

La política desde la visión de Cornelius Castoriadis

FIGURAS REVISTA ACADÉMICA DE INVESTIGACIÓN

ISSN 2683-2917

Vol. 4, núm. 2, marzo - junio 2023

<https://doi.org/10.22201/fesa.26832917e.2023.4.2>



Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional

Politics in the Vision of Cornelius Castoriadis

<https://doi.org/10.22201/fesa.26832917e.2023.4.2.262>

 **María Eugenia Cisneros-Araujo**

Universidad Central de Venezuela. Instituto de Investigaciones Literarias. Venezuela

Introducción

A decir de Cornelius Castoriadis, la política es una invención ocurrida en Grecia. En su libro *Democracia y*

relativismo. Debate con el MAUSS, se lee que: “la apropiación del mundo griego y del mundo occidental es la política. La política como actividad colectiva que quiere ser lúcida y consciente, y que cuestiona las instituciones existentes de la sociedad” (Castoriadis 2007, 33). Esta idea se repite en su artículo “Poder, política, autonomía”: “los griegos han inventado, creado, la política. La política, tal y como fue concebida por los griegos, constituye el cuestionamiento explícito de la institución establecida de la sociedad” (Castoriadis 2005, 60).

Los griegos crearon la política como el cuestionamiento explícito a las instituciones establecidas en

* Mi agradecimiento a la Universidad Autónoma de Zacatecas y sus dependencias, al profesor Sigifredo Esquivel Marin y a todo su equipo por la invitación a participar en las Conferencias y Conversatorios en torno al pensamiento crítico, la política, la educación y el psicoanálisis en la obra de Cornelius Castoriadis en el marco del evento titulado *Autonomía y creación en el mundo contemporáneo. A cien años del nacimiento de Cornelius Castoriadis*. (11, 18 y 25 de marzo / 1 y 8 de abril 2022).

su sociedad. La fuente de la política radica en la actividad del colectivo dirigida a poner en entredicho las instituciones presentes en la sociedad. ¿De dónde saca Castoriadis esta afirmación? ¿Qué hay detrás de tal concepción? La tesis del filósofo greco-francés reside en la siguiente propuesta. Hay dos creaciones de la política que ofrece el mundo griego:

1. La política al estilo socrático donde el filósofo como ciudadano junto a los otros ciudadanos participan en lo público con sus opiniones; y,
2. la política producto de la *torsión platónica*, la *teología racional*: se trata de la política que practican los filósofos como individuos separados de su sociedad. El filósofo ya no habla como un ciudadano más, como lo hacía Sócrates, tampoco está en la *polis*. El filósofo toma distancia de su sociedad, se refiere a esta desde un conocimiento determinado por la razón (*episteme*). Se configura el terreno de la práctica política que se emprende en la modernidad donde solo los expertos se ocupan de las decisiones políticas.

El punto es el siguiente:

En la historia del pensamiento filosófico se ha producido un desvío, una tangente en relación con el primer pensamiento griego. Esta tangente, este desvío, se encuentra ya en Platón” (Castoriadis 2007, 33).

El filósofo deja de ser filósofo ciudadano (Sócrates) y, “destacándose” de su sociedad, habla sobre ella (Platón) (Castoriadis 1998, 84).

Hay una política que surge en el primer pensamiento griego representada por Sócrates (filósofo-ciudadano) y una política que es teorizada por el filósofo desde la razón que inicia con la desviación platónica (*teología racional*). Me propongo mostrar que Castoriadis reivindica la figura de Sócrates en el sentido

