

## **Autonomía y democracia en Cornelius Castoriadis**

**Autonomy and democracy Corneluis Castoriadis**

Carlos Riveros Palavecino  
Universidad Alberto Hurtado, Chile<sup>φ</sup>  
criverospalavecino@gmail.com



**Recepción:** 04-09-2017 **Aceptación:** 28-11-2017

**Resumen:** En el presente texto se desarrollan los fundamentos de la autonomía social de acuerdo con lo expuesto por Cornelius Castoriadis, llegando a explicitar que gran parte de las formas sociales contemporáneas responden, más bien, a una heteronomía social y que el legado griego de la democracia ateniense de la época antigua, constituye una superación de aquellas formas heterónomas. De esta manera se pone de manifiesto la relación entre la autonomía como tal y la democracia.

**Palabras clave:** autonomía – democracia – significación – imaginaria social – heteronomía – sociedad

**Abstract:** In this text the foundations of social autonomy as disclosed by Cornelius Castoriadis are developed, reaching to explain that much of contemporary social forms respond to a social heteronomy and the Greek legacy of Athenian democracy in ancient times, it is an overcoming of those heteronomous forms. Thus, it is revealed the relationship between democracy and autonomy as such.

**Keywords:** autonomy – democracy – social imaginary – significance – heteronomy – society

<sup>φ</sup> Licenciado en Filosofía de la Universidad de Chile, año 2011. Estudiante de posgrado en Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado (Chile), actualmente investiga el pensamiento de los pueblos mapuches del sur con la Universidad de lo Lagos, sede Chiloé, y el Consejo Mayor de Caciques Williche de Chiloé.

El presente trabajo pretende explicitar la íntima relación que existe entre la noción de autonomía y la de democracia de acuerdo con las ideas de Cornelius Castoriadis. En efecto, si entendemos que autonomía (en griego: *αὐτονομία*), de acuerdo a su articulación etimológica, se compone de *αὐτο* (auto) y *νόμος* (nomos), lo cual alude a un darse la ley uno mismo, logramos concebir su relación con la democracia si entendemos a ésta, tal como lo detallaremos más adelante, como el sistema político de una colectividad que es capaz de auto-organizarse ella misma, con la capacidad de poner en tela de juicio e ir rearticulando o reformulando cada vez la legalidad con la cual se organiza. Autonomía y democracia, entonces, tienen que ver con el hecho de poner la ley uno mismo, mejor dicho, y como explicitaremos a continuación, con el hecho de que una sociedad sea capaz de poner ella misma la ley con la cual se autorregula. Pero, y a pesar de que de acuerdo con Castoriadis toda sociedad es en última instancia una sociedad autónoma (ya que a ninguna sociedad le ha sido dada la ley desde el exterior de sí misma)<sup>1</sup>, no por ello toda sociedad es democrática. La democracia consiste más bien en el hecho de que la sociedad en cuestión sea consciente de que es ella misma quien se auto-organiza, que es ella misma quien pone la ley. Tiene que ver con una toma de consciencia y una educación (*παιδεία*)<sup>2</sup>. En este sentido, podríamos decir, la democracia tiene que ver con la autonomía como tal, y todo sistema político distinto a ella, vale decir, todo sistema político que no se articule a partir de la conciencia colectiva de que es ella misma quien pone la ley y puede, por lo mismo, volver a formularla, reviste la forma de una sociedad heterónoma. Una sociedad heterónoma, como dice Castoriadis, es aquella que pone la ley de una vez y para siempre. No permite (a través de mecanismos institucionales) la reformulación y la nueva puesta en escena de otras leyes. La sociedad autónoma democrática, por el contrario, adquiere la forma de una apertura: es capaz de poner en tela de juicio las leyes puestas y volver a reformularlas, o simplemente crear otras nuevas.<sup>3</sup>

La heteronomía, entonces, tiene que ver con el hecho de que una vez puesta una ley por la sociedad queda esa ley instalada, de manera incuestionable,

---

1.- Cf. "Pero la sociedad (y la significación) no "tiene" otro origen, otro fundamento, otra causa, otro fin, que ella misma. La sociedad es su propio origen y éste es el sentido de la autocreación; no tiene su origen verdadero y esencial en alguna otra cosa exterior a sí misma y no tiene otro fin que su propia existencia como sociedad que se fija esos fines" (Castoriadis, 2005e: 180).

2.- Cf. "Pero esa *paideia* no es principalmente una cuestión de libros ni de fondos para las escuelas. Significa en primer lugar y ante todo cobrar consciencia del hecho de que la polis somos también nosotros y que su destino depende también de nuestra reflexión, de nuestro comportamiento y de nuestras decisiones; en otras palabras, es participación en la vida política" (Castoriadis, 2005a: 123).

3.- Sobre la distinción entre cerco (heteronomía) y apertura (autonomía), vid. Castoriadis, 2005c: 76.

de una vez y para siempre. Si es que sufre cambios lo son más bien a partir de un grupo reducido de “representantes” más que de manera consciente o participativa de toda la comunidad.<sup>4</sup> Esta heteronomía tiene que ver con el ocultamiento de la autoinstitución de la sociedad.

La sociedad es autocreación, su institución es autoinstitución hasta ahora autoocultada. Esta autoocultación es precisamente la característica fundamental de la heteronomía de las sociedades. En las sociedades heterónomas, es decir, en la inmensa mayoría de las sociedades que existieron hasta ahora – esto es, casi todas – encontramos (institucionalmente establecida y sancionada) la representación de una fuente de institución de la sociedad que está fuera de la sociedad: los dioses, Dios, los antepasados, las leyes de la naturaleza, las leyes de la razón, las leyes de la historia, En otras palabras, encontramos la representación impuesta a los individuos de que la institución de la sociedad no depende de ellos, de que los individuos no pueden establecer ellos mismos su ley – pues esto es lo que quiere decir autonomía -, sino que la ley está ya dada por algún otro o alguna otra entidad. Hay pues autoocultación de la autoinstitución de la sociedad y esto forma parte de la heteronomía de la sociedad. (Castoriadis, 2005d: 138)

La heteronomía de la sociedad consiste en que ésta, a través de instituciones y sus mecanismos, pretende mostrar que la ley que la rige no puede ni debe ser modificada, o cambiada por otra, ya que corresponde con causas exteriores a la sociedad en relación con cuestiones que son inexpugnables, por ejemplo, leyes de la economía, leyes de la historia, leyes biológicas, leyes divinas, etc. La heteronomía social, por lo tanto, tiene que ver con una especie de determinismo causal: dadas ciertas leyes sólo son posibles otras leyes determinadas que dan cuenta de efectos determinados. El caso más evidente de sociedad heterónoma es aquella que basa sus leyes en la religión: dada la ley divina, el orden social debe corresponder con ella. Si se da el caso, en esa sociedad, de cuestionar esa ley (basada en la ley divina) se sufren las consecuencias (Cf. Castoriadis, 2005e: 189). Otro ejemplo es el de una sociedad que pretende organizarse a partir de supuestas leyes de la historia. Una sociedad que crea, por ejemplo, que la industrialización llevaría, si o si, a una revolución del proletariado. A este respecto Castoriadis señala, que más que el hecho de que la revolución proletaria sea un efecto necesario e insoslayable de causas determinadas corresponde a un acontecimiento que sólo puede ser alcanzado a través de la organización de los trabajadores atendiendo y luchando con la coyuntura histórica. El socialismo, dice, más que ser el resultado necesario de la historia es un hecho que sólo se consigue a

---

4.- Esto último lo detallaremos al final de este trabajo.

