

La democracia como régimen trágico y la cultura política en América Latina. Un apunte desde la propuesta de Cornelius Castoriadis

*Democracy as a tragic regime and political culture in Latin America.
A note from the proposal of Cornelius Castoriadis*

Rafael Miranda Redondo (México)
Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis
paideialteridad@gmail.com

© Publicación de conformidad con su autor. Esta cesión patrimonial comprende el derecho del Anuario ININCO para comunicar públicamente la obra, divulgarla, publicarla y reproducirla en soportes analógicos o digitales en la oportunidad que así lo estime conveniente, así como, la de salvaguardar los intereses y derechos morales que le corresponden como autora de la obra antes señalada. Prohibida su reproducción total o parcial sin la autorización del autor. Ley de Derecho de Autor. Gaceta oficial N° 4638 extraordinario. 1o octubre de 1993. Las imágenes utilizadas son estrictamente para uso académico y corresponden al archivo del Anuario ININCO-UCV.

La democracia como régimen trágico y la cultura política en América Latina.

Un apunte desde la propuesta de Cornelius Castoriadis¹.

Rafael Miranda Redondo

Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis, Chiapas, México.

<https://orcid.org/0000-0002-1791-1631>

Resumen

En el presente artículo se hace una somera revisión de los cambios que la crisis de referentes en la cultura política de izquierda en occidente, introdujeron en los debates de ese mismo sector en América Latina. Se repasa, a partir de la propuesta de Cornelius Castoriadis, lo que fue y sigue siendo la emergencia del fenómeno burocrático, la crítica del tercermundismo y finalmente el aporte, desde una postura trágica en el sentido clásico, al proyecto de la sociedad autónoma por el autor. Por último se abordan las consecuencias de esa reflexión para algunos aspectos considerados clave del campo de la comunicación y del procedimiento electoral en el continente.

Palabras clave: cultura política de izquierda en América Latina, fenómeno burocrático, democracia como régimen trágico, comunicación, elecciones.

Abstract:

This article makes a brief review of the changes that the crisis of referents in the left-wing political culture in the West introduced in the debates of that same sector in Latin America. Based on the proposal of Cornelius Castoriadis, what was and continues to be the emergence of the bureaucratic phenomenon, the criticism of Third Worldism and finally the contribution, from a tragic posture in the classical sense, to the project of the autonomous society by the Author. Finally, the consequences of this reflection are addressed for some aspects considered key in the field of communication and the electoral procedure in the continent.

Key words: left-wing political culture in LA, bureaucratic phenomenon, democracy as a tragic regime, communication, elections.

¹ Este artículo se inscribe en el marco de las actividades de apoyo a la auto-formación promovidas por la Cátedra Castoriadis. Para su elaboración no se contó con financiamiento alguno.

La democracia como régimen trágico y la cultura política en América Latina. Un apunte desde la propuesta de Cornelius Castoriadis.

Rafael Miranda Redondo

Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis, Chiapas, México.

<https://orcid.org/0000-0002-1791-1631>



Teniendo delante la profunda crisis de la cultura política llamada de izquierda se hace un registro de las primeras manifestaciones de esa debacle como un *exhorto para la reflexión*. Los antecedentes remiten a la segunda mitad del siglo XX en la que, la pérdida de referentes de una cultura que se había institucionalizado perdiendo su empuje innovador, iba a hacer emerger la burocratización como tendencia principal.

Los asideros de dicho proceso iban a llevar a la cultura mencionada a buscar alicientes en manifestaciones, tan poco coherentes con la apertura ante el cambio, como es el mesianismo, el nacionalismo o el refugio en la identidad, entendida ésta como algo esencial.

Paralelamente la crítica del pensamiento único llevaría a la denominada reflexión filosófico política de la época, a los relativismos varios y la identificación a ultranza de la política con el totalitarismo.

Será en este contexto en el que Cornelius Castoriadis hará un esfuerzo mayúsculo por deslindar la *praxis instituyente* -la política en sentido noble-, de las derivas autoritarias de la época. Una praxis orientada, por lo tanto, en el sentido del proyecto de la sociedad autónoma.

La reflexión que subyace a dicha praxis tendrá lugar en el seno de una organización revolucionaria que llevó por nombre *Socialisme ou Barbarie*. Una reflexión que llamaba la atención respecto a la evolución de dicha cultura en el sentido apuntado y sobre la necesidad de reformular un proyecto inacabado de modernidad (1982, 25-26).

En las páginas a continuación se abordan los detalles del recorrido descrito en líneas anteriores y su efecto particular para América Latina, haciendo uso de los mínimos apuntamientos sugeridos por el autor a lo largo de su trayectoria como filósofo, psicoanalista y militante revolucionario.

Para tal efecto se ha dividido este escrito en los apartados siguientes. Primero haremos un balance de la crisis de las grandes certezas en la segunda mitad del S XX en occidente; enseguida se hará un registro del papel que en dicha crisis jugaron y siguen jugando las metanormas y los neo-esencialismos; en tercer lugar se llevarán las interrogantes abiertas por dicho papel al plano de la ontología que está de por medio. Esto último dará la oportunidad de precipitar la reflexión más filosófica a la cuestión, en cuarto lugar, del fenómeno burocrático y la emergencia del tercermundismo; en quinto lugar y previendo ya el cierre del escrito se dará cuenta de la manera como Castoriadis va a entender la dimensión imaginaria de la sociedad, gracias a las nociones de instituyente e institución y la manera como estas instancias dan cuenta del proceso de socialización del tipo antropológico. El sexto apartado va a introducir las significaciones imaginarias sociales que están de por medio en la socialización de dicho tipo, haciendo énfasis particular en el sentido como apertura ante la alteridad y en la relación distinta con la institución que conlleva la democracia como régimen trágico; por último en séptimo y octavo lugar y para cerrar provisionalmente este escrito se precipitará la reflexión precedente al campo de las nuevas tecnologías de comunicación y a la cuestión de la elecciones como procedimiento.