del quehacer de la política. Destacar su énfasis de la política como actividad que ejerce el colectivo cuando cuestiona las instituciones existentes en su sociedad. La praxis política aparece cuando los ciudadanos discuten las instituciones desde la sociedad en la que viven. La política no es del dominio exclusivo de filósofos portadores de un conocimiento apartado de su sociedad como propone Platón, tampoco de expertos, especialistas, como ha sucedido en los tiempos modernos. Para el filósofo greco-francés: “los griegos crean la verdad como movimiento interminable del pensamiento poniendo constantemente a prueba sus límites y volviéndose sobre sí mismos (reflexividad), y la crean como filosofía democrática: pensar es asunto de ciudadanos que quieren discutir en un espacio público creado por ese mismo movimiento. La política puede ser definida como la actividad colectiva explícita que se cree lúcida, reflexionada y deliberada” (Castoriadis 2005, 61). Castoriadis rescata al filósofo Sócrates para proponer la política como un hacer del colectivo cuando reflexiona, delibera, cuestiona y actúa para transformar radicalmente las instituciones instituidas en instituciones instituyentes.

Sócrates y la política instituyente

Castoriadis afirma que:

Sócrates es filósofo pero también es ciudadano. Discute con todos sus conciudadanos en el ágora. Tiene familia, hijos. Participa en tres expediciones militares. Asume la magistratura suprema, es epistata de los pritanos (presidente de la república por un día) en el momento quizá más trágico de la historia de la democracia ateniense: el día del proceso de los generales vencedores en la batalla de las Arginusas; ocasión en la cual, presidiendo la asamblea del pueblo, desafía a la multitud desencadenada y se niega a emprender ilegalmente el

procedimiento contra los generales. De igual modo, años más tarde, se negará a obedecer las órdenes de los Treinta Tiranos y arrestar ilegalmente a un ciudadano. Su proceso y su condena son una tragedia en el sentido propio de la palabra. La democracia es el régimen explícitamente fundado en la *doxa*, la opinión, la confrontación de las opiniones, la formación de una opinión común. La refutación de las opiniones ajenas es más que legítima y permitida: es la respiración misma de la vida pública. Pero Sócrates no se limita a mostrar que tal o cual *doxa* es errónea (sin proponer una *doxa* suya en su lugar). Muestra que todas las *doxai* son erróneas; más aún, que quienes las defienden no saben lo que dicen. Ahora, ninguna vida en sociedad y ningún régimen político –la democracia menos que ninguno– son posibles a partir de la hipótesis de que todos los participantes viven en un mundo de espejismos incoherentes –cosa que Sócrates demuestra constantemente–. Critón es un magnífico desenvolvimiento de la idea griega fundamental de la formación del individuo por su ciudad: *polis andra didaskei*, es la ciudad la que educa al hombre, escribía Simónides. Sócrates sabe que fue engendrado por Atenas y que no podría haberlo sido en ninguna otra parte (Castoriadis 1987, 51-54).

Sócrates es un ciudadano que deviene de la democracia de su tiempo, la Atenas del siglo v. Pericles en su discurso fúnebre hablando sobre el régimen de Atenas, dice lo siguiente:

Disfrutamos de un régimen político que no imita las leyes de los vecinos; más que imitadores de otros, en efecto, nosotros mismos servimos de modelo para algunos. En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce en favor de la mayoría, y no de unos pocos, a este régimen se lo ha llamado democracia; respecto a las leyes, todos gozan de iguales derechos en la defensa de sus in-

tereses particulares; en lo relativo a los honores, cualquiera que se distinga en algún aspecto puede acceder a los cargos públicos, pues se lo elige más por sus méritos que por su categoría social; y tampoco al que es pobre, por su parte, su oscura posición le impide prestar sus servicios a la patria, si es que tiene la posibilidad de hacerlo. Tenemos por norma respetar la libertad, tanto en los asuntos públicos como en rivalidades diarias de unos con otros en los asuntos públicos ante todo por un respetuoso temor, jamás obramos ilegalmente, sino que obedecemos a quienes les toca el turno de mandar, y acatamos las leyes, en particular las dictadas en favor de los que son víctimas de una injusticia, y las que, aunque no estén escritas, todos consideran vergonzoso infringir. [...] Somos los únicos que tenemos más por inútil que por tranquila a la persona que no participa en las tareas de la comunidad. Somos nosotros mismos los que deliberamos y decidimos conforme a derecho sobre la cosa pública, pues no creemos que lo que perjudica a la acción sea el debate, sino precisamente el no dejarse instruir por la discusión antes de llevar a cabo lo que hay que hacer (Tucidides 1983, 4 y 6).

