta rotación abre, inexplicablemente, fisuras transitables en la pared.” Véase, Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, pp. 7-8; reed. Col. Point Essais, 1998, p. 6, *apud.* Jacques Algasi, “Consideraciones preliminares”, en Cornelius Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 7.

<sup>42</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 123.

que la sociedad se *crea* a sí misma como sociedad, y se crea cada vez otorgándose instituciones animadas por significaciones sociales específicas de la sociedad considerada.<sup>43</sup> Cada institución se anima por el espíritu de ese pueblo, o mejor dicho, en cada institución se crea el espíritu del pueblo.<sup>44</sup> Ahora bien, aunque la sociedad otorgue vida, no es una simulación o una salvaguarda del estado natural, como podrían haberlo pensado Hobbes o Locke, al contrario, es una perpetuación de la institución del mundo humano: “La sociedad está aquí para humanizar a este pequeño monstruo que llega al mundo bramando y para que resulte apto para la vida.”<sup>45</sup> La articulación de esta sociedad configura las *instituciones segundas*.<sup>46</sup>

Hecho, pues, este despliegue categorial, podemos ya aterrizar en lo que Castoriadis llama el *imaginario social instituyente*, es decir, aquellas significaciones creadas de la nada y que permean en la conciencia de una comunidad. No sólo hay instituciones, sino que hay un imaginario que da sentido de ellas y de la realidad toda; son las creencias que, una vez interiorizadas, perviven en el espíritu de una sociedad, que la dotan de contenido significativo y que “no se refieren ni a la realidad ni a la lógica”<sup>47</sup> así como tampoco lo hacen por mor de una utili-

---

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 124.

<sup>44</sup> Idea que parece remitir a Hegel, aunque las diferencias pesan más que las similitudes. En verdad, no puede relacionarse el imaginario de Castoriadis con el espíritu del pueblo hegeliano puesto que el primero no concibe al espíritu, su fundamento lógico, su sentido, su desarrollo en la historia, etc. a la manera que Hegel. “Lo general que se manifiesta en el Estado, al igual que todas las formas que lo integran constituyen lo que se denomina *cultura* de una nación. Pero el contenido determinado y la concreta realidad del Estado se halla en el espíritu el pueblo.” Véase, G. W. F. Hegel, *Filosofía de la historia*, tr. Emanuel Suda, Buenos Aires, Ed. Claridad, 3ª edición, 2008, p. 48. Puesto en su contexto, se muestra que las ideas distan demasiado.

<sup>45</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 123.

<sup>46</sup> Las hay *transhistóricas* como el lenguaje, el arte, etc. Y *específicas*, como lo puede ser el cine. Cf. *Ídem*.

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 95.

dad particular, aunque se traduzcan siempre en acciones, prácticas y, como dijimos, en instituciones.

Por ejemplo, el imaginario colectivo no solamente creó, en determinado momento de la historia, la vestimenta, sino que instituyó la obligación moral de usarla prácticamente siempre. Más aún, no basta con estar vestido todo el tiempo, hay tipos de ropa, y no cualquiera es adecuada para cualquier ocasión. En el fondo no hay realidad alguna que dé sentido a ello, sino un imaginario creado y compartido que forma el carácter de una sociedad, a tal grado que una falta contra esta institución se traduce en respuestas emocionales profundas: la vergüenza pública que devendrá trauma de por vida. De igual forma, como el hombre instituye un mundo para sí, hasta ser varón y ser mujer, afirma Castoriadis, se convierte en institución.<sup>48</sup> Vincular a la mujer con la maternidad y la alimentación en nuestros días podría tornarse ofensa, reafirmación de nuestra sociedad machista; sin embargo, hacerlo en el neolítico era una forma de divinizarla, era una veneración de las potencias femeninas por excelencia, origen de las Venus, recuerdo de épocas en que lo femenino estaba en el centro de lo sagrado.<sup>49</sup> Ser mujer es una institución social imaginaria.

El más evidente de los ejemplos es el lenguaje, creación imaginaria por excelencia que, además, muestra con claridad el carácter social de la institución. Toda una cosmovisión está condicionada por la pertenencia a un grupo lingüístico particular. Pero inclusive “la realidad es [...] una significación imaginaria.”<sup>50</sup> Que para un pueblo la magia sea real y para otro no, lo muestra. La sociedad instituye la realidad. Más propiamente, la imaginación crea la institución social *reali-*

<sup>48</sup> Cf. *ibid.* p. 120.

<sup>49</sup> Cf. Christine Downing, *La Diosa. Imágenes mitológicas de lo femenino*, tr. Maria-Pau Pigem, Barcelona, Ed. Kairós, 1999, pp. 21-43.

<sup>50</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable, op. cit.* p. 187.