1. El desplome de las grandes certezas

La pérdida de certezas que tuvo lugar en el occidente de la segunda mitad del siglo XX ha sido documentada abundantemente (Castoriadis, 1973, 38; 1991, 54). La evolución que tuvo el movimiento obrero en el mundo desarrollado (Castoriadis, 1974), la emergencia del fenómeno burocrático, emergencia que se verificó tanto en el occidente capitalista de manera parcial como de manera totalitaria en el entonces llamado bloque soviético, contribuyó grandemente a dicha debacle. Nos dice el autor,

[...] Homóloga y paralela es la transformación que introduce el marxismo en los participantes del movimiento. Durante la mayor parte del siglo diecinueve, la clase obrera de los países que se industrializan se autoconstituye, se alfabetiza y se forma ella misma, hace surgir un nuevo tipo de individuo que confía en sus fuerzas, en su juicio, que se instruye hasta donde puede, piensa por él mismo, no abandona nunca la reflexión crítica. El marxismo, acaparando el movimiento obrero, reemplaza a este individuo por el militante adoctrinado en un

Evangelio, creyente en la organización, en la teoría y en los jefes que la poseen y la interpretan; con tendencia a obedecerles incondicionalmente, se identifica con ellos y, la mayor parte de las veces, no puede romper con esa identificación más que derrumbándose él mismo. (Castoriadis 1996c, 44) (traducción propia)

Paralelamente a dicha evolución la emergencia de los nuevos movimientos - el movimiento de la mujer principalmente-, hizo que lo que hasta entonces se había teorizado gracias a la noción de clase social quedara totalmente obsoleto al abordar los procesos de transformación social en curso. El cúlmine de ésta limitante se iba a manifestar en el movimiento del 68 en Francia y en otros países e iba a mostrar el enorme *alcance explicativo* de la *división entre quien dirige y quien ejecuta* para dar cuenta de la transformación social,

Para Marx, la “contradicción” inherente al capitalismo era que el desarrollo de las fuerzas productivas se volvían, pasado un punto, incompatible con las formas capitalistas de propiedad y apropiación privada del producto social y tenían que hacerlas estallar. Para nosotros, la contradicción inherente al capitalismo se encuentra en el tipo de escisión entre la dirección y la ejecución que éste realiza y en la necesidad que se deriva para él de buscar simultáneamente la exclusión y la participación de los individuos en sus actividades. (1974b, p. 318) (trad. propia)

Todo ello tendría un impacto sin precedentes en la cultura política de la izquierda tradicional y –aunque de modo diferido en el tiempo-, en la proyección de dicha cultura en lo que, por ahora, llamaremos los países en vías de desarrollo.

En especial los movimientos de liberación que habían terminado refugiados en nacionalismos abrían grandes interrogantes. Ver para el caso paradójicamente algunos conflictos territoriales contemporáneos como Cataluña respecto al Estado Español. Una izquierda verbalmente internacionalista –para el caso catalán asociada a la derecha nacional-católica-, esas expresiones son a menudo cercanas a las tradiciones religiosas y/o tribalistas correspondientes a cada país o región. Fuera de Europa ver el FLN en Argelia o recientemente el Zimbaue de Mugabe, donde dichas interrogantes eran y siguen siendo, por ejemplo en el nacional-populismo, complejas de analizar desde una perspectiva de transformación.

La frecuencia con la que dichos movimientos, recurriendo a todo tipo de mesianismos, terminaban empoderando a una burocracia local inamovible, es una realidad en nuestro contexto inmediato.

Pero analicemos mas a fondo el problema para empezar introduciendo la variable de lo que Castoriadis denomina las *metanormas*, previendo su contraste con el carácter trágico del régimen democrático.

2. Metanormas y neo-esencialismos.

Cuando nuestro autor emprende una reflexión de largo respiro respecto a la filosofía política que antecede la segunda mitad del siglo XX (Cardan, 1964), va a identificar, en la tradición filosófica

heredada, una incapacidad funcional para abordar la cuestión de la creación no teológica (Castoriadis, 2002) .

En su lectura del declive de la democracia ateniense y el surgimiento en la tradición filosófica de lo que él va a denominar una *teología racional*, vamos a ver emerger nuclearmente la incompatibilidad -en la dialéctica hegeliana por supuesto pero también en su versión marxista-, de la determinidad respecto a la creación.

Será entonces en el asidero de las metanormas en donde Castoriadis va a situar dicha condición ontológica de la determinidad. El ser será *per se* determinado en dicha versión y por lo tanto cerrado a la creación radical y a la alteridad.

A grandes rasgos ese primer estadio de la crítica de Castoriadis a la tradición filosófica de occidente, va a sumarse a otras manifestaciones mas dirigidas a la falaz asimilación de la modernidad a la sociedad de consumo y al surgimiento de lo que el autor denomina *la insignificancia* (1996b).

En donde esas críticas por otros autores (Lyotard, 1979) y la de Castoriadis no van a coincidir -Castoriadis no es un pensador post-moderno- es justamente en dicha asimilación de la tradición de occidente a la *significación imaginaria social del dominio racional*. Aquí un primer punto a resaltar -para lo que desarrollamos a continuación-, en términos de la versión contemporánea de las objeciones al neo-liberalismo en el continente, por parte de sectores de iglesia “progre”, que, con dichas objeciones y subrepticamente, pretenden dar un golpe a la crítica que el liberalismo clásico, el pensamiento libertario, la laicidad y los valores republicanos emprendieron respecto a la dicha *verdad revelada*.

Una asimilación entonces que va a pasar por alto la otra -marginal si se quiere-, significación imaginaria social de dicho universo que es la *autonomía* como valor positivo.

La evolución contemporánea de esas posiciones adversas a “la modernidad” -me refiero a los relativismos y la esencialización de la identidad inspirados de la cultura pastoral teológica, denominada de liberación en el continente-, es elocuente de su fracaso ante el desafío de abordar, con éxito, la transformación social en el sentido de la autonomía. A lo que hay que sumar que lo mismo vale para los neoesencialismos ligados a lo ineluctable de las formaciones discursivas (Foucault, 2010, 152) o de la metáfora paterna (Lacan, 1975, 539) por mencionar dos de las posturas mas socorridas. Lo anterior requiere un apunte sobre sus consecuencias para la reflexión en torno a la ontología.

