

CORNELIUS CASTORIADIS*

Poder, Política, Autonomía**

El autodespliegue de los imaginario radical como sociedad y como historia — como lo social-histórico — se hace y sólo puede hacerse en y por las dos dimensiones de lo instituyente y lo instituido.¹ La institución, en el sentido fundador es creación originaria del campo social-histórico — del colectivo-anónimo — que sobrepasa, como *eidos*, toda "producción" posible de los individuos o de la subjetividad. El individuo — y los individuos — es institución, institución de una vez para siempre e institución cada vez diferente en cada sociedad diferente. Es el polo cada vez especificado de la imputación y de la atribución sociales normadas, sin lo cual no puede haber sociedad.² La subjetividad, como instancia reflexiva y deliberante (como pensamiento y voluntad) es *proyecto* social-histórico, cuyo origen (repetido dos veces, en Grecia y en Europa occidental, bajo modalidades diferentes) se puede fechar y localizar.³ En el centro de los dos la mónada psíquica, irreductible a lo social-histórico, pero formable por éste casi sin límite a condición de que la institu-

* Filósofo y ensayista de origen griego, profesor de la Universidad de París. Entre sus últimas obras traducidas al castellano destacan *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*.

**Traducción de Silvia Pasternac.

1 C. Castoriadis, "Marxisme et théorie révolutionnaire", *Socialisme ou barbarie* nº 36-40, abril 1964-junio 1965, retomado después como última parte de *L'institution imaginaire de la société*, París, Le Seuil, 1975. Citado a partir de ahora como Castoriadis 1964-65 (1975) para la primera parte, y Castoriadis 1975 para la segunda parte; ver p. 153-157, 184-218 y la segunda parte *passim*.

2 C. Castoriadis 1975, cap. VI.

3 C. Castoriadis, "L'état du sujet aujourd'hui", *Topique* nº 38 (1986), p. 13 ss; citado a partir de ahora como Castoriadis 1986.

ción satisfaga ciertos requisitos mínimos de la psiqué. El principal entre éstos: proveer a la psiqué del *sentido diurno*, lo cual se hace forzando e induciendo al ser humano singular, a lo largo de una enseñanza comenzada desde su nacimiento y reforzada durante su vida, a investir y a volver sensatas para él las partes emergidas del magma de las significaciones imaginarias sociales instituidas cada vez por la sociedad y que mantienen a ésta y a sus instituciones particulares juntas.⁵

Es evidente que lo social-histórico va infinitamente más allá de toda "inter-subjetividad". Este término es la hoja de parra que no alcanza a cubrir la desnudez del pensamiento heredado con respecto a esto, su incapacidad de concebir lo social-histórico como tal. La sociedad no se puede reducir a la "inter-subjetividad", no es un frente-a-frente multiplicado indefinidamente, y el frente-a-frente o el espalda-a-espalda sólo pueden tener lugar entre sujetos ya socializados. Ninguna "cooperación" de sujetos podría crear el lenguaje, por ejemplo. Y una asamblea de inconscientes nucleares sería infinitamente más bosquiana que la peor sala de los agitados de un viejo asilo psiquiátrico. La sociedad, en tanto que *siempre ya instituida*, es auto-creación y capacidad de auto-alteración, obra de lo imaginario radical como instituyente que se hace ser como sociedad instituida e imaginario social particularizado cada vez.

El individuo como tal no es, por eso, "contingente" en relación con la sociedad. Concretamente, la sociedad sólo es mediante la encarnación y la incorporación, fragmentaria y complementaria, de su institución y de sus significaciones imaginarias, por los individuos vivos, parlantes y actuantes. La sociedad ateniense no es otra cosa que los atenienses — sin los cuales no es más que los restos de un paisaje trabajando, pedazos de mármol y de jarrones, inscripciones indescifrables, estatuas rescatadas en algún lugar del Mediterráneo —, pero los atenienses sólo son atenienses por el *nomos* de la *polis*. En esta relación entre una sociedad instituida que va infinitamente más allá que la totalidad de los individuos que la "componen", pero sólo puede ser efectivamente "realizándose" en los individuos que fabrica, y esos individuos, podemos ver un tipo de

5 C. Castoriadis 1975, cap. VI y *passim*; también, "Institución de la sociedad y religión", *Esprit*, mayo 1982 y retomado en *Domaines de l'homme - Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Le Seuil, 1986; citado a partir de ahora como Castoriadis 1982 (1986).

relación inédito y original, imposible de pensarse bajo las categorías del todo y de las partes, del conjunto y de sus elementos, de lo universal y de lo particular, etc. Al crearse, la sociedad crea al individuo y los individuos en y por los cuales solamente puede ser efectivamente. Pero la sociedad no es una propiedad de composición, ni un todo que contenga otra cosa y más que sus partes — aunque más no fuera porque esas "partes" son llamadas al ser, y a ser — así, por ese "todo" que sin embargo sólo puede ser por ellas, dentro de un tipo de relación sin analogía en otro lugar, que debe ser pensado por sí mismo, a partir de sí mismo, como modelo de sí mismo.⁵

Por otro lado, incluso aquí hay que estar atento. Hubiéramos avanzado muy poco (como creen algunos) diciendo: la sociedad hace a los individuos que hacen la sociedad. La sociedad es obra de lo imaginario *instituyente*. Los individuos están hechos por, al mismo tiempo que hacen y rehacen, la sociedad cada vez *instituida*: en un sentido, la *son*. Los dos polos irreductibles son lo imaginario radical instituyente — el campo de creación social-histórica —, por un lado, la psiqué singular por otro lado. A partir de la psiqué, la sociedad instituida hace cada vez individuos — quienes, como tales, ya sólo pueden hacer la sociedad que los ha hecho. Sólo por esto, la imaginación radical de la psiqué llega a transpirar a través de los estratos sucesivos de la coraza social que es el individuo que la recubre y la penetra hasta un punto — límite insondable, sólo por esto hay acción en respuesta del ser humano singular sobre la sociedad. Hagamos notar, anticipadamente, que tal acción es rarísima y en todo caso imperceptible en la casi totalidad de las sociedades, donde reina la *heteronomía instituida*⁶, y donde, aparte del abanico de papeles sociales predefinidos, las únicas vías de manifestación *reconocible* de la psiqué singular son la transgresión y la patología. Es diferente en las pocas sociedades donde la ruptura de la heteronomía completa permite una verdadera *individuación del individuo*, y donde la imaginación radical de la psiqué singular puede a la vez encontrar o crear los medios sociales de una expresión pública original y contribuir específicamente a la auto-alteración del mundo social. Y es aún otra cosa comprobar que, en ocasión de las alteraciones social-históricas

5 C. Castoriadis 1964-65 (1975), 1.c. y 1975, cap. IV.

6 C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 148-151; Castoriadis, 1982 (1986).

evidentes y marcadas, sociedad e individuos se alteran juntos y que estas dos alteraciones se implican recíprocamente.

La institución y las significaciones imaginarias que lleva y que la animan son creadoras de un mundo, el mundo de la sociedad dada, que se instaura desde el comienzo dentro de la articulación entre un mundo "natural" y "sobrenatural" — o, más generalmente, "extra-social", y un "mundo humano" propiamente dicho. Esta articulación puede ir de la casi fusión imaginaria hasta la voluntad de separación más afirmada, desde la puesta de la sociedad al servicio del orden cósmico o de Dios hasta el delirio más extremo de la dominación y poder sobre la naturaleza. Pero en todos los casos, la "naturaleza" como la "sobre-naturaleza" son cada vez instituidas, en su sentido como tal y en sus innumerables articulaciones, y esta articulación mantiene relaciones cruzadas de manera múltiple con las articulaciones de la sociedad misma instauradas cada vez por su institución.⁷

Creándose como *eidos* cada vez singular (las influencias, transmisiones históricas, continuidades, similitudes, etc., ciertamente existen y son enormes, como las preguntas que ellas plantean, pero no modifican en nada la situación principal y no se desprenden de la presente discusión), la sociedad se despliega en una multiplicidad de formas organizadoras y organizadas. Se despliega primero como creación de un espacio y de un tiempo (de una especialidad y de una temporalidad) que le son propias, pobladas de una multitud de objetos "naturales", "sobrenaturales" y "humanos", ligados por relaciones planteadas cada vez por la sociedad considerada y apoyadas siempre sobre propiedades inmanentes del ser-así *del* mundo. Pero estas propiedades son recreadas, despejadas, elegidas, filtradas, puestas en relación y sobre todo: *dotadas de sentido* por la institución y las significaciones imaginarias de la sociedad dada.⁸

El discurso general sobre estas articulaciones, poniendo aparte las trivialidades, es casi imposible: son cada vez obra de la sociedad considerada, impregnada de sus significaciones imaginarias. La "materialidad", la "concretud" de tal o cual institución puede aparecer

⁷ C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 208-211; Castoriadis, 1975, cap. V.