*dad*, a partir de la cual los miembros de una comunidad *saben*, sin saber por qué, que, para detentar el carácter de real, el fenómeno necesita satisfacer ciertos criterios, creados de la nada por el imaginario social de la misma comunidad. De igual manera, hasta el territorio mismo es una institución imaginaria, nunca una mera extensión de tierra. Es apenas comprensible la seguridad y firmeza de la idea: la amplitud que nos pertenece del mundo abarca tales dimensiones; nuestro imaginario llega hasta aquella línea o aquella barda. Más allá de ella, los hombres ya nos son como nosotros. *Ya no son nosotros*. ¿Qué diferencia hay entre el espacio de un lado y otro? Materialmente, ninguna. Imaginariamente, inmensa. El territorio puede tener una carga significativa tan grande como aquella que Angelopoulos escenifica, en *El paso suspendido de la cigüeña*, mediante una boda entre novios separados por la frontera en forma de río. Era agua, pero, al cruzarla, era la muerte. La figura de la cigüeña emulada por un hombre a un paso de superar el límite fronterizo es la figura de la imaginación creando el límite a partir del cual los soldados tienen la obligación de matar. El significado no estaba ahí, lo pusieron los hombres.

Así, una sociedad instituida es una sociedad más o menos *clausurada*; materialmente, en primer lugar, por las razones obvias y previamente mencionadas de su circunscripción geográfica e histórica. Pero, más importante aún, toda institución social implica una *clausura de sentido*:<sup>51</sup> el imaginario es propio, ajeno al extranjero. Maquiavelo lo sabía cuando afirmaba que para mantener un territorio conquistado, el príncipe debía procurar que “ni sus leyes ni sus tributos sean alterados.”<sup>52</sup> La sociedad instituye su propia identidad y el individuo se apropia de ella. “Ser socializado significa, en primer lugar y sobre todo, invertir la institución existente de la sociedad y las signi-

<sup>51</sup> Cf. *ibid.* p. 188.

<sup>52</sup> Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, tr. José A. Vecino, México, Ed. Coyoacán, 2004, p. 40.

ficaciones imaginarias insertas en esta institución.”<sup>53</sup> Pero esta cerrazón de la sociedad, aunque no sea absoluta, implica la necesidad no solamente de la diferencia con respecto a otras, sino a la valoración de la propia como superior. Es claro, si no aceptamos que nuestra institución social es mejor que la vecina, no hay motivo para mantenerla. La mantenemos, así como la clausura con respecto a la institución de al lado. Por tanto, suponemos que nuestras imágenes sociales son superiores.<sup>54</sup>

[Así] Entiendo aquí por cultura todo lo que supera, en la institución de una sociedad, la dimensión conjuntista-identitaria (funcional-instrumental) y que los individuos de esa sociedad invisten positivamente como “valor” en el sentido más radical del término: en definitiva, la *paideia* de los griegos. [...] Estos valores no son dados por una instancia externa, ni descubiertos por la sociedad en sus yacimientos naturales o en el cielo de la Razón. Son creados por cada sociedad considerada, como núcleos de su institución, referencias últimas e irreductibles de la significancia, polos de orientación del hacer y del representar sociales.<sup>55</sup>

Mientras más esté una sociedad apegada a sus instituciones y significaciones culturales mayor será su clausura de sentido. Surge entonces el *multiculturalismo*. Por su imaginario, una sociedad está convencida de que sus valores, sus prácticas, su organización, etc. son buenos, pero, al enfrentarse a valores, prácticas y organizaciones distintas, las propias ya no únicamente son buenas, *son el bien*. La comunidad se repliega sobre sí y defiende su imaginario. Desde entonces, siempre ha sido motivo de gloria morir por la comunidad.<sup>56</sup> Y las razones por

<sup>53</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 187.

<sup>54</sup> También podría reconocerse que los otros son iguales o superiores, aunque, el primer caso es una consecución histórica eminente y, por tanto, prácticamente utópica hasta ahora y, en el segundo caso, aunque hay ejemplos históricos, tampoco s la normalidad. Cf. *ibid.* p. 193

<sup>55</sup> Castoriadis, *Ventana al caos*, *op. cit.* p. 15.

<sup>56</sup> Cf. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 192.

las cuales los hombres están dispuestos a morir, son las mismas por las que están dispuestos a matar, dice al comienzo de *Héroe*, de Zhang Yimou. En tanto se conserve la radicalidad de la clausura, no sólo existirán el odio y la guerra, sino que se pensarán justos, pues la imposición del imaginario al extranjero es bueno para nosotros y para ellos.

Acceder a la idea de una posible incompatibilidad de las culturas sólo es posible en una sociedad para la que, independientemente de su adhesión a sus instituciones, se ha producido una primera apertura interna, que posibilita una toma de distancia con respecto a lo instituido.<sup>57</sup>

El mundo de la cultura es un reino de luz y sombras. Posibilita la libre creación, pero también crea la institución de la guerra. Por ello, es un mérito histórico el advenimiento del reconocimiento de la alteridad cultural, esa osadía, como diría Voltaire en su *Elogio histórico de la razón*, de “pronunciar la palabra ‘tolerancia’.”<sup>58</sup>

Volvamos a la definición de cultura. La lógica conjuntista-identitaria, mencionada previamente por Castoriadis, es expresión de la racionalidad que ha pretendido ser la cualidad humana por excelencia. “Esta lógica establece los significados como si estuvieran estrictamente determinados y siguieran reglas. Reduce la entidad de las cosas a categorías rígidas, y el devenir de los procesos a secuencias reguladas.”<sup>59</sup> Oculta la institución imaginaria de los significados y ostenta una correspondencia entre el intelecto y las cosas, una determinación absoluta de la realidad por parte de la razón. Y a partir de dicho modelo se configura un ideal científico que pretende no ya sólo conocer el mundo, sino predecirlo. Tal es el sentido,

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>58</sup> Voltaire, *Cuentos completos en prosa y verso*, tr. M. Armiño y M. Domínguez, México, Ed. Siruela/FCE, 2006, p. 699.

