



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

FORMAS DE LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA  
DE LA VIOLENCIA ESTATAL  
EN MÉXICO

TESIS PRESENTADA POR ALEJANDRO MAGNO LÓPEZ  
PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

DIRECTOR: DR. RAÚL MANUEL ZAMORANO FARÍAS

CIUDAD DE MÉXICO, MÉXICO

OCTUBRE, 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Lic. Alejandro Magno López

Correo electrónico: [magno.sociales@gmail.com](mailto:magno.sociales@gmail.com)

---

# Agradecimientos

En primer lugar, tengo que agradecer al Dr. Raúl Manuel Zamorano Farías, investigador del Centro de Estudios Teóricos y Multidisciplinarios en Ciencias Sociales (CETMECS), UNAM y Dipartimento di Studi Giuridici / Università del Salento, y a la Dra. Rosario Rogel Salazar, directora editorial del sistema internacional de indexación de revistas científicas Redalyc, UAEM, por la formación y asesoría brindada para realizar esta tesis de investigación.

Investigación realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM, clave del proyecto ID300212, comunicación, trans migración y sistemas emergentes, dirigido por la Dra. Silvia Inés Molina y Vedia del Castillo, investigadora del Centro de Estudios en Ciencias de la Comunicación (CECC) y el Dr. Lorenzo Alejandro Méndez Rodríguez, investigador del Instituto de Investigaciones Económicas (IIEC). Profesores de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Agradezco a los doctores el apoyo, confianza y compromiso académico adquirido para presentar esta investigación y a la DGAPA-UNAM por la beca recibida.

Asimismo, agradezco a los lectores que contribuyeron a este estudio mediante sus observaciones y preguntas, Dra. Cynthia Klingler, Lic. Gracia Marlene Hernández, Lic. Melanie Wäger, Lic. Rodrigo Aguilar y Lic. Víctor Avelar.

Empresa imposible de realizar, sin el apoyo incondicional de Marcelina López Cruz y Saturnino Magno Cerón.

---

# Índice general

<b>Agradecimientos</b>	<b>I</b>
<b>Introducción</b>	<b>1</b>
<b>I. Noción de Estado Moderno</b>	<b>3</b>
<b>II. Imaginarios sociales y violencia</b>	<b>21</b>
1. <i>Imaginarios y subjetividades</i> . . . . .	21
1.1. Los Imaginarios Sociales . . . . .	21
1.2. El Individuo . . . . .	23
1.3. La Institución: las redes simbólicas . . . . .	26
1.4. La imaginación es creación (a)racional . . . . .	28
1.5. Imaginario efectivo-imaginario periférico . . . . .	30
1.6. Sociedad e Historia . . . . .	31
1.7. Las subjetividades: proceso reflexivo del ser . . . . .	33
1.8. Las subjetividades políticas . . . . .	36
1.9. Política y Filosofía . . . . .	38
2. <i>Violencia y Estado</i> . . . . .	40
2.1. Violencia: violentar a la psique . . . . .	40
2.2. Violencia directa y violencia ejercida mediante la fascinación . . . . .	45
2.3. El Estado . . . . .	48
<b>III. Violencia e instituciones imaginarias en México</b>	<b>51</b>
1. <i>Formas de la violencia de Estado en México</i> . . . . .	51

---

1.1.	Violencia e instituciones en México (1917-2006) . . . . .	51
1.2.	Heteronomía instituida: figuras del poder político (2006-2012) .	56
1.3.	Guerra y operatividad extrajudicial . . . . .	63
1.4.	Figuras simbólicas de control: miedo y amedrentamiento . . . .	69
2.	<i>Nuevas instituciones imaginarias y proyectos de autonomía política en México</i> . . . . .	73
2.1.	El desencanto ante la fascinación . . . . .	73
2.2.	Las colectividades y los mitos creadores . . . . .	77
	<b>Conclusiones</b>	<b>80</b>
	<b>Bibliografía</b>	<b>92</b>

*Castoriadis ve en lo que llama magma, sustancia sin forma pero creadora de formas, el sustrato genésico de toda creación. Lo importante, lo esencial, lo que opera a través de todos los orígenes (incluyendo el universo, la vida) y todas las creaciones, depende de lo que no es reducible a la concepción conjuntista-identitaria, mientras que lo porta en ella...*

Edgar Morin, 1989-1998

---

# Introducción

Esta investigación responde a la necesidad de analizar y describir las formas sedimentadas y estabilizadas de la represión política del Estado mexicano (2006-2012), ello a partir de la propuesta conceptual de Cornelius Castoriadis.

Para realizar esta labor, se tomaron los siguientes conceptos: Estado moderno, imaginarios sociales, subjetividades políticas, violencia y los tipos de violencia: *directa* y ejercida *mediante la fascinación*. Esta arquitectura conceptual permite problematizar el contexto mexicano de los años ya mencionados, con referencia a las *formas* operativas de la violencia de Estado y las nuevas instituciones imaginarias y proyectos de autonomía política en México.

El primer capítulo, aborda la conceptualización moderna de Estado, sobre la base de los postulados teóricos de Thomas Hobbes, Max Weber, Hans Kelsen, Herman Heller y Norberto Bobbio. El objetivo de ello, radica en observar la forma de articulación del Estado, para luego observar el tránsito de la idea de contrato a la del monopolio de la violencia física; característica central del Estado moderno.

El Estado moderno puede ser entendido como un subsistema *-político-* complejo del sistema social, que despliega el monopolio de la violencia física legítima en su territorio, para anticiparse con ello a la incertidumbre.

Para esto, estatuye sanciones jurídico-políticas administradas por una división del trabajo propia de una sociedad diferenciada, basada en un esquema de dominación legal y racional. No obstante, a pesar de que el Estado se sostiene legalmente en el Derecho, es en la conexión de las acciones humanas donde se vuelve operativa la forma Estado.

A partir del análisis y seguimiento de las diferentes posturas, nos es posible afirmar que la *violencia* es la propiedad y el medio específico sobre el cual está fundado el Estado moderno. Siendo esta la característica fundamental que nos interesa tratar en la presente investigación.

El capítulo dos, está dedicado a exponer los conceptos de *imaginario social* y *violencia* desde la perspectiva que propone Castoriadis, interesa describir cómo se crean nuevas formas de la *institución imaginaria* (*subjetividades*) y cómo se instituyen dichas formas. Asimismo, observar los dos tipos de violencia que él distingue: violencia *directa* y violencia ejercida mediante la *fascinación*.

El imaginario simbólico forma y transforma la representación de la unidad de la sociedad en instituciones imaginarias (redes simbólicas), opera como clausura relativa representacional de lo que es *entendido e informado* como *sentido*, tanto para el individuo como para la institución sociedad.

Tal como indica Castoriadis, en la sociedad opera una multiplicidad ensídica caracterizada por la repetición identitaria de los imaginarios *stricto sensu*, pero también y de modo circular, los sentidos instituidos son cuestionados de manera autorreflexiva, esto es el proceso de subjetividades; una praxis poética de sentidos y significaciones que son destruidos y creados *por el tiempo*, para encarnarse fragmentariamente en nuevas formas del *imaginario poético* (Castoriadis, 1993, 2000).

En el tercer capítulo, se problematizan a manera de contrapunto, las formas operativas de la violencia del Estado mexicano con los proyectos de autonomía creados desde las redes sociales y ciudadanas. Es decir, se confrontan los postulados operativos del Estado moderno con la ‘realidad’ de la *institución mexicana*.

La violencia estatal en México, se sedimenta y estabiliza en *formas* que presentifican la representación simple y pura de un mundo que pareciera ser irresistible, esta violencia instituye pragmáticamente una masa de condiciones que fragmentan la autonomía política y social de México. Paradójicamente, emergen formas y proyectos de autonomía orientados por la transformación de las condiciones en las que se despliega la violencia del Estado mexicano. Debemos entender que son formas de organización de los sistemas simbólicos.

---

# CAPÍTULO I

## NOCIÓN DE ESTADO MODERNO

*Todo Estado está fundado en la violencia*

(Trotsky, en Brest-Litowsk)

Max Weber, 1984

### ¿CÓMO SE ARTICULA EL ESTADO MODERNO? DEL CONTRATO AL MONOPOLIO DE LA VIOLENCIA FÍSICA

A partir de la propuesta de Thomas Hobbes (1980), el Estado *civil* es una creación artificial que deviene de la antítesis del estado de naturaleza, se constituye a partir del consenso entre individuos que instituyen un nuevo orden social, para así contener la *incertidumbre*. Mediante este acuerdo se potencializa el poder político depositado en el soberano, este a su vez encargado de representar al Estado (al poder soberano).

Para el iusnaturalismo, la finalidad del Estado tiene que ver con *proteger* mediante la anticipación la propiedad, asimismo ofrecer *seguridad* ante el peligro permanente de las pasiones naturales de los otros, y de este modo, apartarse del estado de igualdad que trae como consecuencia el estado de guerra (Hobbes, 1980: 137, 100).

Esta propuesta se diferencia del modelo aristotélico, en tanto no acepta como igualitaria y natural la relación del hombre con el Estado. En el texto *El Ciudadano* (1987), Hobbes indica, que el *pueblo* al reconocer que el Estado está en manos del enemigo o al no existir sucesor del gobernante, éste tiene la capacidad de recuperar su soberanía cedida previamente en el pacto, procurando ante todo su propiedad y seguridad. “La seguridad es la finalidad que persiguen los hombres al someterse a otros” (Hobbes, 1987: 235).

En el *Leviatán* (1980), Hobbes señala que aquellos “pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre” (Hobbes, 1980:

137). Es decir, el Estado es la institución que se anticipa y amenaza con su propia violencia, para así proteger a los ciudadanos.

El Estado desde esta perspectiva, representa la antítesis del *estado de naturaleza*, el cual hace luchar a los hombres para satisfacer sus deseos particulares, lo cual sucede cuando no existe una fuerza contenedora; por lo tanto. De lo anterior, deviene *el estado de guerra de todos contra todos*, que aparece “donde el Estado no se ha constituido”. Esta condición presenta “una situación de guerra perpetua de cada uno contra su vecino. Por tanto, cada cosa pertenece a quien la tiene y la conserva por la fuerza, lo cual [no genera] ni propiedad, ni comunidad, sino incertidumbre” (Hobbes, 1980: 203). El Estado civil surge entonces como una creación artificial, se constituye mediante un pacto cuyo objetivo es transformar el estado de naturaleza del hombre.

La conceptualización del Estado de Hobbes (1980), puede considerarse como una institución que se asemeja a la constitución del cuerpo humano. El *cuerpo artificial* del Estado civil se articula en el medio de la asamblea (referente democrático), en franca oposición a la condición natural del hombre. “La multitud así unida en una persona se denomina *Estado*, en latín, *civitas*. Los signos de la dominación inscrita en este contrato son, *o bien expresos o por inferencia*. Precisamente, “la justicia y la propiedad comienzan con la constitución del Estado” (Hobbes, 1980: 302, 141, 110).<sup>1</sup> No obstante, “aunque a veces es dudoso en qué hombre o asamblea de hombres reside el poder soberano en el Estado, este poder no deja nunca de existir y ejercerse, salvo en tiempo de guerra civil y de sedición, pero entonces de un solo poder soberano brotan dos” (Hobbes, 1987: 239).

El análisis de cómo se entiende el concepto de soberanía, es indispensable para observar cómo se ha institucionalizado la relación entre el contrato y el Estado. Esto ocurre, cuando la sociedad transfiere voluntariamente el derecho de los individuos de gobernarse a sí mismos, a la forma soberana: “al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, para asegurar la paz y defensa común” (Hobbes, 1980: 141).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Hobbes entiende la definición de injusticia como “el incumplimiento de un pacto” (1980: 118).

<sup>2</sup> Respaldado por el honor y la virtud.

La finalidad de esto tiene que ver con la creación de una *autoridad* con poder colectivo que anticipe y contenga las pasiones de los individuos, debido a que “donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales, pero y además, los hombres no experimentan placer ninguno –sino, por el contrario, un gran desagrado– reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos” (Hobbes, 1980: 102).

Según la visión de Hobbes, el surgimiento del Estado permite prevenir la guerra y superar la condición de igualdad entre los hombres.

Los hombres son iguales por naturaleza. De la igualdad procede la desconfianza de la desconfianza la guerra. [...] Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle (Hobbes, 1980: 100-101).

Precisamente, el hombre instituye un poder soberano en la representación de un *Leviatán* (*Monstruo artificial*) para reprimir los deseos individuales de poder, sedición, y “el juicio privado del bien y del mal”. Es una defensa anticipada al uso privado de la fuerza particular de otros hombres y de otros Estados. No obstante, la antítesis del Estado tiene que ver con el hecho de que el individuo conserve “el derecho a protegerse a sí mismo con su propia fuerza particular”. En la circunstancia en que el Estado no logre consolidarse como la institución dominante “cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres” (Hobbes, 1980: 265, 147, 138).

Para Hobbes, el Estado se consolida como el *poder coactivo* que contiene la “condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a las leyes y a un poder coercitivo que traba sus manos, apartándolas de la rapiña y de la venganza”. Tal connotación da cuenta de un “poder que no cabe suponer existente en la condición de mera naturaleza”, por lo tanto, la “naturaleza” de la *violencia social* latente entre los hombres, justifica y potencia acciones anticipadas del Estado ante dicha posibilidad (Hobbes, 1980: 150,

112).<sup>3</sup>

La orientación particular del Estado en esta perspectiva, es la seguridad. Súbditos y gobernados tienen la necesidad de seguridad, siendo ésta la causa que legitima el contrato, el cual asume la responsabilidad de prever la libre acción de los individuos, ejerciendo para ello la *fuerza del Estado*. Una fuerza capaz de producirles un *miedo* que debería contenerlos, orientados por el deseo de conservación de sus modos de vida. “Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte y el deseo de [mantener] las cosas que son necesarias para una vida confortable” (Hobbes, 1980: 137, 105).<sup>4</sup>

Por otro lado, desde la perspectiva moderna, Max Weber en *Economía y sociedad* (1984), propone como una característica constitutiva del Estado, el medio de la *violencia*, ello como un rasgo fundamental del orden racional y legal. En estos términos, el *ejercicio efectivo del monopolio de la violencia física*, demuestra una relación de dominación que tiene como espacio delimitado el *territorio* del Estado, constituyendo así, una sociedad con aparatos burocráticos que asumen la figura de autoridad legitimada racionalmente por los individuos.

El Estado es un *instituto político*, así como “surgen formas de sociedad cuando algunos partícipes se ponen de acuerdo”, en este caso, la finalidad es mantener el orden de una asociación y aumentar su probabilidad de poder ante las distintas comunidades,<sup>5</sup> incluida la familiar (Weber, 1984: 35).

Esta forma de organización del Estado, es capaz de imponerse a todos manteniendo como una posibilidad latente el uso legítimo de la violencia física. Desde esta perspec-

---

<sup>3</sup> Al respecto, Hobbes indica, “así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario” (Hobbes, 1980: 102).

<sup>4</sup> El hombre debe temer morir a manos del Estado o a la indefensión del individuo estimulada por el debilitamiento del mismo Estado. En la connotación iusnaturalista, el uso de las leyes sobre los individuos está orientando en “dirigirles y llevarlos a ciertos movimientos que no les hagan chocar con los demás, por razón de sus deseos impetuosos, su precipitación o su indiscreción” (Hobbes, 1980: 285).

<sup>5</sup> En esta lógica, *poder* es la “probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa posibilidad” (Weber, 1985: 43).

tiva, la “dominación [en la forma de] asociación racional” constituye la esencia de la soberanía del Estado moderno (Weber, 1984: 695).

Para Weber el poder legítimo, del Estado moderno, mantiene una relación con la razón y la norma como tipos ideales de orientación de la sociedad moderna. A diferencia de otras formas de organización, el Estado en su connotación moderna no se orienta por la fe, ni por tipos de dominación tradicionales. Por el contrario, el Estado moderno construye un monopolio de *administración burocrática* basado a en la legitimidad legal y normativa. Reconociendo incluso que “tanto la estructura burocrática como la patriarcal”,<sup>6</sup> a pesar de ser antagónicas; “son organizaciones entre cuyos rasgos más importantes figura la *estabilidad*” (Weber, 1984: 708, 847).

Desde la propuesta moderna de Weber a diferencia de la visión de Hobbes, el honor, la virtud y el miedo (provocado), no son condiciones de legitimidad para el poder político del Estado moderno, más bien son condiciones de la forma de organización tradicional, pertenecen al tipo ideal de dominación carismática,<sup>7</sup> de la cual no se puede extraer ningún *monopolio legal de la violencia física*.<sup>8</sup>

Asimismo, el “Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el ‘territorio’ es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*” (Weber, 1998: 83). De esta manera, se aprende entre los individuos una relación de dominación en la sociedad, donde el Estado es considerado en lo fundamental, una *asociación política* legítima:<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Para Weber, “el patriarca es el caudillo natural de lo cotidiano. La Estructura burocrática es así sólo su contrafigura traspuesta a la esfera racional” (Weber, 1984: 847).

<sup>7</sup> Portadora de “dones específicos del cuerpo y del espíritu estimados como sobrenaturales” y ceñidos a una misión, que al ser reconocida, el dominador *exige obediencia y adhesión* (Weber, 1984: 848).

<sup>8</sup> Por otro lado, “la dominación carismática se opone, tanto a la dominación racional, como a la tradicional, especialmente a la patriarcal y patrimonial o estamental. Ambas son formas de dominación cotidiana, rutinaria. La dominación burocrática es específicamente racional en el sentido de su vinculación a reglas discursivas analizables” (Weber: 1984: 195).

<sup>9</sup> Desde la propuesta de Max Weber, “entendemos aquí por ‘dominación’ un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (‘mandato’) del ‘dominador’ o de los ‘dominadores’ influye sobre los actos de otros (del ‘dominado’ o de los ‘dominados’), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (‘obediencia’), [...] el Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es vista como tal). Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados *acaten* la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento

La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico. Hoy, precisamente, es especialmente íntima la relación del Estado con la violencia. En el pasado las más diversas asociaciones, comenzando por la asociación familiar (*Sippe*), han utilizado la violencia como un medio enteramente normal. [Sin embargo,] lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del “derecho” a la violencia (Weber, 1998: 83-84).

En la obra *El político y el científico* (1998), Weber señala que el Estado en la sociedad, tiene la misión de asegurar el monopolio de la violencia física legítima, sobre los individuos dominados por la asociación política. Ya que de lo contrario; si “existieran configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia *habría* desaparecido el concepto de ‘Estado’ y se habría instaurado lo que, en este sentido específico llamaríamos ‘anarquía’” (Weber, 1998: 83).

Además del monopolio de la violencia física legítima, la organización de la dominación del Estado se forma técnica y racionalmente en el monopolio de la justicia (jurisdiccional),<sup>10</sup> y el monopolio de la recaudación (fiscal),<sup>11</sup> son “garantía del poder de disposición por medio del derecho coactivo del Estado”, se ejercen de manera más fuerte “en el sentido de la ‘más adaptable’ selección de las relaciones sociales” modernas o de manera más débil, cuando la *relación de la legitimidad* recae, por ejemplo, en poderes plebiscitarios o carismáticos “debilitadores de la racionalidad (formal)” (Weber, 1984: 47, 32, 216).<sup>12</sup>

---

dominan” (Weber, 1984: 699; 1994: 84).

<sup>10</sup> Incluye “el monopolio de la ordenación jurídica del dinero” y de la enseñanza jurídica (Weber, 1984: 135, 591).

<sup>11</sup> “El Estado con sistema puro de contribuciones en dinero, con administración propia en la recaudación (y sólo limitada a ésta) y con apelación a servicios personales sólo para fines políticos y judiciales, ofrece al capitalismo racional, orientado por el mercado, las probabilidades óptimas” (Weber, 1984: 165).