⁸ *Ibid.*

como idéntica o como fuertemente similar entre dos sociedades; pero la *inmersión*, cada vez, de esta aparente identidad material en un magma diferente de significaciones diferentes, basta para alterarla en su efectividad social-histórica. (Así: la escritura, con el mismo alfabeto, en Atenas en -450 y en Constantinopla en 750). La comprobación de la existencia de universales a través de las sociedades — lengua, producción de la vida material, organización de la vida sexual y de la reproducción, normas y valores, etc. — está lejos de poder fundar una "teoría" cualquiera de la sociedad y de la historia. Ciertamente, no se puede negar la existencia, en el interior de esos universales "formales", de otros universales más específicos: así, por lo que se refiere al lenguaje, de ciertas leyes fonológicas. Pero precisamente — como la escritura con el mismo alfabeto — estas leyes sólo concierne al límite del ser de la sociedad, que se despliega como sentido y significación. Desde el momento en que abordamos los "universales gramaticales", o "sintácticos", nos encontramos con cuestiones mucho más temibles. Por ejemplo, la empresa de Chomsky debe chocar con este dilema imposible: o bien las formas gramaticales (sintácticas) son totalmente indiferentes en cuanto al sentido — enunciado que todo traductor conoce como absurdo; o bien contienen *desde el primer lenguaje humano*, y no se sabe cómo, todas las significaciones que aparecerán alguna vez en la historia — lo cual trae consigo una metafísica pesada e ingenua de la historia. Decir que, en todo lenguaje, debe ser posible expresar la idea "John dio una manzana a Mary" es correcto, pero tristemente corto.

Uno de los universales que podemos "deducir" de la idea de sociedad, *una vez que sabemos lo que es una sociedad y lo que es la psiqué*, concierne a la validez efectiva (*Geltung*), positiva (en el sentido del "derecho positivo") del inmenso edificio instituido. ¿Cómo es que la institución y las instituciones (lenguaje, definición de la "realidad" y de la "verdad", formas de hacer, trabajo, regulación sexual, permitido/prohibido, llamado a morir por la tribu o la nación casi siempre recibido con entusiasmo) se imponen a la psiqué, por esencia radicalmente rebelde a todo este fárrago y que, si ella lo percibiera, le sería altamente repugnante? Esta pregunta tiene dos vertientes: lo psíquico y lo social.

Desde el punto de vista psíquico, la fabricación social del individuo es un proceso histórico mediante el cual la psiqué es forzada (ya sea suavemente o brutalmente, se trata siempre de una violenta-

ción de su naturaleza) a abandonar (nunca totalmente, pero suficientemente en cuanto a la necesidad/uso social) su mundo y sus objetos iniciales e investir objetos, un mundo, reglas que están instituidas socialmente. Es este el verdadero sentido del proceso de sublimación.⁹ El requisito mínimo para que el proceso pueda desarrollarse es que la institución ofrezca a la psiqué un *sentido* — un tipo de sentido diferente del protosentido de la mónada psíquica. El individuo social se constituye así interiorizando el mundo y las significaciones creadas por la sociedad — interiorizando explícitamente fragmentos importantes de ese mundo e implícitamente su totalidad virtual por las alusiones interminables que unen magmáticamente cada fragmento de ese mundo con los otros.

La vertiente social de este proceso es el conjunto de las instituciones donde baña constantemente el ser humano desde su nacimiento, y en primer lugar el otro social, generalmente pero no ineluctablemente la madre, que se ocupa de él, estando ya él mismo socializado de una manera determinada, y el lenguaje que este otro habla. Desde un punto de vista más abstracto, se trata de la "parte" de todas las instituciones que apunta a la enseñanza, la educación de los recién llegados — lo que los griegos llamaban *paideia*: familia, clases de edad, ritos, escuela, costumbres y leyes, etc.

La validez efectiva de las instituciones está así asegurada primero y antes que nada por el proceso mismo mediante el cual el pequeño monstruo chillón se vuelve un individuo social. Sólo puede convertirse en esto en tanto que los ha interiorizado.

Si definimos como *poder* la capacidad, para una instancia cualquiera (personal o impersonal), de llevar a alguien (o a algunos) a hacer (o a no hacer) lo que, dejado a su suerte, no necesariamente hubiera hecho (o quizás hubiera hecho), es inmediato que el más grande poder concebible es el de preformar a alguien de tal manera que *por sí mismo* haga lo que se quisiera que hiciera sin ninguna necesidad de dominación (*Herrschaft*) o de *poder explícito* para llevarlo a... Es tan inmediato que eso crea, para el sujeto sujetado a esta formación, a la vez la apariencia de la "espontaneidad" más completa y la realidad de la heteronomía más total posible. En relación con ese

⁹ C. Castoriadis, "Epilégomènes a une théorie de l'âme...", *L'inconscient*, no. 8, octubre 1968, retomado en *Les carrefours du labyrinthe*, París, Le Seuil, 1978; citado a partir de ahora como Castoriadis 1968 (1978); ver p. 59-64 y Castoriadis 1975, p. 420-431.

poder absoluto, todo poder explícito y toda dominación son deficientes, y dan testimonio de un fracaso irremediable. (Hablaré a partir de este momento de poder explícito: el término de dominación debe reservarse a situaciones social-históricas específicas, aquellas en las que se instituyó una *división asimétrica y antagónica* del cuerpo social).

Antes de todo poder explícito, y, mucho más, antes de toda "dominación", la institución de la sociedad ejerce un *infra-poder radical* sobre todos los individuos que produce. Este infra-poder — manifestación y dimensión del poder instituyente de lo imaginario radical — no es localizable. Ciertamente nunca es el de un individuo o incluso de una instancia señalables. Es "ejercido" por la sociedad instituida, pero detrás de ésta se encuentra la sociedad instituyente, "y desde el momento en que la institución se plantea, lo social instituyente se oculta, se pone a distancia, ya está también en otro lugar".¹⁰ A su vez, la sociedad instituyente, por más radical que sea su creación, trabaja siempre a partir y sobre lo ya instituido, está siempre — salvo para un punto de origen inaccesible — en la historia. Es, por un lado, no mensurable, siempre tan retomada de lo dado, por lo tanto bajo el peso de una herencia incluso si es bajo el beneficio de un inventario cuyos límites tampoco sabríamos fijar. Lo que todo esto implica en cuanto al proyecto de autonomía y la idea de libertad humana *efectiva*, será evocado más adelante. Queda el hecho de que el infra-poder en cuestión, el poder instituyente, es a la vez el de lo imaginario instituyente, de la sociedad instituida y de toda la historia que encuentra allí su desenlace pasajero. Es entonces, en un sentido, el poder del campo social-histórico mismo, el poder de *outis*, de Nadie.¹¹

Tomado en sí mismo, entonces, el infra-poder instituyente tal como es ejercido por la institución, debería ser absoluto, y formar individuos de tal manera que reproduzcan eternamente el régimen que los ha producido. Por otro lado, claramente, es la estricta intención (o finalidad) de las instituciones existentes casi en todas partes,

10C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 154 y 1975, p. 493-498.

11C. Castoriadis 1968 (1978), p. 64.

casi siempre. No habría entonces historia —y sabemos que no es así. La sociedad instituida no alcanza nunca a ejercer su infra-poder como absoluto. A lo más —es el caso de las sociedades salvajes y, más generalmente, de las sociedades que debemos llamar tradicionales— puede alcanzar a instaurar una temporalidad de la aparente repetición esencial, bajo la cual trabaja, imperceptiblemente y en tres largos períodos, su ineliminable historicidad.¹² En tanto que absoluto y total, el infra-poder de la sociedad instituida (y detrás de él, de la tradición) está entonces condenado al fracaso. Este hecho, que comprobamos simplemente, que se impone a nosotros —hay historia, hay pluralidad de sociedades diferentes— requiere elucidación.