<sup>59</sup> Arribas, *op. cit.* p. 112.



por ejemplo, de los juicios sintéticos *a priori*. Prediciendo los fenómenos, se permite el devenir del progreso técnico, apareciendo, así, la otra cara del rostro de lo conjuntista-identitario, lo funcional-instrumental. Pero lo humano carece de función. El hombre de verdad no pregunta para qué sirve la *Gioconda* o la filosofía. Decadente será la sociedad que detenga su valoración en el posible servicio de las cosas. “La cultura es el dominio del imaginario en el sentido estricto, el dominio *poiético*, lo que en una sociedad llega más allá de lo que es solamente instrumental.”<sup>60</sup>

Si la cultura es *paideia*, entonces el proceso de socialización, la creación de formas y el imaginario social instituyente no son sino un proceso educativo. La *autopoiésis* del hombre es su educación, entendida no como “lo que ocurre en las escuelas, sino [como] el conjunto de las influencias formadoras a las cuales está expuesto el individuo, que empiezan con el nacimiento y concluyen con la muerte.”<sup>61</sup> A partir de lo cual se tiende un tenso cordel que amenaza con abandonar la auto-

---

<sup>60</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 99. Aristóteles decía que “hay una cierta educación que debe darse a los hijos, no porque sea útil ni necesaria, sino porque es liberal y noble.” Véase, *Política*, 1338a. Por otro lado, que la cultura sea lo que carece de función puede repercutir hondamente en el pensamiento de otro grande del siglo XX, Ernst Cassirer, quien afirma, en su *Antropología filosófica*, que “si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre debe ser entendida como una definición *funcional* y no *sustancial*.” (pp. 107, 108). Funcional mas no instrumental. En Cassirer el hombre también crea formas, aquí llamadas simbólicas, como el arte, la religión, el lenguaje, etc. cada una con una función particular y, a la vez, todas ellas dirigidas hacia una función general: “la progresiva autoliberación del hombre.” (p. 333). Por un lado, pues, Castoriadis parece oponerse férreamente a Cassirer, puesto que, al postular la creación *ex nihilo*, no admite que las creaciones tengan una dirección inmanente, sino que también ésta es producto de la creación. Sin embargo, por otro lado, el punto de llegada es el mismo, pues aunque para Cassirer la cultura sea funcional, su fin es la libertad. No sería, entonces, el maestro de Maburgo un partidario más del clan de la lógica conjuntista-identitaria; él también consideraría más humano que un utensilio no se limitara a cumplir su función instrumental, sino que tuviera también, por ejemplo, un carácter estético.

<sup>61</sup> Castoriadis, *Ventana al caos*, *op. cit.* p. 100.

nomía para consumirse en la heteronomía. Sobre esto hablaremos en el siguiente apartado, pero baste apuntalar el peligro de que un cierto imaginario sea asimilado de manera tal que se considere válido de manera inobjetable, no por una evaluación a consciencia, sino por un asentimiento inmediato y casi automático.

Pero la sociedad se instituye, se crea, y de ahí adquiere sentido la distinción clásica entre *physis* y *nomos*. Las significaciones no son por naturaleza, sino por *nomos* “concebido como [...] posición de una regla a la vez instituida, constituida e instituyente, constituyente de una comunidad.”<sup>62</sup> Sin embargo, este *nomos* tiende postularse como *physis*, es decir, como si la institución actual fuera por naturaleza, como si fuera definitivamente la única posibilidad de consolidar la vida humana como tal. Pero la organización de la sociedad se instituye, y sólo ahí en donde lo sea por esa misma comunidad devendrá lo político; sólo donde el imaginario se reconozca como *nomos* y, por ello, como creación humana susceptible de transformaciones y enjuiciamiento. El imaginario social instituido debe volverse político.

### La política como autonomía

“[...] a lo que llamamos cielo y mundo [...] le ha tocado cumplir un movimiento circular retrógrado [...] a saber, que en ciertos momentos es guiado en su marcha por una causa divina diferente de él, [...] mientras que en otros [...] sigue andando por su propio impulso.”<sup>63</sup> Tal es el escenario montado por Platón para narrar el *mito del Reino de Cronos*,<sup>64</sup> el cual, manera escueta, consiste en lo siguiente: puesto el mundo en

<sup>62</sup> Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit. p. 300.

<sup>63</sup> Platón, *Político*, 269e, 270a.

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.* 269c-274e.

aquella necesidad de cumplir un doble ciclo de movimientos circulares opuestos, se definen dos eras; primero, la de Cronos, época en que los dioses cuidan del mundo, particularmente de los hombres, facilitándoles sus dones y servicios. Cronos aparece como un divino pastor que cuida de su rebaño humano. Mientras que los hombres nacen de la tierra, ancianos, y con el paso del tiempo se tornan cada vez más jóvenes. Al culminar el ciclo, se revierte el movimiento y, ante la catástrofe, se retiran los dioses. Ahora, los hombres nacen bebés y se vuelven ancianos, quienes, a su muerte, son enterrados, como si esperaran el cambio de ciclo para regresar a la vida. Es la era de Zeus.

