

VENEZUELA INGRESA AL NEOTOTALITARISMO. UNA MIRADA DESDE CORNELIUS CASTORIADIS

María Eugenia Cisneros Araujo

Universidad Central de Venezuela

RESUMEN

La llegada del teniente coronel Hugo Rafael Chávez Frías al poder significó un cambio en el fundamento de la institución venezolana. Desde el ejercicio de la presidencia impuso la construcción de una nueva forma hegemónica de control de poder. ¿Cuál es esa nueva forma y en qué consiste? ¿Qué está pasando en Venezuela? Para intentar dar respuesta a estas interrogantes, en esta conferencia, discurriremos sobre las reflexiones de Castoriadis en relación con la *institución histórico social*, lo *histórico social* y las *significaciones imaginarias*.

Palabras clave: neototalitarismo, significaciones imaginarias, institución histórico-social venezolana.

ABSTRACT

VENEZUELA ENTERS NEOTOTALITARIANISM. A LOOK FROM CORNELIUS CASTORIADIS

The arrival of Lieutenant Colonel Hugo Rafael Chávez Frías to power signified a change in the foundation of the Venezuelan institution. From the exercise of the presidency he imposed the construction of a new hegemonic form of control of power. What is this new form and what does it consist of? What is happening in Venezuela? To try to answer these questions, in this conference, we will discuss Castoriadis's reflections in relation to the *social-historical institution*, the *social-historical* and *imaginary meanings*.

Key words: neo-totalitarianism, *imaginary meanings*, Venezuelan social-historical institution.

RÉSUMÉ

LE VENEZUELA ENTRE DANS LE NÉOTOTALITARISME. UN REGARD DE CORNELIUS CASTORIADIS

L'arrivée au pouvoir du lieutenant-colonel Hugo Rafael Chávez Frías a signifié un changement dans la fondation de l'institution vénézuélienne. Dès l'exercice de la présidence, il impose la construction d'une nouvelle forme hégémonique de contrôle du pouvoir. Quelle est cette nouvelle forme et en quoi consiste-t-elle ? Que se passe-t-il au Venezuela ? Pour tenter de répondre à ces questions, nous aborderons dans cette conférence les réflexions de Castoriadis sur l'*institution historique sociale*, l'*histoire sociale* et les *significations imaginaires*.

Mots-clés: néo-totalitarisme, *significations imaginaires*, institution socio-historique vénézuélienne.

RESUMO

A VENEZUELA ENTRA NO NEO-TOTALITARISMO. UMA VISÃO A PARTIR DA PERSPECTIVA DE CORNELIUS CASTORIADIS

A chegada do Tenente Coronel Hugo Rafael Chávez Frías ao poder significou uma mudança nas fundações da instituição venezuelana. O que é esta nova forma e em que consiste? O que está a acontecer na Venezuela? A fim de tentar responder a estas questões, nesta conferência discutiremos as reflexões de Castoriadis sobre a *instituição sócio-histórica*, a *histórico social* e aos *significados imaginários*.

Palavras-chave: neo-totalitarismo, *significados imaginários*, instituição sócio-histórica venezuelana.

Raro es el militar [...] que sepa distinguir de literatos; pero, más raro aún, el literato que quisiera hacer justicia a un militar: para un militar sin talento, *todos los literatos son filósofos*; y es porque en la idea de *filósofo* va envuelta la de *cobarde*. Los literatos vulgares tienen a todo militar por ignorante o desalmado. Los *buenos literatos* podrían humillar la arrogancia de algunos militares, abandonándolos a sus *conquistas*. Los militares sensatos deberían castigar la impertinencia de los literatos vanos, abandonándolos a sus libros; la escena de dos especies de locos, la una siempre peleando y la otra siempre leyendo, desaparecía

Don Simón Rodríguez
(Mijares, 1992, p. 78)

1. INTRODUCCIÓN¹

La llegada del teniente coronel Hugo Rafael Chávez Frías al poder significó un cambio en el fundamento de la institución venezolana. Desde el ejercicio de la presidencia impuso la construcción de una nueva forma hegemónica de control de poder. ¿Cuál es esa nueva forma y en qué consiste? ¿Qué está pasando en Venezuela?

Para intentar dar respuestas a estas interrogantes, discurriremos sobre cuatro puntos tomando en consideración algunas reflexiones de Castoriadis (1997; 1998; 2001; 2013). En primer lugar, trataremos la *institución histórico-social*, con el fin de mostrar la relación entre lo *imaginario* (histórico-social) y la *imaginación radical* (psique) como productores de institución; en segundo lugar, abordaremos lo *histórico-social* y las *significaciones imaginarias*, para señalar los dos tipos de creaciones —*repetición* y *alteración*— que producen los individuos junto con el colectivo; en tercer lugar, nos referiremos a lo *histórico-social* y las instituciones que le dan origen, para explicar el papel que tienen las *significaciones imaginarias* sociales centrales y las segundas; y, por último, nos ocuparemos de la *institución histórico-social* venezolana y sus *significaciones imaginarias* fundacionales, para elucidar la situación actual.

2. LA INSTITUCIÓN HISTÓRICA-SOCIAL

Castoriadis (2013) expone que lo relativo a la sociedad instituyente, la sociedad instituida, lo imaginario social, la institución de la sociedad y lo social histórico (p. 10) debía ser estudiado nuevamente. Para ello reconsideró la teoría psicoanalítica, la reflexión sobre el lenguaje y propuso un nuevo

¹ Clase magistral dictada en el 2016 en el Segundo Encuentro Internacional de la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis, México.

análisis sobre la filosofía tradicional. Este desafío lo llevó a darse cuenta de que era necesario mostrar los límites y desvelar lo que hasta entonces había ocultado el pensamiento heredado. El hallazgo del filósofo greco-francés parte de su propuesta de la imaginación y de lo imaginario; afirma que “Lo imaginario del que hablo no es imagen de. Es creación incesante y esencialmente indeterminada (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de «alguna cosa». Lo que llamamos «realidad» y «racionalidad» son obras de ello” (p. 12). Para este pensador la realidad y la racionalidad son productos de la vinculación de lo imaginario y la imaginación puesto que ambos se manifiestan como un lazo que se materializa en las creaciones histórico-sociales y psíquicas. En otras palabras, los hechos en sí mismos son la puesta en movimiento de la unión de lo imaginario y de la imaginación; ambos se manifiestan en las acciones creativas. El pensamiento se deriva del hacer y el saber se desprende del pensamiento. Es decir, se trata de un “hacer pensante o pensamiento que se hace” (p. 13). Una teoría desde la perspectiva meramente lógica no puede dar cuenta de la realidad histórica y social de una institución porque tanto la historia como la sociedad son producto del vínculo de lo histórico-social (imaginario) y de lo psíquico (imaginación). Pertenecen al campo del *hacer* y por ello refiere al pensamiento político y la elucidación de su imaginario. Lo histórico-social se compone de los hechos que se manifiestan como un *magma* de representaciones que lo *instituido* hace visible y su transformación lo encarna lo *instituyente*. En lo *instituido* la repetición de lo dado se impone utilizando todos los mecanismos necesarios para mantenerse. Lo *instituyente* resalta la *alteridad* de lo dado, se vale del vínculo de la imaginación y lo imaginario para transformar lo establecido; la modificación de lo dado se produce al incorporar otros proyectos de hacer institución que también sean plausibles.

2.1. *El contenido histórico-social de la sublimación*

Castoriadis afirma contundentemente que lo psíquico no es meramente funcional y no puede reducirse a lo biológico. La psique humana es la capacidad de la *imaginación radical* como núcleo monádico de desfuncionalizarse. Y la pulsión de la que habla Freud, es una “pura creación histórico-social” (p. 495).

El problema reside en la postulación del pensamiento heredado para eliminar lo imaginario en su carácter de imaginario social y en su calidad de *imaginación radical*, pero no lo ha logrado, porque el mundo en sí mismo se

manifiesta mediante representaciones. En ambas facetas (histórico-social y radical) lo imaginario tiene un origen “indomable, y perpetuamente en acción, de la historia en general y de la historia de la psique singular; indominable en su efectividad, indominable por el pensamiento” (p. 495). Según el filósofo greco-francés, para los individuos singularmente considerados y el colectivo hay una realidad como imaginario social porque hay una *imaginación radical*. Al respecto señala:

esta sublimación es cada vez *tal* como es, específicamente —sin lo cual no habría psique, ni pulsión, ni psicoanálisis— por intermedio de la institución de la sociedad que hace que, para los incontables individuos de la sociedad, *tales* objetos de sublimación resulten *obligados*, con exclusión de tales otros, y que estos objetos se consideren en relaciones recíprocas que no sólo les confieren su significación, sino que también hacen posible la vida de la sociedad como vida relativamente coherente y organizada (pp. 496 y 497).

El contenido social histórico de la *sublimación* es un proceso de sentido. Esto es, la *sublimación* conlleva las significaciones históricas de la sociedad de la que se trate. Y en este contexto, Castoriadis sostiene que la realidad es la sociedad. Una sociedad específica que tiene *significaciones imaginarias* históricas. En este sentido refiere que la realidad es una realidad social:

Para todo aquel que vive en la sociedad capitalista, la realidad es lo que la institución del capitalismo pone como realidad [...] Esta realidad es en este caso la de una multitud de instituciones segundas, de individuos socialmente categorizados (como capitalistas y como proletarios), de máquinas (Castoriadis, 2013, p. 498).

Por consiguiente, ser capitalista desde la vinculación de la *imaginación radical* y lo imaginario histórico-social se traduce en la *sublimación* de las significaciones de empresa y máquina que remiten a otras significaciones. Explica Castoriadis que “Ser capitalista es cargar de libido este objeto específico que únicamente puede existir como institución social: la empresa, en tanto ordenamiento complejo de hombres y de máquinas que implica una infinidad de otras instituciones y procesos al margen de la empresa” (2013, p. 499).