3. La ontología unitaria

Cuando Castoriadis aborda la cuestión de la *torsión platónica* como vía de consolidación de la teología racional (2002, 101) está llamando la atención respecto a la negativa - véanse sus implicaciones para una visión política del psicoanálisis- de entender al ser y a la historia como del

orden de la creación. Encontraremos las huellas de esa reflexión, que pasa por el entendido de la *representación como presentación* (1975, 412), en los términos siguientes:

El papel esencial de la imaginación, sin que ésta sea reconocida o incluso nombrada, aparece de hecho en Freud a través de la importancia central del fantasma en la psique y la relativa independencia y autonomía de la fantasmaticación. [...] La pulsión (*Trieb*) no puede manifestarse en la psique de otra forma sino a través de un intermediario que es la representación; la psique somete a la pulsión a la obligación de la delegación por representación (*Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*) [...]

Una reflexión que va a llamar la atención, por contraste, respecto a la aspiración de las sociedades heterónomas de ver en la propia institución algo del orden de la *physis* (1997, 198), negando así el ser no solo como lo que *es* sino también en su condición de *por ser*.

Es así como, dando la espalda a toda metanorma y a toda instancia extra-social fundadas en la ontología unitaria como origen de la propia institución, en ese recorrido se descartará no solo a los dioses, los ancestros y la costumbre, sino también a las leyes del mercado y –atención- a las llamadas leyes de la historia como instancias extrasociales. A lo que habría que sumar, pensando en la evolución de la llamada cultura política en nuestro continente, la identidad como algo esencial. Posturas todas ellas asentadas sobre la concepción, reitero, del ser como unidad (Castoriadis, 1975, 296; 1990, 344) o *per se* como sentido. Un descarte que remite, necesariamente, al carácter trágico de la sociedad autónoma en proyecto.

Dicho lo anterior quiero ilustrar brevemente los efectos, en dicha cultura política en crisis, de la emergencia del fenómeno burocrático y de su relación con el llamado *tercermundismo*.

4. El fenómeno burocrático y el tercermundismo

En el preámbulo de este escrito habíamos mencionado el desafío que, para la cultura de la izquierda tradicional, significó reconciliar la empatía y el compromiso respecto a los movimientos de liberación, con la constante nacionalista que los ha acompañado.

Indispensable en este punto mencionar en contrapunto con el liderazgo del *epistemon* (Castoriadis, 1999, 70) de los griegos, la relación que se esgrime entre quien decide y quien ejecuta y la funcionalidad entre las figuras de expertos y representantes con la cultura del caudillismo en el continente. Los ejemplos de esta cultura son ampliamente conocidos por el vulgo. A reserva de retomar el argumento mas adelante un ejemplo muy reciente del rechazo de esa cultura se puede ver en el testimonio de Rita Segato (2019) respecto a Evo Morales.

Regresando a la crisis de referentes que menciono arriba es claro que esa iba a tener un papel definitivo en este campo de los movimientos de liberación nacional. La supuesta condición innata de *sujeto revolucionario* de la clase obrera había sido relativizada por el claro “aburguesamiento” de la misma en los países desarrollados del periodo del estado de bienestar. Castoriadis (1996c, 44) nos dice al respecto,

Unida a la tendencia incontrolable de las sociedades modernas a la burocratización, que desde finales del siglo diecinueve penetra y domina el mismo movimiento obrero, la ortodoxia contribuye poderosamente a la constitución de Partidos-Iglesias. Conduce también a una esterilización casi completa del pensamiento. La “teoría revolucionaria” se convierte en comentario talmúdico de los textos sagrados mientras que, frente a las inmensas transformaciones científicas, culturales y artísticas que se acumulan desde 1890, el marxismo permanece sordo o se dedica a calificarlos como productos de la burguesía decadente. (traducción propia)

A título de recurso de salvamento a esa supuesta condición en vías de extinguirse de la clase obrera se iba a plantear aquello que Castoriadis denomina una *indigencia teórica*. Ante la desilusión de las izquierdas en Europa respecto a un supuesto sujeto revolucionario “por naturaleza” “gracias” a “las leyes de la historia”, sujeto en vías de extinción, iba a emerger el aliciente del *campesinado empobrecido del tercer mundo*.

Era la época del “hombre nuevo” de Fanon y Sartre, cargado de mesianismo y tan cercano a las visiones pastorales de la sociedad y de “los pobres”. Luego derivarían de todo ello las variables del foquismo y las versiones que justificaban los medios con los fines. Incluso pretendiendo que, con métodos heterónomos -las jerarquías militares y los asaltos a los palacios de invierno-, se iba a lograr la autonomía.

La especificidad de Fanon, que es lo que Sartre subrayaba en su prefacio a Los condenados de la tierra, no es, claramente, la lucha antiimperialista sino el mesianismo tercermundista y la cancelación virtual de la problemática política y social, tanto allá como aquí. (Castoriadis 1979: 235) (traducción propia).

Una indigencia teórica que habla del deseo de dar sentido a un proyecto y a un pensamiento que la historia como creación había rebasado. Pero sobre todo una indigencia que, conectándose con la tradición de la reflexión filosófica política imperante en occidente, negaba la dimensión imaginaria de la sociedad, ocultando su capacidad de autocreación. Un ocultamiento en nombre, en este caso, de la *significación imaginaria social del dominio racional* como esencia de la burocracia emergente.

Necesario aquí dar contexto a lo dicho.

5. Lo que mantiene a la sociedad unida

Cuando Castoriadis formula que es la institución lo que mantiene a la sociedad unida, está haciendo alusión a la condición del *anthropos* como un ente que, a diferencia del mundo animal y vegetal, se rige, no por la *función*, sino por el *sentido*.

Sentido que es entendido por el autor como representación/afecto e intención inconsciente y que se materializa en significaciones imaginarias sociales y en instituciones. Instituciones que marcan las fronteras del sentido, justamente, para cada sociedad de que se trate y cuya puesta en

entredicho de manera explícita, en la sociedad heterónoma, es equivalente a una amenaza de muerte para quien a esa sociedad pertenece.

Instituciones que al ser puestas en juego – implícitamente en la sociedad heterónoma y explícitamente en aquella autónoma, entonces trágica -, a la hora de socializar a los sujetos y a lo largo de la vida serán contestadas por la instancia del *instituyente*.