través de la creación de estrategias por parte de los trabajadores.<sup>5</sup>

En general, la sociedad heterónoma es aquella que oculta el hecho de que toda sociedad es autoinstitución, autocreación y autolegislación. Es una sociedad que muestra que su ley es efecto necesario de causas insoslayables que son externas a la sociedad misma. Pero, y aquí viene el postulado fundamental de Castoriadis, ninguna sociedad puede organizarse sólo en consideración a estas leyes extrasociales, como si una sociedad fuese sólo el resultado de elementos preexistentes a ella misma.<sup>6</sup> No podríamos decir, por ejemplo, que una sociedad es sólo el resultado del intento de satisfacer todas las necesidades biológicas básicas (si fuese así, la sociedad se derrumbaría, pues muchos mueren de hambre, muchos de sed, etc.), tampoco podemos decir que una sociedad es sólo el resultado de leyes físicas, económicas o geográficas. Aunque estas leyes sí entran en consideración a la hora de organizar y legislar una sociedad, no podemos decir que son las más determinantes, ni siquiera en última instancia.<sup>7</sup> Una sociedad, por lo tanto, sea la que sea, y en la época que sea, no se articula solamente en consideración a cuestiones que podrían ponerse sobre ella, como leyes insoslayables. Castoriadis, por ejemplo, en relación con la sociedad ateniense antigua, da cuenta de que no se podría pensar en su organización sólo considerando cuestiones geográficas (que, por ejemplo, el hecho de que Atenas esté distanciada de otras ciudades, y ella misma en su interior, por una cantidad considerable de montañas, pudiese dar cuenta del orden social que poseían), ni tampoco considerando cuestiones de índole biológica o física. Si los atenienses fueron en un momento defensores de la democracia fue porque crearon significaciones imaginarias que condujeron a ello (entre ellas, que el ser del mundo es un indeterminado (ἄπειρον) y que por lo tanto no hay leyes fijas (determinadas) con las cuales organizar el mundo, sino que más bien los hombres deben ser capaces de organizarlo por ellos mismos)<sup>8</sup>. Estas concepciones del mundo

---

5.- Cf. Castoriadis *Le contenu du socialisme* (1955): “El socialismo no puede ser el resultado fatal del desarrollo histórico ni la violación de la historia por parte de un grupo de superhombres ni la aplicación de un programa proveniente de una teoría verdadera en sí: debe ser la puesta en marcha de la actividad libremente creadora de las masas oprimidas, florecimiento que se hace posible por el desarrollo histórico y que la actividad de un partido que tenga esta teoría como fundamento puede *facilitar* enormemente” (citado en Poirier, 2006: 43).

6.- Cf. “Si los estructuralistas tuvieran razón; si – como ha dicho Lévi-Strauss en *Raza e historia*, por ejemplo – las distintas sociedades humanas no son más que combinaciones diferentes de un número discreto de elementos invariables, entonces los estructuralistas deberían ser capaces de generar de inmediato, aquí y ahora, todos los tipos posibles de sociedad humana, como un geómetra puede generar los cinco poliedros regulares y demuestra que no pueden existir otros. Nunca nadie ha hecho esto, ni nadie lo hará jamás” (Castoriadis, 1997: 134-135).

7.- Cf. “Las coacciones impuestas por el mundo físico a la organización del ser vivo nos ofrece una parte esencial de nuestra comprensión de dicha organización. Pero lo que el mundo físico como tal impone o veda insuperablemente a la sociedad –a todas las sociedades – es por entero trivial y no nos enseña nada” (Castoriadis 2005c: 71).

8.- Para la relación entre filosofía, política, y la concepción griega del mundo vid. Castoriadis

que constituyeron a la Atenas antigua no pudieron ser determinadas por leyes extrasociales sino que, más bien, por la sociedad misma. Volveremos a tratar esto con más detalle. Por ahora cabe quedarse con el hecho de que ninguna sociedad se articula, o se organiza, sólo en consideración a cuestiones que podrían estar fuera de ella. Una sociedad se organiza en base a lo que ella misma crea. Esto tiene que ver con un hecho que es verificable de manera empírica a través de la historia: la historia es realización de novedades. Nuevas leyes, nuevas maneras de concebir el mundo, nuevas organizaciones sociales aparecen a lo largo de la historia. Si las causas fuesen siempre las mismas (elementos preexistentes a la sociedad regidos por leyes determinadas) los efectos no podrían ser distintos (no podría explicarse lo nuevo a partir de lo mismo). Como dice Castoriadis, “ni necesidades biológicas “permanentes” ni “pulsiones”, ni “mecanismos” o “deseos” psíquicos eternos pueden dar cuenta de la sociedad y de la historia. Causas constantes no podrían producir efectos variables” (Castoriadis, 2005c: 67). La historia ha mostrado que a lo largo de ella las distintas sociedades se han articulado a través de cada vez nuevas y diferentes concepciones de mundo y de organización. Una explicación determinista (que dé cuenta de causas determinadas) del orden social no puede dar cuenta de ello. Nicolas Poirier en su texto sobre Castoriadis lo dice de la siguiente manera:

El hecho de que no se pueda explicar la historia de las sociedades a partir de una relación necesaria de causa y efecto, no se debe de manera alguna a la complejidad del objeto estudiado, sino a su propia naturaleza; en otras palabras, no hay allí un problema epistemológico – producto de la imposibilidad de explicar la historia como un sistema de causas y efectos estrictamente determinados, puesto que las “mismas” causas no producen los “mismos” efectos y no existen, por consiguiente, en la historia causas exactamente idénticas – sino una cuestión ontológica: en la historia se generan novedades, es decir, acontecimientos totalmente imprevisibles. Pensada como corresponde, la historia sería en el fondo autocreación. (Poirier, 2006: 61)

Una sociedad es capaz de autodeterminarse, vale decir, de darse ella misma la ley, con independencia de leyes que pudieran estar por sobre, o fuera de ella, porque es capaz de crear nuevas leyes. Crear en el sentido más riguroso del término: creación de nuevos *eidós*, no imitación de ellos. Creación de nuevas concepciones de mundo y de nuevas organizaciones, en rigor, creación de un mundo<sup>9</sup>. Pero ¿en qué sentido una sociedad puede ser creación de un

---

(2005a: 114): “la creación de la democracia y de la filosofía, y de su vínculo, tiene una precondición esencial en la visión griega del mundo y de la vida humana, en el núcleo de lo imaginario griego”. Volveremos a esto con más detalle.

9.- Cf. “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

mundo y no solamente imitación o efecto pasivo de éste?

De la misma manera en que, como lo ha explicitado el biólogo chileno Francisco Varela, con quien Castoriadis mantuvo correspondencia (vid. Castoriadis 2002: 87 y ss.), un ser vivo crea su propio mundo en el sentido en que interpreta, o diferencia, objetos que efectivamente existen en el mundo, de acuerdo con la relevancia que tienen para él en relación con su subsistencia y las exigencias del contexto en que habita, la sociedad crea su propio mundo en relación con las significaciones imaginarias sociales que ella misma crea. Varela, por ejemplo, refiriéndose a la cognición, y en relación con la teoría de la enacción que él desarrolla, da cuenta de que el conocer no implica una representación de un mundo ya dado, como si la representación fuese una especie de reflejo del mundo y nada más, sino que, más bien, el conocer implica un hacer emerger un mundo en relación a lo que vayamos considerando como relevante para nosotros, como especie, de acuerdo a requerimientos contextuales e históricos<sup>10</sup>. No se conoce el mundo tal cual es sino que, más bien, tal como lo vamos constituyendo históricamente. De la misma manera, una sociedad no se organiza en relación a lo que un mundo tal cual es le vaya exigiendo, como si la sociedad fuese un mero efecto pasivo de constricciones del mundo relacionadas con leyes de la física, la biología, etc., sino que, más bien, la sociedad crea su propio mundo de acuerdo a lo que Castoriadis denomina las *significaciones imaginarias sociales*, que vendrían siendo como el “sistema de interpretación” que cada sociedad tiene del mundo, aunque, en rigor, *son* el mundo en que vive cada sociedad. No hay un mundo como tal y, por otro lado, las significaciones imaginarias sociales. Éstas, más bien, constituyen, de manera ontológica, lo que es el mundo. Dictan lo que es o no es, lo que es relevante o irrelevante, lo que tiene sentido o lo que carece de sentido<sup>11</sup>.

Toda sociedad (como todo ser vivo o toda especie viva) instaure, crea su propio mundo en el que evidentemente ella está incluida. Lo mismo que en el caso del ser vivo, es la “organización” propia de la sociedad

---

que ella crea” (Castoriadis, 2005c: 69)

10.- Cf. “Precisamente la mayor capacidad de la cognición viviente consiste en gran medida en plantear las cuestiones relevantes que van surgiendo en cada momento de nuestra vida. No son predefinidas sino enactuadas: se las hace emerger desde un trasfondo, y lo relevante es aquello que nuestro sentido común juzga como tal, siempre dentro de un contexto.” (Varela, 2002: 89). También Cf. “Ante todo quería demostrar que si el pivote de la cognición es su capacidad para hacer emerger significados, la información no está preestablecida como orden dado, sino que implica regularidades que emergen de las actividades cognitivas mismas” (Ibid. 120).