2.2. *El individuo y la representación en general*

La sociedad y la psique constituyen un vínculo indisoluble puesto que la sociedad le impone un sentido a la psique para que esta pueda socializarse. El

sentido que ofrece lo establecido le es extraño al núcleo monádico que se ve obligado a renunciar a su autoinvertimiento para incorporarse en la institución. La ruptura de la mónada y la búsqueda por recuperar ese estado original se configura en un estado de nostalgia que acompaña al individuo mientras viva. Se trata del encuentro entre tres mundos: el privado, el público-privado y el público. Al respecto refiere Castoriadis:

Si se consideran las cosas desde el punto de vista de la institución de la sociedad, se puede decir que ésta debe procurar para el individuo —o no puede dejar de procurarle— la posibilidad de hallar y de dar existencia para él a un sentido en la significación social instituida. Pero también debe procurarle —y no puede dejar de procurarle, haga lo que haga— un mundo privado, no sólo en el sentido de ese círculo mínimo de actividad «autónoma» [...] sino también en tanto mundo de la representación (y del afecto, y de la intención), del cual el individuo es —y siempre lo será— el centro (2013, p. 500).

La cuestión radica en que la socialización del individuo no extingue la capacidad de hacer emerger representaciones, aunque esas representaciones provengan o no de lo externo. No elimina su poder de autoalteración perpetua, su facultad constitutiva de ser un flujo representativo de *hacer ser* lo que no está en la realidad, la creación continua de formas distintas. En este sentido “La constitución del individuo social no elimina y no puede eliminar la creatividad de la psique, su autoalteración perpetua, el flujo representativo como emergencia continua de representaciones distintas” (Castoriadis, 2013, pp. 500 y 501). Este flujo psíquico (representaciones, afectos, deseos, intenciones) consiste en un *magma* en el que mediante una operación transitoria de relación con la cosa se puede separar o descubrir *tal* o *cual* representación. Esa representación no es verdadera ni falsa. Tampoco correcta o incorrecta. Es una *figura-figurante*, un *constituido-constituyente* que por la lengua (*legein*) hace visible un fragmento de ese flujo psíquico que provisionalmente ha sido separado del resto. Por consiguiente, la dimensión de la *imaginación radical* y de lo imaginario histórico-social nos coloca ante el enigma de lo indeterminado que por su propia naturaleza es inaprensible por las categorías lógicas-conjuntista de lo determinado. Ante lo indeterminado de las representaciones no se sabe si son o no son, si son reales o no lo son. Siempre hay un flujo de representaciones mientras el ser humano viva. Para Castoriadis el modo de ser en sí mismo de la representación se caracteriza porque sus relaciones son indeterminadas o resignificadas. Así, explica que:

La representación lleva consigo o presenta o deja ver relaciones de pertenencia, inclusión, etc., pero estas relaciones son indeterminadas o constantemente redeterminadas; las posiciones y funciones respectivas de los «términos» que en ella se podrían discernir, son cambiantes y están en constante redefinición. Todo lo que se puede elegir en general acerca de su organización se reduce a la siguiente condición, prácticamente vacía: siempre hay figura y fondo (pero la figura puede convertirse en fondo y el fondo en figura, como se sabe). Sería mejor decir: siempre hay diferenciación o heterogeneidad o alteridad mínima. Pero esta alteridad como alteridad concreta se altera también ella, y nada podemos decir en general de sus soportes, de los cuales es ella inseparable en cada momento. En ellos nos apoyamos cuando aplicamos a la representación el esquema de la separación o de la discreción; pero esta aplicación, en una infinidad de aspectos, es siempre ficticia [...] entre las representaciones [...] existen diferentes clases de relaciones; pero la única presente siempre y por doquier es la relación de *remisión*: toda representación remite a otras representaciones [...] Remite: las engendra o puede hacerlas surgir. En cuanto a cómo, a partir de qué, sobre qué apoyo y hacia qué, nada de universal puede decirse (2013, pp. 504 y 505).

Tales relaciones se encuentran en un perpetuo cambio porque su cualidad consiste en el poder de autoalterarse y de alterar lo dado. No se puede dar explicación de la existencia de algún fundamento para que tales representaciones se comporten de esa manera. Lo que cabe en la dimensión de las representaciones es la remisión. En su propia capacidad de autoalteración y de alterar lo establecido se genera un movimiento perpetuo de crear representaciones provengan o no de lo externo. De ahí que:

esta emergencia de la alteridad, como flujo representativo, es siempre a la vez temporalización y espacialización, puesto que lo que es no es nunca indiviso, sino que la imagen o la figura implican que desde el primer momento sean dados ciertos espaciamientos, distanciamientos, extensiones, diferenciaciones. (Castoriadis, 2013, p. 506)

En resumen, la *imaginación radical* la tematiza Castoriadis bajo distintos aspectos: como mónada psíquica, como flujo psíquico y como imaginación constituyente. Las tres coinciden en subrayar que es el poder de hacer emerger representaciones o que el flujo de representaciones junto con los afectos, deseos, intenciones constituyen la *imaginación radical*. Su ser es la representación que se manifiesta mediante su capacidad de autoalteración y de alterar lo otro por las remisiones magmáticas de las que son productos como una fuente permanente de cambios, modificaciones, variaciones. El movimiento del flujo

mismo del *hacer ser* lo que no está en la realidad o de dar un modo específico a algo que en sí no tiene relación con ese *eidos*.

2.3. *El prejuicio de la percepción y el privilegio de la «cosa»*

¿Por qué la representación se ha pensado como lo que no es? ¿Por qué el pensamiento heredado ha ocultado la representación como *imaginación radical*? De acuerdo con estas preguntas que se hace Castoriadis, el pensamiento heredado requiere de los esquemas universales para poder existir. La *imaginación radical* como flujo de representaciones y lo imaginario histórico-social como *sublimación* de la *imaginación radical* destrona en su origen las raíces sobre las que se soporta la ontología del ser como definido, absoluto, determinado. La *imaginación radical* y lo imaginario histórico social cuestionan el orden lógico y ontológico que aún sigue defendiendo el pensamiento heredado. Al respecto refiere que:

Es que la representación pone sobre el tapete, y, para decirlo en términos rigurosos, lleva a la ruina, por un lado, la tesis sobre el ser que sirve de fundamento, de cabo a rabo, a la filosofía greco-occidental —la de ser como determinidad (y sus consecuencias esenciales), como uno y como el mismo, y el mismo para todos; por tanto del ser como común (*koinon*)—, por otro lado, el tipo de organización lógica consustancial, homóloga a esta tesis. Lo que se da en y por la representación considerada en sí misma es reactio a los esquemas lógicos más elementales (2013, p. 514).

Se asume al ser como uno, determinado, idéntico a sí mismo, común y la representación, como *imaginación radical*, transgrede éstas imposiciones gratuitas establecidas como verdades y certezas únicas, definitivas, absolutas y universales. Por consiguiente:

La representación no es calco del espectáculo del mundo, sino aquello en y por lo cual, a partir de un momento, se eleva un mundo. No es lo que suministra «imágenes» empobrecidas de las «cosas», sino aquello en cuyo seno algunos segmentos se cargan de un «índice de realidad» y [...] se «estabilizan en percepciones de cosas» (Castoriadis, 2013, p. 516).

El asunto es, según este autor, sacar a la luz cómo el pensamiento heredado ha planteado el encuentro entre el sujeto y la cosa. El individuo organiza la cosa mediante categorías universales de validez y allí queda al margen la representación.

Se parte de la percepción y la síntesis que componen el ser humano a partir del encuentro con el objeto. Y ante esta postura, Castoriadis señala que la percepción tiene un componente sensible, pero ese componente mismo es creación de la imaginación. Lo sensible es una creación de los sentidos. En el mundo físico no hay colores, lo que hay son ondas electromagnéticas, por consiguiente, las percepciones son una clase de representaciones.

El asunto es que la imaginación radical constituye la fuente del lenguaje perceptivo y el origen de las formas lógicas; y es esta raíz lo que hace posible que los seres humanos puedan crear para sí mismos y por sí mismos un mundo propio en los que estos se sitúan. En otras palabras, la materia que se encuentra en el exterior se convierte en algo definible, específico para el sujeto por el funcionamiento de su imaginación sensorial y lógica que filtra y forma lo que viene del mundo y lo puede hacer porque el mundo de por sí es susceptible de ser organizado: “hay flujo representativo independiente de la percepción e indudablemente previo a ella” (Castoriadis, 2013, p. 519). El individuo, las cosas y el mundo son instituciones histórico-sociales producto de las creaciones de lo imaginario social. Y hay cosas y mundo porque hay *psique*, porque el individuo se autoaltera y altera lo dado mediante su imaginación radical. Es por ello que:

Un mundo y cosas (y una lógica) únicamente son posibles en tanto hay psique y locura de la psique. No hay percepción si no hay flujo representativo independiente, en cierto sentido, de la percepción [...] la imaginación como radicalmente formadora, constituyente [...] como lo que pone en imágenes y da forma, lo cual implica y exige, «positivamente», de lo que «se da» sea siempre al mismo tiempo aprehendido en lo que «no se da», en una multitud indefinible de sombras que, lejos de consistir en un simple «eso podía no ser» tienen un contenido distinto del que se ve [...] lo imaginario —como imaginario social y como imaginación de la psique— es condición lógica y ontológica de lo «real»”. (Castoriadis, 2013, pp. 522 y 523)

2.4. *Representación y pensamiento*

Lo imaginario también es condición del pensamiento. No hay pensamiento sin representación. El pensamiento se configura mediante signos, es decir, en lo histórico-social. Pensamos porque hay mundo, psique, sociedad y significación. Hay un mundo común y diferentes mundos privados. Lo que se mueve en la realidad son las representaciones como *figuras-figurantes*, *constituidos-constituyentes*, y es precisamente este magma de remisiones entre las representaciones lo que

posibilita el *haver pensante* que consiste en elucidar los procesos de sentido que la actividad humana asigna a sus productos. La representación es la que hace

emerger los esquemas más elementales y de figurarlos [...] de *presentificarlos*, con lo que hacen al mismo tiempo posibles las primeras operaciones «lógicas» y la separación en el flujo representativo de un conjunto de objetos determinables en cuanto a su *lugar* respectivo, en un «espacio» y en un «tiempo» (Castoriadis, 2013, p. 524).