Castoriadis considera que fue en Grecia donde, por primera vez, se cuestiona la *institución instituida*; nació la filosofía puesto que se “interrogó explícitamente sobre la representación colectiva e instituida del mundo” (Castoriadis 1998, 114); surge la autonomía como institución donde “nosotros establecemos nuestras propias leyes” (Castoriadis 1998, 116). Así, la filosofía, la política,¹ la democracia, la actividad de

¹ “Por política entiendo, no las intrigas palaciegas, ni las luchas entre grupos sociales que defienden sus intereses o sus posiciones (...) sino una actividad colectiva cuyo objeto es la institución de la sociedad como tal” (Castoriadis 1998, 113).

juzgar y elegir tiene su origen en Grecia.² Específicamente en Atenas, donde se logra la igualdad política y jurídica “(participación igual en la actividad y en el poder)” (Castoriadis 1998, 117) y la igualdad ante la ley “(participación general activa en los asuntos públicos)” (Castoriadis 1998, 117). Y afirma que:

Lo importante en la Grecia antigua es el movimiento efectivo de instauración de la democracia que es al mismo tiempo una filosofía en acto y que está acompañada por el nacimiento de la filosofía en el sentido estricto del término. Cuando el *demos* instauro la democracia hace filosofía: plantea la cuestión del origen y del fundamento de la ley. Y así abre un espacio público, social e histórico, un espacio de pensamiento en el que hay filósofos que durante mucho tiempo (hasta Sócrates) continúan siendo ciudadanos. Y fue después del fracaso de la democracia (de la democracia ateniense) cuando Platón elabora por primera vez una “filosofía política” que está por entero fundada en el desconocimiento y la ocultación de la creatividad histórica de la colectividad, una filosofía sobre la política, una filosofía exterior a la política, a la actividad instituyente de la colectividad (Castoriadis 1998, 90).

El planteamiento de Castoriadis apunta a mostrar dos concepciones de la política creadas en Grecia: 1) la que responde al filósofo ciudadano cuya máxima expresión es Sócrates; 2) la impuesta por Platón, luego de la decadencia de la democracia ateniense, que

² “Así como en la actividad política griega la institución existente de la sociedad es puesta por primera vez en tela de juicio y modificada, Grecia es también la primera sociedad que se interrogó explícitamente sobre la representación colectiva e instituida del mundo, es decir, es la primera que se entregó a la filosofía” (Castoriadis 1998, 113 y 114).

se separa de la praxis de la colectividad.³ La política que resalta Castoriadis es la que tiene su origen en la democracia ateniense de la época de Pericles, de Sócrates, el filósofo-ciudadano, aquella que se revela en la actividad cuestionadora del colectivo. Rafael Miranda en su artículo “Episteme versus doxa. Un apunte sobre alteridad y transferencia en dispositivos de formación operados desde el sureste de México” postula que:

Es así como en el paso de Sócrates –filósofo ciudadano– al filósofo que gobierna, o que aspira a gobernar (Platón), tiene lugar el declive de la democracia ateniense. Es entonces cuando va a tener lugar el inicio de una larga tradición de 25 siglos en la que la opinión –la doxa– de los *doxai* y con ella el lugar de la autoinstitución de la sociedad –en la esfera de lo privado-público–, el Ágora, serán vistos con desprecio y desconfianza. Es finalmente este el contexto en el que tendrá lugar el surgimiento –paralelo a las escuelas filosóficas– de ‘representantes’ y ‘expertos en política’. Surgimiento que, en nombre de ‘un supuesto saber como institución’, va a ocultar la práctica autoinstituyente de la sociedad y, con ello, la posibilidad de la apertura ante la alteridad (Miranda 2019, 7).