11.- Cf. “La institución del mundo común es necesariamente en cada momento institución de lo que es y no es, de lo que vale y no vale, así como de lo que es factible o lo que no es, tanto “fuera” de la sociedad (relativamente a la “naturaleza”) como “dentro” de ella. En tanto tal, debe necesariamente ser para la sociedad también “presencia” del no ser, de lo falso, de lo ficticio, de lo simplemente posible, pero no efectivo. Mediante la sinergia de todos estos esquemas de significación es como se constituye la “realidad” para una sociedad dada” (Castoriadis, 2013: 573).

(significaciones e institución) lo que define, por ejemplo, aquello que para la sociedad considerada es “información”, el “pero”, el “valor” y el “sentido” de la información; o lo que define el “programa” de elaboración de una información y el programa de respuesta a esa información dada, etc. En suma, 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. La hechicería era real en Salem hace tres siglos y aún más. “El Apolo de Delfos era en Grecia una fuerza tan real como cualquier otra.” (Marx). Sería superficial e insuficiente decir que toda sociedad “contiene” un sistema de interpretación del mundo; y aún aquí el término “interpretación” resulta superficial e impropio. Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo. (Castoriadis, 2005c: 69)

La sociedad, entonces, no se organiza única y fundamentalmente en función de exigencias que serían propias de un mundo preexistente o preestablecido. No existe una causa externa a la sociedad misma, sino que ella es su propia causa. Así como el ser vivo vuelve significativo aquello que es relevante para él en un determinado momento de su historia, la sociedad dota de significado todo aquello que ella misma considera como relevante (o irrelevante) de acuerdo con la construcción de mundo que haya articulado. Este mundo que la sociedad crea no es el mero reflejo de un mundo preexistente, sino que es el entramado de significaciones imaginarias sociales que la misma sociedad crea. El mundo, con sus relaciones, tiene como base el magma de significaciones, y todas las relaciones de significado que aquel conlleva. Un magma es la organización de las significaciones imaginarias que constituyen una sociedad cuyo orden no está dado por el mundo mismo, sino que, más bien, por las significaciones mismas. En un magma, una significación imaginaria no tiene como fundamento un objeto o un hecho del mundo que estuviese dado de antemano y respecto del cual sólo sería una especie de reflejo. En un magma, una significación siempre remite como fundamento a otra significación<sup>12</sup>.

Así, las significaciones imaginarias sociales propias de una sociedad dada nos presentan un tipo de organización desconocido en otros dominios. Llamo magma a ese tipo de organización. Un magma contiene conjuntos – y hasta un número definido de conjuntos –, pero no es reducible a conjuntos o a sistemas de conjuntos por ricos y complejos

---

12.- Cf. “En el magma de mis representaciones, yo no puedo separar rigurosamente aquellos que “se refieren a mi familia” y otras representaciones. (En otras palabras, en las representaciones que en el primer momento “no se refieren a mi familia” se origina siempre por lo menos una cadena asociativa que conduce a “mi familia”. Esto equivale a decir que una representación no es un “ser distinto y bien definido”, sino que es todo aquello que ella acarrea consigo” (Castoriadis, 2005f: 201).

que éstos sean. (Este intento de reducción es la empresa sin esperanza del funcionalismo y del estructuralismo, del causalismo y del finalismo, del materialismo y del racionalismo en la esfera historicosocial. Castoriadis: 2005c: 72).

Las significaciones imaginarias sociales, que son aquellas que permiten organizar un mundo, no tienen como fundamento un mundo u objetos preexistentes e indiferentes a ellas. Adelanto eso sí que, para evitar malentendidos, no es que la totalidad de las significaciones imaginarias sociales no tengan como base un mundo relativamente determinado y, por así decirlo, constituido con independencia del ojo humano que lo hace emerger de determinada manera. Existen, como veremos más adelante, dos dimensiones que articulan a estas significaciones, una conjuntista-identitaria (o ensídica) que tiene que ver con un mundo relativamente determinado con independencia del devenir historicosocial, y otra dimensión propiamente imaginaria que, como detallaremos a la brevedad, determina en última instancia a la primera. Pero vayamos de a poco, preguntémonos por ahora, ¿en qué consisten estas significaciones imaginarias sociales que constituyen el mundo en que habita cada sociedad?

Las significaciones imaginarias sociales son aquellas con que cada sociedad concibe y habita el mundo. Se trata de lo que cada sociedad entiende, por ejemplo, por Estado, por justicia, por virtud, por pecado, etc. Son significaciones con las cuales cada sociedad se organiza. Lo que signifique lo justo, por ejemplo, en cada sociedad viene más bien determinado por la construcción de mundo que la sociedad en cuestión haya creado más que por dictámenes del mundo mismo, o de alguna ley que venga desde el exterior de la sociedad<sup>13</sup>. Pero también se trata de significaciones como hombre o mujer, padre o madre. Estas significaciones no vienen determinadas de antemano para cada sociedad sino que son ellas mismas quienes las van creando. Una mujer musulmana, por ejemplo, dice Castoriadis, difiere de una mujer norteamericana en nuestros días, no tanto por cuestiones de orden biológico, o de orden racial (aunque sí haya de hecho diferencias de ese tipo). Las diferencias más determinantes entre una y otra son más bien en relación a qué función cumple cada una en su determinada sociedad o, más bien, cómo es que cada una concibe su existencia, y articula su existencia, en función al entramado de significaciones y de normas que contiene la sociedad en que hab-

---

13.- Salvo el caso de la religión que pretende mostrar que la ley (divina) viene dada desde afuera de la sociedad. Esta concepción de la ley, que es heterónoma, como explicábamos más arriba, consiste en la ocultación del hecho de que cada sociedad es autoinstitución, creación de ella misma por sí misma. Cf. a este respecto: "La religión niega lo imaginario radical y pone en su lugar una creación imaginaria particular. Vela el enigma de la exigencia de la significación – que hace nacer la sociedad – atribuyendo a la sociedad misma una significación que le vendría de otra parte" (Castoriadis, 2005e: 189).

ita. No se trata de diferencias que remitan a un orden “real” o “determinado”, como sí podrían serlo las diferencias biológicas o raciales entre cada una, sino que más bien son diferencias de orden imaginario. Imaginario porque la distinta función, o el distinto modo de habitar y concepción de mundo y de sí misma que posee cada una de esas dos mujeres no responde tampoco a una cuestión “racional”. Si lo pensamos bien, no hay razones de fondo para que una mujer musulmana actúe y viva de tal manera, como tampoco hay razones de fondo para que una mujer norteamericana lo haga a su modo. No hay razones de fondo porque perfectamente podrían ser, habitar, vivir de otra manera<sup>14</sup>. Pero también, y de manera más fundamental, no hay razones de fondo porque la razón misma está bajo la dirección de la imaginación, como lo veremos más adelante. La mujer musulmana y la mujer norteamericana difieren en su vida y concepción del mundo porque son productos de instituciones distintas de sociedades diferentes. Responden a un distinto imaginario. A otro magma de significaciones. Lo mismo ocurre con el caso de significaciones como la virtud, por ejemplo. Si pensamos en la Esparta antigua, virtuoso sería aquel que es un buen guerrero y, como dice Castoriadis en uno de sus textos, la madre de este guerrero se sentiría orgullosa de que su hijo dé la vida por su patria. En una sociedad distinta, el Chile de hoy, por ejemplo, virtuoso sería, sin duda, otra cosa. Más notorio es el caso de la significación relacionada con lo bueno (o lo malo). Lo bueno no vendría dado por el mundo como tal, sino que siempre responde a una construcción social. En este caso es más evidente su constitución imaginaria. Por esta razón es que, como podremos vislumbrar mejor más adelante, lo bueno para una sociedad puede ser a veces malo para otra, siendo que supuestamente vivimos en el mismo mundo. Las significaciones imaginarias sociales son, en el fondo, la concepción y el modo de habitar que cada sociedad tiene de su mundo. Digo, *su mundo* porque, como ya podemos advertir, cada sociedad concibe y habita un mundo distinto. Mundo que no está determinado en última instancia por cuestiones de índole geográfica, demográfica, o incluso económica (aunque este orden de determinaciones sí influye en la constitución de una sociedad, pero no de manera fundamental, por ello prefiero referirme a ellas como “condiciones” más que “determinaciones”) sino que, más bien, por la creación de significaciones que cada sociedad instituye. Si el mundo de un pueblo mapuche difiere, por ejemplo, acá en Chile, del mundo de un occidental, no es tanto porque ese pueblo haya por mucho tiempo habitado en un entorno rodeado de araucarias, de grandes ríos, de mucha lluvia, como sí lo es porque poseen una concepción del mundo distinta. Para un mapuche, por ejemplo, un río tiene alma.<sup>15</sup> Para un occidental, un río puede ser una fuente de energía eléctrica o de bebestible, pero no lo concibe con un alma, con

14.- Claro está, en caso de que cambie el ser de la sociedad en que habitan. Ser social cuyo fundamento tampoco es racional, sino que, más bien, imaginario.