<sup>12</sup> En oposición, la *gestión económica* permite “un ejercicio pacífico de poderes de disposición” (Weber, 1984: 46). Los monopolios del Estado moderno, se contraponen al ‘monopolio de la posesión de siervos’, al ‘monopolio de la educación carismática’ y al ‘monopolio de las probabilidades económicas’ (Weber, 1984: 808, 879, 968). Por su parte, Norbert Elias, en su estudio de la sociedad cortesana europea, indica que la fuente para la centralización de la probabilidad de poder se efectúa en dos monopolios: “los tributos de toda sociedad –‘los impuestos’– y las fuerzas militar y policiaca”, sostenidos por una red de interdependencias (Elias, 1996: 11).

A partir de esta propuesta se distingue que, “el medio decisivo de la política es la violencia” (Weber, 1998: 166). La política, tiene el objetivo de orientar el rumbo del Estado, operando bajo consideraciones racionales y una lógica según la cual, saber actuar conforme al bien moralmente aceptado, no es condición de su existencia, como si lo es, la violencia y el poder político.

[Por política entenderemos en esta perspectiva,] solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación *política*, es decir, en nuestro tiempo, de un *Estado*. [...] Los cristianos primitivos sabían muy exactamente que el mundo está regido por los demonios y que quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya *no* es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. Quien no ve esto es un niño, políticamente hablando (Weber, 1998: 82, 169).

En este sentido, el Estado se asemeja a una empresa capitalista de la sociedad moderna occidental, “ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos con sus propias jerarquías supremas” (Weber, 1998: 92).

Desde otra perspectiva, Hans Kelsen en *Teoría general del Estado* (2004), propone al Estado como un *sistema social que estatuye sanciones* con la finalidad de anular la coacción no legítima,<sup>13</sup> con ello se instituye como el *ordenamiento coactivo* y legítimo que entre sus funciones tiene, la de *regular el uso de la fuerza* para construir las condiciones de un orden donde sea posible la “felicidad social” (Kelsen, 1992: 36).

En el *Compendio de teoría general del Estado* (1934), Kelsen señala que la soberanía se origina en el pueblo, y éste a su vez, la trasmite mediante un *poder constituyente* a un *órgano normativo supremo* orientado en el principio de efectividad. Esto es, que “tenga posibilidad de hacer cumplir sus órdenes” (Frías, 1986: 69). En esta configuración se instala a modo de jerarquía máxima, la constitución política en el ámbito nacional. Al respecto Kelsen propone: “1. la identidad absoluta del Estado y Derecho, y 2. la necesidad de una unidad sistemática que domine a todas las normas supuestas como

---

<sup>13</sup> No vista como sanción desde el sistema jurídico.

Derecho positivo vigente” (Kelsen, 1934: 10).

Desde la visión normativa-positivista, se observa en la relación de la sociedad con respecto al Estado y al Derecho, que estos “constituyen dos entes distintos” pero interconectados. El Estado con respecto a la sociedad, es considerado una *asociación de hombres*, es decir “una conexión de causas y efectos” que componen la realidad social y desde las que se “atribuye al Estado una realidad psíquica y aun física” (*ser*), mientras que el Derecho se ocupa de las “proposiciones que expresan un *deber ser*” (Kelsen, 2004: 7).

Sobre los derechos estatales, Kelsen señala que la coacción regulada por el *sistema* tiene como objetivo anular la coacción no vista como legal, en donde la *vigilancia objetiva de las normas* que son ejercidas coactivamente, sobre los individuos, se hace para anular a sí misma la coacción no sustentada en el Derecho. Lo anterior, permite establecer condiciones para la creación y constitución de un *orden social justo*. Es decir, “el fin de esta amenaza coactiva es una conducta de los hombres que haga innecesaria una coacción” (Kelsen, 1934: 122-123).<sup>14</sup>

Kelsen señala además en la *Teoría general del derecho y del Estado* (1995), que el Estado es una *organización política* apoyada en el conjunto de normas coercitivas que configuran el orden de un sistema, el cual tiene por función principal, regular “la conducta de los hombres de un modo satisfactorio para todos, es decir, que todos los hombres encuentren en él la felicidad” (Kelsen, 1995: 3). Así, el Estado idealizado jurídicamente por Kelsen en *¿Qué es la Justicia?* (1992), es tolerante y justo, propio de un “sistema legal establecido que garantiza la paz al prohibir y prevenir el uso de la fuerza, pero sin prohibir ni privar la libertad de expresión pacífica. La tolerancia implica la libertad de pensamiento” (Kelsen, 1992: 61).

Un orden normativo que regula el comportamiento humano en cuanto está en relación inmediata con otros hombres, constituye un sistema social. A su vez, la función

---

<sup>14</sup> De acuerdo con Kelsen, “un acto coactivo (esto es: con un mal), como privación de la vida, de la salud, de la libertad, de bienes económicos y otros, ante ciertas circunstancias consideradas indeseables, en cuanto socialmente perjudiciales, es un mal que debe infligirse aun contra la voluntad del que lo padece, inclusive, de ser necesario, recurriendo a la fuerza física” (Kelsen, 1982: 46-47).

de todo sistema social: es obtener un determinado comportamiento del hombre sujeto a su orden; provocar que el hombre se abstenga de ciertas conductas consideradas perjudiciales socialmente para otros hombres, y en cambio realice ciertas conductas consideradas socialmente útiles. [No obstante,] se trata de tipos ideales, no de tipos empíricos (Kelsen, 1982: 38).

El Estado tiene la capacidad de ejercer la *amenaza coactiva* sobre los individuos y los “actos coactivos carentes de carácter de sanciones”; un sistema social cuya función es *estatuir sanciones*: por ejemplo la violencia social (Kelsen, 1982), para así *reducir al mínimo las fricciones posibles*, las cuales son observadas a la luz de un conflicto. Por tanto, “la justicia es necesaria en aquel orden social en que sean posibles los conflictos de intereses. Donde no existen intereses en conflicto no es necesaria la justicia” (Kelsen, 1982: 53; 1992: 38).

A partir de esta propuesta se distinguen dos tipos de sanciones: las *trascendentes* que “proviene de una instancia sobrehumana”, y las *socialmente inmanentes* que son “aquellas que no sólo se producen en la tierra, [sino que están determinadas] por el sistema social a través de una situación regulada por ese orden. Cabe hablar entonces, de sanciones socialmente organizadas”, estas últimas son contenidas en el *orden jurídico*. Precisamente porque, para Kelsen, el derecho tiene como objeto de estudio la regulación del orden coactivo de la conducta humana “contra la cual se dirige la amenaza de castigo” (Kelsen, 1982: 42, 43, 46).

Siguiendo ésta argumentación, el orden social se produce en los *actos coactivos* que son estatuidos por el orden jurídico como sanciones; “el orden jurídico determina las condiciones bajo las cuales la coacción, como fuerza física, debe ser ejercida”. A su vez, la *comunidad jurídica* ejerce *el monopolio de la coacción* dado que en el actual Estado moderno “se trata de la tendencia a prohibir el ejercicio de coacción física, el recurso a la fuerza entre los hombres”. Ciertamente en la lógica que otorga a la *seguridad colectiva* el medio y la aspiración para la paz “al eliminar la amenaza de la fuerza” (Kelsen, 1982: 49-51).

Desde el supuesto anterior, a diferencia de las ‘bandas de ladrones’ donde la amenaza

de una ordenanza es subjetiva, y donde el “individuo expresa su voluntad orientada hacia el comportamiento de otro individuo”, tenemos en oposición, un “orden jurídico estatal o nacional, es decir, un orden jurídico limitado en su dominio de validez territorial a un espacio determinado”. Este tipo de amenaza cuenta con una *validez jurídica* objetiva (Kelsen, 1982: 57, 59, 340). En ese contexto el Estado deviene en el “método de producción de normas generales regulado por la constitución”. De tal manera que las diferentes formas del Estado, están orientadas y diferenciadas entre sí a partir de la “libertad en el sentido de autodeterminación” de los individuos para *hacer leyes*, diferenciadas a su vez, “entre democracia y autocracia, o entre república y monarquía” (Kelsen, 1982: 285).

A partir de éstas distinciones, Kelsen señala dos *formas históricas* que permiten reglamentar el carácter jurídico de las obligaciones:<sup>15</sup> “aquellas en cuya producción el hombre obligado participa, y aquellas que aparecen sin su participación, distinción que habitualmente se designa como la oposición entre autonomía y heteronomía, y que la teoría del derecho suele establecer en lo esencial en el terreno de los derechos estatales” (Kelsen, 1982: 285).

Debatiendo la argumentación de Kelsen, para Herman Heller en su obra *Teoría del Estado* (1998), el Estado se sintetiza como la *unidad organizada de decisión y acción de la dominación*, diferenciada *interna* y *externamente* por el territorio *sistemáticamente conectado*, ya que para hacer efectivas sus actividades es necesaria la *cooperación de sus elementos* confirmativos (Heller, 1998: 246).

Es así que *el poder del Estado surge de la unidad (real) de la acción organizada entre gobernantes y gobernados* y no sólo del pacto, ni de la representación de un soberano. Es decir, puede entenderse la “unidad estatal como una efectividad humana”. Noción que contrasta la teoría del Estado kelseniana, la cual “designa únicamente la unidad de un orden jurídico [‘orgánico-universalista’] que trasciende por completo a la realidad”

---

<sup>15</sup> De acuerdo con Bobbio, “Weber y Kelsen, son fieles al ideal de la ciencia valorativa, de la distinción entre la esfera del conocimiento y la esfera de la acción. Ambos afrontaron el problema de fondo de la relación entre sociedad y derecho, o mejor, entre la tarea de la sociología y la tarea de la jurisprudencia” (Bobbio, 1989: 61).

(Heller, 1998: 247).

En esta idea, “el gobernante tiene poder *en el* Estado, pero este nunca posee el poder *del* Estado” (Heller, 1998: 258). Al respecto, Camargo pone énfasis en la observación que elabora De la Cueva en su estudio preliminar de *La Soberanía. Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional* (1995), en la cual señala “que Heller, para llegar a un concepto claro de soberanía, se ocupa primero del concepto de derecho, al que define como ‘un orden social establecido por la autoridad de la comunidad, a fin de limitar normativamente la conducta externa, quiere decir, la conducta social de los entes dotados de voluntad’” (Camargo, 1969: 631).

Heller define soberanía como “la cualidad de la independencia absoluta de una unidad de voluntad frente a cualquiera otra voluntad decisoria universal efectiva” (Heller, 1995: 198). Tal como señala Camargo, es “fundamentalmente, un concepto jurídico-político que, como en la concepción kelseniana, significa que en el orden nacional no existe una voluntad superior a la autoridad del Estado” (Camargo, 1969: 631). Así y conforme a Heller, de la *unidad en la acción política* emerge el poder político del Estado, ello producto de la conexión sistemática de actividades, no de voluntades ni de valores; “el poder estatal se nos aparece no como una unidad meramente imaginada por nosotros, sino como una unidad que actúa de modo causal” (Heller, 1998: 256).

El poder surge en una lógica de organización de la dominación, cuyo *poder del Estado* es creado a partir de la unidad de la acción, no es “un ente fantástico ni un conjunto de hombres que exista independientemente de quienes lo producen y fuera de ellos, y, sin embargo, ha de ser diferenciado claramente de todas las actividades particulares que lo crean” (Heller, 1998: 257).

Tal relación puede ser explicada causalmente mediante la cooperación, diferenciada entre “el núcleo de poder que realiza positivamente el poder del Estado, los que lo apoyan, y los partícipes negativos que a él se oponen”. Situación en la cual el gobernante no posee por naturaleza el poder del Estado; “la acción objetiva del poder del Estado no puede ser atribuida ni a los súbditos exclusivamente ni a un gobernante, aunque sea el dictador más absoluto. Siempre deberá aquella su nacimiento y su pertenencia a la

cooperación de ambos” (Heller, 1998: 258). Es decir, esta lógica más bien se fundamenta en la conexión de acciones organizadas como condición de una *relación de dominación*, de la cual emerge el poder del Estado.

Como se ha señalado, no es el gobernante el que posee el poder del Estado, pues éste es producto de la conexión sistemática de actividades humanas coordinadas. En este orden de ideas, el “Estado no es ni la suma ni la mera multiplicación de las fuerzas particulares comprendidas, sino la resultante de todas las acciones y reacciones políticamente relevantes, internas y externas” (Heller, 1998: 248).<sup>16</sup>

Para Heller, en la configuración del poder del Estado, *territorio* y *dominación* son conceptos vitales que le permiten construir el esquema de una *organización sistemática de las actividades* al interior de éste. De tal manera que se reconoce en la *forma jurídica*, a partir de la previsión e imputación de la conducta alojada en su interior, el sustento legal del poder político del Estado.

La forma jurídica puede entenderse como “la forma técnicamente –aunque no siempre políticamente– más perfecta de la dominación política, porque hace posible, por lo general y a la larga la orientación y ordenación más perfecta y practicables del obrar político, es decir, la previsión y la imputación más seguras de la conducta que constituye y activa el poder del Estado” (Heller, 1998: 261).

El Estado desde esta noción, se articula como una *unidad de decisión y acción*, siendo dicha unidad el elemento característico de la dominación estatal, construido a partir de la conexión sistemática de actividades, a razón de una *organización de dominación racional-legal*. De este modo, “el poder del Estado es siempre legal, al ser poder político jurídicamente organizado”. El Estado funciona como una unidad delimitada y diferenciada en “lo personal y territorial” que opera con independencia y medios propios de poder (Heller, 1998: 261, 142).

Paralelamente, Heller observa que desde Aristóteles, la pregunta sobre la causa y jus-

---

<sup>16</sup> El soberano no es el representante o poseedor del poder del Estado, ni este poder surge solamente del pacto o acuerdo de una asamblea constituida, tal como refiere la propuesta iusnaturalista de Thomas Hobbes. Tampoco existe en la propuesta teórica de Heller un fin natural para el Estado.

tificación del Estado (ciudad-estado griega) empezó a girar en torno a ¿cuál es el fin del estado?, cuya respuesta siempre fue que “el fin en sí mismo es el Estado”. Incluso en la ilustración siguió dominando esta concepción *unilateral y racionalista*. Por otro lado, afirma que desde el punto de vista de la ciencia, el problema de la justificación del Estado no debe confundirse con determinar el fin del Estado; “no puede llegarse a establecer objetivamente la ‘misión’ política concreta de un Estado determinado”. En esta lógica “sólo los hombres y no los grupos pueden proponerse fines subjetivos”, los cuales establecen su *legitimidad particular* (Heller, 1998: 217).

Desde ésta perspectiva, la ciencia debe estudiar la *función social del Estado* y su *acción social objetiva*. La primera nace y se mantiene “exclusivamente mediante actos de voluntad humana socialmente eficaces”. La segunda, “se distingue claramente tanto de los fines subjetivos y misiones que le adscriben las ideologías de una parte de sus miembros, como de cualquier atribución de sentido de carácter trascendente que se refiera a su fundamento jurídico” (Heller, 1998: 219). Con ello, distingue entre las acciones del Estado; la *función social* de la *función política*. Sin embargo, política y Estado se encuentran entrelazadas, esta idea la retoma de Saint-Simon, quien propuso que “la política debía convertirse en una ciencia de la producción, ‘cuyo objeto es la ordenación más favorable a todas las ramas de la producción’” (Heller, 1998: 231).

Recordemos que el Estado para Heller es la unidad organizada de decisión y acción, por tanto, una *unidad de orientación*, “un centro real y unitario de acción, que existe en la multiplicidad de centros de acción reales y autónomos, ya individuales, ya colectivos”, en los cuales interviene la “conciencia, sentimiento, intereses y voluntad” (Heller, 1998: 247).

En cualquier caso, es necesario puntualizar que los actos individuales de los hombres no definen la orientación del Estado, por el contrario, el Estado plantea una división del trabajo producto de una sociedad diferenciada desde la cual organiza sus acciones.

A pesar de que Heller expone una visión jurídico-política del Estado, rehúsa a reducirlo a un ordenamiento jurídico que ejerce la fuerza sustentado en el derecho, paralelamente reconoce que el Estado “sólo puede justificarse en cuanto sirva a la aplicación y ejecución

de los principios morales del Derecho”, y pone énfasis en que “la legalidad del Estado de derecho no puede sustituir su legitimidad” (Heller, 1998: 241, 239).

Por último, Norberto Bobbio en su escrito *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política* (2012), retoma la noción de Estado como sistema, precisando que este es un *sistema complejo*, en cuanto ordenamiento coactivo, que pone de manifiesto una “técnica de organización social que puede ser empleada para los objetivos más diversos” (Bobbio, 2012: 129). Detalla en su estudio y análisis de la evolución del concepto de Estado, que éste se constituye como un conjunto de *relaciones de desigualdad*. Es decir, una *sociedad de desiguales* relacionados en la *esfera pública* y la *esfera privada*, y en donde la ampliación o reducción de cada forma genera al Estado.

La diferencia anterior, se hace evidente según Bobbio (2012), en cuanto los individuos son capaces de ejercer su opinión públicamente o por el contrario, son forzados a retraerse a la esfera privada de un *Estado mínimo*.

Resultado de la síntesis del Estado moderno, las formas históricas del Estado pueden entenderse como el producto de una dicotomía, la cual toma como distinción el dominio que tiene la esfera pública ante la esfera privada y viceversa.<sup>17</sup> Así, establece la diferencia entre Estado y No Estado, siendo este último, “la sociedad sin Estado, que se ha liberado de la necesidad del poder coercitivo”; el Estado máximo/Estado mínimo, y democracia/dictadura; cuya última implicación ha redefinido su significación históricamente (Bobbio, 2012: 184).<sup>18</sup>

Para Bobbio, las formas del Estado se han constituido históricamente como una *Gran dicotomía*, que puede ser observada desde la tradición filosófica iusnaturalista hasta la consolidación del Estado moderno contemporáneo, manteniendo siempre, la división

---

<sup>17</sup> Las formas del Estado “se pueden distinguir, con base en dos criterios principales, el histórico y el referente a la mayor o menor expansión del Estado frente a la sociedad (un criterio que también incluye el basado en las diversas ideologías)” (Bobbio, 2012: 158).

<sup>18</sup> Recordemos que “a diferencia del uso actual de la ‘dictadura’, en cuanto opuesta a la ‘democracia’, ésta ha tenido una connotación casi siempre negativa. El primer uso de la ‘dictadura’ para designar a la dictadura revolucionaria (y también a la dictadura militar) retomó los beneficios de los cuales gozó el magistrado romano llamado en situaciones excepcionales a salvar la república de las guerras o rebeliones” (Bobbio, 2012: 231).

entre la esfera pública *versus* la esfera privada del derecho y del Estado.<sup>19</sup> Esta ‘Gran dicotomía’ se articula, por un lado, entre la *sociedad de iguales*, la *esfera económica* de iguales en el mercado (‘formalmente’) y la *sociedad civil*.<sup>20</sup> Por otro lado, está la sociedad de desiguales constituida por el Estado civil (consecuencia del pacto entre los hombres), la *esfera política* que “‘mira el interés público’ del ciudadano” y el *estado político*, este último observado como una relación entre *desiguales* que distingue entre mandar y obedecer (Bobbio, 2012: 11-17).

El estado político puede entenderse como una sociedad de desiguales, noción que Bobbio retoma de Giambattista Vico mediante la siguiente explicación; “la justicia conmutativa a la que [Vico] llama equatrix, regula la sociedad de iguales, mientras que la justicia distributiva llamada reatrix, regula la sociedad de desiguales como la familia y el Estado” (Bobbio, 2012: 21). Entonces, el Estado y “cualquier otra sociedad organizada donde hay una esfera pública, están caracterizados por relaciones de subordinación entre gobernantes y gobernados, esto es, entre detentores del poder de mandar y destinatarios del deber de obedecer”. Los individuos igualmente que el Estado, se relacionan entre la esfera pública y privada del derecho (Bobbio, 2012: 15).