Están en cuestión aquí cuatro factores.

La sociedad crea su mundo, lo inviste de sentido, hace provisión de significación destinada a cubrir con anticipación todo lo que podría presentarse. El magma de significaciones imaginarias socialmente instituidas acaba potencialmente con todo lo que podría pasar, no puede, en principio, ser sorprendido o tomado desprevenido. En esto, evidentemente, el papel de la religión —y su función esencial para la clausura del sentido— siempre ha sido central¹³ (el Holocausto se vuelve prueba de la singularidad y de la elección del pueblo judío). La organización conjuntista-identitaria "en sí" del mundo no sólo es suficientemente estable y "sistemática" en su primer estrato para permitir la vida humana en sociedad, sino también suficientemente lacunar e incompleta para llevar un número indefinido de creaciones social-históricas de significaciones. Los dos aspectos remiten a dimensiones ontológicas del mundo en sí, que ninguna subjetividad trascendental, ningún lenguaje, ninguna pragmática de la comunicación, podrían hacer ser.¹⁴ Pero también el mundo, en tanto que "mundo pre-social" —límite del pensamiento—, aunque no "signifique" nada en sí mismo, está siempre ahí, como provisión inexhaustible de alteridad, como riesgo siempre inminente de desgarramiento del tejido de significaciones con el que lo ha revestido la sociedad. El a-sentido del mundo es siempre una amenaza

12C. Castoriadis 1975, p. 256-259 y 279-296.

13C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 182-184, 196, 201-202, 207; 1975, p. 484-85; 1982 (1986), *passim*.

14C. Castoriadis 1975, cap. V; también. "Portée ontologique de l'histoire de la science", in *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 419-455; citado a partir de ahora Castoriadis 1985 (1986).

posible para el sentido de la sociedad, el riesgo de conmoción del edificio social de significaciones siempre presente por ese hecho.

La sociedad fabrica a los individuos a partir de una materia prima, la psiqué. ¿Qué hay que admirar más, la plasticidad casi total de la psiqué con respecto a la formación social que la sujeta o su capacidad invencible de preservar su núcleo monádico y su imaginación radical, poniendo con esto en jaque, por lo menos parcialmente, la escolaridad soportada perpetuamente? Sea cual sea la rigidez o la impermeabilidad del tipo de individuo en el que se ha transformado, el ser propio e irreductible de la psiqué singular se manifiesta siempre — como sueño, enfermedad "psí-quica", transgresión, litigio o tendencia a la querrela —, pero también como contribución singular — pocas veces asignable, en la sociedad tradicional — a la hiper-lenta alteración de los modos del hacer y del representar sociales.

La sociedad sólo excepcionalmente — ¿nunca? — es única o aislada. Ocurre (*sumbainei*) que *hay* pluralidad indefinida de sociedades humanas, coexistencia sincrónica y contacto entre sociedades diferentes. La institución de las otras y sus significaciones son siempre amenaza mortal para las nuestras: nuestro sagrado es para ellos abominación, nuestro sentido, la cara misma del no-sentido.¹⁵

Finalmente, y quizás principalmente, la sociedad no puede nunca escapar a sí misma. La sociedad instituida es siempre trabajada por la sociedad instituyente, bajo lo imaginario social establecido fluye siempre lo imaginario radical. Por otro lado, el hecho primario, bruto, de lo imaginario radical permite no "explicar", sino desplazar la pregunta que plantean el "ocurre" y el "hay" del párrafo anterior. Hay pluralidad esencial, sincrónica y diacrónica, de sociedades, significa: hay imaginario instituyente.

Contra todos estos factores que amenazan su estabilidad y su autopropagación, la institución de la sociedad incluye siempre defensas y quites preestablecidos y preincorporados. Principal entre ellos es la catolicidad y virtual omnipotencia de su magma de significaciones. Las irrupciones del mundo bruto serán *signos* de algo, interpretadas y exorcizadas. Igualmente el sueño y la enfermedad. Los otros serán planteados como extraños, salvajes, impíos. El punto en que las defensas de la sociedad instituida son más débiles es, sin nin-

15C. Castoriadis, "Notations sur le racisme", *Connexions*, No. 48, 1986, p. 107-118.

guna duda, su propio imaginario instituyente. Es también el punto en el cual la defensa más fuerte ha sido inventada —la más fuerte mientras dure, y parece haber durado al menos durante cien mil años. Es la denegación y la ocultación de la dimensión instituyente de la sociedad y la imputación del origen y del fundamento de la institución y de las significaciones que lleva a una fuente extra-social¹⁶ (extra-social en relación con la sociedad efectiva, viva: puede tratarse de los dioses o de Dios, pero igualmente de héroes fundadores o antepasados que reencarnan continuamente en los recién llegados). Líneas suplementarias, aunque más blandas, de defensa se crean en universos históricos más atormentados. Cuando la denegación de la alteración de la alteración de la sociedad, o el recubrimiento de la innovación por su exilio en un pasado mítico se vuelven imposibles, lo nuevo puede ser sometido a una reducción ficticia pero eficaz mediante el "comentario" y la "interpretación" de la tradición (es el caso de los *Weltreligionen*, de las religiones cosmo-históricas, y en particular de los mundos judío, cristiano e islámico).

El hecho de que todas estas defensas puede fracasar, y en un sentido fracasan siempre —que puede haber crimen, litigio violento insoluble, calamidad natural que destruye la funcionalidad de las instituciones existentes, guerra— es una de las raíces del *poder explícito*. Siempre hay, habrá siempre, una dimensión de la institución de la sociedad encargada de esta función esencial: re-establecer el orden, asegurar la vida y la operación de la sociedad hacia y contra todo lo que, actualmente o potencialmente, la pone en peligro.

Hay otra raíz, igualmente importante, si no es que más, del poder explícito. La institución de la sociedad, y el magma de significaciones imaginarias que ella encarna, es mucho más que un montón de representaciones (o de "ideas"). La sociedad se instituye en y por las tres dimensiones indisolubles de la representación, del afecto y de la intención.

Si la parte "representativa" (lo cual no quiere decir forzosamente: representable o decible) del magma de las significaciones imaginarias sociales es la menos difícilmente abordable, este abor-

¹⁶C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 183-184; 1975, p. 293-296, 496-498.

je permanecería impedido (como frecuentemente en las filosofías de la historia y las historiografías), si sólo apuntara a una historia y una hermenéutica de las "representaciones" y de las "ideas", si ignorara el *magma de afectos* propio de cada sociedad — la *Stimmung*, su "manera de vivirse y de vivir el mundo y la vida" —, como también los *vectores intencionales* que tejen juntos la institución y la vida de la sociedad, lo que se puede llamar su *empuje* propio y característico (que puede idealmente ser reducido, pero en realidad no lo es nunca, a su simple conservación).¹⁷ Mediante este empuje el pasado/presente de la sociedad está habitado por un por-venir que está siempre *por hacerse*. En este empuje el que da un sentido a la X más grande de todas: lo que no es todavía pero será, dando a los vivos el medio de participar en la constitución o en la preservación de un mundo que prolongará el sentido establecido. También mediante este empuje la innumerable pluralidad de las actividades sociales sobrepasa siempre el nivel de la simple "conservación" biológica de la especie, al mismo tiempo que está sometida a una jerarquización.

Ahora bien, la ineliminable dimensión del empuje hacia lo que está por hacerse introduce otro tipo de "desorden" dentro del orden social ya que, incluso en el marco más fijo y más repetitivo, ignorancia e incertidumbre en cuanto al por-venir no permiten nunca una plena codificación previa de las *decisiones*. El *poder explícito* aparece así como enraizado también en la necesidad de la decisión en cuanto a lo que debe hacerse o no debe hacerse en relación a los fines (más o menos explicitados) que el empuje de la sociedad considerada se da como objetos.