Este espacio y tiempo son instituciones sociales que contienen una alteridad emergente que facilita el surgimiento de las significaciones de la *imaginación radical* y la creación permanente de representaciones distintas a lo dado. El pensamiento es producto del hacer y el hacer es *autoalteración* y *alteridad* de la vinculación entre la *imaginación radical* y lo imaginario histórico-social.

3. LO HISTÓRICO-SOCIAL Y LAS SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS

Castoriadis explica que hay dos modos de creación en lo histórico-social: la repetición, anclada en el pensamiento heredado que difunde la lógica conjuntista-identitaria y el tiempo identitario, por lo que

Hay siempre, y siempre debe haber, tiempo identitario (ensídico), cuya columna vertebral es el tiempo calendario, que establece puntos de referencias y las duraciones comunes y públicas, que puede ser medido por lo general y se caracteriza esencialmente por la repetición, la recurrencia, la equivalencia” (1997, p. 77).

Y la que se presenta como alteridad, que promueve la lógica de los magmas y el tiempo imaginario. "Pero el tiempo social es siempre, y también debe ser siempre [...] tiempo imaginario [...] El tiempo siempre está dotado de significación. El tiempo imaginario es el tiempo significativo y el tiempo de la significación" (1997, p. 77).

Para Castoriadis hay un sujeto y un mundo para ese sujeto. Y ambos son creaciones histórico-sociales. El individuo existe en un mundo social que puede organizar de una manera diferente cada vez que se atreva a cambiar lo que ha sido instituido. En este contexto, el individuo se topa con dos tipos de instituciones: 1) La *institución instituida* en cuya raíz se encuentra la ontología del ser como determinado, absoluto, definido, atemporal; tiende a la repetición de lo idéntico mediante la concepción del tiempo identitario (es el tiempo calendario, el que puede ser medido). Concibe el sujeto y el objeto separadamente y excluye

lo histórico-social. 2) La *institución instituyente* que visibiliza una ontología de la creación que asume al ser como lo que “es” pero también como un “por ser”. De allí que considere que “el ser es creación; creación de sí mismo, y creación del tiempo como tiempo de la alteridad y el ser. Y la creación implica la destrucción; aunque sólo fuera porque una forma otra altera la forma total de lo que allí está” (1997, p. 92); un espacio histórico-social donde es posible la alteración de lo dado. Lo que se traduce en la manifestación del *magma* instituyente del *colectivo anónimo* creando el ser de su propia sociedad mediante el tiempo imaginario. Al respecto refiere que:

La psique, en su núcleo es irreductible a la sociedad. La verdadera polaridad no es entre individuo y sociedad, sino entre psique y sociedad. El individuo es una fabricación social. Pero la psique no puede sobrevivir a menos que sufra el proceso de socialización que la sociedad le impone, o construye alrededor de ella, las capas sucesivas de lo que será, en su cara externa, el individuo. La socialización es la obra de la institución que es [...] cada vez mediatizada por los individuos ya socializados. (1997, p. 76)

Por el proceso de socialización el individuo repite lo instituido. Pero también, esa misma socialización lo empuja a realizar cambios radicales en lo establecido. La sociedad se instituye mediante la creación de sus propias *significaciones imaginarias* sociales. La cuestión es no permitir la cristalización de esas significaciones como formas únicas, inmutables y a partir de las cuales se impone una verdad. Se trata de la organización del espacio y el tiempo social lleno de cosas y relaciones investidas de significación. Y esto sólo lo pueden hacer los individuos mediante la vinculación de la *psique* con lo histórico-social. El tiempo imaginario es el de la transformación radical. Lo que se mueve en lo imaginario son las acciones humanas y esto hace que el tiempo imaginario esté unido con las representaciones, los afectos y las intenciones establecidas socialmente (1997, p. 78). Los que provocan lo instituyente radical son los individuos sociales mediante el decir y el hacer, “no hay una significación intrínseca del mundo que los humanos pueden y deben dotarlo de esta extraordinaria variedad de significaciones fuertemente heterogéneas” (p. 82). Para Castoriadis “la sociedad humana [...] sólo existe como emergencia de una nueva forma (*eidós*) y encarna dicha forma” (p. 87). Es decir, en la emergencia de lo otro, lo distinto es que podemos considerar que ha operado una alteridad radical: “Algo es nuevo significa [...] algo es la posición de nuevas determinaciones, de nuevas leyes. Este es el sentido de la forma; del *eidós*” (p. 78). Y esa nueva forma es creada

ex nihilo. Son los individuos sociales los que crean el sentido que darán a las significaciones imaginarias sociales de su institución particular y con las nuevas significaciones aparece el tiempo imaginario propio de éstas. Ciertamente, “la alteridad es inseparable [...] de las formas o los acontecimientos que hacen ser la alteridad, y hacen de ella, cada vez, una alteridad otra” (p. 91).

Castoriadis (2013) afirma que la lógica de conjuntos o identitaria solo domina en el campo de lo que se considera que “es”. Y se pregunta: “¿se puede superar la simple comprobación de los límites de la lógica identitaria y de la ontología que le es consustancial, superar la simple ontología negativa, abrir un camino (o varios) para pensar lo que es sin conformarse con decir cómo hay que pensarlo?” (p. 529). Esta interrogante remite a plantearse la posibilidad de construir una sociedad cuyo fundamento sea una ontología creativa, del *por ser*, del *hacer haciendo*. A partir de la tesis de la *imaginación radical* y lo imaginario histórico-social Castoriadis cuestiona la ontología del ser como esencia-sustancia y todo lo que se desprende de esta concepción para dar cuenta del mundo. ¿Es plausible la transformación de la ontología del ser a la ontología del *ser* y del *por ser*? Esta es su angustia.

Castoriadis muestra que las prácticas humanas generan significaciones que no son accesible a las categorías lógicas provenientes de la ontología del ser “es”. Tales efectos de la actividad humana son asequibles mediante la imaginación y lo imaginario. La manifestación de la praxis social produce la emergencia de otros modos de ser, de nuevas formas de organización. Ahora bien, el autor se pregunta ¿se puede dar cuenta de la ontología de la creación a partir de la ontología del ser y de la lógica identitaria? La relación entre la ontología de la creación con la ontología de la lógica identitaria es paradójica en el siguiente aspecto: la ontología de la creación mediante lo identitario da cuenta de la emergencia de lo nuevo y la alteridad se vale de la lógica de conjuntos para mostrar lo que es identitario. Así, señala que:

si llegara a constituirse una lógica nueva (o varias), su relación con la lógica identitaria no podría pensarse en el marco heredado [...] no se la podría considerar [...] agregada a la lógica identitaria, ni [...] como una generalización o una superación de ésta. La única relación que podría mantener con la lógica identitaria o lógica de conjuntos es una relación paradójica *sui generis*, puesto que debería [...] utilizar, también ella, términos distintos y definidos [...] para decir que lo que es, se deja pensar o se deja decir, no está -en tal o cual región o tal o cual estrato- organizado según los modos de lo distinto y lo definido. Se vería obligada a servirse de lo identitario para hacer aparecer y aclarar lo no-identitario, y, en

la medida de lo posible y dentro de los límites decisivos más arriba evocados, servirse de lo no-identitario para elucidar, en parte, la eclosión de lo identitario. (Castoriadis, 2013, pp. 530 y 531)

A lo que apunta el filósofo es a lo siguiente: el sujeto organiza lo que viene del mundo porque el mundo de por sí es organizable y de cierta manera ya está organizado. En otras palabras, lo que viene del mundo no es caos, ni desorden.

La idea de una materia absolutamente informe es impensable, pues equivale a una indiferencia absoluta de la materia en cuanto a la forma que se le «impone», lo que entraña que las imposiciones de distintas formas que se hacen a la materia sean igualmente indiferentes entre sí (Castoriadis, 2013, p. 532).

La ontología de la esencia establece que existe una “correspondencia entre la conciencia y el ser-así” (p. 532).

Castoriadis se distancia de la tesis que asume que el sujeto estructura el mundo mediante las categorías del pensamiento porque el mundo en sí mismo es informe. Castoriadis es enfático en cuanto a su concepción de lo no-causal. Para él, este mundo no es caótico, informe, ni desordenado. Por el contrario, insiste en que lo no-causal es *organizable* y aparece *organizado*. Lo no-causal como esas relaciones productos de las prácticas humanas que le dan una forma específica a algo que en sí no tiene relación con esa forma es lo que el filósofo llama *magma*. “Un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o, en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones” (2013, p. 534). La cuestión no es excluir lo identitario. Se trata que lo identitario es una de las creaciones de lo imaginario que explica ciertos estratos del mundo pero no lo abarca en su totalidad. El mundo es un *magma*, esto es, una red indefinida de *significaciones imaginarias* cuya naturaleza es el constante movimiento de remisiones entre una multiplicidad de representaciones en un haz de infinitas posibilidades.