El autor reconoce que ésta relación se encuentra motivada por intereses *económicos* e *ideológicos* de cada sociedad, presentes en una diferenciación de funciones a lo largo de la evolución histórica del Estado. Por ejemplo, el caso de la burguesía cuyo interés principal tiene que ver con ocuparse de la riqueza:

La contraposición entre la sociedad y el Estado que se abre paso con el nacimiento de la sociedad burguesa, es la consecuencia natural de una diferenciación que se

---

<sup>19</sup> El Estado “por encima de su desarrollo histórico”, es estudiado por Bobbio “como un sistema complejo considerado en sí mismo y en sus relaciones con los otros sistemas contiguos” (Bobbio, 2012: 70).

<sup>20</sup> El concepto de sociedad civil ha evolucionado históricamente en su connotación; la *societas civilis* de Aristóteles, es la “forma de comunidad, diferente a la familia [o sociedad doméstica] y superior a ella”, por lo tanto perteneciente al ámbito de la *naturaleza social del hombre*. Sin embargo, para Hobbes la sociedad civil es una “sociedad instituida o artificial (el *homo artificialis* o la *machina machinarum*)”. Por su parte, Bobbio observa en la triada de Antonio Rosmini, que el pensamiento teocrático-cristiano la considero su peligrosa contraparte. Para Marx, la sociedad civil pertenece al *sistema de las necesidades*, es decir, de las relaciones económicas; idea que confronta Antonio Gramsci al retomar la noción del consenso contractualista, y postular a la “sociedad civil, como una sociedad basada en el consenso, destinada a surgir de la extinción del Estado” (Bobbio, 2012: 64, 57, 51).

presenta en las cosas y al mismo tiempo de una consciente división de funciones, cada vez más necesaria, entre quien se ocupa de la “riqueza de las naciones” y quien se ocupa de las instituciones políticas, entre la economía política en un primer momento y la sociología en un segundo momento (Bobbio, 2012: 65-66).

Bobbio, acerca de la relación entre *ideología* y sociedad, exhibe y contrasta la evolución de las connotaciones de ideología y sociedad civil de Gramsci, con respecto a las de Marx. Para este último, “el momento de la sociedad civil coincide con la base material (contrapuesta a la superestructura donde entran las ideologías y las instituciones)”, en cambio para Gramsci “el momento de la sociedad civil es superestructural” (Bobbio, 2012: 48-49).

Siguiendo esta idea, Bobbio describe en la relación dicotómica de las formas del Estado, que cada esfera intentará suprimir a la otra, es decir la reducción de la esfera privada *versus* la primacía de la esfera pública y viceversa:

[Ésta será] una de las ideas dominantes del siglo XIX, común tanto al socialismo utópico como al socialismo científico, lo mismo a las formas más diversas del pensamiento libertario que al pensamiento liberal en sus expresiones más radicales, las cuales enuncian la inevitable extinción del Estado o por lo menos de su reducción a los términos mínimos. [No obstante,] la primacía de lo público significa el aumento de la intervención estatal en la regulación coactiva del comportamiento de los individuos y de los grupos infraestatales (Bobbio, 2012: 81, 29).

Desde esta visión, la sociología ha observado al Estado como una organización social de la que se distinguen dos teorías sociológicas clásicas: el funcionalismo y el marxismo, la primera se preocupa por el problema del mantenimiento del orden. La segunda por rompimiento de éste; pues para el marxismo, el orden social se genera a partir de la transformación de las estructuras:

Mientras la teoría funcionalista, especialmente su versión parsoniana, está dominada por el tema hobbesiano del orden, la teoría marxista está dominada por el tema de la ruptura del orden, por el paso de un orden a otro, concebido como el paso de una forma de producción a otra, mediante la explosión de las contradicciones internas del sistema. [Dicho sea de paso,] la primera se preocupa esencialmente del problema

de la conservación social, la segunda se preocupa del cambio social (Bobbio, 2012: 76-77).

Desde esta perspectiva, la propuesta de Marx está orientada por el tránsito al Estado socialista, a “la nueva sociedad de los iguales que debía ser instaurada sólo después de que la dictadura revolucionaria hubiese logrado eliminar, recurriendo si fuese necesario a la violencia, todo vestigio del pasado”. No obstante, el Estado contemporáneo es un subsistema del sistema social; “el Estado como sistema político es con respecto al sistema social un subsistema”, articulado interiormente “por organizaciones semi-soberanas, como las grandes empresas, las asociaciones sindicales y los partidos” (Bobbio, 2012: 230, 81, 32).

La propuesta de Bobbio es contraria a la tradición doctrinal del Estado, la cual según él, ha considerado a la sociedad civil dentro de la esfera no política, tomando el caso de la doctrina general del Estado de Georg Jellinek a Felix Ermacora, quienes presentan a la “sociedad civil como conjunto de relaciones no reguladas por el Estado, y por consiguiente, como todo lo que sobra” (Bobbio, 2012: 41).

En vez de eso, se plantea a la sociedad civil y al Estado “como dos momentos necesarios, separados pero contiguos, diferentes pero interdependientes del sistema social en su complejidad y en toda su articulación” (Bobbio, 2012: 67).

Por otra parte, Bobbio difiere de la tradición teórica del Estado, debido a que los problemas del mismo han sido analizados “desde dos puntos de vista, el jurídico y el político, frecuentemente separados, o sea, el Estado como orden jurídico y como poder soberano” (Bobbio, 2012: 8).

También señala que la participación política de los ciudadanos organizados en la sociedad civil, no puede ser excluida de que ésta ejerza influencia o presión en la esfera política, aunque no la determine. El ciudadano, “mediante la participación activa, siempre pide mayor protección del Estado y mediante la exigencia de protección, refuerza aquel Estado del que quisiera adueñarse y que en cambio se vuelve su amo” (Bobbio, 2012: 67).

En esta configuración, sociedad civil y estado político no deben ser entendidos como una relación mutuamente excluyente, sino más bien, como una relación complementaria, debido a que idealmente no puede hacerse efectiva ni eficiente cualquiera de las formas (históricas) extremas del Estado que excluyan la esfera pública o privada. De este modo, el “Estado que se hace sociedad y de la sociedad que se hace Estado son contradictorios, porque la realización del primero llevaría al Estado sin sociedad, es decir, al Estado totalitario y la realización del segundo a la sociedad sin Estado, o sea, a la extinción del Estado” (Bobbio, 2012: 67).

Por tal razón, un Estado totalitario es aquel “en el que la sociedad civil es absorbida completamente en el Estado, es un Estado sin opinión pública (o sea con una opinión oficial solamente)”. Añadiendo a esto, es aquel en que la libertad de opinión se reduce ante los intereses privados del dictador y la élite que domina sobre los individuos (Bobbio, 2012: 45).

---

## CAPÍTULO II

### IMAGINARIOS SOCIALES Y VIOLENCIA

*Las cosas sociales son lo que son gracias a las significaciones sociales que figuran, inmediata o medianamente, directa o indirectamente*  
(Castoriadis, 1989: 307)

#### 1. *Imaginarios y subjetividades*

##### 1.1. Los Imaginarios Sociales

Para analizar el concepto de *Imaginarios Sociales* de Castoriadis es necesario retomar la selección de dos preguntas clave que orientaron sus investigaciones: “¿Qué es lo que hace que los hombres permanezcan juntos para constituir sociedades? y ¿qué es lo que hace que estas sociedades evolucionen, que emerjan nuevas formas de orden social?” (Castoriadis, 2006: 75).<sup>1</sup>

¿Qué es entonces aquello que se indica a partir del concepto de imaginario social? “¿Por qué llamamos ‘imaginarias’ a estas significaciones?” (Castoriadis, 2006: 79).

Las significaciones imaginarias “no son ni racionales (no podemos ‘construirlas lógicamente’) ni reales (no podemos derivarlas de las cosas); no corresponden a ‘ideales racionales’, y tampoco a objetos naturales, lo que no es aquí imaginación individual, sino lo que yo llamo el imaginario social” (Castoriadis, 2006: 79).

---

<sup>1</sup> De acuerdo con Castoriadis, “la sociedad como tal es una forma, y cada sociedad dada es una forma particular y singular. La forma implica la organización, en otras palabras, el orden (o, si se prefiere, el orden/desorden)” (Castoriadis, 1988: 66).

Para entender el *Imaginario Social*, debemos estudiar primero el concepto de *Simbolismo*;

Todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo social-histórico, está indisolublemente tejido a lo simbólico. No es que se agote en ello. Los actos reales, individuales o colectivos –el trabajo, el consumo, la guerra, el amor, el parto–, los innumerables productos materiales sin los cuales ninguna sociedad podría vivir un instante, no son (ni siempre ni directamente) símbolos. Pero unos y otros son imposibles fuera de una *Red simbólica* (Castoriadis, 1983: 201).

El *mundo social-histórico*, puede entenderse como el despliegue de “‘receptáculos’, elementos y relaciones”, las cuales operan en el simbolismo, a modo de *red de sentidos* y significaciones de la sociedad (Castoriadis, 1993: 136). Esta red no se reduce a los actos reales o individuales, sino más bien se presenta en lo imaginario, lo real y la *emergencia de nuevas formas de instituciones*. Es decir, son *presentificadas*, “figuradas por la efectividad de una red de individuos y objetos [sociales] que ellas ‘informan’”, a modo de símbolos que no pueden existir aisladamente (Castoriadis, 1989: 307).

El símbolo es el mecanismo a través del cual se vuelve presente la imaginación, éste deviene en la representación de una significación imaginaria (a)lógica, que satisface el *deseo social* y de la psique particular de referir un ‘sentido diurno’, alojado originalmente y desde el nacimiento, en la *mónada psíquica*:

mónada psíquica, irreductible a lo social-histórico, pero formable por éste casi ilimitadamente a condición de que la institución satisfaga algunos requisitos mínimos de la psique. El principal entre todos: nutrir a la psique de *sentido diurno*, lo cual se efectúa forzando e induciendo al ser humano singular, a través un aprendizaje que empieza desde su nacimiento y que va robusteciendo su vida, invistiendo y dando sentido para sí a las partes emergidas del magma de las significaciones imaginarias sociales instituidas cada vez por la sociedad y que son las que comparte con sus propias instituciones particulares (Castoriadis, 1993: 69).

Por lo tanto, la sociedad *es un tipo de ser para sí*, construida desde y para el individuo; ella autocrea su propio mundo de significaciones y las instituye, “no porque lleven un revestimiento jurídico (pueden muy bien no llevarlo en ciertos casos)” (Castoriadis,

1983: 215). Es decir, la sociedad puede entenderse como una forma de organización no determinada que se *autocrea* a sí misma a través de la emergencia de redes simbólicas (instituciones).<sup>2</sup>

## 1.2. El Individuo

El individuo puede ser entendido como la “autoorganización del ser vivo, codeterminado, coorganizado”, a modo de encarnación fragmentaria de la sociedad.<sup>3</sup> A partir del nacimiento del infante, la socialización le impone a éste una organización identitaria. Sin embargo, “jamás es ni puede ser *únicamente* eso, sino que siempre es también y necesariamente institución de un magma de significaciones imaginarias sociales”, radicalmente creativo (Castoriadis, 1989: 283, 290).<sup>4</sup>

Castoriadis advierte en el concepto de *sentido diurno*, que la manera de orientación de la autoorganización de la psique particular –individuo– no es funcional, sino más bien, puede entenderse como una psique orientada por el placer, y al mismo tiempo por el sentido de la socialización conjuntista-identitaria,<sup>5</sup> “dominada por la diferencia y la repetición” (Castoriadis, 1993: 136).

La autoorganización del individuo opera en una *clausura relativa representacional*, afectiva y deseante (mónada psíquica). En ella se aloja “aquello que el corazón de la psique” entiende o considera como sentido, ya que es en el *deseo* de sentido para la psique, en donde surge la primera organización del imaginario simbólico-social, desde el cual se articula la representación de la unidad de la sociedad. Es decir, el individuo encarna fragmentariamente dicha unidad, distinguiéndose de otras sociedades (de sus sentidos y

---

<sup>2</sup> *Creación* para Castoriadis: lo “‘imaginado, inventado, instituido’ por cada sociedad” (Castoriadis, 1989: 306).

<sup>3</sup> Para Castoriadis, existe una correspondencia entre la organización biológica y la organización de la sociedad, debido a que “la frontera del organismo y de la sociedad es transformadora, no ‘refleja’, no sufre influencias pasivamente, es activa y trasforma estos ‘movimientos’ del medio en informaciones” que sirven para su organización (Castoriadis, 2006: 80).

<sup>4</sup> El individuo puede entenderse como “una parte total de la sociedad” (Castoriadis, 2006: 79).

<sup>5</sup> Al respecto, Castoriadis (1992), entrevista concedida al CNDP (Centre National de Documentation Pédagogique), París, Francia. Archivo de video en: <https://www.youtube.com/watch?v=uNOE71wixnc>

significaciones) con las que no comparte ‘relaciones sociales reales’; “maneras de hacer universales, simbolizadas y sancionadas” (Castoriadis, 2002: 184; 1983: 215).

Por ende, “instituciones como ‘formas’ que sirven y expresan un ‘contenido’, o una sustancia vital de la vida social”; que informa modos de “ver, de pensar, de actuar y de vivir el mundo”. De tal manera que son *modos de organización* de los *objetos sociales*, figurados en la autoorganización del ser vivo (Castoriadis, 1983: 215, 279).

En este sentido, el individuo experimenta constantemente una *sublimación* de deseos y placeres a través de la significación de *nuevos objetos*; la sublimación puede aprehenderse como el proceso en el cual “la psique es llevada a remplazar sus objetos propios o privados, incluida su propia imagen, por objetos que existen y valen, para hacer de ellos ‘causas’, ‘medios’, o ‘soportes’ de placer para la psique” (Castoriadis, 1998: 320).

Para Castoriadis, el sentido de una sociedad o microcosmos, es él (*a*)*sentido* de otra sociedad; “la institución de los otros y sus significaciones son siempre una amenaza mortal para las nuestras, lo que es sagrado para nosotros es abominable para ellos, y nuestro sentido les resulta el rostro mismo del sinsentido” para el otro *co-sujeto* (Castoriadis, 1993: 75).

El proceso de socialización es a su vez la *formación del individuo*, se inicia con la ruptura de la mónada psíquica (núcleo inicial de representación de deseos y placeres), hasta el momento clausurada “organizacional, informativa y cognitivamente” a modo de *estructurante originario*; el cual, es *permeado* (‘penetrado’) por primera vez con la intención de socializar al infante (Castoriadis, 2006: 80).

El sentido inicial clausurado, puede entenderse como aquello que el individuo “trata de recuperar a través de la religión, la filosofía y la ciencia, y del que la sociedad debe brindarle siempre un sustituto –también siempre incapaz de equipararse con el prototipo inicial” (Castoriadis, 1999: 80).

El individuo por tanto, es él co-sujeto codeterminado y coorganizado por los significados impuestos durante su socialización. Los “signos del imaginario social: normas, valores, modos de vivir y de educar a los niños” terminan por imponer “el reconocimiento del

otro”. Para Castoriadis, los individuos son una *encarnación fragmentaria de la sociedad*, son creación de las instituciones, éstas percibidas desde nuestra infancia como heterónomas, nos socializaron y nos constituyen como un fragmento de sí mismas (Castoriadis, 1992). Tal que el individuo sin ser por naturaleza libre, “nace en medio de cadenas prontas a acogerlo y que lo condicionan”. Ésta *heteronomía instituida*,<sup>6</sup> se manifiesta como “una creación de sentido, para todos”, normas que se vuelven incuestionables en la estructura psicosocial del individuo (Castoriadis, 1983a: 46; 1993: 101).

Para entender lo anterior, es importante describir cómo opera el esquema esencial del *Legein* y el *Teukhein*:

El hecho mismo de que haya podido existir una vida social, muestra que esta lógica identitaria o de conjuntos domina lo real, y no tan sólo el mundo natural en el que la sociedad surge, sino también la sociedad, que no puede representar y representarse, decir y decirse, hacer y hacerse, sin poner en funcionamiento también esta lógica identitaria o de conjuntos, que no puede instituir ni instituirse sino instituye al mismo tiempo el *Legein* y el *Teukhein* (Castoriadis, 1989: 22).

Por lo tanto, el “*Legein*”: distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir; puede entenderse como la dimensión conjuntista-constituyente de los conjuntos del representar/decir”, a modo de “componente-código ineliminable del lenguaje y de la representación social”. Por otro lado el *Teukhein* o *Techné* “reunir-adaptar-fabricar-construir, es la dimensión conjuntista-constitutiva de conjuntos del hacer social”, se ubica como el “componente ineliminable de la acción social” (Castoriadis, 1989: 22). Ambos son *esquemas operativos* identitarios pero también son “creaciones sociales, instituciones primordiales e instrumentales de toda institución (lo que no implica ninguna anterioridad temporal o lógica)” (Castoriadis, 1989: 123).

Es a través del *Legein* y el *Teukhein*, articulados en una relación circular, que se configura lo real, lo posible y lo imposible, para así formar una colectividad social específica y, en donde, la *figuración-figura* de la *institución imaginaria*, es *por el tiempo*,<sup>7</sup> fabricada

<sup>6</sup> De acuerdo con Castoriadis, la “heteronomía (heteros, el otro, que aquí es Persona, *outis*)”, “también puede ser vista como el bloqueo de la imaginación en la repetición” (Castoriadis, 1989: 85; 1994: 2).

<sup>7</sup> El tiempo es instituido por cada sociedad y marca la “distinción entre dos dimensiones diferentes

y adaptada por el *Teukhein*.

De esta manera, los individuos de una *sociedad particular* encarnan el *hacer/representar* correspondiente a las distinciones y las comunicaciones de ella misma. “Para que haya comunicación social (y, además, pensamiento) es necesario y suficiente que haya equivalencia en cuanto al *Legein* (y también, en cuanto al *Teukhein*) de ‘lo que’, en cada uno, corresponde al signo social y que esta equivalencia mediatice el acceso a las significaciones” (Castoriadis, 1989: 151).

Ya sea en instituciones imaginarias existentes o en la creación de nuevas instituciones imaginarias, el tiempo “debe instituirse (a la vez como identitario y como imaginario) a fin de que el representar social sea posible”. Es decir, “el tiempo en y por el cual este representar existe y al que este representar da existencia” (Castoriadis, 1989: 81).

En conclusión, podemos entender al individuo como la autoorganización del ser vivo, que encarna fragmentariamente el tiempo social-histórico de cada microcosmos social.

### 1.3. La Institución: las redes simbólicas

La red de significaciones instituidas, está sustentada en la creencia imaginaria de los individuos.<sup>8</sup> Castoriadis rescata de la mitología griega una analogía que fácilmente explica esta relación: “Prometeo brinda a los hombres signos, puntos de referencia estables, que son los que hacen posible la aprehensión y la medida del tiempo” (Castoriadis, 2002: 19).

El tiempo es diferenciado por Castoriadis entre “tiempo subjetivo y tiempo objetivo”. Sin embargo, “¿por qué retomar y validar esta vetusta y banal distinción entre lo sub-

---

y obligatorias”: *tiempo identitario* y *tiempo imaginario*, “el tiempo identitario sólo es ‘tiempo’ porque se refiere al tiempo imaginario que le confiere su significación del ‘tiempo’; y el tiempo imaginario sería indefinible, ilocalizable, inaprehensible, no sería *nada*, al margen del tiempo identitario” (Castoriadis, 1989: 77, 79).