15.- Cf. Nanculef.(2016: 29)

vida propia. Lo mismo en ciertos pueblos de Oriente, las vacas para ellos son sagradas. Para un occidental, en cambio, pueden ser un mero medio de consumo de proteínas, pero, por mucho que alguien sea animalista y cuide de la vida de los animales, es difícil que, con la concepción occidental de mundo, considere a la vaca como sagrada. Como podemos ver, la concepción de mundo de una sociedad y de otra difiere no tanto por el objeto o el mundo que tienen en frente, sino que, más bien, por las significaciones imaginarias que la misma sociedad instituye.

Semejantes significaciones sociales imaginarias son, por ejemplo, espíritus, dioses, Dios, polis, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc., pero también hombre/mujer/hijo según están especificados en una determinada sociedad. Más allá de definiciones puramente anatómicas o biológicas, hombre, mujer e hijo son lo que son en virtud de las significaciones imaginarias sociales que los hacen ser eso. Un hombre romano, una mujer romana eran algo totalmente diferente del hombre norteamericano y de la mujer norteamericana de hoy. (...) Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos "racionales" o "reales" y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por creación. (Castoriadis, 2005c: 68)

Se trata de significaciones imaginarias porque, como veíamos más arriba, no tienen como fundamento un elemento "real" o "racional" sino que más bien una creación<sup>16</sup>, y son sociales porque sólo pueden ser validadas como tales si son encarnadas por instituciones. Instituciones son, en su sentido más amplio, normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos, modos de resolver cosas y de hacer cosas (cf. Castoriadis, 2005c: 67). Pero también instituciones en un sentido más concreto, vale decir, una escuela, por ejemplo, donde se enseña a hacer tales cosas, de determinada manera, tal como lo concibe una sociedad determinada. Instituciones jurídicas, culturales, etc. Uno de los requerimientos fundamentales para que la institución, y la significación imaginaria que encarna, pueda legitimarse como tal en una sociedad, es que le dé un sentido a la psique de los individuos que la componen.<sup>17</sup> Castoriadis a este respecto muestra que la psique de un individuo sólo puede sobrevivir mientras una institución social le dé sentido o significado, ya que por sí misma la psique es incapaz de hacer frente al mundo. En una primera

16.- Cf. "Razón y entendimiento pueden inventar y controlar, sistematizar o deducir, pero no pueden establecer nada que sea *nuevo* y que tenga *contenido*" (Castoriadis, 2005g: 246). La imaginación es la facultad que permite establecer la novedad.

17.- Cf. "Radicalmente inepta para la vida, la especie humana sobrevive al crear la sociedad y la institución. La institución permite sobrevivir a la psique al imponerle la forma social del individuo, al proponerle e imponerle otra fuente y otra modalidad del sentido: la significación imaginaria social, la identificación indirecta con ella (con sus articulaciones), la posibilidad de referirlo todo a ella" (Castoriadis, 2005e: 177).

instancia, dice Castoriadis, la psique es una mónada psíquica, una psique que aún no ha sido socializada (como la de un bebé) y que refiere todo a sí misma (narcisismo). Este solipsismo de la psique una vez que ya se pasa de la etapa de infante o de bebé no logra subsistir en sociedad, pues se da cuenta de que refiriéndolo todo a sí misma no logra nada. Por lo tanto, muestra el autor, la única solución posible a ese fracaso de la psique solipsista es ser socializada.<sup>18</sup> En este sentido, y una vez que la psique adopta la forma exigida por las significaciones imaginarias de la sociedad (o de la institución que la encarna) es que el individuo se convierte en un producto de la institución social. Se convierte en, como dice Castoriadis, un fragmento ambulante de la institución social.<sup>19</sup> Pero, como decíamos, es fundamental que la significación imaginaria social, y la institución, le otorguen un sentido a la psique. La religión, por ejemplo, justifica su necesidad en una sociedad ya que le da sentido tanto a la vida de los individuos como a su muerte. Implica una ética, una cosmología y una salvación.<sup>20</sup> Si una significación imaginaria no logra darle sentido a la vida (y, si se da el caso, a la muerte) de los individuos involucrados en una sociedad, entonces no logra legitimarse como tal. El núcleo de las significaciones imaginarias del capitalismo, por ejemplo, que Castoriadis explicita como “la expansión ilimitada del dominio racional” (Castoriadis, 2005c: 75; también Castoriadis, 1999: 65 y ss.) logra legitimarse mediante diversos mecanismos. Pero uno de ellos, y que es fundamental, es que logra otorgarle un sentido a la psique de los individuos al darles a entender que, a través de la razón y de su expansión (que se manifiesta en la expansión ilimitada de las fuerzas productivas) podrían llegar a resolverse todos los problemas de la humanidad.<sup>21</sup> Que esto no es así ya es evidente, vale decir, ya casi nadie cree

18.- Cf. “El individuo no es un fruto de la naturaleza; ante todo es una creación y una institución social: el recién nacido – radicalmente inepto para la vida – debe ser humanizado, y esa humanización sólo se concreta en su socialización. Sin embargo, semejante proceso sólo es posible con la condición de que la institución aporte a la psiquis un sentido que le permita aceptar la pérdida de su omnipotencia imaginaria. Castoriadis denomina *sublimación* a esa operación mediante la cual el sujeto accede a un mundo de significaciones comunes” (Poirier, 2006: 96).

19.- Cf. “El individuo es cada vez y en cada tipo dado de sociedad una fabricación, y digo ciertamente fabricación, de un producto – casi de un producto hecho en serie – social específico. Toda sociedad al instituirse establece al individuo como forma instituida y ninguna sociedad por más que practique la forma más extrema de “totemismo”, confunde a un individuo humano, cualquiera que sea su condición social, con un leopardo o con un jaguar. Pero toda sociedad es también creación de un “tipo” (eidos) histórico específico de individuo y “fabricación en serie” de ejemplares de ese tipo: lo que la sociedad francesa, suiza, norteamericana o rusa fabrica como individuo tiene muy poco que ver (aparte de características tan generales que resultan vacías) con el individuo que fabricaban las sociedades romana, ateniense, babilónica o egipcia, para no hablar de las sociedades primitivas” (Castoriadis, 2005d: 139)

20.- Cf. “Ese proceso se cumple mediante las significaciones sociales imaginarias, casi siempre religiosas, que tejen el sentido de la vida y de la muerte del individuo, el sentido de la existencia y de las maneras de tomar en consideración la sociedad, y que también forman la urdimbre del mundo como totalidad” (Castoriadis 1998: 269)

21.- Esta es, por ejemplo, la postura que adopta y explicita Francis Fukuyama en su texto ¿El fin de la historia? (1989), al mostrar que la ideología neoliberal capitalista supuestamente podría

que el capitalismo podría llegar a resolver todos los problemas de la humanidad sino que, más bien, está creando cada vez más problemas, pero uno de los mecanismos con que se legitimó y se interiorizó en la vida y en la concepción de mundo de casi la totalidad del planeta fue a través de esa dotación de sentido. Pero otra de las exigencias que debe cumplir toda significación imaginaria social es que, y esto tiene que ver con algo que mencionábamos más arriba, posea un componente conjuntista-identitario (o ensídico<sup>22</sup>). Este último componente, o dimensión, tiene que ver con la determinación de lo real, o de los esquemas, o sistemas, determinados que refieren a lo real.