Se ilustra cómo tiene lugar esa constitución de las fronteras de sentido, gracias a las instituciones fundantes.

5.1 Institución y tipo antropológico

El proceso descrito en líneas anteriores se va a precipitar en el mundo creado por cada sociedad gracias a la instancia correspondiente de lo *social-histórico*. En cuanto instancia, éste social histórico es a su vez una creación que va a dar cuenta de aquellos valores que definen a la sociedad de que se trate.

Serán entonces las significaciones imaginarias sociales fundantes y correspondientes a cada sociedad aquello que, como apuntado, va a mantener a la sociedad unida. Se trata de respuestas a preguntas como ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos? ¿porqué y para qué estamos aquí? etc. Significaciones que, al entrar en interacción entre ellas, en una dimensión que Castoriadis denomina magmática para distinguirla radicalmente tanto de la función como de la estructura, van a formar la institución.

Institución como garante -mas o menos “extra”-social según los casos-, de la continuidad de dicha sociedad y cuyo propósito, en el sentido de ocultar la *alteridad*, va a ser reforzado por la fabricación del tipo antropológico correspondiente. Castoriadis (1975, 317), partiendo de la denegación por la sociedad de repetición del carácter trágico de la democracia como régimen y por lo tanto de la denegación de la auto-institución, nos dice,

Esa (denegación, RM) corresponde a las necesidades de la economía psíquica de los sujetos en su condición de individuos sociales. Arrancándolos por la fuerza de su locura monádica, de sus representaciones-deseo-afecto originarios de a-temporalidad, de a-alteridad y entonces de omnipotencia, imponiéndoles, al instituirlos como individuos sociales, que reconozcan al otro, la diferencia, la limitación, la muerte, la sociedad les procura, bajo una u otra forma, una compensación para esa denegación última del tiempo y de la alteridad. (traducción propia)

Una compensación que se va a manifestar por la vía de la repetición, por dichos tipos antropológicos, del carácter sentido y experimentado como heterónimo de la institución que está en el propio origen. Una repetición que ocasionalmente –en un acontecer ni necesario ni contingente-, se va a interrumpir también por la vía de la interrogación, mas o menos explícita según el caso, respecto a dicho origen.

Importante aquí para el tema que venimos desarrollando el carácter formativo -en el contexto de la sociedad autónoma en germen que representa la Atenas democrática-, para el tipo antropológico de la tragedia griega. La tragedia en su condición de apertura ante la alteridad extrema del no sentido y entonces del *sentido trágico* como significación fundante de la sociedad democrática. Surge la interrogación ¿en dónde se origina dicho sentido trágico?

6. La ruptura de la clausura

Los párrafos anteriores introducen la posibilidad de establecer, sin jerarquías ni falsos universalismos, alteridades respecto a dos tipos de sociedad.

Por un lado tendríamos la enorme mayoría de sociedades en donde la institución propia es concebida como algo del orden de la *physis*, es decir algo “natural” que siempre ha estado ahí y que siempre perdurará. Por el otro tendríamos un tipo de sociedad excepcional, de nuevo sin que este termino conlleve un juicio jerárquico de valor, en el que la institución propia es vista como algo que los hombres y las mujeres concretos/as, pertenecientes a esa sociedad, han creado en su *hacer instituyente*.

Importante aquí dejar claro que será la interrogación sin límites y su traducción en el hacer reflexivo y deliberante de los tipos antropológicos correspondientes, lo que va a constituir la *ruptura de la clausura* y a establecer una diferencia radical entre esta sociedad –entonces- autónoma y las sociedades de repetición o heterónomas.

El nacimiento simultáneo entonces de la filosofía y de la democracia en la Atenas del siglo VI a.c., que desde estas líneas y en consonancia con nuestro autor, es concebida, de nuevo, como un germen, va a inaugurar una tradición en la que, de nuevo, las normas son concebidas como el resultado del *hacer* y no como el designio de una instancia extra-social.

Las consecuencias de la emergencia de éste proyecto de sociedad serán definitivas, no obstante la presencia simultánea, en su seno, de significaciones imaginarias sociales que remiten a la heteronomía –ver para la tradición de occidente el dominio racional- y que definen aquellos aspectos de la modernidad capitalista que ha convertido el planeta en un gran supermercado. Significaciones que, repito, dominan masivamente.

Un universo que convive con significaciones imaginarias sociales que, al posicionarse ante la heteronomía “de la razón” y de las leyes del mercado, reivindican la autonomía como proyecto. Un posicionamiento que va a abrirse ante la posibilidad de que la sociedad autónoma se autolimita –posibilidad clave para la actual crisis climática-, por ejemplo respecto al *desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas como motor de la historia* y al hacerlo se abra a la alteridad. Castoriadis dice:

¿En qué medida y por qué medios los individuos pueden aceptarse como mortales sin compensación imaginaria instituida? (...) ¿En qué medida, finalmente y sobre todo, la sociedad puede reconocer verdaderamente, en su institución, su auto creación; reconocerse

como instituyente, auto-instituirse explícitamente y sobrepasar la auto-perpetuación de lo instituido, mostrándose capaz de retomar y de transformarlo según sus exigencias y no según la inercia de lo instituido, de reconocer-se como fuente de su propia alteridad? (...) Si esto que decimos tiene un sentido cualquiera, ese terreno es el terreno mismo de la creatividad de la historia. (1975, 319) (traducción propia)

Este elemento relacionado con la posibilidad de la alteridad va a dar pie para articular el carácter trágico de la sociedad autónoma en proyecto.

6.1 La posibilidad de la alteridad

Si bien, como hemos expuesto en líneas anteriores, la heteronomía -en las sociedades que identifican su propia institución como dictada por una instancia extra-social-, es una manera de negar el tiempo y la desaparición del sentido que conlleva la muerte, en el caso de la sociedad autónoma en proyecto, ocurre exactamente lo contrario.

Partimos del principio de que las normas que nos rigen son normas que nosotros hemos creado. Normas que nosotros hemos creado y que, por lo tanto, podemos desechar cuando esas no nos parezcan más adecuadas. También esas normas creadas por nosotros pueden desaparecer con nuestra muerte y con la desaparición de la sociedad de la que somos un fragmento. La manera como, en la Atenas democrática, se asumía la propia mortalidad no es más que un rasgo de lo que aquí se está tratando de explicar. Para quienes conocen la lengua griega es sabido que en ella el sinónimo entre hombres/mujeres y mortales es contundente.