³ “La obra de Platón, no solamente por su concepción política sino también por la idea que propone de la filosofía en la ciudad, signa el fin de la libertad griega. Abre al mismo tiempo una nueva era de la filosofía de la vida de las ideas en la historia greco occidental. El punto central de la torsión platónica es esta inversión de la visión del mundo democrático tal como se había afirmado en muchas ciudades griegas y singularmente en Atenas. Para fijar e inmovilizar la institución de la ciudad y para confiar el gobierno de la misma a la casta de quienes saben la verdad, hay que escapar del océano movedizo de las *doxai*, hay que encontrar un último punto fijo del saber (Ideas) y una vía determinada que conduce a él (la dialéctica)” (Castoriadis 2004, 317 y 318).

La política a la que se refiere Castoriadis es a la actividad viva que hacen los seres humanos de carne y hueso, los *individuos sociales* cuyo sentido de su existencia responde a la ciudadanía. Su crítica va dirigida a la política que deriva de los expertos que se apartan de la praxis efectiva social. En palabras del filósofo greco-francés:

El problema de la sociedad y de la historia —y de la política— no puede resolverse entre especialistas que, partiendo algunos o no de una especialización, hacen de ese problema el objeto de su preocupación y de su trabajo. Si hablamos de esos hombres debemos comprender la relación extraña, ambigua, contradictoria que mantienen con la realidad social e histórica la cual, por otro lado, es su objeto de estudio. Lo que caracteriza esa relación es evidentemente la distancia que necesariamente guardan respecto del movimiento efectivo de la sociedad. Esa distancia les permite no anegarse en las cosas, les permite discernir grandes líneas, tendencias. Pero al mismo tiempo los hace más o menos ajenos a lo que efectivamente pasa dentro de esta relación ambigua y contradictoria de los términos antinómicos, uno de ellos fue sobrecargado en función de toda la herencia teórica que comienza con Platón, que se transmitió a través de los siglos. El intelectual que se ocupa de ideas generales es empujado por toda su tradición y su aprendizaje a poner el acento en su propia elaboración teórica. Piensa que puede hallar la verdad sobre la sociedad y la historia en la razón o en la teoría, no en el movimiento efectivo de la historia misma y en la actividad viva de los seres humanos ese intelectual también puede participar en tal movimiento con la condición de comprender lo que ello quiere decir: no afiliarse a un partido político para seguir dócilmente órdenes ni para firmar simplemente solicitudes. Debe obrar como ciudadano (Castoriadis 1998, 84).

Castoriadis y su visión de la política

En su obra *La institución imaginaria de la sociedad* Castoriadis denuncia que: 1) la explicación de los hechos humanos y sociales se hace mediante la teoría pura; 2) la teoría pura se presenta como la verdad absoluta de la dinámica de la realidad; y 3) la teoría está distanciada de la *realidad efectiva social*.

El pensamiento se deriva del hacer y el saber se desprende del pensamiento, se trata de hacer-pensar-saber, de un “hacer pensante o pensamiento que se hace” (Castoriadis 2013, 13). Una teoría meramente desde la perspectiva 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 imaginario (histórico-social) y de lo psíquico (imaginación). Pertenecen al campo del *hacer*, al pensamiento político y la *elucidación* de su imaginario. Los hechos no pueden ser reemplazados por la exégesis de los textos. Los especialistas sustituyen los hechos por la exégesis de textos, desarrollan una política que se fundamenta en un mero conocimiento teórico lógico-abstracto. No es posible reducir la *realidad efectiva social* a una abstracción pura contenida en una teoría autónoma. Hay que volver al entramado social y darse cuenta que la vida se desarrolla mediante las prácticas humanas y no exclusivamente por la reflexión teórica. Se trata de un hacer pensante como praxis. Y eso es lo que hacía Sócrates:

Que la historia sea el terreno en el que las significaciones «se encarnan» y en el que las cosas significan, no deja ni la sombra de una duda. Pero ninguna de estas significaciones jamás está acabada y cerrada en sí misma, remiten siempre a otra cosa; y ninguna cosa, ningún hecho histórico puede entregarnos un sentido que estaría de por sí inscrito en ellos. Ningún hecho técnico tiene sentido asignable si está aislado de la sociedad en

el que se produce, y ninguno impone un sentido unívoco e ineluctable a las actividades humanas que subtiende, incluso las más próximas... (Castoriadis 2013, 39).

La propuesta de Castoriadis consiste en:

1. La historia es el ámbito donde las cosas significan.
2. Las significaciones remiten a otra cosa. No son definiciones últimas.
3. Los significados no están ínsitos a los hechos históricos.
4. El significado de los hechos se produce dentro de relaciones sociales y no aislados.

Para Corneille, la política como proyecto colectivo fue sustituido por una *teología racional* a partir de la *torsión platónica*:

Hay una cuestión de periodización de la historia en general y de la historia de la filosofía en particular. El gran corte en la historia griega es el fin del siglo v. Cuando hablamos de la creación griega, se trata del período que va desde Homero hasta fines del siglo v: los trágicos, Tucídides, Sócrates. Con la derrota de Atenas en 404, la condena y muerte de Sócrates en 399, la historia de esta creación ha terminado. Después de lo cual ya no sería cuestión de política. La única pregunta que subsistiría ya no sería la de las buenas instituciones, sino: ¿cómo llegar a esta ciudad ideal, definida por instituciones que desde ya podemos especificar? (Castoriadis 2004, 313 y 314).

El esfuerzo de Castoriadis radica en resaltar la praxis socrática, mostrar que sí es posible un ejercicio de la política que responda a las acciones ciudadanas. Por eso realza la importancia del *hacer haciendo*, en la *imaginación* y lo *imaginario*, en la *praxis efectiva social del colectivo anónimo como actividad explícita*. Su afirmación es contundente: “todo lo que nos es y jamás

nos será dado: la realidad humana. El mundo histórico es el mundo del *hacer* humano. Este *hacer* está siempre en relación con el saber, pero esta relación está por elucidar” (Castoriadis 2013, 114 y 115). Este es el punto central del que parte el filósofo greco-francés para su *elucidación* de la experiencia, la actividad humana desde lo *imaginario* y la *imaginación*. La realidad humana no responde a un conocimiento absoluto (*episteme*) como lo plantea Platón; la *episteme* responde a construcciones abstractas que se asumen como certezas. Esas certezas no expresan la dinámica humana. Lo humano se despliega en el *hacer* y la relación de ese *hacer* con el *saber* es lo que espera por un esclarecimiento y eso es precisamente lo que practicaba Sócrates.

Castoriadis resignificando a Sócrates propone una nueva forma de relación entre el *hacer* y el *saber* que cuestiona los fundamentos en los que se apoya la filosofía tradicional y los sustituye por otros que se ajustan a las situaciones del presente. Hay que abandonar la *torsión platónica* y actualizar a Sócrates-ciudadano. Hay dos casos límites que relacionan el *hacer* con el *saber*:

1. La actividad humana *puramente refleja*: es una actividad no consciente, no tiene relación con algún saber, no pertenece al mundo de la historia. Es ese comportamiento que ya Castoriadis había denominado como imprevisible y no creativo.
2. La actividad humana *puramente racional*: el saber absoluto, la teoría encarna completamente la realidad humana. En este contexto, la actividad humana en la experiencia se limita a establecer las causas de los fines predeterminados por la teoría.