[...] en el tiempo que sigue inmediatamente a este abandono [de los dioses], continúa [el mundo] llevando todo del mejor modo posible y a medida que transcurre el tiempo y lo invade el olvido más se adueña de él su condición de antiguo desorden, y luego, cuando el tiempo toca a su fin, el desorden hace eclosión y pocos son los bienes y mucha, en cambio, la mezcla de opuestos que él incorpora; corre entonces el peligro de su propia destrucción y de lo que en él contiene.<sup>65</sup>

Basta con sentirse viejo cada día que pasa para confirmar en qué ciclo cósmico nos encontramos. El hombre, en el Reino de Zeus, está descarriado, está condenado a resolver sus problemas con sus propias fuerzas, “el mundo queda librado a sí mismo y se supone entonces que la humanidad se desenvuelve sola, tanto para luchar contra los animales salvajes como para asegurar su propia subsistencia material y su organización interna.”<sup>66</sup> Tal es la tragedia máxima del hombre: perder el tutelaje divino para devenir autónomo, es decir, para volverse “aquel que se otorga a sí mismo sus propias leyes. (No aquel que hace lo que se le ocurre [eso pasaría en el Reino de Cro-

<sup>65</sup> *Ibid.* 273c, d.

<sup>66</sup> Cornelius Castoriadis, *Sobre el Político de Platón*, tr. Horacio Pons, Madrid, Ed. Trotta, 2004, p. 127.

nos], sino quien se proporciona leyes [que según el *Protágoras*<sup>67</sup> es lo que les dio Zeus a los hombres)].<sup>68</sup>

Aunque Castoriadis no parta de la asimilación previa del bello mito, su significado ofrece claridad a la comprensión de su filosofía política, pues la base sobre la que está construida es, precisamente, la tensión entre autonomía y heteronomía. La primera parecería tener su hegemonía asegurada desde que la sociedad y su contenido se instituyen por los mismos hombres a partir de significaciones imaginarias; sin embargo, estas mismas imágenes sociales pueden empoderarse hasta que controlen dogmáticamente una cultura. Surge la heteronomía, “el hecho de pensar y actuar como lo exigen la institución y el medio social (abiertamente o de un modo subterráneo).”<sup>69</sup>

Es entonces, y sólo entonces, que podría hablarse, aunque Castoriadis no lo haga, de *ideología*.<sup>70</sup> Leyendo a Althusser podría concluirse que prácticamente todo es ideología, pues no está clara la diferencia, si es que la hay, entre lo cultural y lo ideológico.<sup>71</sup> El propio Luis Villoro señala esta familiaridad

<sup>67</sup> Cf. Platón, *Protágoras*, 320c-323a

<sup>68</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 118.

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 108. “Este tipo de institución cubre la casi totalidad de la historia humana. Así ocurre en las sociedades heterónomas: crean ciertamente sus propias instituciones y significaciones, pero ocultan esta autocreación, imputándola a una fuente extrasocial —los antepasados, los héroes, los dioses, Dios, las leyes de la historia o las leyes del mercado—, en todo caso una fuente exterior a la efectiva actividad de la colectividad efectivamente existente. En tales sociedades heterónomas, la institución de la sociedad tiene lugar en el cierre del sentido. Todas las preguntas formulables en la sociedad considerada pueden encontrar respuesta en las significaciones imaginarias, mientras que las que no pueden hacerlo son, más que prohibidas, imposibles mental y psíquicamente para los miembros de la sociedad.” Véase, Cornelius Castoriadis, “La democracia como procedimiento y como régimen” [en línea], febrero, 1996 [Consultado: 7 de agosto de 2013], disponible en la Web: <http://www.globalizacion.org/biblioteca/CastoriadisDemocracia.htm>

<sup>70</sup> Como se maneja en las distintas definiciones propuestas por Villoro en su ensayo “Del concepto de ideología”. Cf. Luis Villoro, *El concepto de ideología*, México, FCE, 2ª edición, 2007, pp. 15-37.

<sup>71</sup> Cf. L. Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, México, Ed. Quinto Sol, 2008.

al ofrecer una de las definiciones de ideología, a saber: “Conjuntos de enunciados que expresan creencias condicionadas, en último término, por las relaciones sociales de producción.”<sup>72</sup> Añadiendo que “podría tratarse de estilos de pensar y creencias básicas de una época histórica, de creencias comunes al conjunto de una sociedad, o bien de creencias que corresponden a una clase o un grupo social específicos.”<sup>73</sup> Lo cual no parece diferir en nada del imaginario social instituido. Sin embargo, hacer de toda creación cultural un aparato ideológico parece una exageración. Y eso mismo considera Villoro al delimitar de forma más puntual lo que, para él, resulta ideológico:

Las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas si y sólo si:  
 No están suficientemente justificadas [...].  
 Cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo [...].<sup>74</sup>

Lo cual, a su vez, coincide con las condiciones señaladas por Castoriadis para definir lo heterónomo, es decir, “el *imperativo* o la *necesidad* de una fundación y de una garantía extra-social (extrainstitucional) de la institución; [y] el *imperativo* o la *necesidad* de que resulte imposible todo cuestionamiento de la institución.”<sup>75</sup> La ideología no sería el imaginario y la cultura toda, sino la heteronomía, un *nomos* que, aunque igualmente creado, se impone como el único posible, que no es susceptible de críticas y que oculta su carácter de institución humana. Lo cual da, asimismo, razón del conflicto multicultural y las guerras, previamente mencionado.