Castoriadis distingue entre dos dimensiones que componen las significaciones imaginarias sociales, una de ellas es la conjuntista-identitaria (ensídica) y la otra es la propiamente imaginaria. La primera de ellas tiene que ver con la determinación y opera según clases, propiedades y relaciones.<sup>23</sup> Su modo de determinar es el siguiente: si X posee una propiedad Y, entonces X pertenece al conjunto Z, que es el conjunto que contiene a todos los objetos que posean la propiedad Y, vale decir, opera según el esquema de que propiedades determinadas y específicas constituyen una cierta clase determinada y específica y, a la inversa, una clase determina y específica implica ciertas propiedades determinadas y específicas.<sup>24</sup> Esta dimensión ensídica, como podemos ver, opera fundamentalmente de acuerdo a la determinación: si algo posee una propiedad determinada, entonces constituye o, significa, algo determinado. Por ejemplo, si un animal posee la capacidad de razonar, entonces decimos que es un humano (si nos ceñimos a la definición de humano como animal racional); también, si cierto animal vertebrado posee glándulas mamarias, entonces decimos que es un mamífero. La dimensión ensídica, que debe poseer, de una u otra manera, toda significación imaginaria social, dice relación con la pertenencia propiedad = clase. Castoriadis muestra que toda significación debe poseer esta dimensión ensídica pues, de otra manera, no tendría referencia a lo "real". Por ejemplo, por mucho que una sociedad determinada conciba que las vacas son sagradas (dimensión

llegar a resolver todos los problemas de la humanidad y que, en ese sentido, ya no habría cabida para ninguna ideología distinta a aquella (ya que ninguna podría superarla) y con ello, supuestamente, se acababa la historia.

22.- Ensídico viene de las siglas del francés *ensembliste-identitaire*, que quiere decir conjuntista-identitario.

23.- Cf. "En la dimensión conjuntista-identitaria, la sociedad opera (obra y piensa) con "elementos", con "clases", con "propiedades" y con "relaciones" postuladas como distintas y definidas. El esquema supremo es aquí el de la determinación (*determinidad* o *determinabilidad*, *peras*, *Bestimmtheit*). La exigencia consiste en que todo lo concebible esté sometido a la determinación y las implicaciones o consecuencias que de ello se siguen. Desde el punto de vista de esta dimensión, la existencia es la determinación" (Castoriadis, 2005c: 71).

24.- Cf. "De ahí el presupuesto fundamental de esa lógica: propiedad = clase, de suerte que pertenecer a una cierta clase de objetos ("los seres humanos") define una propiedad bien precisa ("la posesión del *logos*") y, recíprocamente, la posesión de esa cualidad ("el *logos*") define ese grupo de objetos ("los seres humanos")" (Poirier, 2006: 81).

imaginaria), debe entender también que sólo nacen desde otra vaca y no del Espíritu o de algún otro animal (dimensión ensídica). Esta dimensión ensídica, entonces, se refiere, principalmente, a lo que Castoriadis denomina “el primer estrato natural”. Este estrato, que tiene que ver con la “naturaleza”, es aquel que está principalmente estudiado y determinado conceptualmente por las distintas ciencias. Dice relación con aquellas leyes que, como decíamos más arriba, se presentan como insoslayables, por ejemplo, la ley de gravitación. Por mucho que una sociedad crea lo que crea, no puede dejar de considerar que todo su sistema-mundo se ve condicionado por la ley de gravitación. Esta dimensión es como, diríamos, “el cable a tierra” que posee toda significación imaginaria social pues, y como veremos a continuación, por mucho que el ser del mundo sea fundamentalmente caos, devenir e indeterminación, existen ciertos fragmentos de lo real que pueden ser, en cierta medida, determinables, ensidizables (cf. Castoriadis, 2005g: 225). La relación que tiene la significación imaginaria con esta dimensión ensídica es una relación de *apoyo*, vale decir, se utiliza por un lado para que la psique logre encontrar en ellas el cimiento estable de lo determinado (y logra así, legitimarse como tal), pero también se utiliza para que las significaciones sean *coherentes*, no tanto consigo mismas, sino que, más bien, con los conocimientos referidos a ese primer estrato natural (cf. Castoriadis, 2005c: 70-71). Lo fundamental acá, eso sí, es que esta dimensión ensídica no constituye la base ontológica de la creación social. Como mostrábamos más arriba, lo que las leyes de la física impliquen, o las leyes de la biología, etc., no dicen mucho de las construcciones sociales, de la historia. Lo que es fundamental y, como diríamos, “lleva las riendas”, dirige, determina en última instancia aquella dimensión, es la dimensión propiamente imaginaria.<sup>25</sup> Si pensamos en la matemática, por ejemplo, que constituye uno de los pilares esenciales de la dimensión ensídica, nos damos cuenta de que todo su sistema de relaciones, de deducciones, de combinaciones, depende en última instancia de la convención social que permita entender aquellas relaciones, deducciones, combinaciones. Por ejemplo, si entendemos que  $1 \neq 0$  debemos, como dice Castoriadis, pensar más allá de lo que simplemente vemos, más allá de los meros signos, que son una barra y un círculo unidos por dos líneas horizontales paralelas que están tachadas. Debemos conocer la convención social de que esas líneas y ese círculo, y su enlace, representan conceptos determinados como el uno, el cero y la no equivalencia. Toda determinación ensídica tiene como condición de posibilidad una convención historicosocial imaginaria.

25.- Cf. “Las operaciones “lógicas y físicas”, por las cuales toda sociedad se remite al primer estado natural, lo organiza y lo utiliza, están siempre sujetas a significaciones imaginarias sociales que son “arbitrarias” y radicalmente diferentes en las diferentes sociedades. Las coacciones impuestas por el mundo físico a la organización del ser vivo nos ofrece una parte esencial de nuestra comprensión de dicha organización. Pero lo que el mundo físico como tal impone o veda insuperablemente a la sociedad – a todas las sociedades – es por entero trivial y no nos enseña nada” (Castoriadis, 2005c: 71)

Sin duda debemos distinguir un primer estrato (en cierto sentido originario y fundador) del significar que se puede llamar, en recuerdo de Kant, trascendental y que presupone el imaginar radical. El imaginar radical es la posición (establecimiento) ex nihilo de algo que no es y la conexión (sin determinación previa, "arbitraria") entre ese algo que no es y algo que por lo demás es o no es. Esta posición y esta conexión son evidentemente presupuestas por toda relación signitiva y por todo lenguaje. Por eso mismo son fundadoras de todo dominio conjuntista-identitario, así como de todo otro dominio humanamente concebible. Por ejemplo, escribir (o leer y comprender) "0≠1" presupone poner "redondeles" y "barras" materiales-abstractos (siempre idénticos a sí mismos, cualquiera que sea su "realización" concreta), como signos (los cuales, como tales no son "naturalmente"), presuponen también poner "nociones", "ideas", "conceptos" como cero, uno, diferente, que tampoco ellos son como tales "naturalmente"; y por último supone establecer la conexión de los unos y de los otros. Mediante esa conexión "0≠1" significa algo y, para que signifique, es menester la capacidad de ver en "0≠1" lo que no es, es decir, cero y uno donde no hay más que un redondel y una barra. (Castoriadis, 2005f: 207)

La dimensión ensídica, entonces, refiere principalmente a lo que Castoriadis denomina primer estrato natural. Su lógica fundamental es la de la determinación a través de operaciones de relación entre propiedades y clases (o conjuntos). Pero, ¿por qué es que no se puede concebir la realidad social, o el orden social, sólo atendiendo a esta dimensión ensídica? Por un lado, por una cuestión ontológica, por otro, porque la dimensión ensídica, como ya hemos dicho, aunque de manera implícita, no puede ser "el motor" de la historia. De hecho, nunca lo ha sido y nunca lo será. Lo que determina, más bien, los cambios y procesos sociales son ideas, ideales o, diríamos con Castoriadis, significaciones imaginarias. Pero ocupémonos primero de la cuestión ontológica. Una sociedad no podría organizarse sólo en consideración a los esquemas de la determinación (ensídica) porque el mundo es, en esencia, indeterminado. Indeterminado no refiere acá sólo al hecho de que nuestras concepciones de mundo o nuestros esquemas de la determinación no logren abarcar la totalidad de las determinaciones del ser del mundo (como si el ser del mundo fuese, en algún punto, determinado), sino que, más bien, que el ser mismo del mundo es siempre más de lo que ha sido, es cambio, es, como dice Castoriadis, *por-ser*. No es un ser acabado, determinado de una vez y para siempre, sino que ser que no acaba de determinarse: va adquiriendo siempre nuevas determinaciones. El ser es, esencialmente, tiempo.