Esta actividad se presenta en el mundo histórico como la técnica. Se trata de la técnica diseñada por la actividad racional: “La actividad repetitiva de un obrero en la cadena de montaje, la solución de una cadena algebraica de segundo grado para aquel que conoce

su fórmula general” (Castoriadis 2013, 116). Para el filósofo greco-francés lo constituyente de las actividades humanas no puede ser captado ni por lo reflejo ni por lo racional como técnica. El comportamiento humano no podría desarrollarse a plenitud si de antemano ya estuviese completamente determinado. La actividad humana es un *hacer* que está *por hacerse*. Y es este aspecto de la realidad humana el que no puede ser traducido por un saber absoluto. La praxis humana no responde a lo imprevisible-reflejo ni a lo racional-técnico, el *hacer* no descansa sobre una certeza última y definitiva.

La teoría “es un hacer, el intento siempre incierto de realizar el proyecto de una elucidación del mundo” (Castoriadis 2013, 119). Y esta misma característica la posee la filosofía. La filosofía es una acción humana que intenta realizar un proyecto para esclarecer las cuestiones del mundo sin postular verdades definitivas. Asimismo, “la Técnica es un proyecto cuyo sentido permanece incierto, su porvenir oscuro y la finalidad indeterminada” (Castoriadis 2013, 120). El desarrollo humano como proyecto imaginario responde a la praxis de la autonomía individual y la de los otros. Lo que caracteriza a la praxis es la transformación de lo establecido. Incorporar en la experiencia del individuo, del otro, de los otros, de la sociedad, la autonomía como propósito. La praxis es un *hacer* y *por hacer* de un plan que persigue la autonomía. “La política es el campo de la praxis, del esfuerzo humano por modificar la institución efectiva de la sociedad” (Vera 2001, 44).

La visión de la política que presenta Castoriadis es una actualización de la experiencia griega de la época socrática. La política como la praxis ciudadana que participa en la vida pública.⁴ De esta forma:

⁴ “Un ciudadano no es (no lo es por fuerza) “militante de partido”, sino alguien que reivindica activamente su participación en la vida pública y en los asuntos comunes, con igual título que todos los demás” (Castoriadis 1987, 9).

La historia es el dominio donde el ser humano crea formas ontológicas – las primeras de las cuales son la historia y la sociedad mismas. Entre las creaciones de nuestra historia, la historia greco-occidental, hay una que *nosotros* evaluamos positivamente y adoptamos como propia: el cuestionamiento, la crítica, la exigencia de *logon didonai*, de ese dar cuenta y razón que es supuesto previo de la filosofía y de la política (Castoriadis 1987, 1).

La resignificación de la creación griega: política, filosofía y democracia. La cuestión reside en que la política que concibe Corneille es aquella donde el genuino ciudadano democrático considerado como un *individuo social*, independientemente de su ocupación en su mundo privado, se interesa activamente por lo que sucede en su sociedad, en el espacio público del que forma parte y es integrante. La praxis política la ejerce el ciudadano, aquel capaz de actuar en tres esferas: privada, privada-pública, pública; interconectadas entre sí, pero simultáneamente limitadas e independientes. Desde esta perspectiva, la política es el cuestionamiento explícito que hace el *colectivo anónimo* de las instituciones instituidas en la sociedad que le toca vivir.

A manera de conclusión: la política pertenece al ciudadano

Castoriadis destaca una división sobre la concepción de la política que desde su origen se oponen y son excluyentes: Sócrates *versus* Platón.⁵ Sócrates filósofo

⁵ “Hay que convencerse entonces de la importancia de la bifurcación que se opera en el siglo IV, con el rechazo de Platón de lo esencial de la herencia griega, rechazo que es en sí mismo un efecto de la derrota de Atenas, de la crisis; la decadencia de la democracia ateniense desemboca en el racionalismo moderno y en el mundo moderno como mundo dominado por esta significación imaginaria central de la expansión ilimitada del dominio pseudo racional” (Castoriadis 2004, 319).