Así, si lo que llamamos "poder legislativo" y "poder ejecutivo" pueden permanecer escondidos en la institución (en la costumbre y la interiorización de las normas supuestamente eternas), un "poder judicial" y un "poder gubernamental" deben estar explícitamente presentes, bajo una forma cualquiera, desde el momento en que hay sociedad. La cuestión del *nomos* (y su aplicación de alguna manera "mecánica", el supuesto "poder ejecutivo") puede ser recubierto por una sociedad; las cuestiones de la *diké* y del *telos*, no.

Sea como sea la articulación explícita del poder instituido, éste, acabamos de verlo, nunca puede pensarse únicamente en función de la oposición "amigo-enemigo" (Carl Schmitt); no podría tampoco

17C. Castoriadis 1975, *passim*.

(no más que la dominación) ser reducido al "monopolio de la violencia legítima". Más arriba del monopolio de la violencia legítima, está el monopolio de la palabra legítima; y éste está ordenado a su vez por el monopolio de la significación válida. El Amo de la significación reina sobre el Amo de la violencia.¹⁸ Sólo en el estrépito del derrumbe del edificio de las significaciones instituidas la voz de las armas puede comenzar a oírse. Y, para que la violencia pueda intervenir, es necesario que la palabra —la conminación del poder existente— siga teniendo su poder sobre los "grupos de hombres armados". La 4ª compañía del regimen Pavlovsky, guardias de corps de Su Majestad, y el regimiento Semenovsky, son los más sólidos sostenes del trono del Zar — hasta esos días del 26 y del 27 de febrero de 1917, en que fraternizan con la muchedumbre y dirigen sus armas contra sus propios oficiales. El más poderoso ejército del mundo no lo protegerá si no le es fiel —y el fundamento último de su fidelidad es su creencia en su legitimidad imaginaria.

Hay y entonces habrá siempre *poder explícito* en una sociedad, a menos que logre transformar sus sujetos en autómatas que hayan interiorizado completamente el orden instituido y construir una temporalidad que cubra con anterioridad todo porvenir, acciones imposibles siendo lo que sabemos de la psiqué, de lo imaginario instituyente, del mundo.

A esta dimensión de la institución de la sociedad que se refiere al *poder explícito*, es decir, a la existencia de *instancias que puedan emitir órdenes sancionables*, hay que llamarla la dimensión de lo político. Importa poco, en este nivel, que estas instancias estén encarnadas por la tribu entera, por los ancianos, por los guerreros, por un jefe, por el *demos*, por un Aparato burocrático o por cualquier otra cosa.

Deben disiparse tres confusiones aquí. La primera, es la identificación del poder explícito y del Estado. Las "sociedades sin Estado" no son "sociedades sin poder". No sólo reina en ellas, como en todos lados, un infra-poder enorme (tanto más enorme cuanto que el poder explícito está reducido) de la institución ya dada, sino tam-

18C. Castoriadis 1975, p. 416.

el poder explícito está reducido) de la institución ya dada, sino también, aunque parezca imposible, un *poder explícito* de la colectividad (o de los machos, de los guerreros, etc.) relativo a la *diké* y al *telos* — a los litigios y a las decisiones. El poder explícito *no es* el Estado, término y noción que debemos reservar para un *eidós* específico, cuya creación histórica casi se puede fechar y localizar. El Estado es una instancia *separada* de la colectividad e instituida de manera que asegure constantemente esta separación. El Estado es típicamente una *institución segunda*.¹⁹

Propongo por mi parte que se reserve el término de Estado a los casos en que éste está instituido como *Aparato de Estado*, lo que implica una "burocracia" separada, civil, clerical o militar, aunque sea rudimentaria, a saber una organización jerárquica con delimitación de las regiones de competencia. Esta definición cubre la inmensa mayoría de las organizaciones estatales conocidas y sólo deja, fuera de sus fronteras, casos sobre los cuales pueden encarnizarse aquellos que olvidan que toda definición dentro del campo social-histórico sólo vale *ô s epi to polu*, para la gran mayoría de los casos, como habría dicho Aristóteles. En ese sentido, la *polis* democrática griega no es un "Estado", si se considera que el poder explícito — la posición del *nomos*, la *diké* y el *telos* — pertenece a todo el cuerpo de los ciudadanos. Y esto explica, entre otras, las dificultades de una mente tan potente como Max Weber frente a la *polis* democrática, subrayadas a justo título y correctamente comentadas en uno de los últimos textos de M. I. Finley,²⁰ la imposibilidad de hacer entrar la democracia ateniese dentro del tipo ideal de dominación "tradicional" o "racional" (¡no olvidemos que para Max Weber "dominación racional" y "dominación burocrática" son términos intercambiables!) y esos desdichados esfuerzos por asimilar a los "demagogos" atenienses con detentores de un poder "carismático". Los marxistas y las feministas replicarán sin duda que el *demos* ejercía un poder frente a los esclavos y a las mujeres, entonces, "era Es-

¹⁹Sobre este término, ver Castoriadis 1975, p. 495-496, y "L'institution première de la société et institutions secondes", in *Y a-t-il une théorie de l'institution?*, publicado por el Centre d'Etude de la famille, 1985, p. 105-122.

²⁰M. I. Finley, *Sur l'histoire ancienne*, Paris, La Découverte, 1987, cap. 6, "Max Weber et la cité grecque", p. 154-75 y 179-182. Ver también C. Castoriadis, "La polis grecque et la création de la démocratie", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School for Social Research, New York, 1983, vol. IX, n° 2, retomado en *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, citado a partir de ahora Castoriadis 1983 (1986); p. 290-292.

tado". ¿Se dirá entonces que los blancos de los Estados del Sur de Estados Unidos "eran el Estado" frente a los esclavos negros hasta 1865? ¿O que los machos adultos franceses "eran el Estado" frente a las mujeres hasta 1945 (y, porqué no, los adultos frente a los no adultos hoy)? Ni el poder explícito, ni siquiera la dominación, toman necesariamente la forma del Estado.

La segunda es la confusión de *lo político*, dimensión del poder explícito, con la institución de conjunto de la sociedad. Sabemos que el término "lo político" fue introducido por Carl Schmitt (*Der Begriff des Politischen*, 1928) con un sentido estrecho y, si aceptamos lo que precede, esencialmente defectuoso. Asistimos hoy a una tentativa inversa, que pretende dilatar el sentido del término hasta hacerle reabsorber a la institución de conjunto de la sociedad. La distinción de lo político con respecto de otros "fenómenos sociales" dependería, parece, del positivismo (por supuesto, aquello de lo que se trata no es de los "fenómenos", sino de las instituciones ineliminables de la institución social: lenguaje, trabajo, reproducción sexuada, educación de las nuevas generaciones, religión, costumbres, "cultura" en el sentido estrecho, etc.). Así, — *lo político* sería lo que llevaría la carga de generar las relaciones de los humanos entre sí y con el mundo, la representación de la naturaleza y del tiempo o la relación del poder con la religión. Por supuesto, esto no es más que lo que definí desde 1965 como la institución imaginaria de la sociedad y su esencial desdoblamiento en instituyente e instituido.²¹ Aparte de los gustos personales, no vemos qué se gana con llamar *lo político* a la institución *catolou* de la sociedad, y vemos claramente lo que se pierde. Pues una de dos: o bien, llamando "lo político" a lo que todo el mundo llamaría naturalmente la institución de la sociedad, se opera un cambio de vocabulario que no implica nada en cuanto a la sustancia, crea una confusión, y se topa con *nomina non sunt praeter necessitatem multiplicanda*, o bien, se apunta a preservar en esta sustitución las connotaciones que el término política tiene desde su creación por los griegos, a saber, lo que se refiere a decisiones explícitas y, por lo menos en parte, concientes o reflexionadas, y entonces, por un extraño vuelco, el lenguaje, la economía, la religión, la representación del mundo resultan depender de decisiones políticas de una manera que no desaprobarían ni Charles Maurras ni Pol Pot.

21C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 159-230 y Castoriadis 1975, *passim*.

"Todo es político" o bien no significa nada o bien significa: todo debe ser político, depender de una decisión explícita del Soberano.