La significación en el lenguaje es la “coparticipación de un término y de aquél al que ese término *remite* [...] directa o indirectamente. La significación es un haz de remisiones a partir y alrededor de un término” (p. 536). El lenguaje tiene una parte identitaria, la que tiene que ver con el sistema, el código. Pero también, es lengua (*lesein*) y en este contexto, el lenguaje está más allá de lo identitario. Sus infinitas remisiones dan cuenta del magma como instituyente,

del colectivo anónimo que busca la apertura a la alteridad y el rechazo a la clausura y repetición mediante la incorporación de nuevos procesos de sentido. Cuando el *magma* se hace visible es porque en lo instituido ha ocurrido una ruptura que posibilita la transformación individual y social como creación de las propias prácticas humanas y no por cuestiones ajenas a las mismas.

El lenguaje muestra la ontología del ser. La lengua materializa la ontología de la creación. El ser es. Este es un estrato del mundo. Pero el ser también es un ser *por hacer*, un *ser siendo*, un ser en permanente construcción y esto lo evoca la lengua en lo imaginario.

En tanto magma, las significaciones de la lengua no son elementos de un conjunto sometido a la determinidad como modo y criterio de ser. Una significación es indefinidamente determinable (...ese «indefinidamente» es esencial), sin lo cual lo que se quiere decir es que es determinada (Castoriadis, 2013, p. 538).

Las significaciones de la lengua son determinables porque este rasgo es lo que posibilita la *alteridad-alteración*, el que se puedan decir los nuevos modos de ser que emergen en la realidad provocan la ruptura con lo dado y se niegan a petrificarse mediante la repetición. No hay un único sentido como lo ha impuesto el pensamiento heredado. Hay un haz de sentidos que remiten a otros sentidos. El individuo es *imaginación radical*, potencia creadora de representaciones, capaz de procurarse a sí mismo su propio sentido de vida y de muerte. De ahí que Castoriadis considere que:

Una lengua no es lengua sino en la medida en que de ella puedan emerger nuevas significaciones o nuevos aspectos de una significación y emerjan constantemente [...] Una lengua sólo es lengua en la medida en que ofrece a los parlantes la posibilidad de *orientarse* en y por lo que dicen *para moverse*, apoyarse en lo mismo para crear lo otro, utilizar el código de las designaciones para hacer aparecer otras significaciones u otros aspectos de las significaciones aparentemente ya dadas (2013, p. 548).

El modo de ser de las significaciones es el de un magma, y este rasgo es lo que altera al lenguaje como un sistema de conjunto. Los términos determinados, definidos, únicos, limitados en la lengua se transforman en indeterminados, indefinidos, ilimitados. Están en una relación paradójica. Por ello:

Es esencial que el lenguaje suministre siempre la posibilidad de tratar las significaciones de las que es portador, como un conjunto formado por términos

determinados, rigurosamente discernibles, cada uno de ellos idéntico a sí mismo y distinto de todos los demás, separables y separados. Y también es esencial que suministre siempre la posibilidad de que emerjan nuevos términos, que la redefinición de las relaciones entre los términos existentes, así como la redefinición de los términos existentes, inseparables de sus relaciones (Castoriadis, 2013, p. 548).

Este movimiento es lo que hace que el *por hacer*, el *hacer haciendo* sean factibles y puedan producir ruptura en lo establecido. Es la apertura a la alteridad-alteración.

4. LO HISTÓRICO-SOCIAL Y LAS INSTITUCIONES QUE LE DAN ORIGEN

Explica Castoriadis (2001) que el individuo considerado singularmente y en grupo se encuentra en el interior de la institución porque todos somos “un fragmento ambulante de la institución de la sociedad, fragmentos ambulantes y complementarios unos de otros” (p. 116) y como tales somos producto de esa institución específica que nos socializó. La cuestión a la que apunta el filósofo es a la capacidad que tienen los individuos singulares y en colectivo de cuestionar o no la propia institución. Interrogar la propia institución significa la posibilidad de dar apertura a la alteridad e irrumpir en lo establecido para transformarlo. La plausibilidad del cambio genera las condiciones para que se manifieste lo *colectivo anónimo* como lo *instituyente* para incorporar nuevos procesos de sentido en la esfera privada, en el terreno privado-público y en el escenario público-político. Es por esta razón que:

el cuestionamiento de la institución implica una enorme ruptura histórica [...] Esta ruptura implica que estos mismos individuos que fueron fabricados por su sociedad, que constituyen los fragmentos ambulantes de ella, pudieron transformarse esencialmente, pudieron crear para sí los recursos capaces de cuestionar las instituciones que heredaron, las instituciones de la sociedad que los habían formados a ellos mismos —hecho acompañado [...] por un cambio esencial de todo el campo social instituido—. Eso se traduce [...] en el nacimiento de un espacio político público y en la creación [...] de la interrogación sin límites (Castoriadis, 2001, p. 117).

Para Castoriadis la institución es la encarnación de las *significaciones imaginarias sociales* que cada sociedad en específico instituye y este rasgo es lo que le permite afirmar que la institución mantiene a la sociedad unida. Las *significaciones imaginarias sociales* constituyen el lugar de encuentro entre la *psique* y la institución. Esa coincidencia representa el *instituyente* y lo *instituido* como

un movimiento de significación y *resignificación* de las *significaciones imaginarias sociales*. Y su preocupación parte de la siguiente pregunta: ¿En qué momento la sociedad deja de ser lo que es para ser otra cosa? Caracterizar el proceso mediante el cual una sociedad deja de ser lo que es y pasa a ser otra cosa implica el cuestionamiento de las significaciones centrales como institución primera y su *resignificación*. Castoriadis destaca la existencia de dos tipos de *significaciones imaginarias sociales*: 1) las centrales o primeras que son creadoras y organizadoras desde la nada (*ex nihilo*) y tienen que ver con el sentido humano: quiénes somos, de dónde venimos, quiénes son los otros. 2) Las segundas que se derivan de la primera: Estado, ley, familia, entre otras. El asunto es que en la institución social-histórica hay una identidad y ésta se pone en entredicho de manera radical con la *resignificación* de las *significaciones imaginarias sociales* instituidas por esa sociedad en particular. En lo identitario se concibe algo esencial que la *institución instituida* busca mantener y perpetuar. Cuando se dan procesos de *resignificación* de la identidad, la *institución instituida*, tiende a ocultar ese cuestionamiento para mantenerse y lo que hace es una reivindicación de lo identitario para la perpetuación de la sociedad en lo *instituido*. La institución conlleva *significaciones imaginarias sociales* que articula el sentido que mantiene unida a la sociedad. La transformación de lo *instituido* exige una permanente *resignificación* de lo dado mediante procesos explícitos que muestren que se asume y se quiere que la sociedad deje de ser lo que es para ser otra cosa.

Trataremos de explicar cómo se aplican las ideas expuestas de Castoriadis a la realidad presente venezolana a partir de las siguientes interrogantes: ¿La sociedad venezolana ha dejado de ser lo que es para ser otra cosa? ¿Qué es, qué ha sido y qué sigue siendo la institución venezolana? ¿Cuáles son las *significaciones imaginarias sociales* que se encuentran en el origen de la *institución histórico-social* venezolana? ¿Cuáles involucra el proceso de organización social venezolano como institución? ¿Los cambios que se han generado en la sociedad venezolana responden a un proyecto de reivindicación de las *significaciones imaginarias sociales* instituidas para perpetuarse, repetirse en el tiempo o por el contrario se ha emprendido un proyecto de alteridad que conciba la construcción de la libertad y la autonomía? ¿Venezuela ingresa al neototalitarismo?

Para Castoriadis las *significaciones imaginarias sociales*

Son aquello por medio de lo cual y a partir de lo cual los individuos son formados como individuos sociales, con capacidad para participar en el hacer y

en el representar/decir social, que pueden representar, actuar y pensar de manera compatible, coherente, convergente incluso cuando sea conflictual (2013, p. 566).

Son los valores, normas mediante las que son socializados los individuos. Con esta reflexión se pretende mostrar que: 1) la socialización de los venezolanos es producto de la *institución instituida* como institución primera: el personalismo político, el caudillismo y el autoritarismo; 2) el personalismo político y sus expresiones conforman la institución segunda: el caudillismo, el caudillaje y el autoritarismo son significaciones imaginarias sociales que se reivindican para mantener su identidad y perpetuación en lo histórico-social; 3) los procesos explícitos instituyentes para incorporar proyectos de construcción de la libertad, la autonomía y la democracia son excluidos; 4) la resignificación del personalismo político, del caudillo, caudillaje y autoritarismo muestran el anclaje que tiene la política venezolana en la ontología determinista que reivindica el tiempo identitario. Su expresión en lo histórico-social ha sido la repetición de la *institución instituida* central con el fin de preservar la unidad e identidad de la sociedad. La resignificación del personalismo político por el expresidente Hugo Rafael Chávez Frías incorporó a su práctica caudillista mecanismos neototalitarios.

5. LA INSTITUCIÓN HISTÓRICO-SOCIAL VENEZOLANA Y SUS SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS FUNDACIONALES

En Venezuela, los individuos singulares y como comunidad están educados, socializados, fabricados por la significación imaginaria social del personalismo político. Para la mayoría el caudillo está interiorizado en su ser como una verdad absoluta e incuestionable. El jefe único es el dueño de la verdad absoluta. Esta es una de las razones por las que todavía la sociedad venezolana invoca al caudillo para que ponga orden, garantice la paz, la justicia. El líder provee de sentido a los individuos y a la sociedad. El personalismo político es una *significación imaginaria social* central de la *institución histórico-social* venezolana; sus expresiones, como el caudillo, caudillaje, autoritarismo, son instituciones segundas que se vinculan con esta primera institución. En este sentido:

La institución primera de la sociedad es el hecho de que la sociedad se crea a sí misma como sociedad, y se crea cada vez otorgándose instituciones animadas por significaciones sociales específicas de la sociedad considerada [...] Esta institución primera se articula y se instrumenta a través de instituciones segundas

[...] a las que podemos dividir en dos categorías [...] transhistóricas [...] el lenguaje [...] no hay sociedad sin lenguaje [...] el individuo [...] no hay sociedad que no instituya un tipo cualquiera de individuo (Castoriadis, 2001, p. 124).