Esta condición estará estrechamente ligada a la posibilidad de concebir la alteridad, cuya máxima expresión es la desaparición del sentido y la muerte, repito. En contraste, en la sociedad heterónoma *la vida en el mas allá* va a aspirar a disimular y ocultar dicha desaparición del sentido. Esa función que en las sociedades heterónomas es ejecutada por la religión, para el caso de la Grecia antigua era sistemáticamente desechada por el carácter civil de la religión en ese universo y por la convicción de que los dioses son creaciones humanas.

Por otro lado si las normas son el resultado de nuestro hacer reflexivo, ellas dan cuenta por contraste del *no sentido*. En otras palabras si la creación de normas es el resultado de nuestro hacer significativo, quiere decir que existe un ámbito o un momento -anterior si se quiere-, en el que no hay sentido. Castoriadis (1986a, 455) será muy enfático al respecto cuando formula que la humanidad emerge de dicho no-sentido reconocido como caos.

La creación de sentido entonces que va a acompañar el hacer explícito, la praxis instituyente en la sociedad autónoma en proyecto, en la medida en que va a concebir por principio la alteridad -si no hubiera alteridad, como de hecho se pretende en la sociedad heterónoma, todo sería lo mismo-, inaugurará la vía por la cual *la autoconstitución tiene lugar de manera diferente a la simple negación de lo otro como otro*. Negación de lo otro como otro que correspondería, justamente, al ocultamiento del carácter trágico que acompaña la creación de una sociedad que se auto-instituye auto-alterándose.

La falacia del silogismo del sujeto que profesa *yo estoy bien, tu no eres yo por lo tanto tu no estas bien, tus dioses no son verdaderos...* va a mostrarse aquí de modo contundente. Silogismo falaz porque parte siempre del yo como una unidad. Ontología unitaria que va a fundamentar, desde la tradición filosófica heredada hasta las peores expresiones del totalitarismo, el delirio antisemita, el estalinismo y que estará basada justamente en la negación y el ocultamiento de lo otro como otro.

Va ahora un apunte de cómo todo ello se va a plasmar en la relación con la institución que esta en el propio origen.

6.2 La autoalteración y la relación distinta

En líneas anteriores se han esbozado aquellos elementos que, al negar la alteridad, cancelan la posibilidad del proyecto de la sociedad autónoma. Dicha negación va a tener una realidad definitiva en la relación con la institución que esta en el propio origen del sujeto y de la sociedad como sujeto.

Al señalar la apertura ante la alteridad de la sociedad autónoma en proyecto, vinculándola con el entendido de que las normas son el producto de nuestro hacer instituyente, estamos abriendo la puerta a los procesos de auto-alteración. Una auto-alteración que, en la medida en que tiene lugar de manera explícita –en las sociedades heterónomas también se transforman las instituciones de manera implícita e inconsciente simulando el origen extrasocial de la norma-, va a establecer una relación distinta con la institución propia.

Concebir pues la institución propia como algo diferente a la dimensión del mito va a permitir entonces que dicha institución pueda y deba ser alterada de manera explícita por el propio hacer instituyente. Esta nueva relación será, para Castoriadis, el núcleo de la sociedad autónoma en proyecto. Al mismo tiempo y como mencionamos arriba, será ésta misma condición *sine qua non*, de apertura ante la alteridad, lo que va a imprimir un carácter trágico, en sentido clásico, al proyecto de lo que, ahora sí, podemos llamar la sociedad democrática.

6.3 Hacer y transformar

En líneas anteriores se ha recordado que la condición del ser humano tiene que ver no con la *función* sino con el *sentido*. Recordemos que Castoriadis va a entender el sentido como compuesto de tres elementos la representación, el afecto y la intención inconsciente.

Al hablar también aquí arriba de la relación distinta con la institución que esta en el propio origen, se enfatiza respecto a la manera como el autor va a concebir la transformación social. Lo que algunos hemos denominado la *obra institucional* –no casualmente cercana a la crítica de la vida cotidiana por la vía en el mayo del 68 francés a la *creación de situaciones*- está profundamente arraigada, como propuesta, a dicha transformación.

Para nuestro autor (Blanchard, 2007) la transformación radical de la sociedad tiene lugar en un momento anterior a lo propiamente político. Un momento en el que lo dado es resignificado de

manera radicalmente distinta y por lo tanto un momento en el que tiene lugar el ejercicio del *poder instituyente*.

En este contexto entonces al reivindicar la dimensión imaginaria de la sociedad como espacio de transformación por la vía de la resignificación, estamos asumiendo que el sentido –trágico- que prevalece en la sociedad autónoma en proyecto es el de la apertura ante la alteridad. Momento éste definitivo para hacer el contraste con la sociedad heterónoma en la que, justamente, es la clausura lo que *tiene sentido*.

Dicha transformación va a tener lugar en el espacio de la historia, veamos rápidamente en qué términos.

Si bien al hablar de la *relación distinta* con la institución que esta en el propio origen, se hace uso de un recurso que pareciera no tener historicidad, es importante dejar clara la especificidad histórica de dicha relación. Al referirnos a la noción de social histórico hemos querido puntualizar esta cuestión, la sociedad “en general”, el hombre o la mujer “en general” no existen. Unos y otros están atravesados por las instituciones fundantes que los hacen tales.

En esta medida la posibilidad de la relación distinta con la institución propia dependerá, para empezar, de saber ¿cuál es dicha institución?; ¿qué significaciones imaginarias sociales son centrales de dicha institución? El aporte de la educación en este sentido, la educación que no solo es la escolar sino también y sobre todo aquella que ejerce la comunidad política –ver de nuevo las tragedias griegas-, es fundamental.

Un apunte final sobre las consecuencias de esa reflexión para el campo de la comunicación y la cuestión electoral en las sociedades contemporáneas en el continente.