La raíz de la segunda confusión se encuentra, quizás, en la tercera. Oímos ahora decir: los griegos inventaron lo político.²² Se les puede dar a los griegos crédito por muchas cosas — principalmente: por cosas diferentes de aquellas por las que se les da crédito de costumbre— pero ciertamente no por la invención de la institución de la sociedad o incluso del poder explícito. Los griegos no inventaron "lo" político, en el sentido de la dimensión de poder explícito siempre presente en toda sociedad; han inventado, o mejor, *creado*, la política, que es muy distinto. Nos peleamos a veces para saber en qué medida hay política antes de los griegos. Querella vana, términos vagos, pensamiento confuso. Antes de los griegos (y después) hay intrigas, conspiraciones, traficos de influencia, luchas sordas o abiertas para adueñarse del poder explícito, hay un arte (fantásticamente desarrollado en China, por ejemplo) de manejar el poder existente, incluso de "mejorarlo". Hay cambios explícitos y decididos de ciertas instituciones — incluso reinstituciones radicales ("Moisés" o, en todo caso, Mahoma). Pero en estos últimos casos, el legislador alega un poder de instituir que es de derecho divino, ya sea Profeta o Rey. Invoca o produce Libros Sagrados. Pero si los griegos pudieron crear la política, la democracia, la filosofía es también porque no tenían ni Libro Sagrado, ni profetas. Tenían poetas, filósofos, legisladores y *politai*.

La política, tal como fue creada por los griegos, fue el cuestionamiento explícito de la institución establecida de la sociedad — lo que presupone, y esto es afirmado claramente en el siglo V, que al menos grandes partes de esta institución no tienen nada de "sagrado" ni de "natural", sino que tienen que ver con el *nomos*. El movimiento democrático ataca lo que llamé el poder explícito y apunta a reinstituirlo. Como sabemos, fracasa (no se llega siquiera a emprezar verdaderamente) en la mitad de las *poleis*. No deja de ser cierto que su emergencia trabaja casi todas las *poleis*, porque también los regímenes oligárquicos o tiránicos deben, frente a él, definirse como tales, por lo tanto, aparecer como lo que son. Pero no se limita a es-

²²La traductora de *Politics in the Ancient World* de M. I. Finley tuvo razón al no ceder a un modo fácil, dándole como título en francés *L'invention de la politique*, Paris, Flammarion, 1985.

to, apunta potencialmente a la reinstitución global de la sociedad y esto se actualiza con la creación de la filosofía. Ya no comentario o interpretación de textos tradicionales o sagrados, el pensamiento griego es *ipso facto* cuestionamiento de la dimensión más importante de la institución de la sociedad: de las representaciones y normas de la tribu, y de la noción misma de *verdad*. Ciertamente, hay siempre y en todas partes, "verdad" socialmente instituida, equivalente a la conformidad canónica de las representaciones y de los enunciados con lo que está socialmente instituido como el equivalente de "axiomas" y de "procedimientos de validación". Vale más llamarlo simplemente *corrección* (*Richtigkeit*). Pero los griegos *crean la verdad* como movimiento interminable del pensamiento poniendo constantemente a prueba sus límites y volviéndose sobre sí misma (reflexividad), y la crean como filosofía democrática: pensar no es asunto de rabinos, de curas, de mollahs, de cortesanos o de renunciadores —sino de ciudadanos que quieren discutir en un espacio público creado por ese mismo movimiento.

Tanto la política griega como la política *kata ton logon*, pueden ser definidas como la actividad colectiva explícita que se cree lúcida (reflexionada y deliberada), que se da como objeto la institución de la sociedad como tal. Es entonces una *venida al día*, parcial ciertamente, de lo instituyente en persona (dramáticamente, pero no exclusivamente, ilustrada por los momentos de revolución).²³ La creación de la política tiene lugar cuando la institución dada de la sociedad es cuestionada como tal y en sus diferentes aspectos y dimensiones (lo cual hace descubrir rápidamente, explicitar, pero también *articular de otra manera* su solidaridad), entonces, cuando *otra relación*, inédita hasta entonces, se crea entre lo instituyente y lo instituido.²⁴

La política se sitúa entonces de una sola vez, potencialmente, a un nivel a la vez radical y global, igual que su retoño, la "filosofía política" clásica. Digo potencialmente ya que, lo sabemos, muchas instituciones explícitas, y, entre ellas, algunas que nos chocan particularmente (esclavismo, estatuto de las mujeres) en práctica no han sido cuestionadas nunca. Pero esta consideración no tiene nin-

²³C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 154.

²⁴C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 130-157; también, "Introduction générale" in *La Société bureaucratique*, Paris, 1973, 10/18, p. 51-61; y 1975, p. 295-296 y 496-498.

guna pertinencia. La creación de la democracia y de la filosofía es la creación del *movimiento histórico* en su origen, movimiento que está ahí desde el siglo VIII hasta el V, y que se termina de hecho con la derrota de 404.

La radicalidad de este movimiento no podría ser subestimada. Sin hablar de la actividad de los nomotetas, sobre la cual tenemos poca información confiable (pero sobre la cual muchas inferencias razonables quedan por formular, principalmente para las colonias que comienzan desde el siglo VIII), basta con recordar la audacia de la revolución clisteniana, que reorganiza profundamente la sociedad ateniense tradicional en vista de la participación igual y equilibrada de todos en el poder político. Las discusiones y los proyectos políticos de que dan testimonio los torsos mutilados y trabas de los siglos VI y V (Solón, Hipodamos, sofistas, Demócrito, Tucídides, Aristófanes, etc.) hacen aparecer esta radicalidad de manera brillante. La institución de la sociedad está claramente planteada como obra humana (Demócrito, *Mikros Diakosmos* en la transmisión de Tzetzes). Al mismo tiempo los griegos saben muy pronto que el ser humano será lo que harán de él los *nomoi* de la *polis* (claramente formulada en Simónides, la idea es repetida todavía muchas veces como una evidencia por Aristóteles). Saben entonces que no hay ser humano que valga sin una *polis* que valga, que esté regida por el *nomos* apropiado. Saben también, contrariamente a Leo Strauss, que no hay *nomos* "natural" (lo que en griego sería una alianza de términos contradictorios). El descubrimiento de lo "arbitrario" del *nomos* al mismo tiempo que su dimensión constitutiva para el ser humano, individual y colectivo, abre la discusión interminable sobre lo justo y lo injusto y sobre el "buen régimen".²⁵

Esta radicalidad, y esta conciencia de la fabricación del individuo por la sociedad en la cual vive, que se mantiene detrás de las obras filosóficas de la decadencia — del siglo IV, de Platón y de Aristóteles —, las dirige como una *Selbstverständlichkeit* — y las nutre. Ella es la que permite a Platón pensar una utopía radical; ella es la que hace, como a Aristóteles, poner el acento sobre la *paideia* tanto si no más que sobre la "constitución política" en el sentido estricto-

25C. Castoriadis, "Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote et d'Aristote à nous", *Textures*, n° 12-13, 1975; retomado en *Les carrefours du Labyrinthe*, op. cit., p. 268-316.

to. No es en absoluto una casualidad que el renacimiento de la vida política en Europa occidental se acompañe, más o menos rápidamente, de la reaparición de "utopías" radicales. Lo que testimonian las utopías primero y antes que nada, es esta conciencia: la institución es obra humana. Y no es en absoluto una casualidad si, contrariamente a la indigencia con respecto a esto de la "filosofía política" contemporánea, la gran filosofía desde Platón hasta Rousseau, ha puesto la *paideia* en su centro. Esta gran tradición — incluso si en la práctica la cuestión de la educación siempre ha preocupado a los modernos — muere prácticamente con la Revolución Francesa. Y es necesario ser a la vez un beocio y un hipócrita para fingir asombrarse del hecho de que Platón haya pensado legislar sobre los *nomoi* musicales o sobre la poesía (el Estado decreta hoy qué poemas aprenderán los niños en la escuela); que haya tenido razón o estado equivocado en hacerlo *como lo hizo y hasta el punto hasta donde quiso hacerlo*, es otro asunto. Volveré a ello.

La creación por los griegos de la política y de la filosofía es la primera emergencia histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual. Si queremos ser libres, debemos hacer nuestros *nomos*. Si queremos ser libres, nadie debe poder decirnos lo que debemos pensar.