Como se explicó anteriormente, la institución primera refiere al sentido humano, a las interrogantes fundamentales de los individuos considerados singularmente y de la sociedad: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿quiénes son los otros? La institución segunda deriva de la primera: Estado, ley. En la sociedad venezolana la institución primera lo constituye el personalismo político. La institución segunda da cuenta de las distintas formas cómo se ha articulado el personalismo político: caudillo, caudillaje, autoritarismo. En este sentido se debe entender que:

El suceder histórico-político de las repúblicas de Hispanoamérica se ha caracterizado, durante los más de ciento cincuenta años de vida independiente, por la presencia del personalismo político entendido como ejercicio personal del poder, bien como expresión de la pura voluntad de dominio únicamente sujeta a su propio arbitrio, correlativo a la debilidad institucional y/o al escaso arraigo de la norma, bien inscrito dentro de la normativa vigente (Soriano de García-Pelayo, 1990, p. 203).

Estas formas se traducen en *significaciones imaginarias sociales* que se hacen visibles mediante la violencia, el poder absoluto, el control del pueblo, la servidumbre, la ignorancia, la pobreza, la corrupción, el clientelismo; y las leyes son sencillamente tinta sobre papel porque los caudillos que asumen el poder no las aplican. Por el contrario, las modifican y las ajustan para garantizar el autoritarismo y el control sobre la sociedad. El tipo específico de institución imaginaria social venezolana responde al personalismo político. Los hechos que conforman lo histórico social venezolano así lo muestran. Al respecto Castoriadis reflexiona: “Uno mismo y los demás no pueden pensarse seriamente ni un solo momento si están radicalmente divorciados del campo histórico social en el cual y por el cual únicamente son posibles” (1998, p. 14). Al respecto Straka, el historiador venezolano, refiere que:

El caudillo es un controlador de la violencia, no la acaba en términos definitivos porque su liderazgo es violento, y en ella encuentra su justificación. El agente de la élite para la recomposición de la estructura de poder interna. Por eso el caudillo es esencialmente antidemocrático, porque su función central es la de controlar al pueblo [...] bien por la fuerza, o bien a través de una red clientelar; no genera cambios para hacer más efectiva su soberanía. A cambio el caudillo recibe

poder y riqueza (cosa que, con su clientelismo intrínseco y con la inexistencia de un ordenamiento institucional efectivo, enraizará la cultura de la corrupción) [...] El caudillismo es un sistema que consiste en lo siguiente: el caudillo es la personificación de la república con poderes absolutos para poner orden y transformar a la sociedad (2013, pp. 12 y 13).

Mijares (1992), por su parte, señala que la guerra de la independencia implicó la emancipación y separación de España y la postulación de principios políticos y jurídicos que buscaban cambiar la organización social que devenía del régimen colonial a una nación democrática mediante la sanción de una Constitución Federal donde se estableció:

el sistema federal, la religión católica como religión del Estado, derecho de sufragio para todos los ciudadanos sin restricciones por clase social o analfabetismo; el Ejecutivo plural, ejercido por tres individuos durante cuatro años; la igualdad ante la ley, en virtud de la cual quedaban suprimidos los títulos nobiliarios y los fueros en materia judicial; el hogar y la propiedad se declaran inviolables; y se consagra la libertad de pensamiento, la de reunión, las de tránsito, industria y comercio (pp. 30-31).

Sin embargo, mientras estos principios buscaban regular la naciente República, la realidad mostraba que una mayoría de venezolanos se oponía a la independencia. España persistía en mantener a Venezuela bajo su tutela. La guerra por la emancipación continuaría y de esta emergerían los futuros caudillos que mandarían en Venezuela. En este sentido refiere Mijares que “El lapso de 1813 a 1819 puede llamarse los años del Caudillismo” (1992, p. 37); la primera República ha quedado destruida y la reorganización jurídica-política de un nuevo Estado responde a la obra

de jefes militares victoriosos que sin otro principio de autoridad que su poder personal, van arrancando [...] a sangre y fuego, el territorio que se llamará republicano mientras ellos lo ocupen, pero sin que nadie pueda pensar en promulgar leyes estables, ni establecer otras normas de conducta que las necesarias para la insegura supervivencia de cada hora [...] Aparece así el caudillo [...] sus tropas, sus victorias, su prestigio, y a menudo “su pueblo” [...] que lo hacen a la vez temible y fascinante, que lo pueden convertir en salvador o déspota, y a veces en ambas cosas a un mismo tiempo (p. 38).

¿Cuál es el resultado de la ruptura de los lazos políticos con España? ¿A qué realidad efectiva social se enfrentaban Simón Bolívar y sus seguidores? ¿Cómo

educar para crear ciudadanos? ¿Cómo hacer que la democracia sea un proyecto para construir una República? Esta serie de cuestiones se están discutiendo a partir de la proclamación de la independencia (19 de abril de 1810) y la firma del acta de independencia (05 de julio de 1811) hasta nuestros días (2016). Teóricamente los pensadores venezolanos han trabajado arduamente para crear ciudadanos, establecer pilares para el desarrollo de la democracia, la libertad, la autonomía y la igualdad. Las propuestas han quedado olvidadas y empolvadas. La realidad y sus movimientos sociales han tomado otros derroteros; la práctica histórico-social ha perfeccionado las distintas formas de ejercer el personalismo político.

En su origen, Venezuela se bifurcaba: por un lado, se presentan las leyes como exégesis de principios abstractos, ideales. Por el otro, encontramos los hechos: el personalismo, caudillismo y autoritarismo como la forma de *institución instituida*. Al respecto Soriano de García-Pelayo afirma:

Desde una perspectiva histórica amplia y rigurosa, el caudillismo constituiría una posibilidad de pluralismo político espontáneo y eventualmente factible, como respuesta americana a la desarticulación del Imperio español, implicada en la ruptura y en las desiguales guerras de Independencia. Se fundamenta en el «prestigio» de los «jefes» (como expresión de la relación del individuo con la masa) y en la fuerza de las armas (como condición o factor para la obtención y para la conservación del poder), y puede emerger espontáneamente como tendencia en situaciones de debilidad institucional —incluida la del ejército—, y de atraso técnico —tanto desde la perspectiva del desarrollo técnico general como desde la de las técnicas políticas, incluidas las militares (1990, p. 213).

En efecto, los constituyentes de 1811 decretan la igualdad política y civil de todos los hombres libres y en la realidad tal igualdad no existía. Por el contrario, la jerarquización social era totalmente vertical: la alta clase social, blancos y mantuanos; los plebeyos —pardos, mulatos, mestizos, indios, esclavos, blancos de orilla, negros, zambos— eran rechazados por los mantuanos. La teoría no expresaba en su contenido los hechos como se observa en el texto de Vallenilla Lanz a continuación:

en nombre de la Enciclopedia, en nombre de la filosofía racionalista, en nombre del optimismo humanitario de Condorcet y de Rousseau, como los revolucionarios de 1810 y los constituyentes de 1811, surgidos en su totalidad de las altas clases sociales, decretan la igualdad política y civil de todos los hombres libres [...] No pensaron, no vieron que al alterar el orden, al romper el equilibrio colonial, al elevar a todos los hombres libres a la dignidad de ciudadanos,

destruían la jerarquización social, fundamento de su preponderancia; y ante aquella desencadenada tempestad, unos lanzando un grito de arrepentimiento volvieron a reconocer la autoridad del Monarca, otros huyeron a refugiarse en tierras extrañas esperando el resultado final de la lucha, y los más valientes, los más convencidos, los más poseídos por el ideal de una Patria libre e independiente, dieron la cara a las montoneras delincuentes [...] Venezuela presentó en aquellos años el mismo espectáculo que el mundo romano con la invasión de los bárbaros. Los bandidos no pueden someterse sino a la fuerza bruta; y del seno de aquella inmensa anarquía surgirá por primera vez la clase de los dominadores: los caudillos, los caciques, los jefes de partido. (1991, pp. 65-66)

La guerra de independencia sacó a la luz un conflicto que hasta ese entonces era subterráneo: la jerarquización vertical rígida entre las clases sociales. En la guerra y después de ésta se abonó el terreno para el establecimiento de la anarquía, el igualitarismo y el surgimiento del personalismo para imponer orden y paz bajo el caudillo autoritario. La mayoría de los venezolanos obedecía y apoyaba a la corona española por la posibilidad de adquirir un uniforme, obtener dinero y ascenso en la jerarquía social mediante su desempeño en las filas realistas. Cuando los patriotas que luchaban por la independencia pudieron mejorar la oferta de los españoles, entonces los criollos comenzaron a desertar de las filas realistas y a pasarse a las tropas patriotas. Ahora vestían a la usanza militar inglesa:

El Negro Primero, como todo hombre primitivo, tenía un gran amor por los uniformes brillantes. Cuando el Libertador iba a encontrarse por primera vez con el General Páez, dice éste, que el negro “recomendaba a todos muy vivamente que no fueran a decirle al Libertador que él había servido en el ejército realista”. Semejante recomendación bastó para que a su llegada le hablaran a Bolívar del negro con entusiasmo, refiriéndole el empeño que tenía en que no supiese que él había estado al servicio del Rey. Cuando Bolívar le vio por primera vez, se le acercó con mucho afecto, y después de congratularse con él por su valor, le dijo: —Pero, ¿qué le movió a usted a servir en las filas de nuestros enemigos?