7. El mundo en el bolsillo

La reflexión de Castoriadis en torno a la cuestión de la técnica nos lleva a la valoración del proyecto social que está de por medio. La puesta en entredicho de las posibilidades de la democracia directa como régimen, en un contexto de sociedades masificadas, nos conduce al aporte de las nuevas tecnologías (Cabrera, 2006). Un aspecto fundamental en este sentido es el asunto de las redes sociales. Sin ánimo de reducir la comunicación a este particular aspecto se dedican algunos párrafos en virtud de su importancia en la contemporaneidad.

Algunos movimientos como la primavera árabe o los chalecos amarillos, nos muestran el enorme potencial de ese recurso tecnológico. Un potencial que no se pone en duda pero que debe ser leído y analizado en la perspectiva en que Castoriadis reflexiona respecto a la cuestión de la técnica,

[...] si una nueva cultura humana es creada, después de una transformación radical de la sociedad existente, ella no deberá limitarse a combatir la división del trabajo bajo sus formas conocidas, en particular la separación del trabajo manual e intelectual; ella caminará paralela a un vuelco de las significaciones establecidas, de los encuadres de la racionalidad, de la ciencia de los últimos siglos y de la tecnología que le es homogénea. (Castoriadis, 1978, 324)

La interrogante que abre este debate es crucial para la contemporaneidad, repetimos. La complejidad del mismo no puede ser abordada aquí por cuestiones de espacio, no obstante lo cual se dejará un registro.

Para tal efecto se hace uso, como ejemplo, de un evento aparentemente anecdótico pero que anunciaba ya lo que estaba por venir. En la segunda mitad del S. XX vino la introducción en el mercado, una introducción un tanto sigilosa y seguramente no consecuenta en su proyección con lo que vendría después, de los *tamagotchis*. Un invento de mascotas virtuales que se originó en Japón y que tenía como uno de sus objetivos el de prevenir los embarazos en adolescentes.

Se trataba de que la experiencia con un dispositivo portátil que sistemáticamente exigía la atención de quien lo portaba, llevara a las jóvenes adolescentes a valorar la prevención de los embarazos precoces no deseados. Independientemente del debate necesario respecto a las implicaciones de una política basada en ese tipo de acción preventiva y ese tipo de planteamientos, aquí se proyecta el caso para valorar la masificación del uso de los teléfonos celulares.

Castoriadis se refiere (2005, p. 18-19) a los tres espacios que definen a la sociedad democrática: lo privado (*oikos*), lo privado público (*agora*) y lo propiamente político (*eclesia*). Una formulación alternativa a la división sociedad civil/sociedad política que había elaborado la filosofía política tradicional y que va a dar la clave para la posibilidad de asumir la auto-institución explícita desde el espacio del infra-poder, que es lo privado-público, por parte de la sociedad autónoma en proyecto.

En efecto, como se ha ya señalado, asumiendo la centralidad de la dimensión imaginaria de la sociedad y el papel que en ella juega la cuestión del sentido, el autor se va a referir al hecho de que la auto-transformación por parte de la sociedad democrática tiene lugar en los procesos de resignificación de lo dado. Procesos cuyo lugar natural no es el espacio de lo propiamente político, espacio en el que se expresa el resultado de los mismos, sino, repito, la *dimensión de lo privado/público*. Paralelamente en esta dirección no se puede dejar de mencionar el potencial que representan las nuevas tecnologías para una educación en el sentido de la autonomía y por lo tanto inspirada de la laicidad.

Cualquier usuario habitual del transporte o peatón en los espacios y las plazas públicos en las grandes ciudades, puede dar testimonio del uso masivo, en dichos espacios, de los dispositivos de comunicación contemporáneos. Dicho uso es notable cuando se trata de manifestaciones con contenidos contestatarios, pero también y sobre todo lo vemos en el día a día. Una cotidianeidad en la que se nos hace, sin tapujos, partícipes involuntarios de conversaciones privadas².

² Ver a este respecto el interesante desarrollo sobre la *interpasividad* que en torno a los tamagotchis hace Zizek (2010, 137 y sigs.).

A esta nueva versión del uso privado del espacio público le habían antecedido por un lado el uso indiscriminado de la publicidad utilizado como recurso de las grandes compañías y los promotores del gran capital. También en algunos contextos de países no secularizados o secularizados solo en el plano del estado de ley –ver México-, en ese espacio concurren, en desigualdad de condiciones es cierto, los intereses de comunidades de identidad como los cultos religiosos, los nacionalismos, los comunitarismos varios etc. La presencia hoy en espacios y plazas públicas de personas que solo miran a la pantalla de su teléfono es inquietante. Cierro paréntesis.

Lo anterior nos permite valorar, desde la perspectiva del proyecto democrático, el papel que la comunicación, a través de las nuevas tecnologías, está jugando. El alarmante número de horas que las nuevas generaciones pasan delante a los monitores, a diferencia de lo que pudiera pensarse, no es ajena a sectores tradicionalmente considerados marginados. Para el caso de México y en particular en las zonas indígenas del sureste el uso de esos dispositivos está prácticamente generalizado. Aquí no se puede dejar de pensar en cómo Castoriadis se lamentaba en el sentido de la eficacia con la que las comunidades indígenas y las sociedades tradicionales se apropiaron de este tipo de artefactos producidos en masa por la modernidad capitalista, al tiempo que ignoran valores de la mejor modernidad como es la autonomía.

Mencionamos los casos excepcionales en los que esos dispositivos tienen un aporte para mejorar la calidad de vida y la participación, su uso por los nuevos movimientos es un ejemplo pero también es importante señalar la ayuda fundamental que ellos proporcionan a mujeres en casos de acoso en zonas urbanas y rurales. Lamentablemente la tendencia en el sentido de la ocupación de los espacios considerados públicos minimiza estos aspectos positivos.

Solo para dejar una reflexión abierta al respecto, es claro que lo primero que viene en mente al abordar la cuestión, es la metáfora orweliana de El Gran Hermano y la servidumbre voluntaria a la que se someten quienes con él se reconocen. En un plano menos metafórico la reflexión de Castoriadis interroga respecto a la emergencia del fenómeno burocrático como materialización de la significación dominio racional (Premat, s/f). La máxima expresión de éste uso de las nuevas tecnologías para controlar la comunicación de las personas, aquí si intencionalmente, es quizás, para el caso de México, la aplicación espía Pegasus (Ahmed, A. y Periroth, N. 2017)

A reserva de retomar el tema al término de este escrito no cabe duda de que la tendencia que hemos descrito en líneas anteriores se orienta en el sentido de lo que Castoriadis (1996b) había denominado el *aumento de la insignificancia*. Un aumento que pudiera denotar, es esta nuestra hipótesis, un aspecto del actual desenlace trágico del proyecto democrático.