<sup>8</sup> La *creencia* está definida y elaborada a partir de las significaciones imaginarias de la sociedad, “en las que se encarna lo que para ella tiene sentido y valor”. Por su parte, “Aristóteles dijo: ‘*El hombre es un animal que desea el saber*’. Falso, el hombre es un animal que desea la creencia, que desea la certidumbre de una creencia, de ahí la influencia de las religiones y de las ideologías políticas” (Castoriadis, 1983: 258-259; 2003: 8).

jetivo y lo objetivo?” La razón se encuentra en el distanciamiento que hace Castoriadis con respecto a la “simple polarización o separación entre sujeto y objeto”, separación en la que “la filosofía ha ignorado lo *social-histórico*, tanto como ámbito propio y modo de ser como el fundamento y médium, *de jure* y *de facto*, de todo pensamiento” (Castoriadis, 1993: 135, 137).

[Desde la propuesta de Platón hasta la de Heidegger, se ha superpuesto] una dupla polar: el sujeto o ego por un lado (psique, animus, conciencia trascendental, ego, *Dasein*, como el *je eigenes*, *je meines* = lo que es cada vez me es propio, lo mío); y por el otro, el objeto o mundo (cosmos, creación, naturaleza, trascendencia, *Welt* y/o Ser). Lo que así permanece oculto, jamás tematizado, jamás comprendido en su peso y carácter filosófico propio –como condición, médium, fuente de formas y activo coautor de todo proceso de pensamiento– es lo social-histórico, que es siempre, *de facto* y *de jure* a la vez, el co-sujeto y el co-objeto del pensamiento. La encarnación efectiva, concreta del pensamiento ciertamente es la subjetividad pensante y autorreflexionante; pero esta subjetividad misma es una creación social-histórica (Castoriadis, 1993: 138).<sup>9</sup>

Es así, que el tiempo adquiere significación al entrelazarse con el individuo en una red de sentidos y significados que son formados y figurados constantemente en “el espacio y el tiempo”, mediante el *imaginario social instituyente* (Castoriadis, 1993: 161).

La *institución de la sociedad* puede entenderse así como una red simbólica, referida desde un sistema de significados socialmente sancionados; son “*systèmes symboliques sanctionnés*, todo lo que está establecido y todo lo que es sancionado socialmente, ya sea de modo implícito o de modo explícito. Las redes son sancionadas porque si usted se porta contrario a las costumbres, entonces el grupo lo apartará, debido a que ha roto la significación central” (Castoriadis, 1992).

Las sanciones existen para reprimir nuestro deseo interior de odiar lo que no es el *Yo mismo*, y con ello, reprimir la resistencia interior del individuo a aceptar una socialización. No obstante, “el odio del ‘Yo’ sigue viviendo silenciosamente en las profundidades”

<sup>9</sup> Podemos entender el sentido del término objetivo, como “la posibilidad ofrecida por lo que es a los sujetos (y ampliamente independiente de éstos) en tanto seres para sí, de existir en un mundo y organizar, de manera cada vez distinta, lo que es” (Castoriadis, 1997: 3).

(Castoriadis, 2002: 186).

La institución de la sociedad se configura como el *cosmos* de significados representados en el médium del simbolismo: el lenguaje, las creencias religiosas, las normas, cualquier tipo de valor social que represente la orientación de la sociedad. Es decir, son atribuciones socialmente ordenadas que moldean la organización del individuo, sin que por ello se elimine la “imaginación singular” o modo de ser particular de cada uno (Castoriadis, 1992).

Por el contrario, el imaginario simbólico se desliza y amplía hacia nuevas maneras de representar el sentido, “con otras significaciones que las suyas ‘normales’”. Por ejemplo, el lenguaje es el medio más llamativo de esta situación, “bajo la forma de nuevas palabras de jergas y nuevos deslizamientos semánticos”, se construyen múltiples posibilidades del sentido (Castoriadis, 2002: 133).

#### 1.4. La imaginación es creación (a)racional

Desde la perspectiva de Castoriadis, la explicación tradicional de la lógica ordinaria ha devenido en una explicación lineal y determinate.

Hace veinticinco siglos, el pensamiento grecolatino se constituyó, se elaboró, se amplificó y se afirmó sobre la base de esta tesis: ser es ser algo determinado (*einai ti*); decir es decir algo determinado (*ti legein*) y, bien visto, decir la verdad es determinar el decir y lo que se dice con las determinaciones del ser o bien determinar el ser con las determinaciones del decir y, por último, comprobar que unas y otras son lo mismo (Castoriadis, 1989: 95).

Para este pensador, no es acertado explicar la creación y el pensamiento libre bajo estos modelos. Por el contrario, “tenemos la obligación de pensar al ser de un modo diferente de la filosofía heredada. No podemos pensarlo como un sistema de determinaciones; no podemos pensar en él como un conjunto de objetos, cuyas relaciones y propiedades son absolutamente fijas”. Precisamente, el sentido es una creación (*a*)racional de los individuos creativos, no de un sistema determinante de psiques (Castoriadis, 1992).

La creación en el mundo social-histórico, “es siempre creación de una multiplicidad” desplegada en dos polos. En un polo, se encuentra la *multiplicidad ensídica* (lógica conjuntista identitaria) caracterizada por la repetición y la diferencia.<sup>10</sup> Y en el otro, la *multiplicidad creativa*, caracterizada por la alteridad y emergencia de nuevas formas de lo *imaginario poiético* (Castoriadis, 1993: 136).

Describiendo el primer polo, Castoriadis entiende por *Lógica conjuntista identitaria*, lo que se refiere en la teoría de los conjuntos; “un elemento pertenece al conjunto o no pertenece, entre un conjunto y otro conjunto hay determinada relación, hay una aplicación o no hay aplicación. Tal parte del conjunto presenta tal propiedad o no presenta tal propiedad” (Castoriadis, 1992).

En el otro polo de la creación, es posible encontrar la multiplicidad creativa, ella opera como la instancia creativa de nuevas formas del imaginario. En esta propuesta, el ser por esencia es creación, “y la creación misma marca un antes y un después [...] de nuevas formas o de nuevos *eide*, para emplear el término platónico”. No obstante, la multiplicidad creativa sólo podemos constatarla, “no podemos ni producirla ni deducirla” racionalmente (Castoriadis, 1992; 1988: 64; 1993: 136).

Podemos concluir que la multiplicidad creativa escapa a los límites impuestos por la racionalidad y por la tradición, de allí que esta multiplicidad sea (a)racional e indeterminable, contraria a la multiplicidad ensídica. Por ende, las instituciones de la sociedad surgen de manera imaginaria y se cristalizan en objetos sociales ‘reales’, se autocrean de manera (a)racional en el medio del simbolismo.

---

<sup>10</sup> La lógica conjuntista-identitaria “es una lógica binaria, pero las cosas no cambian si es una lógica con una multiplicidad de valores, con la condición de que esta multiplicidad esté acabada”, es la dimensión “que hace que el ser en general sea a la vez caos y cosmos”, y es el *conjunto* “de los objetivos que presenta una cierta organización, cuyo desarrollo es hasta cierto punto previsible, sin el cual no podríamos vivir”, tanto para el lenguaje como para los objetos, “si no hubiera este momento de la identidad, no podríamos decir nada; si una palabra misma dejase de ser ella misma mientras la pronuncio y si el objeto al que hace referencia dejase de ser lo que es mientras que hablo de él, no podría decir nada” (Castoriadis, 1992).

### 1.5. Imaginario efectivo-imaginario periférico

El imaginario efectivo o imaginario central, puede ser entendido como el núcleo de símbolos elementales y de sentidos globales de la sociedad, de él se desprenden las orientaciones centrales del comportamiento y la codeterminación simbólica alojada en el inconsciente, debido a que “plantea, separa y une ‘interior’ y ‘exterior’”, entre la imputación y la percepción que existe de la “personificación imaginaria. A modo de primera captación y constitución de un sistema relacional articulado” (Castoriadis, 1983: 247).

Castoriadis retoma del análisis de Freud acerca del tótem y el tabú, la base teórica para crear el concepto de imaginario central, resaltando el papel imaginario no reconocido de la función del tótem, que desde su perspectiva, supera el nivel de la prohibición de la pulsión revelado en el totemismo, “en el que un símbolo ‘elemental’ es al mismo tiempo principio de organización del mundo y fundamento de la existencia de la tribu” (Castoriadis, 1983: 225).<sup>11</sup>

Aquello que mantiene unido y legitimado al orden social, no sólo es el miedo a la muerte y el miedo al daño por parte de otros. Castoriadis reconoce que “Hobbes tenía razón, pero no por las razones que esgrimía. El miedo a la muerte constituye la piedra angular de las instituciones, sin embargo, no es el miedo a ser matado por el vecino, sino el miedo completamente justificado de que todo –hasta el sentido– se disuelva”, presa de un régimen *destructor de significaciones*, a manera del (a)sentido de una sociedad particular (Castoriadis, 1993: 102).

Por lo tanto, es el temor de la psique a la pérdida de sentido por el cual el individuo se hace partícipe del orden social. Lo anterior, da indicio de cómo el individuo va a la guerra y está dispuesto a matar y a morir a cambio de la satisfacción del *eidós* de su sociedad, que otra sociedad pone en peligro.

Estos *eidós* o formas, se configuran a través de la emergencia de nuevas *presentifica-*

---

<sup>11</sup> Es decir, el orden social freudiano se establece en torno al tótem, como el individuo en torno a la institución imaginaria de la sociedad.

ciones del imaginario social, es decir “representaciones, afectos y acciones propios del mismo. Se debe diferenciar del término homónimo que habitualmente circula, y que es sinónimo de representaciones sociales” (Castoriadis, 2008: 204).

El *imaginario periférico* “corresponde a una segunda o enésima elaboración imaginaria de los símbolos”, en la que se cristalizan o *sedimentan* los *objetos simbólicos imaginarios*; éstos son signos articulados en torno al imaginario central (Castoriadis, 1983: 226).<sup>12</sup> Las significaciones del *pseudodominio pseudoracional*, son las que han configurado el imaginario periférico de la sociedad moderna; la percepción y el pensamiento, se han asociado para institucionalizar de manera heterónoma las significaciones del capitalismo, afectando con ello, “los ‘elementos últimos’ del mundo y su organización total” (Castoriadis, 1983: 226).

Por ello, “no basta con decir que ‘la modernidad es un proyecto inacabado’ (Habermas)”, más bien, la modernidad “está más viva que nunca” y “*está* acabada. Aunque el desarrollo del capitalismo estuvo condicionado, decisivamente, por el despliegue simultáneo del *proyecto de autonomía* social e individual”, subsiste aún “la crítica de las realidades instituidas que nunca se detuvo durante el período ‘moderno’ (1750-1950)”, y ello incluso a pesar de que nos encontramos en una época de *conformismo generalizado* (Castoriadis 1993: 21, 17).

## 1.6. Sociedad e Historia

Sobre la base de estos postulados, podemos entender a las categorías de sociedad e historia como alteraciones de sentido, sedimentadas en *mûtos* (mitos), leyendas, *eikono* (imagen), *melo* (música) y normas, las cuales diferencian un antes y un después, “la emergencia de las formas es el carácter último del tiempo; [en donde] el antes y el después son dados por la escansión de la creación y la destrucción” (Castoriadis, 1993:

---

<sup>12</sup> Por ejemplo, la hoz y el martillo para la Unión Soviética o los objetos simbólicos para el cristianismo. Ambos son signos articulados en torno al *imaginario central*, los cuales hacen tan significativa la representación de la hegemonía de los unos frente a los otros.

157).<sup>13</sup>

La sociedad nos impone significaciones que son a su vez, una permanente e indeterminada creación del cuestionamiento social de lo instituido y son contrarias a una teleología del sujeto. En el texto de *La sociedad burocrática* (1976), las categorías de sociedad e historia se diferencian de la interpretación ortodoxa y reformada del marxismo. Para Castoriadis, no es plausible analizar a la sociedad sobre una base de causación histórica funcional, mucho menos a partir de una determinación económica.<sup>14</sup>

La implicación histórica-social indica la relación inseparable entre la historia y la auto-creación de la sociedad mediante la *sociedad instituyente*, que instituye de nuevo ante lo ya instituido. “La historia es creación: de formas totales de vida humana. Las formas históricas sociales no están ‘determinadas’ por ‘leyes’ naturales o históricas. La sociedad es autocreación. La sociedad y la historia crean la sociedad instituyente por oposición a la sociedad instituida” (Castoriadis, 1988: 99).

El autor pone especial énfasis en que no son las relaciones de producción de base material las que determinan las transformaciones de la sociedad, mucho menos su liberación. La dimensión imaginaria de la sociedad, suele ser omitida por las explicaciones historicistas del marxismo. Entonces, la liberación del individuo no surge mediante la apropiación de los medios de producción a manos de una clase,<sup>15</sup> por el contrario, es a partir de la transformación de los sentidos y de las maneras de hacer de la sociedad como se puede

---

<sup>13</sup> Esta idea es producto la autodisolución de la revista *Socialisme ou Barbarie* (1949-1965), y la crítica que Castoriadis hace sobre el socialismo, con lo que concluye su primera etapa de pensamiento acerca de la *alteridad*; “la alteridad en el periodo inicial del grupo y la revista *Socialisme ou Barbarie*, es aquello ante lo cual las interpretaciones de la Guerra de Argelia se refugian repetitivamente en las certezas que había brindado el marxismo. La alteridad en ese periodo es también aquello ante lo cual, la cultura política de la izquierda radical en la Francia de posguerra, se va a posicionar al volver la mirada que busca el sujeto revolucionario en el campesinado del tercer mundo. Es aquello ante lo cual el militantismo y los aparatos de partido cierran filas, evitando la crítica radical y por lo tanto el conflicto y la política en sentido noble. La alteridad es [en ese periodo,] el vacío y la ausencia de sentido, la muerte de sentido y la muerte a secas” (Miranda, 2010: 58).

<sup>14</sup> De acuerdo con Castoriadis, no es plausible determinar las causas finales de la sociedad a partir de un pensamiento teleológico.

<sup>15</sup> Castoriadis exhibe la inconsistencia del socialismo, en la observación de la experiencia Soviética, articulando la siguiente reflexión: “el mito del carácter ‘socialista’ de la economía rusa es uno de los principales obstáculos que se oponen a la emancipación ideológica del proletariado –condición fundamental de la lucha por su emancipación social” (Castoriadis, 1976: 145).

educar hacia una liberación creativa.<sup>16</sup>

## 1.7. Las subjetividades: proceso reflexivo del ser

Las *subjetividades* pueden ser entendidas como el hacer pensante y autorreflexivo, transforman las estructuras imaginarias tradicionales de la sociedad, son la creación y emergencia del imaginario radical, debaten la tradición y las instituciones existentes a manera de proceso de autoreconocimiento y autocreación del hombre, “su *construcción* (es decir, *creación*) social-histórica” sedimentada cada vez, en nuevas *figuras de lo pensable*, formas y tipos *antropológicos* (Castoriadis, 1993: 138).<sup>17</sup>

Precisamente, la reflexión es “definible como el esfuerzo por romper la cerrazón ya sea

<sup>16</sup> Castoriadis señala, que “el hombre se educó a sí mismo transformando sus pulsiones, para que se convirtieran en fundadoras y reguladoras de las ciudades” (Castoriadis, 2002: 41).

<sup>17</sup> Castoriadis distingue tres dimensiones de la alteridad incorporadas en la segunda etapa de su pensamiento, precisando cómo se crean las nuevas figuraciones de sentido de la sociedad. La primera de estas dimensiones, es la *imaginaria*, “dimensión ilustrada en primera instancia por aquello que la psique experimenta respecto al objeto separado. Relación que en la medida en que involucra al ‘sí mismo como otro’ supone un momento segundo al contenido social-histórico de la significación. [...] Sabemos la importancia que Freud concede a la libido narcisista y conocemos el efecto de dicha relevancia, frente a la separación introducida por el principio de realidad, así como su destino frente a la pulsión de muerte. Destino que se concretiza en el yo ideal. Castoriadis se ocupa de este aspecto al hacer el balance de la anterioridad del estado monádico respecto al narcisismo originario. En esta perspectiva la omnipotencia del otro, una vez que se ha roto la clausura de la psique en estado original –y que ella ha transferido al otro el único esquema que ‘conoce’–, se constituye en objeto de amor/odio. Este esquema nos permite ilustrar la dimensión imaginaria de la alteridad” (Miranda, 2010: 92-93).

La segunda tiene que ver con la dimensión *real*, “contenido de las formas socialmente disponibles, puestas en juego por la institución a la hora de socializar a la psique. Así pues mientras que en la dimensión imaginaria de la alteridad el objeto separado da cuenta de su contenido social-histórico, en el caso de la dimensión real de la alteridad es dicho contenido el elemento definitorio. No está de más insistir en que para la concepción castoridiana de la alteridad, la dimensión imaginaria y la real son inseparables” (Miranda, 2010: 93).

La tercera de estas dimensiones, es la *emergente*, “igualmente inseparable de las dos dimensiones anteriores. Es ilustrada de manera patente por la ‘ontología de la creación’. La fuerza del planteamiento castoridiano respecto a la alteridad y, por esa vía, de su propuesta de antropología filosófica, se fundamenta en su concepción del ser como creación. En contraste, la ontología unitaria –esencialmente de naturaleza heterónoma–, está basada en el determinismo ontológico y en sus derivaciones como determinismo histórico, biológico, etc. Esta ontología no estaría en disposición de pensar aquello que Castoriadis denomina el por-ser del ser como creación. Ni necesario, ni contingente, dicho *por-ser* no es, ni equivalente al ser como sentido per se, ni equivalente a lo determinado, ni a creación teológica, estructura o función alguna. El por-ser se manifiesta en el espacio de la historia a través de la creación de nuevas formas”. De allí que “la alteridad emergente se manifiesta por lo tanto en el surgimiento de las formas radicalmente nuevas, los *eidós*. Estas formas son el resultado de la creación, la autocreación de los hombres y las mujeres concretos en cada sociedad” (Miranda, 2010: 95).

que provenga de nuestra historia personal o de la institución socio-histórica que nos ha formado. [Es decir,] el cuestionamiento de las ‘verdades establecidas’, jamás es, ni puede ser hecho en el vacío, sino que es siempre acompañado de la posición de nuevas formas/figuras” (Castoriadis, 1993a: 11-12).

Al respecto, del poema *Antígona* de Sófocles, Castoriadis retoma la palabra *Deinós* para recrear el concepto *autocreación del hombre*.<sup>18</sup> Según el poeta presocrático, “numerosos son los *deina*, y nada es más *deinón* que el hombre” (Castoriadis, 2002: 42).

Lo que caracteriza la *deinótes* del hombre es esta transformación ininterrumpida e inmersa de sus relaciones con la naturaleza, pero además con su propia naturaleza, tal como está claramente significada por el verbo reflexivo *edidáxato*. Y su alteridad en relación a los dioses se pone en evidencia. Los dioses no se han enseñado nada, y no se han modificado. Son lo que han sido desde que existen y lo serán para siempre. Atenea no se convertirá en una diosa más sabia, Hermes no adquirirá más velocidad ni Hefesto será un artesano más hábil. Su poderío es un atributo inmutable de su naturaleza, y no hicieron nada para adquirirlo o modificarlo. Construyen, fabrican, pero siempre combinado lo que ya está allí. En cambio el hombre, mortal, infinitamente menos poderosos que los dioses, es más *deinós* que ellos porque crea y se crea. El hombre es más *deinós* que toda cosa natural, y que los dioses, que son *naturales*, porque es sobrenatural. Es el único entre los seres, mortales o inmortales, que se altera a sí mismo (Castoriadis, 2002: 43).