Miró el negro a los circustantes como si quisiera enrostrarles la discreción que habían cometido, y dijo después:

—Señor: la codicia.

—¿Cómo así? —preguntó Bolívar.

—Yo había notado —continuó el negro— que todo el mundo iba a la guerra sin camisa y sin una peseta y volvía después vestido con un uniforme muy bonito y con dinero en el bolsillo. Entonces yo quise ir también a buscar fortuna y más que nada a conseguir tres aperos de plata: uno para el negro Mindola, otro para Juan Rafael y otro para mí.

La primera batalla que tuvimos con los patriotas fue la de Araure; ellos tenían más de mil hombres, como yo se lo decía a mi compadre José Félix; nosotros

teníamos mucha más gente y yo gritaba que me diesen cualquier arma con que pelear, porque yo estaba seguro que nosotros íbamos a vencer. Cuando creí que se había acabado la pelea, me apeé de mi caballo y fui a quitarle una casaca muy bonita a un blanco que estaba tendido y muerto en el suelo. En ese momento vino el comandante gritando: “¡A caballo!” —¿Cómo es eso —dije yo— pues no se acabó esta guerra? —Acabarse, nada de eso; venía tanta gente que parecía una zamurada.

—¿Qué decía usted entonces? —dijo Bolívar.

—Deseaba que fuésemos a tomar paces. No hubo más remedio que huir y yo eché a correr en mi mula, pero el maldito animal se cansó y tuve que coger el monte a pie. El día siguiente yo y José Félix fuimos a un hato a ver si nos daban de comer; pero su dueño cuando supo que yo era de las tropas de Ñaña (Yáñez) me miró con tan malos ojos que me pareció mejor huir e irme a Apure.

—Dicen —le interrumpió Bolívar— que allí mataba usted las vacas que no le pertenecían.

—Por supuesto, replicó, y si no, ¿qué comía? En fin, vino el Mayordomo (así llamaban los llaneros a Páez) a Apure y nos enseñó lo que era la Patria y que la diablocracia no era ninguna cosa mala, y desde entonces estoy sirviendo con los patriotas” (Vallenilla Lanz, 1991, pp. 26-27).

La razón por la que los venezolanos desertaban de las tropas realistas era por dinero, uniforme, honor y elevación en la jerarquía social. No por el deseo de libertad, emancipación, construir una República, educarse para convertirse en ciudadanos e instituir la democracia. Es por esta razón que:

Esta anécdota es de una gran significación histórica, porque revela la mentalidad de la mayoría de los hombres que después de haber servido con Boves y Yáñez, cometiendo los más espantosos crímenes, convirtiendo el territorio entero de Venezuela “en un vasto campo de carnicería” vinieron a ser con Páez, Monagas, Cedeño, Zaraza, los heroicos defensores de la Independencia; y además comprueba el prestigio que iba conquistando la causa de la Patria en el seno de las bajas clases populares, a los esfuerzos enormes de los próceres. Ya la Patria podía ofrecer a los que abandonaban las filas realistas, lo que constituía para ellos una ilusión: un uniforme y un apero; ya podía abrirles el camino de los honores, elevando hasta los esclavos, como Pedro Camejo, a las altas jerarquías militares (Vallenilla Lanz, 1991, p. 27).

José Antonio Páez se ganó a la plebe ofreciéndole como recompensa la propiedad de las tierras que perdiera el enemigo y fuesen confiscadas; esto logró la deserción de venezolanos del ejército español y que se pasaran a luchar en favor de la causa independentista. Páez se enriqueció con la guerra, adueñándose de propiedades en Apure. También lo hizo José Tadeo Monagas, quien ingresó a las filas patriotas sin bienes y con la guerra se convirtió en

uno de los más ricos propietarios del país. Estos hechos muestran que la masa popular, dependiendo de las mejores promesas que ofreciera el jefe —pertenciera al bando realista o patriota— y que para ellos, en términos de bienes materiales, significara enriquecimiento, propiedades, reconocimiento, ascenso en los grados militares y la jerarquía social, se incorporaban a las fuerzas cuyas promesas considerasen más ventajosas. Simplemente pasaban de un caudillo a otro, movidos por sus ambiciones, instintos, pasiones. En las prácticas sociales se instituye el jefe único y una masa popular que le obedece. Como expresa Vallenilla Lanz:

a pesar de todas nuestras teóricas transformaciones políticas, el fondo íntimo de nuestro pueblo continuó por largos años siendo el mismo que durante la Colonia. Las pasiones, los instintos, los móviles inconscientes, los prejuicios hereditarios, tenían que continuar siendo en él elementos de destrucción y de ruina, contenidos únicamente por los medios coercitivos que tan ampliamente ha tenido que ejercer el Jefe del Estado, sin sujeción posible a las soñadas garantías escritas en las constituciones; pero alentados constantemente por las prédicas demagógicas y las mentidas luchas de principios exóticos entre los partidos tradicionales, en los cuales, si es justo reconocer que figuraban hombres sinceramente engañados, en la masa de ambos bandos no palpitaban sino odios y ambiciones personalistas que se disputaban el poder y perpetuaban la anarquía” (1991, p. 27).

De esta forma, la construcción del Estado venezolano se organiza en función de un líder único, las vías de hecho y no las jurídicas. Lo que se reconoce y se acepta como garantía del orden social es la figura de un Prócer y no las instituciones jurídicas. Lo histórico-social venezolano transita entre el personalismo, caudillismo, despotismo, lo confuso, el desorden, los instintos, las pasiones y los líderes.

el Caudillo ha constituido la única fuerza de conservación social, realizándose aún el fenómeno que los hombres de ciencia señalan en las primeras etapas de integración de las sociedades: los jefes no se eligen sino se imponen. La elección y la herencia, aun en la forma irregular en que comienzan, constituyen un proceso posterior. Es el carácter típico del estado guerrero, en que la preservación de la vida social contra las agresiones incesantes exige la subordinación obligatoria a un Jefe.

Cualquiera que con espíritu desprevenido lea la historia de Venezuela, encuentra que, aun después de asegurada la independencia, la preservación social no podía de ninguna manera encomendarse a las leyes sino a los caudillos prestigiosos y más temibles, del modo como había sucedido en los campamentos [...] Nada

más lógico que Páez, Bermúdez, Monagas, fuesen los gendarmes capaces de contener por la fuerza de su brazo y el imperio de su autoridad personal a las montoneras semibárbaras, dispuestas a cada instante y con cualquier pretexto, a repetir las invasiones y los crímenes horrendos (Vallenilla Lanz, 1991, p. 94).

Los individuos singularmente y en conjunto hemos sido socializados mediante el personalismo político. Los líderes militares y civiles se han encargado de repetir esta *significación imaginaria social* central. En el presente, el personalismo es una institución petrificada que preserva su identidad a toda costa y la unidad social en torno a esta. Cada caudillo a su estilo *resignifica* el autoritarismo. En este sentido, con la llegada del teniente coronel Hugo Rafael Chávez Frías a la presidencia se comienzan a padecer en la sociedad venezolana nuevas formas hegemónicas de control que introducen en la esfera autocrática mecanismos neototalitarios.

Explica Alujas (2013) que: “el régimen de Hugo Chávez Frías en Venezuela [...] representa el *tipo ideal* del modelo neototalitario” (p. 91). ¿En qué consiste ese modelo? El Ex-Presidente venezolano se presentó como un defensor de los principios democráticos y en la realidad promovió una práctica hegemónica de control del poder: personalista, caudillista, autocrática neototalitaria. En otras palabras, las tendencias autoritarias fueron disfrazadas tras el modelo democrático cuyo mecanismo fue utilizado para legitimarse en el poder.

Lo que plantea Alujas es que bajo el formalismo democrático se impuso el autoritarismo como un modelo neototalitario. Los rasgos de esta práctica hegemónica del poder son los siguientes: los mecanismos totalitarios tradicionales se adaptan y contextualizan a los cambios producidos por el fenómeno de la globalización; se rechaza al capitalismo; se defiende el modelo democrático representativo y, por esta razón, formalmente se mantiene la división de poderes públicos, pero en la práctica política solo existe el Ejecutivo en la unificación del poder y el líder; los principios democráticos sólo sirven de propaganda; el Estado se estructura y organiza en función del delito como política pública: redes de narcotráfico, creación de bandas dedicadas a la extorsión de empresarios, causar terror en la población; vinculación con el terrorismo y los valores orientales: el fundamentalismo político religioso. Todas estas actividades se ocultan bajo el lema de una lucha emancipadora contra el imperialismo, los ricos explotadores, el capitalismo salvaje, la

desigualdad, la liberación de los oprimidos, pobres y desposeídos; el terror social se genera mediante el asesinato selectivo e individualizado que se muestra como perpetrado por el crimen común y así no causar alarma en el escenario internacional; les interesa mantener y obtener el aval de los organismos internacionales².

¿Cuál es la diferencia entre el totalitarismo clásico y las prácticas neototalitarias a las que se hace referencia? Según Albuja, el totalitarismo clásico es una forma de gobierno que se presenta como un modelo político alternativo a la democracia y al liberalismo que surgió en Italia, Alemania, la Unión Soviética³.