tiene esposa, hijos, asume cargos políticos, participa en lo público como ciudadano. En cambio, Platón se distancia de quien fuera su maestro:

Es difícil pensar en un discípulo que traicionase más en la práctica el espíritu del maestro que Platón. Platón se retira de la ciudad, a las puertas de la cual establece una escuela para discípulos escogidos. No se sabe de ninguna campaña militar en la que participara. No se le conoce familia. No presta a la ciudad, que lo nutrió y lo convirtió en lo que es, nada de lo que todo ciudadano le debe: ni servicio militar, ni hijos, ni aceptación de responsabilidades públicas. Calumnia a Atenas en el grado más extremo: gracias a su inmenso genio de escenificador, de retor, de sofista y de demagogo, conseguirá imponer a los siglos venideros esta imagen: los hombres políticos de Atenas —Temístocles, Pericles— eran demagogos; sus pensadores, *sofistas* (en el sentido que él impuso); sus poetas, corruptores de la ciudad; su pueblo, un vil rebaño presa de las pasiones y las ilusiones. Falsifica a sabiendas la historia; es el primer inventor de los métodos estalinianos en este dominio: si no fuera conocida la historia de Atenas más que por Platón (tercer libro de *Las leyes*), se desconocería la batalla de Salamina, victoria de Temístocles y del desdeñable *demos* de los remeros (Castoriadis 1987, 5 y 6).

Platón establece otra forma de política. La que responde a los especialistas, a los filósofos separados de su sociedad. Con Platón se impone la teoría, la *teología racional* sobre la praxis efectiva social, el *hacer haciendo*. La *teología racional* caracteriza el pensamiento heredado que se encargó de postular una ontología del ser es, dominado por la razón, el conocimiento teórico, el pensamiento científico, lógico, *episteme*.

El esfuerzo del pensador greco-francés consiste en: 1) rechazar la política asumida como una *teología ra-*

cional producto de la *torsión platónica*;⁶ 2) rescatar a Sócrates-ciudadano para mostrar que el sentido de la política reside en la actividad explícita del *colectivo anónimo* que interroga las propias instituciones establecidas en su sociedad. En palabras del mencionado filósofo:

La política como movimiento de autoinstitución de la ciudad, puesto que la ordenación de la ciudad depende del *nomos* y no de la *physis*, puesto que en cualquier caso no puede haber una fuente trascendente que indique lo que debe ser el ordenamiento de la ciudad, puesto que ontológicamente el ser humano es libre y se halla frente a su destino, que de todos modos se resume en una sola palabra, la muerte. El hombre es mortal —y mortal es la designación del hombre: *thnétos* (en los latinos o en lenguas modernas, el término «mortal» no se utiliza, a mi conocer, como sinónimo de «hombre»)—. El hombre debe reconocer, reconoce de golpe, esta mortalidad, y entonces una de dos: o bien se suicida enseguida o encuentra una forma cualquiera de divertirse, o bien hace cosas en el mundo para persistir viviendo y tener en cuenta asimismo su coexistencia con los demás y la mirada que los otros le dirigen. Busca entonces también ese profundo reconocimiento de la comunidad que es el *kléos* y el *kydos*, la gloria y la consideración. La libertad de los griegos es libertad en el sentido más general, que se manifiesta en la fundación de las ciudades, los viajes y las aventuras, la creación y la alteración de formas de arte y de «estilos» individuales en esas formas, de modos de vida, etc. (Castoriadis 2002, 100).

⁶ “Esta torsión se caracteriza por la dominación, en la filosofía, de lo que puede llamarse (...) una ontología unitaria o una ontología ensídica, o por último, una teología racional. Esta dominación ha ido a la par de la dominación de una idea particular de la razón” (Castoriadis 1987, 329).