¿Pero libres cómo, y hasta dónde? Esas son las preguntas de la verdadera política — cada vez más evacuadas por los discursos contemporáneos sobre "lo político", los "derechos del hombre" o el "derecho natural" — que es necesario que abordemos ahora.

Casi en todos lados, casi siempre las sociedades han vivido en la *heteronomía* instituida.²⁶ La representación instituida de una fuente social del *nomos* es parte integrante de este estado. El papel de la religión con respecto a esto es central: proporciona la representación de esta fuente y sus atributos, asegura que todas las significaciones — tanto del mundo como de las cosas humanas — broten del mismo origen, cimenta esta seguridad por la creencia que juega sobre componentes esenciales del psiquismo humano. Dicho sea de paso: la tendencia actual, de la cual Max Weber es en parte respon-

²⁶C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 148-151 y los textos citados en la nota 24.

sable, de presentar a la religión como un conjunto de "ideas", casi como una "ideología religiosa", conduce a resultados catastróficos, pues desconoce las significaciones imaginarias religiosas, tan importantes y tan variables como las "representaciones" que son el *afecto* religioso y el *empuje* religioso.

La denegación de la dimensión instituyente de la sociedad, el recubrimiento de lo imaginario instituyente por lo imaginario instituido, va a la par de la creación de individuos absolutamente conformes, que se viven y se piensan en la repetición (hagan lo que hagan, por otro lado —y hacen muy poco), cuya imaginación radical es re-frenada tanto como se puede y que casi no están verdaderamente individualizados (comparar la similitud de las esculturas de una misma dinastía egipcia con la diferencia entre Safo y Arquiloco o Bach y Haendel). Va a la par con la forclusión anticipada de toda interrogación sobre el fundamento último de las creencias de la tribu y de sus leyes, por lo tanto también sobre la "legitimidad" del poder explícito instituido. En este sentido, el término mismo de "legitimidad" de la dominación aplicado a sociedades tradicionales es anacrónico (y europeo-céntrico, o sino-céntrico). *La tradición significa que la cuestión de la legitimidad de la tradición no se planteará.* Los individuos son fabricados de tal manera que esta cuestión permanece para ellos mentalmente y psíquicamente imposible.

La autonomía surge, como germen, desde que estalla la interrogación explícita e ilimitada, no refiriéndose a "hechos" sino a significaciones imaginarias sociales y su fundamento posible. Momento de creación, que inaugura otro tipo de sociedad y otro tipo de individuos. Hablo efectivamente de *germen*, pues la autonomía, tanto social como individual, es un *proyecto*. El surgimiento de la interrogación ilimitada crea un *eidós* histórico nuevo, —la reflexividad en el sentido pleno, o auto-reflexividad, como el individuo que la encarna y las instituciones donde se instrumenta. Lo que se pregunta es, en el plano social: ¿son buenas nuestras leyes? ¿Son justas? ¿Qué leyes *debemos* hacer? Y, en el plano individual: ¿Es verdadero lo que pienso? ¿Puedo saber si es verdadero y cómo? El momento del nacimiento de la filosofía no es la aparición de la "pregunta del ser", sino el surgimiento de la interrogación: *¿Qué debemos pensar?* (la "pregunta del ser" sólo forma un momento; por otra parte, es a la vez planteada y resuelta en el *Pentateuco*, así como en la mayoría de los libros sagrados). El momento del nacimiento de la democracia y

de la política *no es* el reino de la ley o del derecho, ni el de los "derechos del hombre", ni siquiera la igualdad de los ciudadanos como tal: sino el surgimiento en el hacer efectivo de la colectividad del cuestionamiento de la ley. ¿Qué leyes debemos hacer? En ese momento nace *la* política; es decir, que nace la libertad como social-históricamente *efectiva*. Nacimiento indisociable del de la filosofía (es la ignorancia sistemática y de ninguna manera accidental de esta indisociación la que falsea constantemente la mirada de Heidegger tanto sobre los griegos como sobre el resto).

Autonomía: *auto-nomos* (darse) a sí mismo sus leyes. Precisión apenas necesaria después de lo que se ha dicho de la heteronomía: sabiendo que se lo hace. Surgimiento de un nuevo *eidós* en la historia del ser: un tipo de ser que se da a sí mismo, reflexivamente, sus leyes de ser.

Esta autonomía no tiene nada en común con la "autonomía" kantiana por múltiples razones, de las que basta mencionar aquí una: no se trata, para ella, de descubrir en una Razón inmutable una ley que se daría de una vez por todas — sino se interrogarse sobre la ley y sus fundamentos, y de no quedarse fascinada por esta interrogación, sino de *hacer* y de *instituir* (entonces también, de *decir*). La autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, a la vez individual y social.

Volvemos a la política propiamente dicha, y comenzamos por el *preteron pros hemas*, para la facilidad de la comprensión: el individuo. ¿En qué sentido un individuo puede ser autónomo? Hay dos caras en esta pregunta: interna y externa.

La cara interna: en el núcleo del individuo una psiqué (el inconsciente, pulsiones) que no se trata ni de eliminar ni de "dominar"; eso no sería solamente imposible, sería matar al ser humano. El individuo lleva a cada instante sobre él, en él, una historia que no puede ni debe "eliminar", pues su reflexividad misma, su lucidez es, en un sentido, su producto. La autonomía del individuo consiste en el hecho de que otra relación se establece entre la instancia reflexiva y las otras instancias psíquicas, así como entre su presente y la historia mediante la cual se hizo tal como es, permitiéndole escapar a la servidumbre de la repetición, volverse sobre sí mismo y sobre las razo-

nes de sus pensamientos y los motivos de sus actos, guiado por la mira de lo verdadero y la elucidación de su deseo. Que esta autonomía pueda efectivamente alterar el comportamiento del individuo (como *sabemos* que puede hacerlo) quiere decir que éste dejó de ser puro producto de su psiqué, de su historia y de la institución que lo formó. Dicho de otra manera, la formación de una instancia reflexiva y deliberante, de la verdadera *subjetividad*, libera la imaginación radical del ser humano singular como fuente de creación y de alteración y le hace alcanzar una libertad efectiva, que presupone ciertamente la indeterminación del mundo psíquico y su permeabilidad al sentido, pero trae aparejado también que el sentido simplemente dado dejó de ser causa (lo cual también es siempre el caso en el mundo social-histórico) y que hay *elección del sentido* no dictado con anticipación. Dicho de otra manera, en el despliegue y la formación de ese sentido, sea cual sea la fuente (imaginación radical creadora del ser singular o recepción de un sentido socialmente creado), una vez constituida la instancia reflexiva juega un papel activo y no predeterminado.²⁷ A su vez, esto presupone nuevamente un mecanismo psíquico: ser autónomo implica que se ha *invertido psíquicamente* la libertad y la mira de verdad.²⁸ Si no fuera ese el caso, no se comprendería porqué Kant sufre sobre las *Críticas* en vez de divertirse con otra cosa. Y esta investidura psíquica — "determinación empírica" — no le quita nada a la eventual validez de las ideas de las *Críticas*, a la admiración merecida que se dirige al audaz viejo, al valor *moral* de su empresa. Porque no toma en cuenta todas estas consideraciones, la libertad de la filosofía heredada permanece en ficción, fantasma sin carne, *constructum* sin interés "para nosotros los hombres" según la expresión repetida obsesivamente por el mismo Kant.

La cara externa nos sumerge en la mitad misma del Océano social-histórico. No puedo ser libre solo, ni en cualquier sociedad (ilusión de Descartes, que pretende olvidar que está sentado sobre veintidós siglos de interrogación y otros tantos de duda, que vive en una sociedad donde, desde hace siglos, tanto Revelación como fe del carbonero han dejado de ser suficientes, al haberse vuelto *exigible* la "demostración" de la existencia de Dios por todos aquellos que, incluso creyentes, piensan). No se trata de la ausencia de apremio for-

27C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 138-146; 1986, p. 24-39.