El uso sistemático de las llamadas redes sociales gracias a estos dispositivos por parte de políticos como Trump nos remiten de nuevo a la cuestión de la relación de las sociedades con sus ‘representantes’. “Representantes” y “expertos en política”, que por cierto aspiran a ostentar las significaciones fundantes respectivas de la sociedad de que se trata y que remiten inevitablemente a fenómenos como son, para el caso de América Latina, el caudillismo.

Nada más alejado del propósito de este escrito intención que asimilar Bolsonaro a Evo Morales a Ortega o a López Obrador por ejemplo. Interesa en este particular aspecto solo poner el acento en la relación fundamental que conlleva el ascenso de ese tipo de figuras respecto a sus votantes y “representados”. Votantes y representados, bien comunicados gracias a las redes y cuya cultura política de referencia no tiene, en los actos y las convicciones, a la autonomía como un valor positivo y sí por el contrario a metanormas como la voluntad divina, la costumbre, los antepasados, la permanencia en la identidad, los neo-esencialismos ineluctables, las leyes del mercado o las llamadas leyes de la historia.

El uso y el abuso contemporáneo de las nuevas tecnologías es perfectamente funcional a este panorama en el que el espacio de lo privado-público como lugar privilegiado en el que debiera tener lugar la socialización de los procesos de sentido que aspiran a transformar la sociedad, está atravesado por el mundo privado de cada quien y en particular con su relación a la sociedad de consumo.

Cerrando se analiza finalmente cómo todo ello impacta en la cuestión electoral.

8. El cuello de botella electoral

Quizás el mayor analizador por contraste del carácter trágico de la democracia como régimen es el mecanismo electoralista al que recurre la llamada *democracia representativa*.

Retomando las líneas anteriores se afirma que un enésimo recurso para denegar la apertura como sentido del régimen democrático –apertura que, como se ha expuesto establece el carácter trágico de dicho régimen-, consiste en asimilar la democracia –demos=pueblo, cratos=poder- al *procedimiento del voto* como vía para la elección de representantes.

Lo anterior significa que las cuestiones esenciales respecto al curso de la sociedad democrática no pueden, bajo riesgo de cancelar su naturaleza, ser dejadas en manos de “expertos” en política y/o representantes. Ver de nuevo para la cultura política de izquierda tradicional en nuestro continente el mesianismo referido. Para el autor la figura del representante es ajena a la democracia como régimen (Castoriadis, 1996a, 221).

Es claro que esta cuestión abre un debate que refiere el recurso a las certezas que hemos expuesto arriba, ejemplificado por la teología racional en la tradición filosófica heredada y con su revés respecto a la condición trágica de la democracia como régimen, en nombre de las versiones del determinismo y de la ontología unitaria. Castoriadis nos dice:

(...)...que aquello que nosotros habíamos creído poder elucidar como esencia de la tragedia está completamente ausente en los grandes filósofos del S. IV (a.c.). No basta con decir que Platón ignora esta dimensión política de la tragedia cuyo valor hemos reiterado –todo ello se entiende en virtud de la actitud fundamentalmente antidemocrática de Platón. (...) en la visión que tiene Platón de la existencia humana y del ser en general, no hay lugar para lo trágico. (...) En una filosofía como aquella de Platón no hay y no puede haber conflicto

irreductible entre dos principios igualmente últimos; en virtud de que todo el espíritu de su filosofía consiste en unificar, homogeneizar, a reenviar hacia principios primarios y a precipitarse desde esos principios primarios para reconstruir el mundo. Es pues de alguna manera por necesidad ontológica que lo trágico no puede mas que estar ausente en él. (2008, 239; y en notas de curso en la EHESS)

Pero también nos confronta con la realidad de las sociedades occidentales contemporáneas y de los países de esa orbita en América Latina, en las que dicho remplazo de la democracia como régimen, gracias al procedimiento electoral es un revés de la condición trágica fundamental de la democracia como régimen que oculta una realidad aplastante de renuncia al ejercicio de la autonomía, de compulsión al consumo y de entrega de la cosa pública a las nuevas versiones de caudillo imperantes. Castoriadis nos dice:

“...la herramienta mas formidable fue la destrucción de todas las significaciones imaginarias sociales precedentes y la incentivación, en el alma de todos o de casi todos, de esta compulsión de adquirir lo que, en la esfera de cada uno, es o parece accesible, y para lo cual se acepta prácticamente cualquier cosa” (1996b, 88)

Una renuncia en nombre ya sea -por ejemplo en el llamado pensamiento posmoderno-, de ver en la política el origen del totalitarismo, de asimilarla a la filantropía, como hacen los sectores progre de iglesia o -en el peor de los casos, muy recurrente por cierto entre las burocracias tercermundistas latinoamericanas en el poder-, de erigirse en lo que la tradición clásica había denominado el *epistemón*, es decir el “dueño” de la verdad y del sentido. Representante, experto en política o líder carismático son algunas de las versiones renovadas de la vieja *cultura caudillista* y de su variable en el mesianismo tercermundista que institucionaliza la renuncia a ejercer la autonomía.

La reflexión entonces respecto al carácter trágico del régimen democrático confronta con todos estos contenidos. Parafraseando digamos que ahí en donde la apertura es el sentido –véase la auto-alteración explícita por la praxis instituyente- al confirmar las leyes de la *cité* esas se transgreden. Pareciera que el gran desafío para el caso de la cultura política de izquierda tradicional en nuestro continente, entonces, consiste en perdurar en una praxis instituyente que, sin dejar de reconocer en la apertura ante la alteridad el sentido, remita, de nuevo, a la razón de ser de la sociedad autónoma en proyecto que es la auto-alteración explícita.