La heteronomía y el odio al otro tienen una raíz común: la casi absoluta *imperiosidad*, la casi *necesidad* de la clausura del sentido,

<sup>72</sup> Villoro, *op. cit.* p. 18.

<sup>73</sup> *Ídem.*

<sup>74</sup> *Ibid.* p. 27.

<sup>75</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable, op. cit.* p. 189.

que deriva de las tendencias intrínsecas a la institución y de la búsqueda de certezas últimas por parte de la psique singular que lleva a identificaciones extremadamente fuertes, a cuerpos de creencias estancas compartidas y sostenidas por colectividades reales.<sup>76</sup>

Sólo habrá ideología si las creaciones imaginarias ejercen heteronomía. Esto sucede cuando se atribuyen un contenido sustancial, incuestionable e, inclusive, como se dijo, extrasocial.<sup>77</sup> Que el petróleo *deba* no privatizarse, que la educación *deba* tener características puntuales, que las conductas *deban* adecuarse a ciertos parámetros morales y que todo ello sea *incuestionable*, que no pueda debatirse ni deliberarse y que sea *impensable* una transformación paradigmática son manifestaciones de la heteronomía (o de ideología).

Ahora bien, en el rubro de la apariencia de la institución extrasocial, Castoriadis refiere a la fuente religiosa.<sup>78</sup> Cabría preguntarse si, dado que en la religión, principalmente la revelada, los principios vienen desde arriba, sería ineludiblemente heterónoma. ¿En verdad podría sostenerse un valor cultural tan negativo de la religión? ¿O será la religión la posible refutación de la propuesta de Castoriadis? Quizás el sentido en que lo religioso deviene heteronomía es cuando pretende instituirse políticamente, cuando se le usa para legitimar el poder, para justificar una creencia o, inclusive, cuando no admite cuestionamientos. Pero un hombre que crea sinceramente que su espíritu es insuflado por la Gracia divina para realizar actos de caridad, ¿en verdad padece heteronomía, en tanto que su creencia sería llevada a algo más allá de la institución social? ¿Se torna ideológico suponer la existencia de algo que influya en el mundo humano pero que esté más allá de él? ¿O serán los elementos propios de la religión aquello *in* y *cum* se realiza

<sup>76</sup> *Ibid.* p. 196.

<sup>77</sup> *Cf. ibid.* p. 119.

<sup>78</sup> *Cf. ibid.* p. 188.

la creación *ex nihilo*? Quizás aquí brote aquel nietzscheanismo al que parece acercarse el pensamiento de Castoriadis.

También tenemos [en el *Político*] [...] la reintroducción (274c-d) más cruda de una heteronomía completamente mítica. Platón recupera en este caso la tradición mitológica: quienes inventaron herramientas, ciudades, murallas, navíos no son los hombres, como nos enseña la tradición demócritea retomada por Tucídides. No, para Platón vuelven a ser Prometeo, Hefesto y Atenea quienes han dado a los hombres las artes que necesitaban para sobrevivir, y en un momento, por otra parte, en que los acechaba la extinción porque los animales salvajes eran mucho más numerosos que ellos.<sup>79</sup>

Detrás de estas palabras hay un supuesto fuerte, a saber, que las artes no fueron inventadas por Hefesto o Atenea. Castoriadis podría caer en un exceso de confianza en su propio sentido imaginario de lo real, tildando de heterónimo lo que él supone falso. La crítica al conflicto multicultural podría revertirse. Que la autoridad del rey venga de Dios y que esto se convierta en un falso dogma o que el único criterio de verdad sea la de la ciencia positiva son reafirmaciones de lo mismo. Quizás podría reformularse el aspecto extrasocial de todo lo heterónimo para referirlo *como aquello que pretenda desvincularse del imaginario creador*. Así, que la justicia tenga fundamento en Dios no sería heterónimo en sí mismo, sino sólo cuando se afirme que para tal certeza no fue necesaria la intervención de las potencias humanas. Manteniendo, por su parte, intacto, como elemento de lo heterónimo, el ámbito de lo incuestionable, serían, así, éstas las dos condiciones de la heteronomía y no ya sólo lo vagamente extrasocial, salvándose así lo religioso de estancarse perpetuamente en el estado de lo heterónimo.

<sup>79</sup> Castoriadis, *Sobre el Político de Platón*, op. cit. p. 136.