La no determinación de lo que es no es simple "indeterminación" en el sentido privativo y superficial. Es creación, es decir, surgimiento de

otras determinaciones, de nuevas leyes, de nuevos dominios de legalidad. La “indeterminación” (si no significa simplemente “un estado de nuestra ignorancia” o una situación “estadística”) tiene un sentido preciso: ningún estado del ser es tal que haga imposible el surgimiento de otras determinaciones que las ya existentes. (Castoriadis, 2005f: 210)

El ser del mundo, de todo lo que es, es esencialmente indeterminación ya que en cada momento es más de lo que es. Nunca acaba de determinarse. En este sentido es que Castoriadis, entiende que el ser debe concebirse de diferentes maneras o, como dice él, en diferentes estratos. “Lo que es es caos o abismo o lo sin fondo. Lo que es es caos de estratificación no regular”, escribe Castoriadis (2005f: 210). Es por esta razón que la historia de la ciencia nos muestra que su objeto de estudio difiere en distintos niveles de objetivación (o de aplicación de sus teorías). Basta con considerar el caso de la física de Newton y la física de Einstein que, tal como lo muestra Castoriadis a través de una metáfora del físico John Wheeler, refieren a distintos niveles del mundo físico, como si uno apuntara hacia el mar desde una visión de aeroplano, donde no se percibe el movimiento de las olas ni las turbulencias del mar, sino que todo se ve plano, desde arriba, y otro viese ese mismo mar desde más abajo, percibiendo toda la fuerza del oleaje y las turbulencias (cf. Castoriadis, 2005g: 239-240). Así lo muestra, también, Thomas Kuhn en su libro sobre las revoluciones científicas cuando exhibe su teoría de los paradigmas explicitando que tanto la física de Newton como la de Einstein son dos visiones de mundo distintas que se aplican, no obstante, a la misma “realidad” física. Tanto así que ninguna refuta a la otra, sino que son, más bien, inconmensurables la una respecto de la otra (cf. Kuhn, 1997).

No se pasa de Newton a Einstein por transición continua. Para dar ese paso hay que reemplazar: “es cierto que p” por “no es cierto que p”. Este cambio de axiomas en el nivel de la teoría corresponde a la fractura en el nivel del objeto. (...) El mundo físico debe ser “localmente” ensídico... o bien, en ese mundo, lo ensídico debe ser “en todas partes denso”. Pero ese mundo no forma un “sistema” ensídico; está estratificado y su estratificación es irregular, heterogénea. (Castoriadis, 2005g: 241-245)

El ser es, por tanto, caos, indeterminación, estratificación heterogénea e irregular. Una sociedad que sólo se articule respecto a una dimensión que pretende concebir al mundo de manera determinada va directo al fracaso. Pues el mundo no es sólo determinación.

Esta concepción del ser como caos nos conduce directamente a nuestro objetivo que es explicitar la relación entre autonomía y democracia. Castoriadis muestra que en la antigua Grecia fue posible pensar la democracia debido

al imaginario griego de esa época. La tragedia griega, según Castoriadis, explicita el hecho de que los hombres de una u otra manera se ven enfrentados al sin sentido o, a la falta de cimientos seguros, de sus propios actos. El actuar humano aparece como basado en la incertidumbre más que en el acatar leyes o normas determinadas (cf. Castoriadis, 2005a: 128). Esto es así porque, de acuerdo con lo que Castoriadis entiende de la cultura griega antigua, el imaginario griego de esa época entendía que no había dioses preocupados, como ocurre, por ejemplo, en el cristianismo, de otorgar leyes a los hombres conforme a las cuales y, en obediencia a las cuales, pudieran acceder al reino divino o a una vida mejor después de la muerte. Los dioses griegos son, más bien, indiferentes respecto del destino de la humanidad. Así lo revela Aquiles a Ulises en el país de los muertos. No hay para los griegos antiguos una vida paradisiaca, o mejor que la terrenal, después de la muerte, que funcione como garantía del actuar ético del hombre, sino que, más bien, el actuar humano queda relegado a la deliberación y decisión de los mismos hombres.

En la religión griega preclásica y clásica no hay esperanza de vida después de la muerte: o bien no hay vida después de la muerte o bien, si hay una vida, ésta es aún peor que la peor vida que se pueda vivir en la tierra; así lo revela Aquiles a Ulises en el país de los muertos. No habiendo nada que esperar de una vida después de la muerte, ni de un Dios benévolo y atento, el hombre se encuentra en libertad de obrar y pensar en este mundo. (Castoriadis, 2005a: 114-115)

Como en el imaginario griego antiguo no había dioses que estuvieran preocupados por el quehacer humano, cabía la posibilidad de que los hombres mismos determinaran sus propios actos. No había recompensa de un mundo mejor como fruto de los buenos actos, ni tampoco había un código ético-moral al cual ceñirse en caso de querer acceder a esa mejor vida después de la muerte. No ocurre como en el caso del cristianismo u otras religiones que, como vimos más arriba, imponen una ley del actuar que toma la forma de una heteronomía (ley divina exterior a la sociedad misma, originaria, que determina o enseña cómo ejecutar nuestros actos). Pero, aún más, el imaginario griego antiguo tampoco tenía una concepción del ser del mundo, o del cosmos, que fuese totalmente determinada. No había un orden del mundo, una ley eterna, determinada, conforme a la cual uno pudiese actuar y ser parte de ese orden determinado. Hesíodo ya muestra que en un inicio había la nada, luego orden, pero orden que siempre se ve amenazado por el caos originario, por la nada originaria. No hay un orden o una ley determinada, eterna, respecto de la cual uno pudiese ser partícipe y actuar de modo tal que fuésemos parte de ese mismo orden. El mundo, más bien, está en constante cambio y en constante aparición de nuevos des-órdenes.

Todo esto está profundamente relacionado con la idea griega fundamental del caos. Según Hesíodo, al comienzo era el caos. En un sentido propio y en su primera acepción en griego caos significa vacío, nada. El mundo surge del vacío más completo que ya en Hesíodo el universo es también caos en el sentido en que el universo no está perfectamente ordenado, no está sometido a leyes llenas de sentido. Al principio reinaba el desorden más completo, luego reinó el orden y se creó el cosmos. Pero, en las “raíces” del universo, más allá del paisaje familiar, el caos continúa reinando soberano. (Castoriadis, 2005a: 115)

Pero, tal como mencionábamos más arriba, no es que todo sea puro caos o puro desorden, sino que, más bien, este caos originario, que persiste en amenazar al orden establecido, da cuenta del hecho de que la indeterminación es parte esencial del ser. Anaximandro fue uno de los filósofos griegos antiguos que explicitó aquello. Para él el *ἄπειρον* o, lo indeterminado, es el “elemento” del ser (cf. Ibid.). Lo que Castoriadis desprende de ello, es que el imaginario griego, que concibe al ser del mundo como indeterminado, y que concibe la causa y finalidad del actuar humano en ausencia de una ley o una promesa divina que lo rija, conduce a la concepción de la democracia. Como no existe una ley extrasocial determinada que rija la organización del mundo o de los hombres, son ellos mismos quienes deben organizar el mundo y, sobre todo, a ellos mismos. Pero, más aún, como en el mundo no hay un orden preestablecido, eterno, sino que más bien lo que hay es indeterminación, por ello es posible la Filosofía. Si el mundo tuviese un límite, cual sería la determinación última del ser, la Verdad, podríamos decir, entonces la Filosofía no tendría sentido. Ésta es, más bien, una actividad reflexiva que contiene preguntas cuya respuesta es interminable. De la misma manera, esta reflexión filosófica hace posible la reflexión política. Si el mundo estuviese regido por leyes determinadas no tendría sentido discutir por el orden que se establecerá, bastaría con sólo adecuarse a esas leyes eternas, determinadas, y vivir conforme a ellas. Si el mundo y el orden social estuviesen regidos por leyes determinadas y eternas la política carecería de sentido. Lo único que habría que hacer sería imitar o ser partícipes de esta ley eterna y no habría discusión alguna al respecto. Es por ello que la democracia, como el sistema político que conlleva una constante discusión de leyes que auto-regulan el orden social, y no una mera adecuación a leyes eternas, implica el hecho de que no hay un conocimiento último y acabado de la ley, o las leyes, que regirán aquel orden. Como no existe ley determinada que sea dada a la sociedad, tampoco existe conocimiento o *ἐπιστήμη* de la esfera humana. No es posible saber cuál es la ley que rige y regirá la vida y la organización de los hombres. Es por ello que la democracia, como aquella política que tiene como base el conocimiento de lo indeterminado consiste en una constante discusión y decisión de las leyes que regirán en cada momento.