Particularmente oportuna la interrogación de Vidal-Naquet (1999, 137), teniendo a la vista el significado de la Guerra del Peloponeso en el nacimiento de la filantropía y el fin de la democracia ateniense,

[...] la tragedia de Atenas, aquella que relata Thucydyde y respecto a la cual Xenophon concluye el testimonio, ¿es también una tragedia de la democracia instituyente?

A este punto y cerrando provisoriamente la reflexión presente, cabe preguntarse: ¿En qué medida la evolución que hemos anotado de la ocupación masiva del espacio público por las nuevas tecnologías y la tendencia de las llamadas democracias representativas a asimilar la auto-institución por la sociedad al procedimiento electoral, confirman un desenlace del carácter trágico del régimen

democrático? Creo que es una interrogante vigente y urgente de abordar en sus consecuencias para el proyecto de la sociedad autónoma, en particular en nuestra región.

Bibliografía

AHMED, Azam y PERIROTH, Nicole

2017. *Using Texts as Lures, Government Spyware Targets Mexican Journalists and Their Families*. En The New York Times. EUA. <https://www.nytimes.com/2017/06/19/world/americas/mexico-spyware-anticrime.html?ref=nyt-es&mcid=nyt-es&subid=article&r=0>

BLANCHARD, Daniel

2007. Castoriadis y la idea de revolución. En *Crisis de palabras*. Acurela Libros, 2007, Madrid

CABRERA, Daniel. (2006) *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*. Editorial Biblos. Buenos Aires.

Castoriadis, Cornelius,

1964. Cardan, Paul. (Seudónimo) "Marxisme et théorie révolutionnaire". *S. ou B.*, No. 36 (avril-juin 1964): 1-25. Paris 13-54 En (1975) En *L'Institution imaginaire de la société*. Éditions du Seuil. Paris.

1973. *La Société bureaucratique*. Tome 1: *Les rapports de production en Russie*. Union Générale d'Éditions. Paris.

1974. *L'Expérience du mouvement ouvrier*. Tome 2: Prolétariat et organisation. Union Générale d'Éditions. Paris.

1975. *L'Institution imaginaire de la société*. Éditions du Seuil. Paris.

1978. Technique. En *Les Carrefours du labyrinthe*. Éditions du Seuil. Paris.

1979. «Les divertisseurs», en *La société française*. Ed. 10/18. Paris.

1982. "La crise des sociétés occidentales". *Politique internationale*, 15 (printemps 1982): 131-47. Paris. <http://www.magmaweb.fr/spip/spip.php?article67>

1986. *Domaines de l'homme*. Les carrefours du labyrinthe II. Éditions du Seuil. Paris.

1986a. Institution de la société et religion. En *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe*. Éditions du Seuil. Paris.

1990. *Le Monde morcelé*. Les carrefours du labyrinthe III. Éditions du Seuil. Paris.

1991. "Entre le vide occidental et le mythe arabe" ("Discussion avec Edgar Morin"). *Le Monde*, 19 marzo 1991: 2. Paris. <http://www.magmaweb.fr/spip/spip.php?article426>

1996a. «La démocratie comme procédure et comme régime ». En *La Montée de l'insignifiance*. Les carrefours du labyrinthe IV. Éditions du Seuil. Paris.

1996b. « La montée de l'insignifiance ». En *La Montée de l'insignifiance*. Les carrefours du labyrinthe IV. Éditions du Seuil. Paris.

1996c. « Marxisme-leninisme la pulverisation ». En *La Montée de l'insignifiance*. Les carrefours du labyrinthe IV. Éditions du Seuil. Paris.

1997. Phusis, création, autonomie. En *Fait et à faire*. Les carrefours du labyrinthe V. . Éditions du Seuil. Paris.

1999. *Sur Le Politique de Platon*. Avec: "Préface. Castoriadis et *Le Politique*". Pierre Vidal-Naquet: 7-13. Éditions du Seuil. Paris.

1999b. La rationalité du capitalisme. En *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*. Éditions du Seuil. Paris.

2002. «Orígenes, sentido y alcance del proyecto filosófico». En Revista *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*. Barcelona.

2005. « Le projet d'autonomie n'est pas une utopie ». En *Une société à la dérive* Entretiens et débats. A cargo de Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Seuil. Paris.

2008. Séminaire du 16 mai 1984. En *La Cité et les Lois*. Seuil. Paris.

FANON, Franz

2018. Los condenados de la tierra. (Prefacio de Jean-Paul Sartre) FCE, México.

FOUCAULT, Michel.

1969. *L'Archéologie du savoir*. Gallimard. Paris.

LACAN, Jaques.

1975. "De una cuestión preliminar a todo tratamiento de la psicosis".. En *Escritos*. Tomo 2. S.XXI. México.

LYOTARD, Jean-François.

1979. *La condition postmoderne*. Les Editions de Minuit. Paris.

PREMAT, Christophe

s/f. « L'analyse du phénomène bureaucratique chez Castoriadis ». *Tracés. Revue Lettres Langues Sciences Humaines*. Article 7. Versión electrónica en: <http://1libertaire.free.fr/Castoriadis24.html>

SEGATO, Rita.

2019.« Evo no fue víctima de un golpe, sino víctima del descrédito general ». En *La Voz*. Argentina. <https://www.lavoz.com.ar/mundo/rita-segato-evo-no-fue-victima-de-un-golpe-sino-victima-del-descredito-general>

VIDAL-NAQUET, Pierre.

1999. «Castoriadis et la Grèce ancienne». *Esprit*, 259 (Diciembre). Paris.

Zizek, Slavoj. (2010) "El Tamagochi como objeto interpasivo". En *En defensa de la intolerancia*. Biblioteca Pensamiento crítico. España.

Rafael Miranda Redondo. Coordinador General de la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis (CICC78), y del Seminario permanente "El proyecto de autonomía hoy", alumno de Castoriadis en su etapa de formación, responsable de la Guía de Autoformación⁷⁹ que presenta en video conferencias y debates sobre diferentes temas relativos al pensamiento de Castoriadis, y encargado de la sección en español del sitio Cornelius Castoriadis Agora International (AI)⁸⁰. Es una voz absolutamente autorizada en relación al pensamiento de Castoriadis y a su introducción en el escenario político latinoamericano.