Las prácticas neototalitarias no confrontan a la democracia liberal, al contrario, utilizan su estructura para imponer una forma hegemónica de control del poder. En estos tiempos, dado el auge democrático, aquellos individuos con pretensiones autoritarias se ven obligados a defender y a promover los principios de la democracia para legitimar su poder. Públicamente defienden los fundamentos democráticos mediante la propaganda, pero el ejercicio del poder es autócrata. El mecanismo neototalitario actualiza las formas totalitarias al contexto de la globalización. De esta manera, el déspota mantiene la fachada y el carácter formal democrático y, en la práctica, viola los derechos fundamentales. Este modo irracional de ejercer el poder político está circunscrito a América Latina.

En el caso venezolano, lo neototalitario se traduce en: lucha contra las medidas neoliberales en el plano discursivo y propagandístico, pero no en la práctica; mantenimiento financiero del régimen cubano amparado en tratados de cooperación técnica; donaciones de cifras millonarias a Nicaragua, Bolivia, Ecuador, Argentina, Uruguay, Brasil y la Honduras de Manuel Zelaya; financiamiento de candidaturas a la presidencia en otros países; financiamiento a grupos de inteligencia extranjeros para la vigilancia y control nacional: “Toda la información recopilada es procesada por los servicios de inteligencia extranjeros, dominados básicamente por el G2 cubano, con el apoyo de miembros de la inteligencia iraní, rusa y china, entre otras” (Albuja, 2013, p. 98); creación de colectivos, milicias populares, grupos de choque

² Para conocer detalladamente los rasgos de esta práctica hegemónica véase Albuja (2013, pp. 96, 97, 98, 103, 104, 105, 106 y 109).

³ Para ampliar acerca de la concepción neototalitaria véase Albuja (2013, p. 94).

con formación paramilitar cuya estructura es delictiva. Estas bandas son financiadas con dinero proveniente del narcotráfico, corrupción, extorsión a empresarios, “lo que se formó fue una inmensa red transnacional vinculada al delito y a la corrupción que opera desde el propio Estado vinculado a su estructura y al diseño de políticas del mismo [...] enmascaradas bajo el supuesto de una lucha emancipadora antiimperialista [...] contra los ricos explotadores, el capitalismo” (Alujas, 2013, p. 102); lo público en manos de los militares y policías; grandes inversiones en la adquisición de equipos y armas de última tecnología; represión, prohibido pensar, cuestionar; la instauración de un modelo político de poder basado en el narcotráfico, terrorismo y corrupción en la esfera nacional e internacional; el delito como política de Estado; generar terror. Si el totalitarismo clásico lo creaba mediante el exterminio masivo por causas étnicas, religiosas, ideológicas, el neototalitarismo lo hace mediante el asesinato selectivo. Esta acción es planificada, analizada, racional. Se trata de un exterminio individualizado, esto es, se mata a la persona, se la denigra en los medios de comunicación social y públicamente se muestra como resultado de un crimen común. El asesinato de esa persona en específico funciona como una especie de advertencia al grupo o grupos a los que pertenece. Tiene una finalidad ejemplarizante. Al disfrazar el hecho y diluirlo en el crimen común evita generar alarma en el escenario internacional. Mientras que los regímenes del totalitarismo clásico fueron indiferentes con los organismos internacionales al punto de no importarle la ruptura con estos; al modelo neototalitarista le interesa obtener el aval de los organismos internacionales. Para cumplir con las exigencias de estos, inventa nuevas metodologías para medir la pobreza, empleo, analfabetismo, deserción escolar; es decir, hay un esfuerzo por maquillar lo mejor posible los datos estadísticos y hacer ver a los organismos internacionales que se está cumpliendo con sus indicaciones en el área específica. Al respecto refiere Alujas:

En el caso venezolano, es de hacer notar los reconocimientos de UNESCO y CEPAL al gobierno de Hugo Chávez por haber mejorado el índice del desarrollo humano, la matrícula escolar universitaria y la distribución de riqueza por solo mencionar algunos. Por supuesto, todos esos índices no muestran nuestra realidad degradada, sólo ocultan la miseria real, dibujada en gráficos y cifras que no corresponden con la situación real del país” (2013, p. 109).

Se tiene así una evolución del personalismo político a un régimen completamente autocrático neototalitario. Esto tiene que ver con las condiciones particulares, sociales, históricas, educativas, religiosas, políticas, económicas y jurídicas de Venezuela. Los caudillos militares o civiles fueron incapaces de aprovechar los movimientos sociales que promovieron para realizar modificaciones sustantivas en la *institución instituida*, producir reformas y dar apertura a la *alteridad*. Este régimen se ha encargado de producir el tipo antropológico de individuo que le corresponde, esto es, cínico, ausencia de todo escrúpulo y con sed de poder. Venezuela se encuentra en un punto en el que la modificación de su sistema puede darse por el estallido de una rebelión popular. Puede desmoronarse desde adentro y hundirse en el completo desorden.

La esencia de la institución venezolana es de alienación, heterónoma. Basta con hacer un recorrido de lo que ha sido el destino del personalismo cuya máxima expresión es la presente autocracia neototalitaria enmascarada de democracia. A continuación, a grandes rasgos, la sucesión de los caudillos militares: José Antonio Páez quien ejerce la presidencia desde 1831 a 1835, tal como lo establecía la Constitución de aquel entonces. Para el próximo período su candidato era el general Carlos Soublette quien se enfrenta con el Dr. José María Vargas (civil) quien gana. El 8 de julio de 1835 se produce un golpe militar contra Vargas que no tuvo éxito. Vargas vuelve a la presidencia, pero renuncia en 1836 atacado tanto por los civiles como por los militares. Los miembros del Congreso de aquel entonces en su mayoría eran amigos de Páez. Asume el poder el general Soublette y al terminar su período, vuelve Páez a la presidencia. Al finalizar Páez su mandato, regresa el general Soublette como presidente. Continúa el poder en manos militares con los hermanos Monagas. Primero, José Tadeo Monagas, jefe de Venezuela desde 1847 a 1850. Lo sucede su hermano José Gregorio Monagas desde 1851 hasta 1854. Regresa José Tadeo Monagas para el período comprendido entre 1855 y 1859, pero en 1858 ocurre una rebelión armada realizada en conjunto por civiles y militares contra José Tadeo Monagas y asume por la vía de hecho, en 1858, el general Julián Castro. A partir de 1858 se manifiesta la anarquía, el desorden, la guerrilla, situación que se vuelve incontrolable para el presidente Julián Castro. En medio de esta confusión y desastre es sucedido por los generales Pedro Gual y luego Manuel Felipe Tovar, hasta que en 1861 retorna por tercera vez al mando José Antonio Páez a poner orden nuevamente. En 1863 tiene lugar la Guerra Federal y Páez es derrocado por el general Juan Crisóstomo Falcón. Ocasión propicia para el

regreso de José Tadeo Monagas con la Revolución Azul y la toma del poder por la vía de hecho. Muere en 1868 y por sucesión hereditaria, situación no contemplada en la ley, toma el poder su hijo, el general Ruperto Monagas.

Siguiendo con la asunción del poder por las vías de hecho, ahora le corresponde a Antonio Guzmán Blanco, quien asciende a la presidencia mediante las armas, la insurrección y la Revolución de Abril. Por dieciocho años mandará, dándose el lujo de hacerlo desde Francia. Es presidente desde 1870 hasta 1888. Entre 1888 y 1890 impone como presidente a Juan Pablo Rojas Paúl y de 1890 a 1892 coloca a Raimundo Andueza Palacios. Este último es derrocado por el general Joaquín Crespo con la llamada Revolución Legalista que anunciaba la redención del pueblo y la liberación de los oprimidos. Asume el poder desde 1894 hasta 1898 y para el período que va de 1898 a 1899 impone como sucesor a Ignacio Andrade quien es derrocado, en 1899, por el general Cipriano Castro con la Revolución Liberal Restauradora y se inicia una pugna entre los caudillos militares por el poder que dura hasta 1903, cuando asume el general Cipriano Castro y modifica la Constitución para poder reelegirse. En 1908 viaja a Europa para curarse de una enfermedad y ese mismo año el general Juan Vicente Gómez, aprovechando que Castro está de viaje, toma el poder desde 1908 hasta 1935, año en el que muere. Lo sucede el general Eleazar López Contreras quien gobierna entre 1936 y 1941. Para el lapso que va de 1941 hasta 1945, asume el general Isaías Medina Angarita quien es derrocado en 1945 por un movimiento de militares y civiles.

De 1945 a 1947 la conducción del país la asume una Junta Revolucionaria de Gobierno presidida por Rómulo Betancourt, un civil del partido Acción Democrática (AD), fundado en el año 1941. Se incorporan a la lucha por el poder individuos que vienen de la sociedad y son civiles. Se celebran elecciones y por esta vía, en 1947, llega a la presidencia Rómulo Gallegos quien es derrocado en 1948 por el coronel Delgado Chalbaud, asesinado en 1950. Se nombra una Junta de Gobierno dirigida por el Dr. Germán Suárez Flamerich que dura de 1950 a 1952. En 1952 el coronel Marcos Pérez Jiménez asume poderes dictatoriales hasta que en 1958 un movimiento cívico-militar lo derroca. Se nombra una Junta Provisional cuya dirección está a cargo de Wolfgang Larrazábal y es el año de la firma del Pacto de Punto Fijo entre los partidos políticos (Acción Democrática, Unión Republicana Democrática (URD) y el Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI) conocido como Partido Social Cristiano), comienza la era del caudillismo civil.