La política –según Castoriadis– consiste en un proyecto de autonomía, libertad y democracia. En esa aspiración la gran mayoría de los hombres y mujeres que viven en la sociedad constituyen la fuente de creación como *colectivo anónimo* que despliega lo *imaginario instituyente* cuando se cuestionan las instituciones establecidas de la sociedad. Son los *individuos sociales* los que generan una política explícita de construcción de instituciones en función de la democracia. Y esto es posible si nuevamente se hace política desde la ciudadanía.

Finalmente, la participación cierta en el funcionamiento y en los actos de las instancias políticas garantiza la expresión de la libertad radical. De acuerdo con Castoriadis se tiene que crear un tipo de individuo, de sociedad y educación para la libertad. Hay que generar las condiciones para el ejercicio efectivo de la libertad por parte de los *individuos sociales*. 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 social* comprenda: 1) que el vacío de la dotación heterónoma del significado de vivir le ha sido impuesta; 2) que puede darse a sí mismo un sentido de vida para emprender una acción colectiva en la que se forje una sociedad que posibilite que cada ciudadano dé sentido a su vida y muerte; 3) que la valentía de tomar el destino en nuestras propias manos puede formar un proyecto de autonomía individual-colectivo. —

Referencias

Castoriadis, Cornelius. 1987. “Los intelectuales y la historia.” *Revista Vuelta* 11, no. 130 (septiembre): 51-54. <http://www.omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/los-intelectuales-y-la-historia.pdf>

Castoriadis, Cornelius. 1998a. “La polis griega y la creación de la democracia.” En *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, 97-131. Barcelona: Editorial Gedisa.

Castoriadis, Cornelius. 1998b. “Una interrogación sin fin.” En *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, 81-96. Barcelona: Editorial Gedisa.

Castoriadis, Cornelius. 2002. “Orígenes, sentido y alcance del proyecto filosófico.” *Revista Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*, no. 54 (diciembre): 96-103.

Castoriadis, Cornelius. 2004. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. <https://revolucioncantonal.net/files.wordpress.com/2018/02/castoriadis-cornelius-sujeto-y-verdad-en-el-mundo-historico-social.pdf>

Castoriadis, Cornelius. 2005. “Poder, política, autonomía.” En *Ciudadanos sin brújula*, 45-74. México: Ediciones Coyoacán.

Castoriadis, Cornelius. 2007. *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Madrid: Editorial Trotta.

Castoriadis, Cornelius. 2013. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets México.

Guthrie, William Keith Chambers. 1988. “Sócrates.” En *Historia de la filosofía griega. Siglo v. Ilustración*, 311-360. Madrid: Editorial Gredos, Tomo III. <https://docs.google.com/file/d/0B8xEaAVgHCziZWVPT1RmWnZPaFE/edit?resourcekey=0-dxm1g1LA6KvNhqIiVTRa2w>

Miranda Redondo, Rafael. 2019. “Episteme versus doxa. Un apunte sobre alteridad y transferencia en dispositivos de formación operados desde el sureste de México.” En *Diálogo y conflicto interepistémico para la construcción de una casa común*, coord. Stefano Sartorello, 57-94. México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México. https://www.academia.edu/41254290/Di%C3%A1logo_y_conflicto_interepist%C3%A9micos_en_la_construcci%C3%B3n_de_una_casa_com%C3%BAn

Mondolfo, Rodolfo. 1971. *Sócrates*. 7ª ed. Buenos Aires: Eudeba Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Tucídides. 1983. “El discurso fúnebre de Pericles.” *Estudios Públicos*, no. 11 (junio). <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1824>

Platón. s/f. “Fedro, o de la belleza”. En *Obras completas*. 2.ª ed. Madrid: Aguilar.

Rodríguez Adrados, Francisco. 1975. *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial. https://kupdf.net/download/rodriguez-adrados-francisco-la-democracia-ateniense_58b524366454a79e4ab1e964_pdf

Vera, Juan Manuel. 2001. *Castoriadis (1922-1997)*. Madrid: Ediciones del Orto.