Pero, ahora, se necesita una salida de este campo ideológico que sea, a la vez, una entrada al reino de la autonomía. “El *proyecto* democrático es el esfuerzo, aún incumplido, de encarnar en las instituciones, tanto como sea posible, la autonomía individual y social. En otros términos, va a la par de la emergencia y de la afirmación de la capacidad de la sociedad para cuestionar sus instituciones y para cambiarlas.”<sup>80</sup> El proyecto democrático es lo que propiamente podría llamarse político, pues “entendemos por política una actividad que apunta a la institución de la sociedad como tal. Y de tal actividad explícita y autónoma no conocemos [...] ejemplo anterior al de la antigua Grecia.”<sup>81</sup> Y en otro lugar, agrega nuestro autor que “esta ruptura [con la institución], la encontramos solamente dos veces en la historia de la humanidad: en la Grecia antigua, por primera vez, y luego en la Europa Occidental a partir de fines de la alta Edad Media.”<sup>82</sup> Tiene sus razones, pero ¿no se habría dado este rompimiento también durante la Ilustración? Ciertamente decía Cassirer que “el período de la Ilustración no elaboró una nueva filosofía política. [...] Las mismas ideas se repiten una y otra vez: ideas que no fueron creadas por el siglo XVIII.”<sup>83</sup> Pero, ¿al final de la alta Edad Media hay una creación radical de ideas formadas exclusiva y absolutamente durante tal período? Schopenhauer afirmaba que la filosofía escolástica se extendió desde San Agustín hasta Kant.<sup>84</sup> ¿En verdad se realizó aquel rompimiento, durante dicha etapa? ¿O tampoco se dio durante los años de la institución del cristianismo, en que el pensamiento crítico se dirigió tanto hacia el orden social establecido como a sus fun-

<sup>80</sup> Castoriadis, *Ventana al caos*, *op. cit.* p. 88.

<sup>81</sup> Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, *op. cit.* p. 69.

<sup>82</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 117.

<sup>83</sup> Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, tr. Eduardo Nicol, México, FCE, 2ª edición, 2004, p. 208.

<sup>84</sup> Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación. Vol. I*, tr. Roberto R. Aramayo, Madrid, FCE, 2005, p. 526.



damentos internos? La importancia de esto no es meramente erudita, sino que permitiría saber la frecuencia con la que los hombres se han sacudido el yugo de la heteronomía en la historia.

La democracia, pues, sería la consolidación de la autonomía, aunque se trate, sin embargo, de un proyecto escaso en la historia y que, en definitiva, no nos rige en la actualidad, pues, en realidad, nuestros regímenes, más allá del nombre, afirma Castoriadis, no son más que *oligarquías liberales*.<sup>85</sup> La democracia es “un régimen de autorreflexividad colectiva”<sup>86</sup>, como se dio en el surgimiento de la antigua *pólis* griega, en donde “todas las cuestiones de interés general que el soberano tenía por función reglamentar y que definen el campo de la *arkhé*, están ahora sometidas al arte oratorio y deberán zanjarse al término de un debate.”<sup>87</sup> Así lo presumía el propio Pericles en su *Oración fúnebre*:

Pero nosotros por lo menos juzgamos convenientemente las cosas y reflexionamos sobre ellas, ya que no creemos que las palabras constituyan un obstáculo para la acción, sino que más lo es el no pensar antes de actuar. Y es que nos distinguimos por ser muy osados y por considerar a fondo lo que vamos a emprender, mientras que en los demás la ignorancia conlleva audacia y la reflexión, vacilación.<sup>88</sup>

Quizás, una de las razones por las cuales la antigua Grecia era para Castoriadis una fuente inconmensurable de autonomía era porque, en términos activos, la política no

<sup>85</sup> Cf. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 156.

<sup>86</sup> Castoriadis, *Ventana al caos*, *op. cit.* p. 99.

<sup>87</sup> Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, tr. Marino Ayerra, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2008, p. 62. Castoriadis discute la posición que más adelante tomará Vernant, para quien “primero estaría la creación política y, de alguna manera, el nacimiento de la filosofía sería un producto en el sentido vulgar, una consecuencia de la constitución de la comunidad política. [...] Digamos ahora que, en mi opinión, la constitución de la comunidad política ya es filosofía en acto.” Cf. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, *op. cit.* pp. 70, 71.

<sup>88</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 40.

recibía intervenciones divinas: “El dios griego no impone mandamientos.”<sup>89</sup> Y situándose en este exótico ambiente, Castoriadis, rescata (y reelabora) tres categorías griegas que definirán tres ámbitos de lo social: *oikos*, el espacio privado; el *agorá*, el ámbito privado/público, en el cual, aunque se delibere sobre asuntos de interés común, no se tiene, sin embargo, el poder de institución legal; y, finalmente, por ello surge la *ekklésia*, el espacio público/público, con poder legislativo.<sup>90</sup> Nuestras “democracias” privatizan la *ekklésia*, pero quieren convencernos de lo contrario. Eso no es democracia, pues, como afirma el filósofo, “libertad bajo la ley —autonomía— significa participación en el posicionamiento de la ley.”<sup>91</sup> La publicidad de la *ekklésia*. La democracia será, entonces, “el devenir verdaderamente público de la esfera pública/pública.”<sup>92</sup> Lo cual repercute, inclusive, en el ámbito de los medios de comunicación, pues una sociedad no puede volverse autónoma mientras no tenga una adecuada información; no se trata de debatir por el puro placer de hacerlo, sino de que, en verdad, la cosa del pueblo sea pública.