Es posible señalar que el concepto de *subjetividad reflexiva* participa del proyecto de autonomía,<sup>19</sup> de una manera similar que el psicoanálisis es una *praxis poiética*, por lo tanto una práctica creativa. Es decir, no reducimos el objeto de estudio al análisis de lo que Castoriadis connota como *cultura para las masas* difundida a modo de ideologías o ‘ismos’. Por el contrario, analizamos desde la distinción de las formas del “imaginario *stricto sensu* a lo imaginario poiético, de tal manera que éste se encarne en las obras y

<sup>18</sup> “*Deinós* seguramente es lo terrible, aquello que provoca el terror (*déos*), es lo todo poderoso, pero es además lo maravillosos, es aquel que se destaca en una ocupación o en un arte –se puede ser *deinós* narrador u orador–, al punto tal de provocar terror y admiración”. Los *deiná* “forman una colección, y esta colección comprende un elemento máximo único, el hombre” (Castoriadis, 2002: 40-42).

<sup>19</sup> Autónomo procede de la palabra griega autosnomos, que significa, “que se da a sí mismo su ley”, darse a sí mismo su ley quiere decir establecer las cuestiones y no aceptar autoridad alguna. Por lo menos la autoridad de su propio pensamiento previo” (Castoriadis, 1997a).

conductas rebasando lo funcional” (Castoriadis, 2000: 115). Recordemos que *poiésis* es “todo trabajo sometido a un arte (*Techné*). [...] Los artesanos que los llevan a cabo son todos ‘creadores’, *poiétai*”. Por lo tanto, la autocreación es autoalteración del hombre y la sociedad. Los seres creativos de sentidos y significaciones son *noematopoiós*,<sup>20</sup> el poeta es creador de mitos e historias *muthopoiós*, asimismo de métrica y versos *metropoiós*, el creador de imágenes *eikonopoiós* y el creador de música *melopoiós* (Castoriadis, 1989: 58).<sup>21</sup>

La poiésis de los sentidos puede traducirse como la subjetividad reflexiva. Es la capacidad de la sociedad de poner a revisión los imaginarios simbólicos instituidos; “hay un uso inmediato de lo simbólico, en el que el sujeto puede dejarse dominar por éste, pero hay también un uso lúcido o reflexionado de él” (Castoriadis, 1983: 217). De allí que las formas de subjetividad, no se reducen al inconsciente o la psique particular.

Las subjetividades son más bien un proceso, no un estado opuesto a una *realidad objetiva*, tampoco “un estado alcanzado de una vez y para siempre”. Desde esta perspectiva, la subjetividad se debe diferenciar de la interpretación tradicional de la filosofía, según la cual, ésta se conoce a través de en una relación de determinación y causación lógica racional.<sup>22</sup> Más bien, “podemos elucidar el fin del análisis, y no definirlo con exactitud” (Castoriadis, 1993: 94).

<sup>20</sup> Del griego antiguo *νοήματα* (noémata), plural de *νόημα* (nóema), *pensamiento*, “el presente transforma siempre el pasado en pasado-presente, es decir el ahora, la ‘re-interpretación’ constante a partir de lo que se está creando, pensando, poniendo –pero es este pasado, no cualquier pasado, el que el presente modela a partir de su imaginario” (Castoriadis, 1993: 88).

<sup>21</sup> Por música, Castoriadis no se refiere “solamente a la musicalidad material, la musicalidad rítmica de la métrica y la musicalidad sonora de las palabras”. Más bien pone énfasis en la “*musicalidad del sentido* que se manifiesta no solamente al nivel del *mûtos*, sino a nivel del verso, de la sucesión de palabras y hasta la palabra singular”. Es decir, la presentación y articulación de las significaciones sociales, subdivididas (sin estar por esto separadas) en elementos ligados en la música (Castoriadis, 2002: 56).

<sup>22</sup> Lógica que puede rastrearse desde el pensamiento de Kant hasta la fenomenología de Heidegger.

## 1.8. Las subjetividades políticas

Las *subjetividades políticas* pueden ser entendidas como la reflexión transformadora del orden social (autoinstitución),<sup>23</sup> a partir del hacer de la *autonomía en política*.<sup>24</sup> Por política entendemos “una actividad explícita y lucida que concierne a la instauración de las instituciones deseables” (Castoriadis, 2000: 148). De éste modo, el orden social se delibera mediante “preguntas políticas radicales, como las preguntas filosóficas radicales; ¿nuestra representación del mundo es verdadera? ¿Es eficaz este sistema?” (Castoriadis, 2006: 92).

En la reflexión propuesta por el autor, deviene evidente que la *forma de subjetividad política* no puede reducirse a la psique particular, ni inducirse históricamente a partir de una determinación ontológica o ideológica, por el contrario es una *ontología de la creación* reflexiva del individuo y las organizaciones; surge del *deseo de liberación* (como ‘motivación’) de las instituciones heterónomas: religión e ideología, creando e institucionalizando de nuevo los significados del orden social emergidos del cuestionamiento al orden. En este sentido “hay, entonces, autonomía política; y esta autonomía política supone que los hombres se sepan creadores de sus propias instituciones”, cuyo objetivo es establecer una *sociedad democrática*, “tan libre y justa como sea posible y en la cual todas las preguntas pueden ser planteadas” (Castoriadis, 1997a; 2000: 148).

Las subjetividades políticas están vinculadas con el proyecto de autonomía,<sup>25</sup> esta vinculación se da a partir de la educación liberadora del individuo. De allí que la autonomía sea el proyecto cognitivo de la sociedad democrática. Es decir, un tipo de creación democrática a manera de régimen de libertad, y no como un procedimiento pseudoracional

---

<sup>23</sup> Para Castoriadis, la política es una “palabra que hoy en día se ha vuelto obscena porque es, cada vez más sinónimo de intriga, de los chanchullos” (Castoriadis, 1992).

<sup>24</sup> Al tener “la conciencia explícita de que nosotros creamos nuestras leyes, y por lo tanto que también podemos cambiarlas” (Castoriadis, 1997a).

<sup>25</sup> El “proyecto de autonomía, es creado por primera vez en la antigua Grecia”, preservándose hasta aproximadamente el año 404 a.C. El desenlace de la guerra del Peloponeso, marcó la derrota de Atenas ante Esparta, dando comienzo el gobierno de las oligarquías, para ver surgir de nuevo este proyecto en Europa durante la ilustración que, “finalmente originó la democracia. Resurge a partir del momento en que la burguesía trata de constituir comunas que se autogobiernen, y le arranca las libertades a la monarquía” (Castoriadis, 1992).

y pragmático.

La autonomía consiste en controlar los deseos y saber que se los tiene. Cuando se habla de autonomía se habla de algo que es análogo a la capacidad de criticar el propio pensamiento, a la facultad de reflexionar, de regresar sobre lo que uno ha pensado y ser capaz de decir: “pienso esto porque me convence”. Tales individuos no pueden existir si la sociedad no los fabrica, para decirlo de alguna manera; es decir, si no los enseña a ser verdaderamente libres en el sentido descrito, ya que sólo tales individuos pueden configurar una sociedad autónoma (Castoriadis, 1993a: 18).

Castoriadis dejar ver que el primer núcleo de *autonomía individual* se encuentra en la mónada psíquica, autonomía individual que se constituye en el deseo social de autonomía.<sup>26</sup> En el ámbito de la política, la autonomía es la condición *sine qua non* de una democracia, a su vez entendida “como el régimen de autoinstitución explícita y lúcida y, mientras que sea posible, de las instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva explícita” (Castoriadis, 2000: 148).

De este modo, “el objeto primero de una política de la autonomía, a saber, democrática: es ayudar a la colectividad a crear las instituciones cuya interiorización por los individuos no limite sino que amplíe su capacidad de devenir autónomos”, encarnados fragmentariamente en una sociedad que se responsabilice por la democracia (Castoriadis, 1993: 99).

También podemos señalar que la autonomía es una *potencia* creadora y reflexiva, es una lógica creativa antagónica a la “irresponsabilidad política o al relativismo absoluto, [pregonando como modelo] que todo es un ‘relato’”. Tal como indica Castoriadis, “la imagen más clara de esta situación la proporcionan las ‘teorías del posmodernismo’, que son la más nítida expresión, yo diría cínica, del rechazo (o incapacidad) de cuestionar la situación actual. ¿Acaso la proclamación del ‘fin de los grandes relatos’ no es ella misma un relato?” (Castoriadis, 1994: 7).

---

<sup>26</sup> Para Castoriadis, la autonomía es en esencia una articulación entre la noción de la antigua Grecia y la implicación que propone Francisco Varela, “podemos hablar, como Varela, de ‘autonomía’ de lo viviente, pero esto es precisamente lo que llamaremos –también como Varela– la ‘clausura’: lo viviente tiene sus propias leyes, y nada puede aparecer en su mundo que, de una manera u otra, no sea conforme a estas leyes desde el punto de vista cognitivo” (Castoriadis, 2006: 90).

La *autonomía reflexiva* surge a partir de poner en entredicho la clausura cognitiva de significaciones impuesta por la heteronomía instituida. Esto se vincula a la noción de subjetividades, ya que en un extremo de la dimensión social-histórica se encuentra la *heteronomía institucionalizada*, y en el otro, la *autonomía instituyente* de nuevos *eidos* del pensamiento.

Castoriadis ilustra la complejidad de la autonomía al compararla con la pedagogía y el psicoanálisis, agregando a esta explicación el concepto de *imposibilidad* de Freud; “la imposibilidad del psicoanálisis y de la pedagogía consiste en que ambas deben apoyarse en una autonomía aún inexistente a fin de ayudar a crear la autonomía del sujeto” (Castoriadis, 1993: 96).

Sintetizando, es dable sostener que las subjetividades políticas explican cómo la sociedad pone a revisión las estructuras operativas del orden social, para crear e instituir efectivamente nuevas formas del orden, no es sólo una manera de criticar y cuestionar el orden político, sino de crear e instaurar nuevas maneras socialmente aceptadas de hacer y de relacionarse políticamente en una sociedad democracia.

## 1.9. Política y Filosofía

Para Castoriadis, la filosofía es esencialmente política, el hacer libre y autónomo. No obstante, no está conforme con el término *‘filosofía política’ contemporánea*:

No me gusta la expresión *filosofía política* como tal. Creo que la filosofía es política porque la filosofía también es un hacer. Es un hacer que actúa sobre la sociedad, que actúa muy profundamente al nivel de las significaciones, al nivel de las representaciones colectivas. La filosofía es la libertad de pensar, en este sentido es profundamente política. No hay filosofía política *porque no se pueden extraer de la filosofía los principios de una institución de la sociedad*, excepto en un sentido completamente particular. [Pero] si quiero una sociedad en la cual la filosofía sea posible, debo querer una sociedad libre, autónoma. Entonces hace falta otra reflexión, que es una *reflexión política* (Castoriadis, 1992).<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Es decir, “no como voy a ganar las próximas elecciones, cambiando el sistema electoral o no, sino

En esta propuesta, la política se actualiza de modo análogo al hacer de la filosofía. El hacer reflexivo, libre y lucido de la política al cuestionar las *instituciones establecidas* es un hacer semejante al de la filosofía, igualmente libre y autónoma.<sup>28</sup> Ambas parten de no considerar como válidas la verdad y las creencias heredadas, para así extraer de las redes simbólicas existentes la materia prima para nuevas significaciones y sentidos del orden social, es decir un “nuevo orden, nuevas significaciones imaginarias sociales”.<sup>29</sup> Así, para Castoriadis, “el objetivo de la política no es la felicidad, es más bien la libertad” (Castoriadis, 2006: 87; 2000: 149).<sup>30</sup>

Desde esta proposición no se observa bajo los esquemas de una filosofía política, –incluso sería desacertado indicar que Castoriadis se dedica a hacer filosofía política– él hace política y filosofía de manera diferenciada, pero es consciente de que utilizando ambas disciplinas es posible cuestionar los significados del orden social, problematizar los significados y las formas, así como las condiciones y resultantes de su institucionalización.

---

cuales son las instituciones que le permiten a una sociedad ser autónoma y que le permiten a esta sociedad producir individuos autónomos” (Castoriadis, 1992).

<sup>28</sup> Para Castoriadis, la filosofía es el hacer del cuestionamiento de los significados.

<sup>29</sup> “La filosofía es poder levantar todas las piedras y no aceptar nada que no se sostenga por sí mismo, por sus propios recursos, y a la vez puesto en duda, puesto a prueba y luego reafirmado o rechazado para reemplazarlo por otra cosa o por nada, por aporía, por la pregunta, simplemente. En este sentido, la filosofía pertenece al movimiento de la autonomía y es política”. Así, por ejemplo, “si quiero pensar libremente, quiere decir que quiero ser libre. Si quiero ser libre, no quiero limitar esta libertad al solo dominio de mi reflexión. Pero no hay derivación de una política a partir de la filosofía” (Castoriadis, 1992).

<sup>30</sup> “La vida se ha hecho mejor, camaradas. La vida se ha hecho más alegre, declaraba Stalin en el apogeo de la miseria y el terror en Rusia” (Castoriadis, 2000: 149).

## 2. *Violencia y Estado*

### 2.1. **Violencia: violentar a la psique**

La primera manifestación de la violencia se ejerce sobre el infante antes de ser socializado; es en la ruptura de la mónada psíquica y la consiguiente imposición de las primeras significaciones sociales, cuando se hace uso por primera vez de la violencia sobre el individuo.

El núcleo –la mónada psíquica– debe ser puesto en razón, en todos los sentidos del término, por la imposición violenta de todo lo que pensamos habitualmente como “perteneciéndonos”: un lenguaje, una lógica bien o mal organizada, maneras de hacer, incluso maneras de moverse, normas, valores, etc. Imposición violenta no físicamente: es violenta porque violenta –y debe violentar– las tendencias inmanentes, propias de la psique (Castoriadis, 2006: 76).

La socialización, *violenta* (‘penetra’) desde sus inicios la *clausura representacional* de la mónada psíquica. Es la primera “*imposición violenta de significados y creencias ‘in-cuestionables’*”, vueltas cuestionables durante el proceso de subjetividades políticas (Castoriadis, 2002: 184).

Dicho proceso, cuestiona la legitimidad de la violencia ejercida por las instituciones heterónomas. No obstante, no es en el proceso donde debe ponerse énfasis, sino más bien en las formas resultantes y en las que se sedimenta la destrucción o la creación, el totalitarismo o la libertad.

¿Acaso hay algo más horriblemente “real” que el Terror? Pienso que no. Pero ¿cuáles son las condiciones *necesarias* del Terror? En un extremo, el más importante, la representación en millones de personas de que no pueden, de que les es imposible resistir a él. A partir de *La Boétie*, en términos generales, el Terror no es “inevitable” si todo el mundo no concurre a él, en alguna forma, al menos en actuar como si fuera inevitable (Castoriadis, 1980: 11).

La violencia no se reduce a la acción de un objeto material sobre el individuo, mucho

menos se limita al discurso. En lugar de ello, la violencia es una multiplicidad que se ejerce de manera simbólica sobre la psique y está presente en las diferentes fases formativas del individuo. Existe una dimensión real y datable del acto violento, pero existe también, una dimensión invisible y permanente que ejerce coacción sobre el individuo, que lo socializa en el mejor de los casos o que lo hace inerte a los regímenes donde todo parece inevitable.

Tampoco debemos reducir la violencia a su condición negativa, ya que incluso el pensamiento es violento; “el pensamiento es extremadamente móvil como el viento, está un rato aquí y casi inmediatamente después allá; también es, como el elemento natural, poderoso y violento” (Castoriadis, 2002: 40).<sup>31</sup>

La psique es el espacio de confrontación entre los deseos y el placer, es la imposición violenta de los modos de ser en la realidad social, que se presentifica en forma de heteronomía instituida existente aún antes de nuestro nacimiento. En este sentido, la heteronomía es la alienación como *fenómeno social instituido*, de tal manera que “lo que representa al otro ya no es un discurso: es una ametralladora, una orden de movilización, una hoja de pagos y unas mercancías caras, una decisión de tribunal y una cárcel” (Castoriadis, 1983: 186-187).

El concepto de alienación refiere y opera de manera similar al de heteronomía instituida

---

<sup>31</sup> Para Walter Benjamin, la violencia tiene una doble función. Por un lado es fundadora, y por el otro conservadora del derecho. Está crítica a los medios de legitimación de la violencia, tal como el concepto de la institución imaginaria, “sólo será susceptible de análisis exclusivamente a partir de su sentido”, y no desde la distinción entre “fines justos que pueden ser alcanzados por medios legítimos, y medios legítimos que pueden ser empleados para perseguir fines justos”. La violencia “puede implantar o modificar condiciones de derecho por más que pese al sentido de la justicia”, o conservar el derecho que ha sido encarnado en la violencia de Estado. “En caso de no reivindicar alguno de estos dos predicados, renuncia a toda validez” (Benjamin, 2001: 25-38). Por ejemplo, la huelga demuestra este presupuesto. La *fundación de derecho equivale a fundación de poder*; justicia “es el principio de toda fundación divina de fines, y poder, es el principio de toda fundación mítica de derecho” (Benjamin, 2001: 28, 40). La oscilación entre violencia fundadora y conservadora, “se basa en que, a la larga, toda violencia conservadora de derecho indirectamente debilita a la fundadora de derecho en ella misma representada, al reprimir violencias opuestas hostiles. Esta situación perdura hasta que nuevas expresiones de violencia o las anteriormente reprimidas, llegan a predominar sobre la violencia fundadora hasta entonces establecida, y fundan un nuevo derecho sobre sus ruinas, *violencia mítica*. Sobre la ruptura de este ciclo hechizado por las formas de derecho míticas, sobre la disolución del derecho y las violencias que subordina y está a la vez subordinado, y en última instancia encarnadas en la violencia de Estado, se fundamenta una nueva era histórica” (Benjamin, 2001: 44).

(*autoalienación*), ya que “más allá del ‘discurso del otro’, limita y hace casi vana toda autonomía individual. Es lo que se manifiesta como masa de condiciones de privación y de opresión, como estructura solidificada global, material e institucional, de economía, de poder y de ideología, como inducción, mistificación, manipulación y violencia” (Castoriadis, 1983: 185).

La *violencia simbólicamente válida* (impuesta y legitimada en el imaginario), es desplegada por la sociedad instituyente, y es simbólicamente legítima en tanto la colectividad cree en ella, solo es posible mediante la creencia imaginaria de su legitimidad, y es empleada por el “*infra-poder instituyente radical* sobre todos los individuos que produce” para *restablecer el orden*. Sin embargo, “no es localizable. Nunca es sólo el de un individuo o una instancia determinada” (Castoriadis, 1993: 73).

El *infra-poder* y el *poder explícito*, son “*instancias que pueden emitir órdenes sancionables*, corresponden a la dimensión de lo político” (Castoriadis, 2000: 57). Ésta es la dimensión deliberante del *monopolio de la significación válida*, la significación válida opera como tal, en tanto sirva al restablecimiento del orden, así como en la clausura cognitiva e informacional de la sociedad. El Monopolio de la significación que opera aún antes de la estabilización de la modernidad, la diferencia entre el orden previo a la modernidad con respecto a la amenaza simbólica de la represión del Estado moderno, tiene que ver con el funcionamiento del monopolio simbólico de un orden racional-legal, debido a que el tipo ideal del Estado moderno (Weber), está articulado en función de reglas discursivas analizables, sobre las cuales sustenta la validez de su amenaza simbólica y el poder de su autoridad burocrática.

A pesar de la imposición violenta de las significaciones, existe una cualidad en el núcleo psíquico del individuo que ejerce resistencia a la socialización de un modo *cuasi-natural*. Todos los individuos nos resistimos a ser socializados, a aceptar las normas y creencias de los otros, así como a las formas instituidas del orden social que violentamente se nos imponen. No obstante, es a partir de la misma imposición donde surge el cuestionamiento del orden social desde el individuo y las organizaciones, “se resiste a la socialización, y en cierto sentido quizá esté bien pero finalmente bien o mal, es así”

(Castoriadis, 1992).