28C. Castoriadis 1968 (1978), p. 60-64.

mal ("opresión"), sino de ineliminable interiorización de la institución social sin lo cual no hay individuo. Para investir la libertad y la verdad, es necesario que ya hayan aparecido como significaciones imaginarias sociales. Para que individuos que apunten a la autonomía puedan surgir, es necesario que ya el campo social-histórico se haya autoalterado de manera que abra un espacio de interrogación sin límites (sin Revelación instituida, por ejemplo). Para que alguien pueda encontrar en sí mismo los recursos psíquicos y en lo que lo rodea los medios de levantarse y decir: nuestras leyes son injustas, nuestros dioses son falsos, es necesaria una autoalteración de la institución social, obra del imaginario instituyente (el enunciado: "la Ley es injusta", para un hebreo clásico, es lingüísticamente imposible, o por lo menos absurda, ya que la Ley ha sido dada por Dios y la Justicia es un atributo de Dios y sólo de él). Es necesario que la institución se haya vuelto tal que permita su cuestionamiento por la colectividad que ella hace ser y los individuos que pertenecen a ella. Pero la encarnación concreta de la institución son esos individuos que caminan, hablan y actúan. Entonces al mismo tiempo, en cuanto a la esencia de la cosa, deben surgir, y surgen de hecho, en Grecia a partir del siglo VIII, en Europa occidental a partir de los siglos XII-XIII, un nuevo tipo de sociedad y un nuevo tipo de individuos, que se implican recíprocamente. No hay falange sin hoplitas, y no hay hoplitas sin falange. No hay Arquiloco que se pueda preciar, poco después del 700, que tiró su escudo huyendo y que el daño es pequeño, ya que podrá comprar otro, sin una sociedad de guerreros-ciudadanos, que puedan honrar al mismo tiempo por encima de todo la valentía, y un poeta que la convierte, por una vez, en irrisión. La necesaria simultaneidad de estos dos elementos en un momento de alteración histórica crea una situación impensable para la lógica heredada de la determinidad. ¿Cómo componer una sociedad libre si no es a partir de individuos libres? ¿Y dónde encontrar estos individuos, si no han sido educados ya en la libertad? (Se trataría de la libertad inherente a la naturaleza humana? ¿Por qué entonces dormiría durante milenios de despotismo, oriental u otro?). Remite nuevamente al trabajo creador de lo imaginario radical depositado en el colectivo anónimo.

Entonces ya la interiorización ineliminable de la institución remite el individuo al mundo social. Quien dice querer ser libre y no tener ninguna relación con la institución (o, lo que viene a ser lo mis-

mo, con la política) debe ser mandado a la escuela primaria. Pero el mismo envío se hace a partir del sentido mismo de *nomos*, de ley: plantear su propia ley para sí mismo sólo puede tener un sentido para ciertas dimensiones de la vida, y ninguno para otras —no solamente aquellas en las que me encuentro a *los* otros (con quienes puedo entenderme, pelearme o que puedo intentar simplemente ignorar), sino sobre todo aquellas en las que me encuentro con la sociedad como tal, la ley social —la institución.

¿Puedo decir que planteo mi ley — cuando vivo necesariamente bajo la ley de la sociedad? Sí, en un caso: si puedo decir, reflexivamente y lúcidamente, que *esta ley es también la mía*. Para que pueda decir eso, no es necesario que la apruebe: basta con que haya tenido la posibilidad efectiva de participar activamente en la formación y en el funcionamiento de la ley.²⁹ La posibilidad de participar: si acepto la idea de autonomía *como tal* (no solamente porque es "buena para mí"), lo que evidentemente ninguna "demostración" puede obligarme a hacer de la misma manera que no me puede obligar a poner de acuerdo mis palabras y mis actos, la pluralidad de los individuos que pertenecen a la sociedad trae consigo inmediatamente la democracia, como posibilidad efectiva de igual participación de todos tanto en las actividades instituyentes como en el poder explícito (es inútil extenderse aquí sobre la necesaria implicación recíproca de la igualdad y de la libertad, una vez que las dos ideas han sido rigurosamente pensadas, y sobre los sofismas mediante los cuales, desde hace mucho tiempo, se intenta volver los dos términos antitéticos).

Mientras tanto, parecemos haber regresado a nuestro punto de partida. Pues el "poder" fundamental en una sociedad, el poder primero del que todos *dependen*, lo que he llamado *más arriba el infra-poder*, es el poder instituyente. Y, si dejamos de estar fascinados por las "Constituciones", éste no es ni localizable, ni formalizable, ya que depende del imaginario instituyente. La lengua, la "familia", las costumbres, las "ideas", una multitud innumerable de otras cosas y su

²⁹El Discurso de las Leyes, en el *Critón* —que tomo por una simple transcripción, ciertamente admirable, de los *Topoi* del pensamiento democrático de los atenienses— dice todo lo que hay para decir sobre eso: *é peúthein é poiein a an kéleuei* (51b) o persuadirla (la patria, la colectividad que plantea las leyes) o bien hacer lo que ella ordena. Las leyes agregan: siempre fuiste libre de partir, con todo lo que posees (51 d-e), lo que, estrictamente, no es verdad para *ningún* Estado "democrático" moderno.

evolución, escapan en lo esencial a la legislación. Además, por el hecho de que ese poder es participable, todos participan de él. Todos son "autores" de la evolución de la lengua, de la familia, de las costumbres, etc.

¿Cuál fue entonces la radicalidad de la creación de la política por los griegos? Consistió en el hecho de que a) una parte del poder instituyente fue explicitada y formalizada (concretamente la que concierne a la legislación en el sentido propio, público — "constitucional" — así como el privado), b) fueron creadas instituciones para volver la parte explícita del poder (incluyendo el "poder político" en el sentido definido más arriba) *participable*; de ahí la participación igual de todos los miembros del cuerpo político en la determinación del *nomos*, de la *diké* y del *telos* — de la legislación, de la jurisdicción, del gobierno (no existe hablando rigurosamente, "poder ejecutivo": a cargo de esclavos en Atenas, sus tareas son realizadas hoy por hombres que actúan como animales vocales, esperando serlo por máquinas).

Ahora bien, desde el momento en que la cuestión ha sido planteada así, *la* política ha tragado, al menos de derecho, *lo* político en el sentido definido más arriba. La estructura y el ejercicio del poder explícito se volvieron en principio, y de hecho, tanto en Atenas como en el Occidente europeo, objeto de deliberación y de decisión colectivas (de la colectividad *autoplanteada* cada vez y, de hecho y de derecho, *siempre necesariamente autoplanteada*) pero también, mucho más importante, el cuestionamiento de la institución *in toto* se volvió, potencialmente, radical e ilimitada. El trastorno por Clístenes de la repartición tradicional de las tribus atenienses es quizá de la historia antigua. Pero se supone que vivimos en república; necesitaríamos entonces, probablemente, una "educación republicana". ¿Dónde comienza, entonces, dónde se detiene, la "educación" — republicana o no? Los movimientos emancipadores modernos, específicamente el movimiento obrero, pero también el movimiento de las mujeres, plantearon la pregunta: ¿puede haber democracia, puede haber igual posibilidad efectiva para todos aquellos que lo deseen de participar en el poder, en una sociedad en la que existe y se reconstituye constantemente una desigualdad del poder económico, que se traduce inmediatamente en poder político — o bien en una sociedad que, a pesar de haber acordado hace algunos decenios los "derechos políticos" a las mujeres, sigue tratándolas en los hechos como "ciuda-

danos pasivos"? Las leyes de la propiedad privada o "de Estado") ¿cayeron del cielo, en qué Sinaf las recogieron?

La política es proyecto de autonomía: actividad colectiva reflexionada y lúcida que apunta a la institución global de la sociedad como tal. Para decirlo en otros términos, concierne a todo lo que, en la sociedad, es participable y repartible.³⁰ Ahora bien, esta actividad autoinstituyente aparece así como no conociendo y no reconociendo, *de jure*, ningún límite (no hablo de las leyes naturales y biológicas). ¿Podemos y debemos quedarnos en eso?

La respuesta es negativa, tanto ontológicamente — más arriba de la cuestión *quid juris* —, como políticamente — más abajo de esta cuestión.