El devenir verdaderamente público de la esfera pública/pública implica que la colectividad y los poderes públicos tengan la obligación de informar realmente a los ciudadanos a propósito de todo lo referido a las decisiones que hay que tomar, información que necesitan para poder tomar estas decisiones con conocimiento de causa.<sup>93</sup>

Un uso privado de la información a través de los medios sería, en Villoro, ideológico, en Castoriadis, heterónomo, pues

<sup>89</sup> Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, tr. Joaquín Jordá, Barcelona, Ed. Anagrama, 4ª edición, 2006, p. 220.

<sup>90</sup> Cf. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 152.

<sup>91</sup> Castoriadis, “La democracia como procedimiento y como régimen”, *op. cit.*

<sup>92</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 152.

<sup>93</sup> *Ibid.* p. 153.

se ocultaría el carácter de institución social de su imaginario y de su organización, es decir, se pondría un velo en el mundo para que los intereses particulares se vuelva incuestionables, no por falta de participación social, sino porque el fondo de las cosas se mantiene oculto, ajeno al escrutinio público.

Podemos develar, así, el presupuesto de la democracia, de la verdadera, de aquella cuyo proyecto tiende a resguardar la autonomía: se trata no de otra cosa que del *caos*. Es claro, la reflexividad colectiva y pública que deviene con el estado democrático supone que detrás de las significaciones imaginarias sociales se esconde el vacío; por lo tanto, no hay nada que determine las instituciones de una sociedad más que el poder creativo de ella misma. Ahí sólo encontramos “el abismo detrás de las apariencias frágiles, el velo friable del mundo organizado e incluso del mundo supuestamente explicado por la ciencia.”<sup>94</sup> El caos que es el hombre, tan terrible que lo oculta en sus instituciones, no sólo hace posible sino que exige de la colectividad la constante crítica y puesta en duda de sus certezas y seguridades pues, por él mismo, el mundo humano es siempre transformable y siempre creativo. Pero no puede permitirse que las fuerzas creadoras se privaticen, el imaginario social instituyente debe ser autónomo, pues sólo así será humano. Descartes, ubicado en ese otro momento de ruptura post medieval, pudo dudar de todo, aunque, en otra época, “en el siglo VIII no habría dudado de nada.”<sup>95</sup>

Pero así como el hombre en el reino de Zeus vivía la tragedia de volverse libre renunciando a su salvaguarda divina, exponiéndose a los peligros de su destrucción, ahora la democracia se vuelve trágica también, pues “la cuestión del hombre es la cuestión de la *húbris* [...] Debemos encontrar nosotros mismos las leyes que debemos adoptar; los límites no están

---

<sup>94</sup> Castoriadis, *Ventana al caos*, *op. cit.* p. 82.

<sup>95</sup> *Ibid.* p. 97.

trazados de antemano, la *húbris* es siempre posible.”<sup>96</sup> Por eso la democracia es el “régimen de la autolimitación [...] de la autonomía o de la autoinstitución.”<sup>97</sup> Pero incluso entonces permanece latente la posible transgresión, ya que las figuras imaginarias pueden contradecirse y negarse. *Antígona* lo expresa con excelsitud. El ritual religioso se enfrenta a la ley del tirano. Incluso resolviendo el trance democráticamente la violación habría sido cometida y la solución implicaría que alguna de las partes tendría que ceder. Y son los hombres mismos quienes deben edificar la solución, con sus fuerzas y su propio criterio.

El hombre creó del caos su realidad, adquirió con ello la responsabilidad de regular sus propias creaciones desde los parámetros que él mismo se otorgue. Pero como es falible en su limitación, reprimir la crítica, la deliberación, el debate, etc. es adelantar el proceso cósmico de su destrucción, establecer un régimen heterónimo que añore el regreso de Cronos, dejándose llevar por el movimiento circular que, mientras más pronto cambie, mejor. La tragedia llegará cuando descubramos que el mundo no cambiará de rumbo y que el único modo de vivir el mejor de los posibles será creándolo y gobernándolo, todo desde nuestras fuerzas, con nuestros criterios y desde el feroz ímpetu que desde el caos nos hizo nacer.

## Conclusiones

El imaginario carece de función instrumental. Esto es claro pues la utilidad niega la autonomía: el fin particular se impone a la comunidad. El excesivo culto a la técnica de los tiempos actuales irrumpe en el deseo de libertad, pues se sustituye la creación de formas por la fabricación de utensilios: a las capacidades humanas se les pone una limitación, a saber, que

<sup>96</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 151.

<sup>97</sup> *Idem.*

sirvan para algo. El deseo imaginario colectivo se convierte en perseverar en la heteronomía.