Esta característica interna (*a*)social se encuentra en todos los individuos, se expresa en forma de odio y rechazo hacia el otro, que no es el *Yo mismo*. Como se indicó, es esa “tendencia fundamental de la psique de rechazar (y, por lo tanto, de odiar) todo lo que no es ella misma”, expresado en forma de *racismo* hacia las sociedades o individuos con las cuales creemos no compartir *eidós* y orientaciones simbólicas (Castoriadis, 2002: 183).

La violencia en forma de alienación, se establece sobre pautas de comportamientos sociales orientados en la creencia de su legitimidad imaginaria.<sup>32</sup> La violencia imaginariamente legítima se fundamenta en aquello que hace válidos los actos de matar, violar y violentar a una sociedad que no consideramos como la nuestra, asimismo prepararnos para la guerra y suponer que esta es justa, debido a la creencia que los *otros* y sus *modos de representar* el mundo no son los de nuestra institución imaginaria, y por lo tanto no tienen el valor de nuestra institución.<sup>33</sup> “Se trata de la aparente incapacidad de coexistir en sí sin excluir al otro –y de la aparente incapacidad de excluir al otro sin desvalorizarlo y, finalmente, odiarlo” (Castoriadis, 1993: 26).

Sobre lo anterior, se constituye el hecho del racismo:

A partir del momento en que hay fijación racista, los ‘otros’ no solamente son excluidos e inferiores; como individuos y como colectividad se convierten en el punto de apoyo de una cristalización imaginaria en segundo grado, la cual los dota de una serie de atributos y, tras éstos, de una esencia de maldad y perversidad que justifica de antemano todo lo que se les hará padecer (Castoriadis, 1993: 29).

Precisamente, el concepto de *Derechos del hombre*, es un modo de representación occi-

---

<sup>32</sup> Por ejemplo: la defensa de una patria, una religión y una ideología. Castoriadis observa en el caso del Zar ruso Nicolás II, esta condición, según la cual “el ejército más poderoso del mundo no puede proteger nunca ‘si no’ es fiel –y el fundamento último de su fidelidad es su creencia imaginaria en la legitimidad imaginaria”, de tal manera que es un tipo de *violencia imaginariamente legítima*, monopolizada por las jerarquías instituidas de cada sociedad particular (Castoriadis, 1993: 77).

<sup>33</sup> “cada sociedad– se instituye creando su propio mundo, con lo cual no se indica solamente ‘representaciones’ y ‘valores’. En la base de todo eso hay un modo de representar una categorización del mundo, una estética y una lógica, como también un modo de valorización –y sin duda, y en cada uno de los casos, también un modo de ser afectado” (Castoriadis, 1993: 27).

dental que pretende universalizar su institución ante la de otros (ser superior en todo caso), sin que en efecto, las sociedades occidentales asimilen o deseen asimilar naturalmente a los otros.

El encuentro de una institución imaginaria con otras instituciones imaginarias, “la pone en peligro de muerte: ya que se ‘descubre’ que existen otras maneras de hacer la vida y el mundo, sensatos y coherentes”. Si esto sucede, se abren tres posibilidades ante el encuentro con otros; “las instituciones de esos *otros* (y, por lo tanto, los otros en sí) pueden ser consideradas como superiores (a las ‘nuestras’), como inferiores, o como ‘equivalentes’” (Castoriadis, 1993: 27-28).<sup>34</sup>

Tal como ocurre con el racismo, el hombre ante otras instituciones no quiere su conversión, ni “quiere la conversión de los otros; quiere su muerte”, antes que suceda alguna asimilación, considera a esas instituciones *inconvertibles*. No obstante, “el odio al otro es una faceta del odio inconsciente hacia sí mismo”<sup>35</sup> (Castoriadis, 1993: 30-31).

Este odio es rastreable en la violencia desplegada durante la socialización y la formación del individuo, de “lo que subsiste de la mónada psíquica y de su negación encarnizada de la realidad, vuelta ahora negación, rechazo y aborrecimiento del individuo en el que ella debió transformarse, y que fantasmáticamente sigue odiando”, lo que más bien es un *desplazamiento psíquico* (Castoriadis, 1993: 32).<sup>36</sup>

Lo anterior, nos brinda una conexión semántica con el monopolio de la significación válida, debido a que excluye otros modos de hacer que no comparten el estructurante

---

<sup>34</sup> La primera alternativa ante esto sería un suicidio, “no habría más que ceder el lugar a la otra, ya que la adopción global y sin reserva esencial de las instituciones centrales de otra sociedad implicaría su disolución, como tal”. Por lo tanto, restan dos opciones: iguales o inferiores; “si son iguales a nosotros, todo se volvería indiferente y sería desinvertido”. La experiencia indica que “los otros casi siempre han sido instituidos como inferiores” (Castoriadis, 1993: 27-28).

<sup>35</sup> *Auto-negación en la desesperanza aprendida*. Zamorano Farías (2013). Comunicación personal.

<sup>36</sup> De acuerdo con Castoriadis, “el odio a sí mismo es inherente a todo ser humano y objeto de una elaboración psíquica ininterrumpida”. Es decir, “es este odio así mismo, habitualmente intolerable en su faz manifiesta, el que alimenta las formas más extremas del odio y su descarga en las manifestaciones más crueles y arcaicas” (Castoriadis, 1993: 32). Para Rancière, el *nuevo odio a la democracia* se resume en una tesis: “hay una sola democracia buena, la que reprime la catástrofe de la civilización democrática”, es una situación que comienza por el miedo y que deviene en odio, “este odio se presenta siempre disfrazado”, sin embargo, bajo esta máscara “el odio tiene un objeto más serio. Apunta a la intolerable condición igualitaria de la desigualdad” (Rancière, 2006: 13, 134).

operativo de los sentidos de nuestra institución, y que son percibidos como legítimos en el imaginario.

En la cima del monopolio de la violencia legítima, encontramos el monopolio de la palabra legítima; y éste está, a su vez ordenado por el monopolio de la significación válida. El Amo de la significación sienta cátedra por encima del Amo de la violencia. Sólo mediante el fracaso del que supone derrumbe del edificio de las significaciones instituidas puede empezar a hacerse oír la voz de las armas. Y para que la violencia pueda intervenir es necesario que la palabra –el imperio del poder existente– asiente su poder en los “grupos de hombres armados” (Castoriadis, 1993: 77).

La violencia imaginariamente legítima es restablecida cada vez por el poder explícito; este a su vez, es un *mecanismo psíquico* de autoalteridad, creado por la sociedad para mantener el orden y garantizar su operación.

[Sin embargo,] el hecho de que todas estas defensas puedan fracasar, y en cierto sentido fracasen siempre, que puedan ocurrir crímenes, conflictos violentos insolubles, calamidades naturales que destruyan la funcionalidad de las instituciones existentes, guerras, etc., constituye una de las fuentes del *poder explícito*. Hay y habrá siempre una dimensión de la institución de la sociedad encargada de esta función esencial; restablecer el orden, asegurar la vida y la operación de la sociedad hacia y contra lo que en acto o en potencia la ponga en peligro (Castoriadis, 1993: 76).

En síntesis, del deslizamiento, la pérdida y la destrucción de sentidos y significaciones para una sociedad particular –*forma* (organización) particular–, y de sus *conflictos violentos insolubles*, emergen nuevas formas del poder explícito –indeterminables– que encuentran su razón de ser al restablecer y estabilizar en la dimensión imaginaria de la institución, una creencia sustentada en la violencia simbólicamente válida.

## **2.2. Violencia directa y violencia ejercida mediante la fascinación**

A propósito de la violencia, Castoriadis identifica dos tipos: la violencia directa y la violencia ejercida mediante la fascinación. La primera, se fundamenta en los instrumen-

tos técnicos-rationales, y la segunda, en una *estrategia de lo imaginario* que orienta a la institución a partir de un modelo occidental de *deber ser*, en una modernidad desde su versión pseudoracional de maneras de hacer sustentadas en la multiplicidad ensídica. Precisamente, “la posibilidad de ejercer una violencia directa basada en el desarrollo técnico y económico, lo que relativamente representa poco misterio; pero también está otra violencia ejercida por la fascinación, por la representación pura y simple de esta sociedad” (Castoriadis, 2006: 99).

La violencia ejercida mediante la fascinación, forma e instituye significaciones imaginarias que violentan la autonomía de la sociedad, institucionalizando un modo de ser orientado hacia la *privatización* de los individuos. En esta lógica, “se abandonan todos los terrenos colectivos, hay un repliegue en la existencia individual o micro familiar, no hay preocupación por nada que supere el círculo muy estrecho de los intereses personales” (Castoriadis, 2006: 104).

Esta manera de hacer, institucionaliza una “masa de condiciones de privación y opresión”, sedimentada en la red simbólica que el individuo acepta como si fuese una fascinación irresistible. Así, “temerosamente replegada en la esfera privada, toda la población participa de esta alienación y se contenta con pan y espectáculo” (Castoriadis, 1983: 185; en Graña, s/f: 3).

La violencia viene acompañada de manipulación ejercida sobre el colectivo humano, individuos y organizaciones. Por ejemplo, la significación social de la *fuerza bruta* “se ha convertido en el valor central de esta sociedad en su significación dominante”. Tal como si se formase una *sociedad aparte* e internamente en la sociedad misma, configurando a los individuos que viven en ella. “Evidentemente el régimen tiende a producir el tipo antropológico de individuo que le corresponde”. De allí que una sociedad cerrada producirá individuos heterónomamente diferentes a los de una *sociedad abierta* y reflexiva (Castoriadis, 1988: 21; 1980: 10).

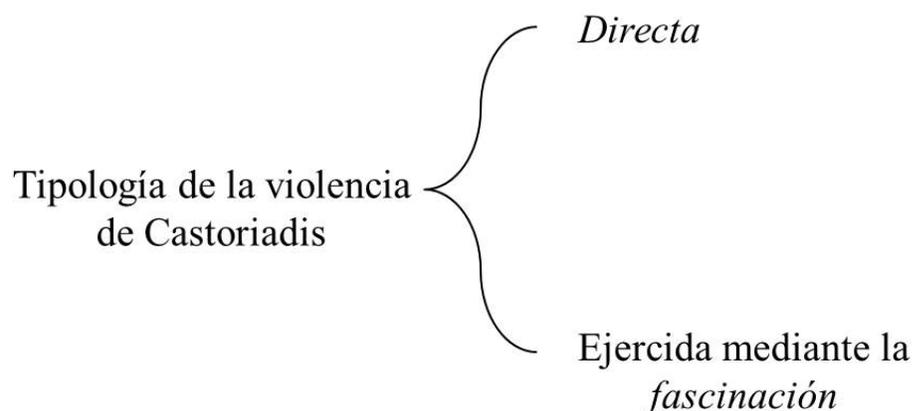
La diferencia entre una sociedad cerrada y una abierta, consiste en que el primer tipo es propio de “‘sociedades heterónomas’, determinadas por el cierre de la significación”. El término *cierre*, “debe ser tomado en su sentido estricto matemático”, según el cual

“un cuerpo algebraico está cerrado si para toda ecuación escrita con los elementos del cuerpo las soluciones son también elementos del cuerpo”. Por lo tanto, “en una sociedad cerrada, toda ‘pregunta’ que pueda ser formulada en el lenguaje de la sociedad, tiene que poder encontrar una respuesta en el interior del magma de significaciones imaginarias sociales de esa sociedad” (Castoriadis, 1998: 318). Pero las preguntas acerca de la validez de esa institución no pueden ser planteadas de manera tan simple, “la exclusión de estas preguntas está asegurada por la posición de una fuente trascendente, extra-social de las instituciones y las significaciones: es decir, de una religión” (Castoriadis, 2000: 163).

Las sociedades abiertas se caracterizan por la constante y autónoma reflexión de los sentidos y significados instituidos, es decir, una sociedad abierta “presupone la creación social de individuos capaces de interrogarse efectivamente, por eso la ciudad debe hacer todo lo posible para ayudar a los ciudadanos a llegar a ser efectivamente autónomos” (Castoriadis, 2000: 163).

De esta reflexión se deriva una pregunta. ¿Qué es aquello que violenta a una sociedad?

La respuesta se puede sintetizar como aquello que es contrario a la dotación de sentido; “el sinsentido del mundo representa siempre una amenaza posible para el sentido de la sociedad, el riesgo siempre presente de que se resquebraje el edificio social”. Desde la red de significaciones (instituciones), se legitimará simbólicamente el acto de ejercer violencia sobre aquellos que pongan en riesgo la arquitectura de los sentidos de la sociedad (Castoriadis, 1993: 75).



a) **Directa:** es la violencia sustentada mediante los instrumentos técnicos y económicos “racionales”.

b) **Fascinación:** esta violencia opera como una *estrategia de lo imaginario, forma y transforma* modelos pseudorracionales *universales* de sentido en la institución (Castoriadis, 2006: 99).

### 2.3. El Estado

Para Castoriadis el Estado es típicamente una *institución segunda* de la institución sociedad. “Es una instancia *separada* de la colectividad e instituida de tal manera que asegure constantemente esta separación”, y se consideran instituciones secundarias “no en el sentido de que sean menores o simplemente derivadas, sino en el de que todas ellas se mantienen unidas por la institución de las significaciones centrales de la sociedad considerada. Estas no pueden ser sin aquéllas; no hay entre ellas relación de prioridad” (Castoriadis, 1993: 78; 1989: 331).<sup>37</sup>

Podemos decir que el Estado es la representación de las significaciones de la *colectividad política* y opera como “una organización jerárquica con delimitación de áreas de competencia”, en la forma de *Aparato de Estado* (Castoriadis, 1993: 78), valiéndose en todo momento, del ejercicio del poder explícito, como base de la “legitimidad y el monopolio estatal” (Morales, 2011: 1).

El poder explícito reflejado en la forma Estado, posee “dispositivos particulares, con un funcionamiento definido y sanciones legítimas que puede aplicar” (Castoriadis, 2000: 146). Éste tipo de poder surge de cuatro elementos:

- 1- El mundo “pre-social”, que en cuanto tal amenaza siempre el sentido instaurado por la sociedad.
- 2- La psique de cada ser humano, que no está ni puede estar nunca completamente socializada ni conforme de forma exhaustiva, con lo que las instituciones le piden.
- 3- La inexistencia de otras sociedades que ponen en peligro

---

<sup>37</sup> Una relación jerárquica similar tiene la empresa capitalista con respecto a la institución capitalismo, porque esta es “institución segunda del capitalismo, sin la cual no hay capitalismo” (Castoriadis, 1989: 331).

el sentido instaurado por la sociedad considerada. 4- La sociedad contiene siempre, en su institución y sus significados imaginarios, un impulso hacia el porvenir, y el porvenir excluye una codificación (o una mecanización) previa y exhaustiva de las decisiones a tomar (Castoriadis, 2000: 146).

Del impulso humano hacia el porvenir indeterminado, emerge el poder explícito con la finalidad de “tomar decisiones aprobadas sobre lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer. Por lo tanto, que puedan legislar, ‘ejecutar’, zanjar los litigios y gobernar”. Es un poder a modo de “garantía instituida del monopolio de las significaciones legítimas en la sociedad considerada” (Castoriadis, 2000: 146).

Para Castoriadis, *lo político* es entonces “todo lo que atañe a ese poder explícito (los modos de acceso a éste, la manera apropiada de gestionarlo)”. No obstante, el ejercicio del poder explícito no se limita al Estado, es decir, “ni el poder explícito ni incluso la dominación toman necesariamente la forma de Estado” (Castoriadis, 1993: 78).

El poder explícito no sucede solamente con el Estado. “Las ‘sociedades sin Estado’ no son sociedades sin poder”,<sup>38</sup> en éstas, no solamente existe “un infra-poder enorme (tanto más enorme cuanto más reducido sea el poder explícito) de la institución ya dada, sino también existe un poder explícito de la colectividad (de los hechiceros, los guerreros, etc.)”, debido a que “anterior a todo poder explícito, y a toda ‘dominación’, la institución de la sociedad ejerce un *infra poder radical* sobre todos los individuos que produce” (Castoriadis, 1993: 78, 73).

El infra-poder “es ‘ejercido’ por la sociedad instituida, pero detrás de ésta, se halla la sociedad instituyente, el infra-poder instituyente tal y como es ejercido por la institución, debería ser absoluto y formar a los individuos de manera tal que estos reprodujesen eternamente el régimen que les ha producido” (Castoriadis, 1993: 74).

---

<sup>38</sup> De acuerdo con Castoriadis, “lo que fuese la articulación explícita del poder instituido, no puede nunca ser pensado únicamente en función de la oposición ‘amigo-enemigo’ (Karl Schmitt); no estaría tampoco reducido (no más que la dominación) al ‘monopolio de la violencia legítima’”, porque el poder explícito pertenece a todas las “instancias que pueden emitir imperativos sancionables”, es lo que Castoriadis identifica como “la dimensión de lo político. Al respecto, importa poco que estas instancias se encarnen en la tribu, en los ancianos, en los guerreros, en el jefe, en el démos, en el aparato burocrático o en lo que sea” (Castoriadis, 1993: 77-78).

En resumen, el Estado se articula como una institución imaginaria, jerárquicamente secundaria de la institución sociedad, delimitada en áreas de competencia que se encargan de desplegar el poder explícito, a su vez, legitimado por las significaciones de cada sociedad particular. Desde el Estado, se toman decisiones, se legisla, se litiga y se gobierna, y también se ejerce violencia.

---

## CAPÍTULO III

# VIOLENCIA E INSTITUCIONES IMAGINARIAS EN MÉXICO

*La crítica de la violencia es la filosofía de su propia historia*  
(Benjamin, 2001: 41)

### 1. *Formas de la violencia de Estado en México*

#### 1.1. **Violencia e instituciones en México (1917-2006)**

La forma constitutiva del Estado mexicano después del pacto de 1917,<sup>1</sup> se configuró a partir de la necesidad de poner nuevamente en práctica el centralismo estatal. Así, inicio un periodo de reconfiguración del poder político, donde éste adoptó idealmente un esquema sustentado en el modelo burocrático y legal, pero conservó ciertos rasgos profundamente autoritarios ante organizaciones ajenas al *régimen electoral*.<sup>2</sup>

[Para Lorenzo Meyer,] es útil la sencilla definición de Max Weber, la esencia del Estado consiste en el mantenimiento efectivo del monopolio de la violencia legítima sobre un territorio determinado. De acuerdo con esta definición, la aparición de un verdadero Estado mexicano no surge con la obtención de la independencia de 1821,

---

<sup>1</sup> Sobre esto, Hilario Medina (diputado por el estado de Guanajuato en el constituyente de 1916-1917) aclara: “no hay que creer que el Congreso y la ley suprema dictada por éste, estuvieron en el espíritu original de la Revolución” (Rabasa, 1996: 42).

<sup>2</sup> El régimen electoral es considerado por Álvaro Arreola y Martínez Assad, como la forma del sistema político en el Estado mexicano. “El sistema político cuenta con un régimen electoral implantado desde hace mucho tiempo y [que contó después de la revolución mexicana] con un partido de Estado en torno al cual se desenvuelven los procesos electorales. En ellos el Estado encuentra parte de la fundamentación de su legitimidad” (Arreola y Martínez, 1985: 375). Es así, “que se considere a la actividad electoral como uno más de los fundamentos de la estructura institucional mexicana. Ya que dentro del sistema de gobierno, fueron un elemento necesario para la construcción del proyecto nacional del grupo triunfador” (Arreola, 1988: 169).

sino medio siglo más tarde con el brote y la consolidación de la paz porfiriana (Meyer, 1974: 722).<sup>3</sup>

Precisamente, para Jerónimo Hernández, es viable reconocer los antecedentes del Estado moderno mexicano en “las constituciones centralistas de 1836 y 1843; el despotismo militar de Santa Anna en 1854, y las aspiraciones al ejecutivo fuerte de Benito Juárez” (Hernández, 2005: 99).