El punto de vista ontológico conduce a las reflexiones a la vez más pesadas y las menos pertinentes en relación con la cuestión política. De todas maneras, la autoinstitución explícita de la sociedad se encontrará siempre con límites que ya han sido evocados más arriba. Toda institución, por lúcida, reflexionada, querida que sea, extraña de lo imaginario instituyente, ni formalizable ni localizable. Toda institución, y la revolución más radical que pudiéramos concebir, está siempre también en una historia ya dada, y, aunque tuviera el proyecto loco de una tabla rasa total, usara los objetos de la tabla para rasarla. El presente transforma siempre el pasado en *pasado presente*, a saber pertinente *ahora*, aunque más no fuera "reinterpretándolo" constantemente a partir de lo que está siendo creado, pensado, planteado — pero es *ese* pasado, no cualquier pasado, el que el presente modela según su imaginario. Toda sociedad debe proyectarse en un porvenir que es esencialmente incertidumbre y azar. Toda sociedad deberá socializar la psique de los seres que la componen, y la naturaleza de esta psique impone a los modos y al contenido de esta socialización apremios tan inciertos como decisivos.

Consideraciones muy pesadas y sin pertinencia política. Son profundamente análogas — y eso no es accidental — a las que, en mi vida personal, muestran que yo me hago en una historia que siempre ya me ha hecho, que mis proyectos más reflexionados pueden ser tirados por tierra en un instante por lo que pasa, que, vivo, sigo siendo siempre para mí mismo una de las más poderosas fuentes de sorpresa y un enigma sin comparación con ningún otro (por estar tan cer-

³⁰Ver el texto citado en la nota 25.

ca), que con mi imaginación, mis afectos, mis deseos puedo entenderme, no puedo, ni siquiera debo dominarlos. Debo dominar mis actos y mis palabras, lo que es muy distinto. Y, de la misma manera que estas consideraciones no me dicen nada sustantivo sobre lo que debo hacer — puesto que puedo hacer todo lo que puedo hacer, pero no debo hacer cualquier cosa, y sobre lo que debo hacer, la escritura ontológica de mi temporalidad personal, por ejemplo, no me ofrece ninguna ayuda — igualmente, los límites a la vez seguros e indefinibles que la naturaleza misma de lo social-histórico plantea a la posibilidad para una sociedad de establecer otra relación entre instituyentes e instituido no dicen nada sobre lo que debemos querer como institución efectiva de la sociedad en que vivimos. Del hecho de que, por ejemplo, "lo muerto somete a lo vivo", como lo recordaba Marx, no puedo sacar ninguna política. Lo vivo no sería vivo si no estuviera sometido por lo muerto — pero no sería tampoco, si lo estuviera totalmente. ¿Qué puedo yo concluir en cuanto a la relación que una sociedad *debe querer* establecer, por el hecho de que eso depende de ella, con su pasado? Ni siquiera puedo decir que una política que quisiera ignorar totalmente o exilar al muerto, por ser tan contrario a la naturaleza de las cosas, estaría "consagrada al fracaso" o "loca": estaría dentro de la ilusión total en cuanto a su objetivo proclamado, no por eso sería nula y sin valor. Estar loco no impide existir: el totalitarismo existió, existe, bajo nuestros ojos trata siempre de reformar el "pasado" en función del "presente" (recordemos al pasar que hizo a ultranza, sistemática y violentamente, lo que, de otra manera, todo el mundo hace con el mismo movimiento de respirar y lo que hacen todos los días los periódicos, los libros de historia e incluso los filósofos). Y decir que el totalitarismo no podía triunfar porque era contrario a la naturaleza (lo que sólo puede querer decir aquí: "la naturaleza humana") es otra vez mezclar los niveles y plantear como necesidad de esencia lo que es un puro hecho: Hitler fue vencido, el comunismo no logra, por el momento, dominar el planeta. *Eso es todo*. Puros hechos, y las explicaciones parciales que podrían darse de ello tienen que ver también con el orden del puro hecho, no revelan ninguna necesidad trascendente, ningún "sentido de la historia".

Es diferente si se adopta un punto de vista político, *¡no arriba*

de la admisión de que no sabemos definir límites *principales* (no triviales) de la autoinstitución explícita de la sociedad. Si la política es proyecto de autonomía individual y social (dos caras de la misma moneda), se desprenden completamente consecuencias sustantivas. Ciertamente, el proyecto de autonomía debe ser planteado ("aceptado", "postulado"). La idea de autonomía no puede estar fundada ni demostrada, toda fundación o demostración la presupone (no hay "fundación" de la reflexividad sin presuposición de la reflexividad). Una vez planteada, puede ser *razonablemente argumentada*, a partir de sus implicaciones y de sus consecuencias. Pero puede también y sobre todo, y debe, ser explicitada. Se desprenden entonces de ella consecuencias sustantivas — que dan un *contenido*, ciertamente parcial, a una política de la autonomía — pero le imponen también *limitaciones*. En efecto, se requiere, en esta perspectiva, abrir lo más posible el camino a la manifestación de lo instituyente — pero también introducir el máximo posible de reflexividad en la actividad instituyente explícita, así como en el ejercicio del poder explícito. Ya que, no hay que olvidarlo, lo instituyente *como tal*, y sus obras, no son ni "buenos" ni "malos" — o mejor dicho, pueden ser, desde el punto de vista de la reflexividad, lo uno o lo otro en el punto más extremo (de la misma manera, la imaginación del ser humano singular). Se vuelve entonces imperativo formar instituciones que vuelvan efectivamente posible esta reflexividad colectiva y la instrumenten concretamente (las consecuencias de esto son innumerables), así como dar a todos los individuos la posibilidad efectiva máxima de participación en todo poder explícito y la esfera más extendida posible de la vida individual autónoma. Si recordamos que la institución de la sociedad sólo existe por el hecho de que está incorporada en los individuos sociales, podemos entonces, evidentemente, justificar (fundar, si se quiere) a partir del proyecto de autonomía los "derechos del hombre", y mucho más; podemos también y sobre todo, abandonando las superficialidades de la filosofía política contemporánea, y recordando a Aristóteles — la ley apunta a la "creación de la virtud total" mediante sus prescripciones *peripaideian tén pros to koinon*, relacionadas con la *paideia*, orientada hacia la cosa pública³¹ — comprender que la *paideia*, la educación — que va del nacimiento a la muerte — es una dimensión central de toda política de la auto-

³¹*Eth. Nic. E, 4, 1130 b 4-5, 25-26.*

mía, y reformular, corrigiéndolo, el problema de Rousseau: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno uniéndose a todos obedezca sin embargo solamente a sí mismo y siga siendo tan libre como antes".³² Es inútil comentar la fórmula de Rousseau y su pesada dependencia con respecto a una metafísica del individuo-sustancia y de sus "propiedades". Pero he aquí la verdadera formulación:

Crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible sus acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo el poder explícito existente en la sociedad.

La formulación parecerá paradójica solamente a los defensores de la libertad —fulguración, de un para sí ficticio desligado de todo, incluyendo su propia historia.

Aparece también —es una tautología— que la autonomía es, *ipso facto*, *autolimitación*. *Toda limitación de la democracia sólo puede ser, tanto de hecho como de derecho, autolimitación.*³³ Esta autolimitación puede ser más y algo diferente de una simple exhortación, si se encarna en la creación de individuos libres y responsables. No hay ninguna "garantía" para la democracia, que no sea relativa y contingente. La menos contingente de todas se encuentra en la *paideia* de los ciudadanos, en la formación (siempre *social*) de individuos que han interiorizado a la vez la necesidad de la ley y la posibilidad de cuestionarla, la interrogación, la reflexividad y la capacidad de deliberar, la libertad y la responsabilidad.

La autonomía es entonces el proyecto —y ahora estamos a la vez en el plano ontológico y en el plano político— que apunta, en el sentido amplio, a la formación del poder instituyente y su explicitación reflexiva (que nunca pueden ser más que parciales); y en el sentido estrecho la reabsorción *de lo* político, como poder explícito, en *la* política, actividad lúcida y deliberada que tiene como objeto la institución explícita de la sociedad (entonces también, de todo poder

³²Du Contrat Social, Libro I, cap. VI, *La Pléiade*, vol. III, p. 360.

³³C. Castoriadis, "La logique des magmas et la question de l'autonomie", in *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 417-418; también 1983 (1986), p. 296-303.

explícito) y su operación como *nomos, diké, telos* — legislación, jurisdicción, gobierno— en vista de los *fines comunes* y de las *obras públicas* que la sociedad se ha propuesto deliberadamente.