Las potencias creativas parecen atrofiadas, a lo más que se llega es a convertirse en muy buen imitador. La crítica no instituye nada nuevo, sólo ofrece la mejor (o la menos peor) de las posibilidades entre dos o tres opciones de productos. Se ha vuelto imperativo “un renacimiento, un nuevo resurgir del proyecto de autonomía individual y colectiva, es decir, de la voluntad de libertad. Esto exigiría un despertar de la imaginación y del imaginario creador.”<sup>98</sup>

Hemos expuesto, ya, tres de los conceptos centrales en Castoriadis: caos, imaginario y autonomía. Y a partir de ellos hemos referido una pequeña construcción de su magna filosofía política: la institución de la democracia en un sentido propio y estricto. Todo ello atendiendo a su antropología: el fondo del hombre es una nada creadora. ¿Cómo transformar nuestra sociedad? Hay que demoler nuestra cultura y crear una radicalmente otra, esto es, “la destrucción de los ‘valores’ que orientan el hacer individual y social (consumo, poder, posición, prestigio —expansión ilimitada del control ‘racional’—).”<sup>99</sup> Hay que cambiar el imaginario, creando uno nuevo, desde sus raíces. “Pero, justamente, una transformación radical de la sociedad, si es posible —y profundamente que lo es—, podrá ser únicamente la obra de individuos que quieran su autonomía, tanto a escala social como en el nivel individual.”<sup>100</sup> El resultado es posible, pues está constatado históricamente, sólo se necesita aquello que debiera ser la enseñanza máxima que, a título personal, recomendaría jamás olvidar: la *vis formandi*, la capacidad de crear, en fin, *la voluntad de libertad*.

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 109.

<sup>99</sup> Castoriadis, *Ventana al caos*, *op. cit.* pp. 17, 18.

<sup>100</sup> Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 126.

## Bibliografía

“Carta de Jacobi a Fichte”, traducción, presentación y notas de Vicente Serrano Marín, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, núm. 12, 1995, pp. 235-263.

Alighieri, Dante, *La divina comedia*, tr. Conde de Cheste, Madrid, Ed. EDAF, 18ª edición, 2006.

Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, México, Ed. Quinto Sol, 2008.

Aristóteles, *De anima*, tr. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Ed. Leviatán, 1983.

Aristóteles, *Física* [edición bilingüe], tr. Ute Schmidt Osmaniczik, México, UNAM, 2005.

Aristóteles, *Política*, tr. Manuela García Valdés, Madrid, Ed. Gredos, 2008.

Arribas, Sonia, “Cornelius Castoriadis y el imaginario político”, *Foro interno. Anuario de teoría política*, núm. 8, 2008, pp. 105-132.

Bachelard, Gaston, *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, tr. Rafael Segovia, México, FCE, 2006.

Calasso, Roberto, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, tr. Joaquín Jordá, Barcelona, Ed. Anagrama, 4ª edición, 2006.

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, tr. Eugenio Ímaz, México, FCE, 2ª edición, 2007.

Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, tr. Eduardo Nicol, México, FCE, 2ª edición, 2004.

Castoriadis, Cornelius, “La democracia como procedimiento y como régimen” [en línea], febrero, 1996, disponible en la Web: <http://www.globalizacion.org/biblioteca/CastoriadisDemocracia.htm>

Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo pensable*, tr. Jacques Algasi, Buenos Aires, FCE, 2006.

Castoriadis, Cornelius, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*, tr. Sandra Garzonio, Buenos Aires, FCE, 2006.

Castoriadis, Cornelius, *Sobre el Político de Platón*, tr. Horacio Pons, Madrid, Ed. Trotta, 2004.

Castoriadis, Cornelius, *Ventana al caos*, tr. Sandra Garzonio, Buenos Aires, FCE, 2008.

Downing, Christine, *La Diosa. Imágenes mitológicas de lo femenino*, tr. Maria-Pau Pigem, Barcelona, Ed. Kairós, 1999.

Hegel, G. W. F., *Filosofía de la historia*, tr. Emanuel Suda, Buenos Aires, Ed. Claridad, 3ª edición, 2008.

Hesíodo, *Teogonía*, tr. Paola Vianello de Córdoba, México, UNAM, 2007.

Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, tr. José Gaos, México, FCE, 2003.

Kirk, G. S. et. al, *Los filósofos presocráticos*, tr. Jesús García Fernández, Madrid, Ed. Gredos, 2ª edición, 2003.

Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, tr. José A. Vecino, México, Ed. Coyoacán, 2004.

Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 2001.

Nicol, Eduardo, *Símbolo y verdad*, México, Ed. Afínita, 2007.

Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Edimat Libros, 2004.

Nietzsche, Friedrich, *La filosofía en la época clásica de los griegos*, tr. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Ed. Valde-mar, 3ª edición, 2003.

Paz, Octavio, *Libertad bajo palabra*, México, FCE, 3ª edición, 2006.

Platón, *Diálogos V*, tr. María Isabel Santa Cruz, et. al, Madrid, Ed. Gredos, 2008.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. Vol. I*, tr. Roberto R. Aramayo, Madrid, FCE, 2005.

Tucídides, *El discurso fúnebre de Pericles* [edición bilingüe], tr. Patricia Varona Codeso, Madrid, Ed. Sequitur, 2007.

Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, tr. Marino Ayerra, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2008.

Villoro, Luis, *El concepto de ideología*, México, FCE, 2ª edición, 2007.

Voltaire, *Cuentos completos en prosa y verso*, tr. M. Armiño y M. Domínguez, México, Ed. Siruela/FCE, 2006.