En tal sentido, Escalante señala:

tenía razón Rabasa cuando distinguía la constitución “literaria” de la constitución “real” del país: el contraste es evidente. Y sin duda la Constitución literaria es, hasta cierto punto, “lo que los legisladores quisieron que fuesen las instituciones”. Pero sólo hasta cierto punto. Porque los legisladores no eran ingenuos, ni eran sólo filósofos. Las instituciones que inventaron siempre fueron una transición entre lo que hubieran querido y lo que creían posible. El propósito de la clase política nunca fue del todo claro; al menos nunca del todo unívoco, y nunca simple. En lo más evidente, los liberales de la Reforma, por ejemplo, querían un Estado limitado, pero necesitaban un Estado fuerte. Más cerca del fondo, querían modificar las “costumbres” políticas, pero necesitaban usarlas para mantener su dominio (Escalante, 1993: 193-194).

Con tales presupuestos, el gobierno de Díaz se caracterizó por anteponer siempre la negociación para así alcanzar la *pax porfiriana*, es decir, “hacía hincapié en la negociación, la conciliación y los arreglos, en lugar del enfrentamiento. El principio era evitar los conflictos”. No obstante, “las prácticas autoritarias eran un componente clave del arsenal político del régimen” (Garner, 2003: 91, 106). Durante el periodo de la guerra civil (Revolución mexicana) y posterior a la renuncia de Díaz, se retornó a la vieja práctica del juicio privado, este dependía de los caudillos que luchaban por obtener el poder. Solo que no fue suficiente la constitución de 1917 para contener la sedición reinante entre las diferentes facciones revolucionarias. La reforma al artículo 130, devino en otra guerra civil, ya que enfrentó la ideología modernizadora contra la ideología religiosa

---

<sup>3</sup> Para Córdova, “el periodo comprendido en los primeros tercios del siglo XIX, llamado por los ideólogos porfiristas, como el ‘periodo de la anarquía’, contempla un Estado nacional que lo es sólo de nombre, sin control efectivo sobre la población y el territorio, sin autoridad y contenida por una miríada de poderes locales cuya autonomía era el signo indudable de la debilidad de los poderes centrales” (Córdova, 2000: 9-10).

como parte de la reorganización del clientelismo social en la esfera pública.

En el periodo comprendido entre 1920 y 1928, se restablece la política centralista,<sup>4</sup> legitimada a través del esquema ideológico del rompimiento con las estructuras del viejo gobierno porfiriano, denominado por Garner el antiporfirismo. “La interpretación ‘ortodoxa’ del régimen de Díaz hacia énfasis en el autoritarismo y la tiranía del régimen y aseguraba que representaba una desviación de las tradiciones liberales del México decimonónico” (Garner, 2003: 27).

En esta condición, la etapa postrevolucionaria se reconfiguró a partir de los *valores liberales democráticos* de un “nuevo estado autoritario y capitalista” (Brading, 1985: 30). Ello se tradujo en “un nuevo impulso al desarrollo del capitalismo mexicano dentro de causas más nacionalistas” (Hernández, 1988: 194), el cual fue dirigido por la facción militar sonoreense encabezada por Obregón. En consecuencia, este “se convirtió en el centro del sistema político y cualquier oposición, electoral o de otro tipo, tenía muy pocas posibilidades de éxito” (Meyer, 1985: 81).<sup>5</sup>

Por estos rumbos, el Estado mexicano acopló diversas maneras de coacción y asociación política que integraron la *forma caciquismo*, para así, poder contener el caos en la distribución del poder político. Esto fue efectivo hasta la década de los años treinta, cuando la consigna, “que viva mi Cristo, que viva mi Rey, que impere triunfante por siempre su Ley” (Estrada, 2008: 65), fue el vínculo que dio forma al movimiento *cristero*.

Curiosamente la ideología religiosa fue contenida por los nuevos aparatos de control burocrático y administrativo del Estado. En la visión de Jean Meyer, el presidente Calles hizo “de la lucha contra el clero su propia política personal, en una palabra, un régimen de autocracia y terror” (Meyer, 1978: 240).<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Miguel de la Madrid Hurtado (ex presidente de México), indica que “en el nivel local y regional, fue más visible el poder de la persona que el de las instituciones. Los compromisos del gobernador o municipio en turno eran con el jefe militar más cercano y no con las instituciones” (de la Madrid, en Arreola, 1988: 170).

<sup>5</sup> De acuerdo con Arreola, “en México el desarrollo de la institucionalidad y la conversión del Estado en un poder autónomo y estable corresponde a una gradual eliminación de los liderazgos personales, y no a la vía electoral” (Arreola, 1988: 170).

<sup>6</sup> Según Jean Meyer, “inspirándose tanto en el catolicismo social alemán y en las enseñanzas de León XIII como en su historia colonial, la Iglesia mexicana, animada de un dinamismo comparable al de los revolucionarios, creó el primer ejemplo de democracia cristiana, antes que existiera en el mundo”.

Recurriendo a los *mecanismos psíquicos de alteridad*, se incorporó al *miedo* como un mecanismo de acción política del régimen, en sintonía, con la consolidación del sistema político entre los años 1928 y 1942, periodo en el que se consolidó el régimen de partidos (electoral), dirigido por el “nuevo partido oficial” del Estado, PRI (Partido de la Revolución Institucional) (Córdova, 1979: 5).<sup>7</sup>

Durante el cardenismo, se instituyó el mecanismo de dominación postrevolucionario de la *política de masas*, tal como lo resalta Córdova: “cada etapa del desarrollo económico y político de México, aparece profundamente marcada por una reforma específica de control y manipulación de las masas”. La política de masas, es la piedra angular de la economía política del México postrevolucionario, es el sustento político del PRI, ya que “la verdadera fuente de su poder, [operó] en la forma de un *consenso político* cada vez mejor organizado”, con el cual, se afirmó el desarrollo estabilizador (milagro mexicano) de mediados del siglo XX (Córdova, 1979: 1).

Para González Casanova, “al terminar la segunda guerra mundial, el Estado mexicano y las relaciones de clase y grupos, adquirieron el carácter de un sistema, de esta manera el poder de la nueva burguesía, forjado en un complejo proceso de luchas armadas y políticas, quedó establecido en la legislación y la costumbre” (González, 1986: 177). Por lo tanto, en el imaginario *stricto sensu* de los partidos políticos de México.<sup>8</sup>

A pesar de lo anterior, desde 1958 resurgieron brotes de insurgencia sindical como el del movimiento ferrocarrilero encabezado por Vallejo Martínez, el cual fue fuertemente

---

“La Iglesia llenó un vacío, tuvo el papel de contrapeso. [...] Engendró laicos conscientes y autónomos” (Meyer, 1978: 230; 2000: 12).

<sup>7</sup> Desde la perspectiva de Arreola, “uno de los rasgos característicos del Estado mexicano post-revolucionario ha sido un obsesivo deseo por construir y mostrar, en el interior y exterior del país, una estructura política formal, similar o cuando menos con las democracias occidentales capitalistas” (Arreola, 1988: 169).

<sup>8</sup> Castoriadis identifica que “en el plano ‘político’ *stricto sensu*, los partidos, completamente transformados en máquinas burocráticas, ya no obtienen más que un apoyo puramente electoral de los ciudadanos a los que son incapaces de movilizar, en el sentido habitual del término y los sindicatos contemporáneos ya no son más que lobbies destinados a defender los intereses sectoriales y corporativos de sus miembros. Es decir, el único fin de la burocracia es su autoconservación”. Por lo tanto, los ‘políticos’ en el régimen electoral mexicano, operan como politicastros “en el sentido de políticos insignificantes. Gentes que acarrearán sufragios no importa por qué medio. No tienen ningún programa. Su objetivo es quedarse en el poder o regresar al poder y para eso son capaces de todo” (Castoriadis, 1997: 23-24; 2003: 2).

reprimido por la policía y el ejército. Tal escenario se repitió en los movimientos de médicos y estudiantes de 1964 y 1968.<sup>9</sup> Estos sucesos marcaron un nuevo paradigma, un antes y un después en el tiempo socio-histórico, y con ello establecieron una pauta de la validez simbólica del régimen de partidos, acompañado por el agotamiento del modelo económico sustentado en la producción agrícola.<sup>10</sup>

Por su parte, Calveiro indica que en su desarrollo “el sistema represivo se organizó *articulando una red represiva legal con otra ilegal*, ambas gestionadas por el Estado”. Esta red represiva “excedió las fronteras nacionales, para alcanzar un carácter regional”, cuyo sustento ideológico fue la confrontación habida desde la Guerra Fría hasta la caída de la Unión Soviética (Calveiro, 2012: 42, 43),<sup>11</sup> lo cual, sentó las bases del régimen político de los años 70s, durante la llamada *guerra sucia*.

En 1987, unos años antes de la caída del bloque socialista, la distensión de la Guerra Fría ya era un obstáculo para justificar acciones bélicas de ocupación en distintas regiones del planeta. Fue entonces que se empezó a hablar de “la guerra contra el narcotráfico”, es decir, cuando la antigua lucha contra el tráfico de estupefacientes se pasó a caracterizar como guerra. La invasión a Panamá en 1989 se presentó bajo el presupuesto de una “guerra en contra del narcotráfico” librada por los Estados Unidos en el contexto de una política de unilateralidad (Calveiro, 2012: 165).

Recapitulando, podemos señalar que los esfuerzos del régimen por consolidar el centralismo político a partir de la ideología modernizadora fueron insuficientes. Desde mediados del siglo XX, se volvió necesario incluir la narrativa confrontativa de la guerra fría para conservar el poder político del régimen de partidos; ello, estabilizando en las operaciones del Estado, una forma de represión estatal que se articula entre una red

---

<sup>9</sup> Con el lanzamiento de la bomba atómica y el inicio de la Guerra fría, se abrió paso, según Calveiro, a “un mundo pensado y organizado globalmente desde la lógica binaria de la bipolaridad. [...] En el caso latinoamericano, el otro a eliminar se constituyó bajo la identidad genérica de *subversivo*” (Calveiro, 2012: 37, 41).

<sup>10</sup> Para Bizberg, “un Estado desarrollista que centraba su legitimidad sobre el crecimiento económico, en México el Estado instauró la subordinación política (de la movilización y de apoyo al régimen autoritario priista), así como un estado nacional-popular basado en una retórica nacionalista y revolucionaria” (Bizberg 2009: 15).

<sup>11</sup> “Tal como ocurre en los círculos represivos, la articulación entre redes legales e ilegales se verifica también en los ámbitos político y económico” (Calveiro, 2012: 165).

legal y una red ilegal, ambas sedimentadas y *gestionadas por el Estado mismo*.<sup>12</sup>

## 1.2. Heteronomía instituida: figuras del poder político (2006-2012)

En el periodo comprendido entre los años 2006 y 2012, el régimen de partidos en su conjunto, estabilizó otro sentido de la democracia de forma paralela a la transformación del control del Estado mexicano, lo hizo sobre las *coacciones no legítimas* y la *re-organización de la dominación racional-legal*; es decir, desde la democracia procedimental.<sup>13</sup>

Derivado de esto, emergieron redes simbólicas de dominación externas con la finalidad pragmática de desplegar la representación social de un imaginario *stricto sensu* sobre la sociedad. Como consecuencia, se fragmentó “la democracia, autonomía social y autonomía individual, así como política” mediante la presentificación de distinciones propias de conflictos armados (guerras) que son el *poner, reunir, comentar y decir* en nuevas formas de *Legein*, que proyecta (de modo conjuntista-identitario) una violencia ejercida mediante la *fascinación*; esto es, la representación de un mundo de barbarie donde pareciera no caber la autonomía social y política (Castoriadis, 2001: 15).

Meyer al observar y analizar estas nuevas *figuraciones de sentido*, señala que “no se puede negar el problema actual, pero hay una parte que consideraría endémica. En los años sesenta había una violencia campesina, de pobres contra pobres, con una tasa de homicidios de 40 o 50 por cada 100.000 habitantes, mucho más alta que la de ahora. Era una violencia que no le importaba a nadie y la seguridad en las ciudades era total”.<sup>14</sup>

En el sistema político mexicano, se observa históricamente una fuerte impronta a las *tendencias a la partidocracia*, rastreable ya desde el régimen de partidos. Ello en una

---

<sup>12</sup> Pues “ningún grupo podría mantener durante veinticuatro horas su dominación sobre una sociedad cuya gran mayoría no la aceptara” (Castoriadis, 1983a: 46).

<sup>13</sup> Tal como afirma Castoriadis, “no es posible realizar aún una ‘democracia procedimental’ que no sea un fraude, si no se interviene profundamente en la organización sustantiva de la vida social” (Castoriadis, 2000: 151).

<sup>14</sup> Al respecto, Prados (2011), entrevista concedida al diario *El País*, España.

sociedad que no logra articularse como sociedad civil, y con la inherente incapacidad de incidir en la opinión pública sin apelar al recurso de violencia (Bizberg, 2009: 17).

A pesar de que la sociedad civil está fuertemente organizada en México, sigue estando subordinada a los partidos políticos o al gobierno y no ha logrado constituirse como un actor autónomo. Esta falta de representatividad de la sociedad civil en México, ha tenido como consecuencia que en la última década hayan proliferado las acciones sociales de rechazo y de protesta que, sin embargo, no han logrado rebasar una expresión defensiva y local, con lo cual se han marginado y han sido finalmente presa de la represión por parte del gobierno, como fue el caso de los movimientos de la APPO (Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca) y de Atenco (Bizberg, 2009: 18).

Formas de la violencia de Estado que, desde el estudio de la *reorganización de la hegemonía*, son parte de “una reorganización hegemónica a nivel planetario de la violencia estatal y sus nuevas modalidades de penetración y castigo”. Es una reorganización de la operación del control social y la violencia de Estado (Calveiro, 2012: 9-10).<sup>15</sup>

Se despliega principalmente a través de dos grandes combates, definidos como guerras: “la guerra antiterrorista” y “la guerra contra el crimen”. Una y otra habilitan el escenario bélico que requieren las dominaciones autoritarias. La “guerra antiterrorista”, permite mantener y expandir el nuevo orden global. Por su parte la llamada guerra contra el crimen, recurre a una reorganización jurídica y penitenciaria que conduce al encierro creciente de personas, en especial jóvenes y pobres, en aras de la supuesta seguridad interior de los Estados. Ambas guerras se entrelazan, se construyen y se dictan desde los poderes centrales –ya sean Estados-nación u organizaciones estatales supranacionales. [...] Su análisis –la forma en que se despliegan y cómo operan sobre los cuerpos y las mentes– ofrece pistas significativas para la comprensión de la actual reorganización hegemónica (Calveiro, 2012: 15, 16).<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Para Calveiro, “hablar de reconfiguraciones hegemónicas, no es hablar de movimientos en la cúpula sino de transformaciones profundas tanto en las dimensiones coercitivas como en las consensuales, en las violencias estatales como en los discursos ideológicos; en las dinámicas represivas, económicas, sociales y políticas así como en las percepciones, los imaginarios, las subjetividades. Vale decir que no involucra exclusivamente a los centros de poder sino también a las sociedades en las que se sustentan” (Calveiro, 2012: 13-14).

<sup>16</sup> “No son guerras verdaderas sino formas de la violencia estatal que se dirigen principalmente contra excluidos y disidentes” (Calveiro, 2012: 170).

En esta *reorganización de la hegemonía*, los partidos políticos desde el año 2006 (salvo el breve lapso de entusiasmo vivido por la oposición hecha gobierno en el 2000), no operan a partir de la lógica de una administración burocrática que ejerza un eficaz control social desde la autoridad, tampoco ejercen una eficaz organización de dominación racional que logre contener la incertidumbre de la violencia social. No obstante, el Estado y sus jerarquías no desaparecen.<sup>17</sup> Precisamente a partir del año 2006, los partidos políticos reorganizaron su base autoritaria a través del despliegue de la *imposición violenta* de la *perspectiva de la guerra*. Con esta acción, se acentúa el autoritarismo, tanto desde el gobierno como desde la oposición.<sup>18</sup>

Cervantes (2012) indica que la dimensión simbólica de la política en México durante el gobierno de Felipe Calderón Hinojosa, se instaura a partir de dos narrativas construidas dicotómicamente; entre el *político cruzado* encargado de tomar las decisiones, y el *ciudadano víctima* que paga los costes de las decisiones del político. Al respecto, elabora una distinción asimétrica a manera de *performance*, orientado en el bipolarismo valorativo moral de proteger lo *bueno* ante lo *malo*. Desde su visión, la guerra calderonista fue entonces una “guerra moral en contra del crimen organizado, la guerra entrelaza a la política con la moral, a manera de cruzada” (Cervantes, 2012: 3).

De allí que lo *malo* se presentifica en la *imagen* de las drogas, a modo de figura de lo pensable, sedimentada a su vez, en la validez simbólica de la exclusión social de un sector de la sociedad considerado inferior, cuyos valores también son inferiores a los

---

<sup>17</sup> Tal como advierte Héctor Zamitiz (comunicación personal, abril de 2013), los casinos en México son un ejemplo claro de la falta de eficacia del Estado mexicano para controlar y organizar estas actividades lícitamente. En el año 2005 el ex secretario de gobernación Santiago Creel Miranda, autorizó en tan solo cinco días más de cuatrocientas licencias de casinos. Para Zamitiz, la gran mayoría no cuenta con seguimiento, vigilancia o fiscalización de ningún tipo. Por su parte, Lorenzo Meyer “propuso que todos estos centros de apuestas fueran cerrados” (Aristegui noticias, 2013), debido a que el Estado ha “fracasado” en regularlos.

<sup>18</sup> A consecuencia del empleo de la brutalidad policiaca, irrumpe una nueva subjetividad política desde la sociedad, la cual instituyó un *otro imaginario político* que trascendió al sexenio calderonista. Por su parte, la oposición de ‘izquierda’ intentó capitalizar de manera oportunista y sin éxito este escenario en las elecciones del año 2012, ello en la *figura de lo pensable #YoSoy132*, emergida como *alteridad reflexiva* de la violencia estatal hacia pobladores y simpatizantes del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra. Para Salvador Hernández, “todo movimiento social contiene tres categorías de partidarios: los que creen en él y se encuentran en minoría, los que lo utilizan para fines exclusivamente personales, y finalmente una masa que los sigue y vive de ilusiones contradictorias” (Hernández, 1988: 152).

nuestros (o al resto de la ‘otra’ sociedad).

El *imaginario de la guerra* se convierte así en un recurso para legitimar el poder político en tiempos de paz. Cervantes reconoce que “hacer política a través de la guerra se puede lograr solamente a partir del uso de aquellos recursos simbólicos (usados pragmáticamente)” (Cervantes, 2012: 1). Es decir, de la formación de redes simbólicas que informan y sedimentan esquemas operativos, mediante los cuales se representan *maneras de hacer universales* que instituyen una lógica heterónoma de vivir el mundo.