Entre 1959 y 1964, es elegido Presidente Rómulo Betancourt del partido AD. De 1964 a 1969 gobierna, por elecciones, Raúl Leoni. En 1969, por votación, asume el poder Rafael Caldera, por COPEI, quien gobierna hasta 1974. De 1974 a 1979 el jefe del Estado será Carlos Andrés Pérez, de AD. En 1979 asume Luis Herrera Campins, de COPEI y cumple su período en 1984. Le sigue Jaime Lusinchi, militante de AD quien gobierna desde 1984 hasta 1989. En 1989 repite Carlos Andrés Pérez quien asume nuevamente la presidencia. El 4 de febrero de 1992 ocurre el golpe de Estado fallido encabezado por el teniente coronel Hugo Rafael Chávez Frías, para derrocar a Carlos Andrés Pérez quien es destituido de la presidencia por el Congreso de la República por actos de corrupción en 1993. Se nombra a Octavio Lepage y luego a Ramón José Velásquez quien estuvo en la dirección de Venezuela desde 1993 hasta 1994. En 1994 regresa Rafael Caldera a la Presidencia, quien la ocupará hasta 1999. Ese año tendremos nuevamente a un militar como jefe de Estado, el teniente coronel, Hugo Rafael Chávez Frías, a quien también se le da un golpe de estado fallido para derrocarlo. Chávez durará en el poder hasta su muerte en el año 2013, como fue el caso de Juan Vicente Gómez. El sucesor que impuso Chávez en la dirección del Estado fue Nicolás Maduro Moros, su fiel acompañante que está en el poder desde 2013 hasta el presente.

Luego de este esbozo descriptivo general de cómo en Venezuela se ha estructurado y organizado el poder perfeccionando la institución del personalismo político, se puede decir lo siguiente: el personalismo es una significación imaginaria histórico social que se repite en Venezuela desde Páez. Desde sus inicios el caudillismo cívico-militar constituye una unidad indisoluble. Esta combinación sentó las bases para la construcción del jefe único (Páez, Soublette, Páez, Soublette, hermanos Monagas, regresa Páez, como se narró anteriormente). El caudillo es un prócer y su tendencia es, hablando hobbesianamente, el deseo de poder tras poder que solo cesa con la muerte. Se aferra al poder, quiere mantenerlo y si se separa, necesariamente, impone a un sucesor para continuar en el mando mediante el individuo que ubique en la jefatura del Estado. El caudillismo es una institución en la que los hombres están por encima de las leyes y el ejercicio del poder se impone con violencia, el uso de la fuerza, la coacción y la coerción. Cada cacique modifica la Constitución a su antojo para garantizar mantenerse como jefe único, como lo hicieron Antonio Guzmán Blanco, Juan Vicente Gómez, Hugo Rafael Chávez

Frías, entre otros; asegurar el regreso al poder como los casos de Páez, quien ocupó tres veces la presidencia; Carlos Soublette, dos y José Tadeo Monagas, tres.

Los civiles que se incorporan en esta lucha, no modifican lamentablemente el personalismo, por el contrario, lo adaptaron a la modalidad democrática. El modo como ejercieron el poder fue de apego, individualista y autoritario. Siguiendo el patrón militar repitieron en la presidencia: Carlos Andrés Pérez dos veces y Rafael Caldera también. Ahora el caudillismo es compartido entre civiles y militares. Cuando a los civiles y militares les disgusta el individuo que ejerce el poder absoluto se unen para derrocarlo. Así sucedió con el alzamiento contra los generales Isaías Medina Angarita, Marcos Pérez Jiménez, y el teniente coronel Hugo Chávez Frías. La emergencia del personalismo, el caudillo y lo autocrático se erigen en Venezuela como una institución incuestionable, poseedora de la verdad absoluta.

Chávez siguiendo el ejemplo de sus predecesores intenta tomar el poder por las vías de hecho, promoviendo un golpe de Estado que fracasó contra el Presidente constitucional para ese momento, Carlos Andrés Pérez. Así, valiéndose de los mecanismos democráticos: partido político, elecciones, votación, llega a la presidencia. Por primera vez, surge un fenómeno a la inversa: si anteriormente los civiles se amoldaron al mecanismo del caudillismo militar para ejercer el poder, ahora un militar se insertaba en la estructura civil democrática para convertirse en líder con una combinación bizarra entre lo civil y militar para lograr unir bajo su persona a la mayoría del pueblo venezolano. Llega a la jefatura del Estado ganando las elecciones y una vez en el poder, nuevamente se impone el personalismo político haciendo de lo autocrático un modelo neototalitario de control sobre la sociedad venezolana. Encarnando en su persona a los caciques militares del pasado: Páez, los hermanos Monagas, Antonio Guzmán Blanco, Juan Vicente Gómez y, colocándose por encima de las leyes, genera en su persona la resignificación del personalismo, caudillismo y lo autoritario. Igual que los próceres del pasado que bautizaron sus movimientos por vías de hecho como Revolución Azul, Revolución de Abril, Revolución Legalista, Revolución Liberal Restauradora, Chávez llamó a su lucha Revolución Bolivariana reivindicando el marxismo como el Socialismo del Siglo XXI.

La sociedad venezolana está a la deriva. Y ¿dónde está el *colectivo anónimo*? ¿hay posibilidades de la irrupción de lo *instituyente* como un proceso explícito de

alteridad radical? Existen algunos movimientos sociales, individuos singulares que trabajan subterráneamente para irrumpir en lo dado y propiciar algún cambio mediante la generación de procesos de *resignificación* de las *significaciones imaginarias* establecidas. Lo *instituyente* aún no se manifiesta explícitamente; los esfuerzos de cuestionamiento de lo establecido para procurar el inicio de la transformación radical han sido impedidos por la repetición constante del personalismo. En cada época, los caudillos nombrados anteriormente tuvieron sus opositores, su rechazo. El *colectivo anónimo* está allí trabajando para generar las condiciones que posibiliten su aparición explícita para generar otras formas políticas.

El poder establecido en Venezuela requiere urgentemente un cambio. Así lo manifiesta la mayoría de la sociedad que señala la actual forma política de injusta. Pero el cambio lo centran en sustituir el personalismo actual por otro. Lo que revela que no se está dando un verdadero cuestionamiento de la institución central. Ante las preguntas ¿en qué radica la injusticia? ¿Qué es lo que se desea cambiar? ¿Por qué para la mayoría el caudillo sigue siendo necesario? ¿Estamos dispuestos a transformarnos como individuos singulares y como sociedad? ¿Estamos dispuestos a cuestionarnos como fragmentos de la institución e interrogar a la propia institución que nos educó? ¿Realmente los venezolanos deseamos darnos nuestro propio sentido a partir de nuestras propias prácticas creativas? Hay un vacío que espera por ser investido de significación. Una tarea de la ciudadanía. La cuestión radica en que:

Una vez creadas, tanto las significaciones imaginarias sociales como las instituciones se cristalizan o se solidifican, y es lo que llamo el imaginario social instituido. Este último asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas, que de ahora en más regulan la vida de los hombres y permanecen allí hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación masiva venga a modificarlas o a reemplazarlas radicalmente por otras formas (Castoriadis, 2001, p. 96).

Ante la repetición de las mismas formas se requiere la puesta en práctica de la libertad radical. Esto implica, de acuerdo al pensamiento de Castoriadis, la participación efectiva en el funcionamiento y en los actos de las instancias políticas, garantizada, promovida por las propias instituciones en el hacer y no sobre el papel. Para llevar esto a cabo se tiene que crear un tipo de individuo, de sociedad y educar para la libertad. Hay que generar las condiciones para el ejercicio efectivo de la libertad por parte de los individuos singulares y como

comunidad. Esto implica la construcción de una organización social en la que todos podamos participar en todas las instancias de poder. Para que haya cambio en lo público es necesario que el individuo singular comprenda el vacío de la dotación heterónoma del sentido de vida y que cada quien descubra en su interioridad la capacidad de darse un sentido de vida y pasar a una acción colectiva en la que se forje una sociedad que posibilite que cada ciudadano pueda dar el sentido que tiene su vida y su muerte. La valentía de tomar el destino en nuestras propias manos para formar un proyecto de autonomía colectivo-individual. El problema político, ontológico, ético que nos toca enfrentar a los venezolanos es de envergadura: ¿cómo construir una sociedad que pueda ella misma crear sus significaciones, dotarlas de sentido, consciente que es producto de una obra humana y no de un caudillo?

REFERENCIAS

- Albujas, M. (2013). El neototalitarismo en el escenario político Latinoamericano: Nuevas tecnologías hegemónicas de control, terrorismo y conspiración. *Episteme NS. Revista del Instituto de Filosofía*, 33(2), 89-110.
- Castoriadis, C. (1998). Prefacio. En *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto* (pp. 9-15). Editorial Gedisa, S.A.
- Castoriadis, C. (1997). Tiempo y creación. En F. Giraldo y J. Malaver (Comp.). *Ontología de la creación* (pp. 57-104). Ensayo y error. <https://biblioteca.xoc.uam.mx/castoriadis/textos/ontologia/2.pdf>
- Castoriadis, C. (2001). Institución primera de la sociedad e instituciones segundas. En *Figuras de lo pensable* (pp. 115-126). Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Fábula Tusquets Editores.
- Mijares, A. (1992). La evolución política de Venezuela (1810-1960). En *Venezuela independiente. Evolución político-social 1810/1960* (pp. 25-173). Fundación Eugenio Mendoza.
- Soriano de García-Pelayo, G. (1990). Aproximaciones al personalismo político Hispanoamericano del siglo XIX. *Revista de Centros de Estudios Constitucionales*, (7), 203-218. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1050612>
- Straka, T. (2013). *Venezuela 1861-1936. La era de los gendarmes. Caudillismo y liberalismo autocrático*. Fundación Rómulo Betancourt.
- Vallenilla Lanz, L. (1991). *Cesarismo democrático. Estudios sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*. Biblioteca Ayacucho. <http://bibliotecayacucho.gob.ve>