Esta visión condiciona, por así decirlo, la creación de la filosofía. La filosofía, tal como la crearon y la practicaron los griegos, es posible porque el universo no está totalmente ordenado. Si lo estuviera no habría la menor filosofía, habría sólo un sistema de saber único y definitivo. Y si el mundo fuera caos puro y simple, no habría ninguna posibilidad de pensar. Pero la filosofía condiciona también la creación de la política. Si el universo humano estuviera perfectamente ordenado, ya desde el exterior, ya por su “actividad espontánea” (“la mano invisible”, etc.), si las leyes humanas estuvieran dictadas por Dios o por la naturaleza o también por “la naturaleza de la sociedad” o por las “leyes de la historia”, no habría entonces ningún lugar para el pensamiento político, ni habría un campo abierto a la acción política, de manera que sería absurdo interrogarse sobre lo que es una ley buena o sobre la naturaleza de la justicia (véase Hayek). Asimismo, si los seres humanos no pudieran crear algún orden por sí mismos estableciendo leyes, no habría ninguna posibilidad de acción política, de acción instituyente. Y si fuera posible un conocimiento seguro y total (episteme) de la esfera humana, la política tocaría inmediatamente a su fin y la democracia sería imposible y a la vez absurda, pues la democracia supone que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de alcanzar una doxa correcta y que nadie posee una episteme de las cosas políticas. (Castoriadis, 2005a: 115-116)

Como podemos ver, y como lo mencionábamos al inicio de este texto, una sociedad, como la griega antigua, no se ordena u organiza en relación con leyes que vendrían dadas desde afuera de sí misma. Toda sociedad es auto-institución, creación y decisión de las leyes que la regirán y que la rigen. En el caso de la Grecia antigua que defendió la democracia, podemos ver que, más que haber estructurado su orden y concepción social, y del mundo, en base a cuestiones de orden relacionado con la geografía, la física, la biología, etc., es decir, más que relacionado con cuestiones de orden ensídico, articula su orden social conforme a las significaciones imaginarias que su institución encarna, a saber, la concepción de que no hay leyes eternas determinadas, y que son ellos mismos quienes deben hacerse cargo de sus propias decisiones. La democracia de la Grecia antigua, como muestra Castoriadis, no fue el resultado de leyes dadas fuera, o por sobre ella misma, sino que, más bien, por la propia legalidad, normatividad, concepción de mundo que elaboraron ellos mismos. Y así con toda otra sociedad. Cada una se auto-organiza en relación a las propias significaciones imaginarias sociales que haya elaborado, y en este sentido es que podemos decir que toda sociedad es siempre autónoma, pues toda sociedad es, en última instancia y de manera fundamental, autoinstitución de ella misma. Pero, como señalábamos al inicio, no por ello toda sociedad es democrática.

La democracia, según Castoriadis, tiene que ver con el hecho de que la sociedad autoinstituida sea consciente de que es ella misma quien se auto-instituye. Es, por lo tanto, la superación de la heteronomía de la que hablábamos al comienzo, y la realización de la autonomía como tal. Una de las formas contemporáneas de heteronomía social y que, por lo tanto, es todo lo contrario a la democracia, es el régimen burocrático que Castoriadis vio en la Unión Soviética. De acuerdo a Castoriadis, el régimen marxista-leninista de la URSS tuvo como base, más que las teorías de Marx, las significaciones imaginarias sociales del capitalismo: progreso, producción, organización a gran escala. Lo mismo que en el régimen comunista de China. Castoriadis muestra que en ambos casos no fue el avance en la industrialización lo que llevó al origen de la burocracia, sino que, más bien, las significaciones antes mencionadas del capitalismo.

La burocracia china no es el fruto de la industrialización de China, sino que la industrialización de China es el producto de la burocracia China. (...) Los portadores “materiales” de las condiciones de la transformación burocrática en China fueron los catecismos “marxistas” y el modelo militar y político bolchevique, y no las máquinas y ni siquiera los fusiles (Chang Kai-shek tenía gran cantidad de ellos). La mediación concreta entre el capitalismo mundial y la transformación burocrática china es la penetración en el país de significaciones imaginarias sociales del capitalismo y de los tipos de institución y de organización correspondientes (ideología “marxista”, partido político, “progreso”, “producción”, etc.). Y es en este sentido - y no porque se hubiera registrado allí dominación del “capital” – en el que la China, lo mismo que Rusia, etc., pertenecen en definitiva al mismo universo históricossocial que los países “occidentales”, el universo del capitalismo burocrático. (Castoriadis, 2005b: 42)

La burocracia en ambos regímenes Castoriadis las denomina “capitalismo burocrático total”, a diferencia del capitalismo industrializado occidental que denomina “capitalismo burocrático fragmentado” (cf. Castoriadis, 2005b: 38). Pero, lo esencial de la burocracia, es que se presenta como un régimen político que se encargaría de organizar producciones a gran escala, ya no se trataría de una clase burguesa que controla y organiza la producción de una empresa o de un par de empresas, sino que se trata de una organización de la producción a gran escala. Control del tráfico de mercancías que entran y salen del país, control y regulación de las tasas de intereses que regulan el comercio y la producción (cf. Castoriadis, 2005b: 40). En el caso de los regímenes burocráticos totales la explotación laboral y el control de la producción no está a cargo de una clase burguesa, sino a cargo del propio Estado, que en el caso de la China y la URSS correspondían al partido político. En

el caso del capitalismo burocrático fragmentado también podríamos decir lo mismo, aunque hoy en día, el sistema de control y de explotación resulta más complejo. Aunque, sin duda que el Estado cumple un rol fundamental ahí. Como sea, lo característico de la burocracia, y que tiene íntima relación con la heteronomía social, es que legitima su poder (aparte de las armas, como ha sido en algunos países) bajo la suposición de que conoce las leyes históricas y económicas que regirían el orden social. No permiten que las leyes sean discutidas y decididas por la comunidad misma, sino que el partido burocrático es quien decide la manera en que se organizará la sociedad bajo el supuesto de que tienen el saber necesario para hacerlo. La burocracia, tal como indica Castoriadis, es el régimen de un supuesto saber sobre el orden social. Como si ellos conocieran las leyes (extrasociales) que rigen el orden social a través de un supuesto “análisis teórico”. Nicolas Poirier, en su texto sobre Castoriadis, lo dice de la siguiente manera:

Precisamente, en la medida en que la práctica política se subordina al análisis teórico – que pretende poseer el saber universal sobre la historia – y se confía a un grupo de personas habilitadas la tarea de instruir a las masas inconscientes llevándolas a las buenas o por la fuerza al objetivo final, concepción determinista y objetivista que “borra de la historia la acción de los hombres y de las clases, y la reemplaza por una “dinámica objetiva” y por “leyes naturales””, atribuyendo al proletariado el papel pasivo de mero ejecutor en el marco de una “operación” histórica predeterminada; en esa medida el análisis teórico “no puede ser más que el fundamento de una política burocrática y no ha sido otra cosa en la historia”. (Poirier, 2006: 38)

La burocracia, entonces, se presenta como un régimen dirigido por una avanzada que supuestamente tiene el saber de las leyes que regirían el orden social. Pero, como lo muestra Castoriadis, esta burocracia normalmente cae en la irracionalidad más que en la supuesta razón. Matanzas, decisiones erradas en relación con la industrialización, por un lado. Pero, y más cerca nuestro, depredación del medio ambiente, brechas gigantescas en desigualdad social, métodos de trabajo que conducen a la depresión y al individualismo, etc. Lo importante a señalar respecto de la burocracia, y que la distancia de manera fundamental con la democracia, es que tiene la forma de una heteronomía social, en el sentido de que se presenta como un régimen que supuestamente conoce, y se organiza, en base a leyes extrasociales que determinarían a toda sociedad. Por lo tanto, y como ha sido evidente a través de la historia, la burocracia no permite la toma colectiva de decisiones en torno a las leyes que regirían la sociedad, cual sería, justamente, el caso de la democracia.

La democracia, tal como la entiende Castoriadis, tuvo su primera manifestac-

ión explícita en la Grecia antigua (Atenas, específicamente) y consistía en la toma colectiva de decisiones respecto al destino y la organización de la *polis* o de la sociedad en cuestión, en lo que se denominaba *ecclesia* (en griego: *ἐκκλησία*), que era una reunión popular asistida por una *boule* (*Βουλή*), que era una especie de consejo, donde se elegían los magistrados y todo lo relacionado con el orden social de la época, incluso cuestiones relativas a la guerra (cf. Castoriadis, 2005a: 118). Esta democracia tenía, en general, tres aspectos que la constituían como tal, y que debiesen ser fundamentales para cualquier forma de democracia posterior o actual: a) el pueblo por oposición a los “representantes”; b) el pueblo por oposición a los “expertos”; c) la comunidad por oposición al “estado”. La primera de ellas (a) dice relación con el hecho de que en una democracia es el pueblo mismo quien decide el destino y organización de la sociedad votando o participando directamente en todo tipo de actividad política. Si es que existen representantes de una comunidad en particular, éstos deben ser elegidos por la comunidad misma y, muy importante, la comunidad misma debe proponer a sus representantes. No como ocurre hoy en la mayoría de los casos que el conjunto de representantes por los cuales votar vienen predeterminados por el partido político y la comunidad como tal sólo puede elegir entre aquellos “representantes” que ya vienen elegidos de antemano. Castoriadis a este respecto, muestra, de manera un tanto irónica, cómo en el mundo político de hoy sólo participa activamente la comunidad a la hora de tomar decisiones el día de las elecciones y nada más. El día, o las horas que duren las elecciones presidenciales, o de municipio, etc., es el único momento efectivo en que la comunidad puede participar directamente de las decisiones políticas. Todo el resto del año queda el futuro y la organización de la sociedad en manos de los supuestos “representantes” (cf. *Ibid.*). El segundo punto (b) dice relación con lo que veíamos más arriba respecto a la burocracia. Como decíamos, la burocracia es el régimen político que legitima una avanzada de “expertos” que deciden por el futuro y la organización social. En la democracia, tal como ocurrió en la Grecia antigua, quien decide es la comunidad misma, pues es ella quien conoce y puede decidir, respecto a sus propias ideas y necesidades, qué es lo que favorece, o facilita, el funcionamiento de la estructura social en que habita y que ella misma hace funcionar. Cada vez es más evidente que el orden social instaurado por estos supuestos “expertos”, sólo favorece la constitución de una clase social (la explotadora) en detrimento de una clase que posibilita el beneficio de aquella (la clase explotada). Y ocurre que, justamente, esta clase explotada corresponde a gran parte, sino a la totalidad de lo que constituye una comunidad en particular pues, y esto habría que trabajarlo en otro texto con más espacio, ocurre que la clase explotadora de hoy (la burocracia) se compone principalmente de instancias transnacionales. Pero volviendo a lo anterior, el criterio de la *polis* griega para decidir en todo aspecto de cosas,

era el usuario. Si había que decidir por una espada adecuada, ello lo decidía el guerrero mismo, no el herrero. Si había que decidir por una silla adecuada, eso lo decidía quien iba a sentarse en ella, de acuerdo con sus capacidades y necesidades, no lo decidía quien la fabricaba. Lo mismo ocurría en el ámbito político, era la *polis* quien decidía por el orden que regiría su organización y destino, no un grupo de “expertos” (cf. Castoriadis, 2005a: 119). El tercer punto (c) tiene relación con los dos puntos anteriores. Como en la Grecia antigua no había un grupo de supuestos expertos que decidieran por ella, ni tampoco había “representantes” elegidos por un grupo reducido de personas que, en el fondo, sólo representarían a una minoría, no había un Estado por sobre la sociedad. La *polis* griega era ella misma quien decidía por su legislación. No había la figura de un Estado separado de la *polis* y por sobre ella (cf. Castoriadis, 2005a: 119-120). La democracia consistía, entonces, en la Grecia antigua (específicamente y de manera más desarrollada como tal en Atenas), en la autoinstitución consciente de la sociedad, en el hecho de que la sociedad sabía, y por ello tomaba partido activo, participativo, que era ella misma quien se auto-organizaba.

La democracia de hoy en día, entonces, si ha de superar las formas heterónomas de organización social, podría imitar la autoorganización activa de la democracia ateniense. Según Castoriadis, ese tipo de democracia, la única que ha sido democracia como tal, vale decir, que ha llevado a cabo de manera explícita los tres aspectos arriba mencionados, ha sido uno de los pocos quiebres históricos que ha habido con las formas heterónomas de la institución social. Como mencionábamos al inicio de este trabajo, en un sentido fundamental, ontológico, toda sociedad es autónoma en el sentido en que toda sociedad es creación de un mundo propio en base a las significaciones imaginarias sociales que elabora. Pero no toda sociedad es autonomía como tal, vale decir, no toda sociedad es democrática, pues muchas de ellas hoy en día traspasan el poder de organización a un grupo político que decide el futuro y el sistema de orden social sólo en base a favorecer sus propios intereses, legitimando ese poder como si fuese atribuido (autoatribuido por ellos mismos) por el supuesto conocimiento de leyes tanto económicas como históricas que regirían toda sociedad. La sociedad contemporánea oculta el hecho de que no existen leyes que se pongan por sobre ella de manera fundamental y en última instancia, sino que toda sociedad es, en esencia, autoinstitución de sus propias leyes. Se oculta el hecho de que la sociedad es creación, creación de un mundo y de ella misma, y se presenta a la sociedad como si estuviese forzada a organizarse conforme a leyes insoslayables que estarían por sobre ella. La democracia, según Castoriadis, es toma de consciencia de que toda sociedad ha sido siempre autoinstitución, creación de un mundo conforme a finalidades que la misma sociedad crea en base a las significaciones imaginarias que ella misma elabora. La democracia es, por tanto, el poder de la

comunidad de decidir por su propio destino y organización es superación de las formas heterónomas de organización social, es entender, por fin, que el orden social sólo es impuesto por la sociedad misma. Que no existen leyes exteriores a ella que determinen, en última instancia, su organización. De esta manera se rompe con el régimen de “expertos”, de “representantes” y de un Estado por sobre la comunidad. Para ello se debe tomar consciencia, entonces, de que nosotros mismos somos agentes activos de la organización social. Que no hay, y nunca ha habido, ley social por sobre nosotros impuesta con total y absoluta necesidad, sino que toda ley social es siempre auto-institución. Es siempre ley respecto de la cual se puede dudar, discutir, decidir, si se ajusta o no a las necesidades y funcionamiento del sistema-mundo en que vivimos. Sistema-mundo que es, él mismo, creación social.

### Referencias bibliográficas

- Castoriadis, C. (1997) *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Eudeba, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2002) *La insignificancia y la imaginación*, Trotta, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2005a) *La polis griega y la creación de la democracia en Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2005b) *El régimen social de Rusia en Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2005c) *Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial en Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2005d) *Naturaleza y valor de la igualdad en Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2005e) *La institución de la sociedad y de la religión en Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2005f) *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía en Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2005g) *Alcance ontológico de la historia de la ciencia en Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2013) *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores, Buenos Aires.

Fukuyama, F. (1989), "The End of History?" en revista *The National Interest*, Center for the national interest, United States.

Kuhn, T. (1997), *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de cultura económica, Madrid.

Ñanculef, J. (2016) *Tayíñ Mapuche Kimün*, Universidad de Chile, UChile Indígena, Santiago de Chile.

Poirier, N. (2006) *Castoriadis. El imaginario radical*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Varela, F. (2002), *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Gedisa, Barcelona.