Para Cervantes, la lógica de la guerra calderonista corresponde a una narrativa de purificación de la sociedad en contra del peligro de las drogas, en donde el político se posiciona como un *cruzado* (en el sentido weberiano del término), a través de una relación simbólico-valorativa orientada “por el bien de las familias mexicanas”. De allí que la guerra en contra del crimen organizado, fuese una decisión política personal de Calderón para dar un sello simbólico a su mandato, así como un intento de hacerse con la legitimidad (Cervantes, 2012: 13, 191). La necesidad del gobierno federal (2006-2012) por autovalidarse simbólicamente durante el transcurso de su administración a través de la guerra, contravino la *libertad social* y la posibilidad de una sociedad democrática (*autónoma*). Asimismo, se contuvo la justicia (en los términos de Kelsen). El poder político desde entonces, orquesta un proyecto sistemático de pseudodominación, ya que recurre al culto, al mito y a la religiosidad como *formas heterónomas de control*, para así intervenir el quehacer de la política desde el espacio público.<sup>19</sup>

Como se ha advertido, derivado de un paradigma de significaciones, la violencia de Estado en México se reorganizó en torno a decisiones personalistas y autoritarias, producto de un poder político signado en una insipiente validez simbólica, que le permitiera diseñar e implementar otro tipo de política de masas que no estuviera sustentada en el imaginario de la sangre y la muerte.

Dicha política, actualmente opera como el (a)sentido de la democracia y en los márgenes

---

<sup>19</sup> Sobre esto, Cervantes se pregunta: “¿por qué son los cultos los que logran calar hondo dentro del espacio público?” (Cervantes, 2012: 203). Tal como expone Castoriadis, “no hay sociedad sin aritmética; y no hay sociedad sin mitos”. Los mitos son la “dimensión propiamente imaginaria”, y la aritmética la “dimensión conjuntista-identitaria” (Castoriadis, 2006: 83-84).

de libertad de la sociedad civil, a modo de sentido de la sociedad política, encarnada en la partidocracia. Lo anterior tiene como consecuencia, la emergencia de un poder explícito, sustentado y compartido entre aquellos que habilitan el mito de la guerra: partidos políticos y delincuentes.

Por su parte, Calveiro propone una interrogante que permite entender cómo opera la violencia estatal en México: en la “¿guerra con(tra) la delincuencia organizada?”, es imposible soslayar algunos aspectos vinculados con la declaración de guerra en su contra y la funcionalidad política de ambos: crimen y guerra que, como en el caso del antiterrorismo, se sostienen y se potencian mutuamente”, alterando con ello la operatividad de la *institución de la norma* y de la *institución política* (Calveiro, 2012: 206-207).<sup>20</sup>

[Como observa Vera López,] estamos como en la época de la Revolución, donde se ahorcaba, se fusilaba, pero ahora se hace mediante operativos, y eso es muy grave. Las autoridades mexicanas están incurriendo en acciones que estaban vigentes hace 100 años, cuando se asesinaba a las personas, a presuntos delincuentes, en lugar de someterlos a procedimientos judiciales para que pagaran las culpas cometidas. Lo que ahora vemos es que el gobierno está teniendo operativos para detener a personas que cometen delitos, que se están convirtiendo en ejecuciones extrajudiciales. El gobierno federal no tiene ningún derecho de someter a quienes incurren en delitos, cualesquiera que éstos sean a procedimientos extrajudiciales, como la ejecución, o el asesinato, ya que para eso existen códigos, leyes y reglamentos que deben garantizar a cualquier persona la posibilidad de que responda ante la ley por sus actos.<sup>21</sup>

Estas acciones se autore fuerzan en realidades ficticias, figuradas en los medios tradicionales: radio, televisión, prensa escrita, así como en *nuevos* medios de comunicación de masas.<sup>22</sup> A nivel *mundo*, el sistema de dominación, penetra en la dimensión imaginaria de la colectividad, a través de una violencia ejercida mediante la fascinación en la clausura representacional de los *microcosmos sociales*.

---

<sup>20</sup> Precisamente, “la violencia estatal es ejercida al mismo tiempo por organismos públicos y privados, ya que se ha ido produciendo tanto la proliferación como la privatización de los medios de destrucción y violencia” (Calveiro, 2012: 60).

<sup>21</sup> Al respecto, Ramos (2009), entrevista concedida al diario *La Jornada*, México.

<sup>22</sup> “No estamos tratando con realidades, sino con la realidad ‘percibida’, es decir, con imágenes” (Castoriadis, 1988a: 28).

Como se ha señalado, la violencia como creación es una multiplicidad, que en este caso, se instituye como la *multiplicidad ensídica* de la destrucción de sentidos y praxis autónomas. También se ejerce una violencia *directa*, sustentada en los instrumentos técnicos ‘pseudorracionales’ del capitalismo y del sistema político, desplegados a su vez, en la *dimensión real*.<sup>23</sup> Es decir, en “las formas socialmente disponibles, puestas en juego por la institución a la hora de socializar a la psique” (Castoriadis, 2006: 93).

Esta *reorganización de la dominación* abarca el ámbito de la creación, la educación y la destrucción, en la forma de represión y *formación de opinión* del co-sujeto. Calveiro señala que tal dominación “se ejerce a través de redes comunicativas que penetran en todos los ámbitos: el productivo, el represivo, el educativo, el recreativo. A través de ellas no ocurre un proceso de comunicación simétrica sino unidireccional, ligado principalmente a la forma: información, formación de opinión y formateo de los sujetos” (Calveiro, 2012: 61).<sup>24</sup>

Acciones de formación orientadas a partir de un ‘pseudorracionalismo’,<sup>25</sup> el cual supone que es “más eficaz engañar a una población en una falsa realidad, que imponer la voluntad por la fuerza con armas convencionales”.<sup>26</sup> De tal manera que los medios

---

<sup>23</sup> Castoriadis indica que el capitalismo es el “proyecto demencial pero eficaz de la expansión ilimitada de un dominio ‘racional’”, cuyo verdadero espíritu es que “todos hacen lo que se debe hacer según el plan de producción” (Castoriadis, 1983a: 47; 1992).

<sup>24</sup> “Lo que sabemos sobre la sociedad y aun lo que sabemos sobre el mundo, lo advertimos a través de los medios de comunicación para las masas. [...] El conocimiento que proviene de los medios de masas parece estar elaborado de una textura autorreforzada que se entreteje a sí misma. [...] Un medio que hizo posible la construcción de formas que, distinto con lo que sucede con el medio mismo, enlazan operaciones comunicativas. [...] La acción comunicativa sola no es, pues, comunicación debido esto para los medios de masas (a diferencia de la interacción entre presentes). [...] En terminología kantiana: los medios de masas crean una ilusión trascendental. [...] Así, constatamos una duplicación de la realidad que lleva a efecto el sistema de observación llamado medios de comunicación de masas” (Luhmann, 2007: 1-7).

<sup>25</sup> Al respecto, Ludlow refiere una *guerra epistémica* producida por empresas privadas de inteligencia, estas emplean “*Psyops* (operaciones psicológicas)”, son “operaciones planificadas para transmitir información e indicadores seleccionados a públicos extranjeros para influir en sus emociones, motivos, razonamiento objetivo, y en última instancia el comportamiento de gobiernos extranjeros, organizaciones, grupos e individuos”. Ludlow, Peter (2013). “The Real War on Reality”, en *The New York Times*.

<sup>26</sup> No obstante, las “Psyops no tienen que ser llevados a cabo por los Estados nación, ya que pueden ser realizadas por cualquier persona con la capacidad y el incentivo para llevarlo a cabo, y en el caso de los contratistas privados de inteligencia, existen los incentivos (miles de millones de dólares en contratos) y capacidades” (Ludlow, 2013).

masivos, actúan como el campo de acción de estas formas de control.<sup>27</sup>

La *guerra contra el crimen organizado* analizada por Calveiro y Cervantes, operó como una forma de violencia estatal, cuya resonancia caracterizó al sistema político. Tanto gobierno como oposición reafirmaron esta *forma operativa* de la violencia de Estado, a su vez, penetrada constantemente por las organizaciones estatales supranacionales.<sup>28</sup>

En realidad, los núcleos duros de la delincuencia (el narcotráfico) y del terrorismo (las redes internacionales) son *enemigos cuya existencia es imprescindible mantener* para garantizar la represión de todo lo que se agrega falsamente en torno a ellos. Son la “amenaza” que justifica el mantenimiento del poder bélico y represivo, lo cual reafirma la aseveración de Nietzsche: “Quien vive de combatir a un enemigo, quiere que este enemigo siga con vida” (Calveiro, 2012: 170).

En ese contexto es posible explicar los signos operativos de la violencia estatal que trascienden al gobierno y a la oposición. Graco Ramírez señala que “tras la desaparición del régimen presidencialista del PRI después de siete décadas, se produjo una especie de ‘feudalización’ del país, en los últimos doce años, los gobernadores se convirtieron en pequeños reyezuelos, señores feudales, que sin el control presidencial de antaño, sobre todo los priistas, hacían y deshacían a su antojo”.<sup>29</sup>

Actualmente en México, el monopolio de legitimidad burocrática de la violencia parece

---

<sup>27</sup> Según datos obtenidos por el IIJ-UNAM (Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM), en la segunda Encuesta Nacional de Cultura Constitucional, “la televisión es, por mucho, el medio de comunicación masiva más usado para informarse de los asuntos públicos”. Asimismo, el estudio sobre los valores democráticos y autoritarios de la sociedad mexicana, señala la primacía en la elección entre la libertad *versus* la seguridad. Según el estudio, “la libertad y la seguridad son valores que a veces pueden chocar, si tuviera que escoger uno, ¿con cuál se quedaría?” Los resultados son los siguientes, un 35.6 % prefirió la libertad, a la vez que un 42.5 % se inclinó por la seguridad, un 19.5 % eligió ambos, el 1.05 % NS/NC y 0.9 % ninguno. “Entre quienes eligieron la seguridad están los jóvenes entre 15 y 19 años de edad, los que cuentan con la licenciatura completa y quienes habitan en el centro-occidente y centro del país. Las personas que no cuentan con escolaridad eligieron la libertad, al igual que los de 65 años y más, quienes obtiene cinco salarios mínimos y más y los que habitan en el norte del país” (IIJ-UNAM, 2011).

<sup>28</sup> Las organizaciones estatales supranacionales, son *penetradas* por la indeterminable *reflexión política* de los individuos y organizaciones, estos cuestionan las maneras de hacer de la política y la violencia estatal, filtran a través de la dominación cuasi-supramundial de una forma del imaginario, información, que en la posibilidad de convertirse en comunicación produce autoalteraciones de la institución imaginaria de la modernidad, es decir, cuestionamientos de los esquemas articulados y duplicados (de la realidad), difundidos por los medios de comunicación de masas.

<sup>29</sup> Al respecto, Prados (2013), entrevista concedida al diario *El País*, España.

estar supeditado a la *red ilegal* (Calveiro (2012)), no obstante, la red ilegal coexiste simbióticamente con la autoridad, la cual necesita un recurso simbólico que le permita desplegar una violencia estatal ejercida mediante la fascinación de la guerra contra el crimen organizado, consecuentemente la población se retrae a la esfera privada de la vida (lo micro familiar), y acepta como si fuera inevitable, el poder explícito desplegado por el ‘pseudodominio’ de militares y sicarios.

La estrategia simbólica de control social durante el último sexenio, es una *estrategia de lo imaginario*, se ha sedimentado y estabilizado en formas de institución imaginaria como recurso inseparable de la dimensión real, las *ejecuciones sumarias* o *extrajudiciales* y por ende de la “guerra”.

### 1.3. Guerra y operatividad extrajudicial

En este accionar, el Estado mexicano actual reproduce y encarna una manera de hacer de la violencia estatal, que autolimita su capacidad para asegurar la libertad social y la felicidad de los ciudadanos, una felicidad social distinta a la implicación “igualitaria” y totalitaria de la felicidad en el comunismo observada por Castoriadis (2000).

Más allá de tal supuesto, observamos una “ineficacia” recursiva. “Ineficacia” del Estado mexicano para operar como régimen jurídicamente eficaz, que puede inhibir las *coacciones no vistas como legales* (Kelsen). Como señala Zamorano Farías (2012), lo anterior no significa que el Estado mexicano pueda considerarse un ‘Estado fallido’, ya que ni el Estado ni sus jerarquías políticas o jurídicas desaparecen.<sup>30</sup>

Por el contrario, el Estado se transforma incorporando en su operación, formas autoritarias sustentadas en una incipiente legalidad, así como mecanismos psíquicos estratégicos que se han sedimentado en *instituciones imaginarias*, praxis heterónomas de alienación que contienen el imaginario poiético de la libertad y la democracia (autonomía). Tal

---

<sup>30</sup> Comunicación personal, 2013.

estado de cosas, transforman las operaciones del sistema penal y el sistema político, pero sin prescindir necesariamente de ellos.<sup>31</sup>

Las imágenes recursivas de realidades (percibidas) extrajudiciales, penetran impositivamente la clausura relativa representacional de la sociedad mediante un nuevo imaginario, que deviene en la *asignificación* ('pérdida' de sentido) de la ley en la praxis social. De esta manera, se habilita el escenario bélico simbolizado en la presentificación de las ejecuciones extrajudiciales difundidas en los medios de comunicación. Lo anterior, puede ser considerado como una construcción duplicada de la realidad de la guerra a través de los medios de masas. Como si fuesen *asesinatos selectivos*, las ejecuciones son presentadas de modo pragmático para obtener la validez simbólica de la sociedad, esto ocurre cuando son mostradas como recursos válidos de un conflicto bélico, violando con ello el *derecho* elemental a la vida.<sup>32</sup>

Las formas de la violencia estatal, se despliegan estratégica y pragmáticamente en la red simbólica de un conflicto bélico que no existe, extrapolando los recursos válidos de la guerra, tales como la no limitación legal para realizar *asesinatos selectivos* a los modos y maneras de hacer de la institución policial y militar, lo que trae como consecuencia un "uso de la fuerza letal indiscriminada" (CMDPDH, 2013).<sup>33</sup>

Este uso se refleja explícitamente en operativos policiaco-militares, e implícitamente en una violencia ejercida mediante la fascinación de la representación pura y simple de la guerra emprendida por la autoridad; la primera, es una violencia directa que no es

---

<sup>31</sup> José Antonio Ortega (2013), señala que durante el sexenio de Calderón, "pareciera que hay una mano o un rincón oscuro en la PGR que decide quien libre y quien preso, y eso no va de acuerdo a nuestras leyes".

<sup>32</sup> Para Schmitt, los asesinatos selectivos "violan el derecho a la vida, en la circunstancia excepcional de un conflicto armado, donde pueden ser legales. Esto es en contraste con otros términos con los que 'asesinato selectivo' se ha utilizado a veces de manera intercambiable, como 'ejecución extrajudicial', 'ejecución sumaria' y 'asesinato', todos son por definición, ilegales" (Schmitt, en Alston, 2010: 5).

<sup>33</sup> El informe presentado por la CMDPDH (Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos), *Ejecuciones extrajudiciales en el contexto de la militarización de la seguridad pública*, denuncia que "los intentos por combatir la delincuencia organizada en México mediante el uso de las Fuerzas Armadas en labores de seguridad pública, ha provocado el aumento de violaciones graves a los derechos humanos en el país". Precisamente, la comisión "ha investigado este fenómeno y ha comprobado que los homicidios y las ejecuciones extrajudiciales en México han aumentado considerablemente debido a la estrategia de seguridad pública basada en la militarización de la seguridad pública" (CMDPDH, 2013).

difícil de identificar, ya que se manifiesta en represión directa, al colaborar en acciones ilegales desde el poder legal, omitiendo la responsabilidad de procurar justicia.

Por estas razones, la administración burocrática de la policía y la *institución militar* encubren las ejecuciones extrajudiciales, autoorganizando una praxis poética de destrucción del *cuerpo*, de los *sentidos* y de la autonomía política e individual. Como ejemplo, los “elementos de las fuerzas armadas han privado de la vida a personas no armadas en acciones en contra de la delincuencia organizada. En muchas ocasiones, las ejecuciones extrajudiciales son disfrazadas por las autoridades, alterando la escena del crimen e inculcando falsamente a víctimas inocentes como sicarios o delincuentes” (CMDPDH, 2013).<sup>34</sup>

Este esquema se sedimenta e institucionaliza de manera heterónoma, asignificando cualitativamente el castigo del Estado y violentando con ello la *significación social* válida de la justicia al sedimentar la *impunidad* como el signo operativo del sistema de administración de justicia en México, debido a que se presenta como un poder explícito racional-legal que despliega operativamente un *pseudodominio pseudoracional*. Además, este esquema de impunidad, produce formas de hacer operantes al nivel de las organizaciones y de los individuos mediante realidades que codeterminan, estabilizando regímenes simbólicos de heteronomía que no se reducen a las estructuras del poder político, ni al gobierno, ni a la oposición, toda vez que, la dominación estatal está permeada por las redes de dinero y poderes meta y *supraestatales*.<sup>35</sup>

Así, la significativa proliferación de ejecuciones extrajudiciales no solo se limita al “enemigo” (crimen organizado), sino también se dirigen hacia los individuos, las organizaciones y las redes ciudadanas que practican *maneras de educar* autónomas, y que cuestionan los intereses de las autoridades locales. Piénsese, al respecto, en el informe de Christof Heyns, *Special rapporteur on extrajudicial, summary or arbitrary executions*

---

<sup>34</sup> Para Ernesto Rivera, “el secuestro al igual que el narcotráfico constituyen formas de una violencia que ha hecho del cuerpo humano una industria del delito” (Rivera, 2008: 47). No obstante, deberíamos agregar que esto no se circunscribe solo a la globalización del capitalismo, sino también a la transformación del Estado mexicano, que reorganiza los medios de control globales articulados entre redes represivas ilegales y redes represivas legales (Calveiro, 2012).

<sup>35</sup> Un fragmento de esta masa de condiciones heterónomas, puede ser observado cuando la autoridad justifica la ilegalidad del hecho e inculpa falsamente a las víctimas.

(2012), en donde se constata “que la impunidad que protege a las fuerzas armadas y a policías estatales y federales es sistémica y endémica” (Martínez, 2013), destacando que los periodistas son las principales víctimas de las ejecuciones extrajudiciales.

Dos tercios de las muertes de periodistas ocurren fuera del conflicto armado. La mayoría de los periodistas asesinados tratan temas relacionados con la política, la guerra, la corrupción, el crimen y los derechos humanos. El perfil más común de un periodista asesinado es el de local, en contraposición al de corresponsal en el extranjero cubriendo temas políticos o de corrupción para un periódico local o una estación de radio, poniendo especial atención al hecho de que la impunidad es una de las principales, si no la principal, causa del elevado número de periodistas muertos cada año. Los países en que los números más altos de periodistas son asesinados, también, casi sin excepción, son los que tienen niveles más altos de impunidad (Heyns, 2012).<sup>36</sup>

Las prácticas que contravienen al derecho, se han reforzado y sedimentado en una semántica que justifica la ejecución extrajudicial de los “delincuentes”, inhibiendo así, la aplicación de la ley por parte de la autoridad; contrariamente a la “finalidad” de las formas de violencia estatal (monopolio legítimo del uso de la violencia física). Las acciones orientadas por estos esquemas simbólicos debilitan la capacidad del Estado mexicano para ejercer el control de la violencia social, así como también, limitan la forma jurídica sobre la que sustenta su legalidad y la implementación de justicia.

Por ejemplo, durante el sexenio calderonista, se cimento un Estado (in)capaz de controlar efectivamente las *coacciones ilegales*, generando la estabilización de un *Estado impune*. Es, entonces, la impunidad y no el narcotráfico, el nodo en torno al cual se articula la corrupción de la administración burocrática en México, pues al denunciar un acto de corrupción, la impunidad es lo que prevalece al no existir un seguimiento efectivo del caso. En consecuencia, el narcotráfico, la trata de personas, el tráfico de armas, la corrupción y hasta la mordida, encuentran condiciones para autoinstituirse

---

<sup>36</sup> Además de los periodistas, los transmigrantes también son víctimas de las maneras de hacer de la violencia del Estado, son recursivamente utilizados a modo de chivos expiatorios del escenario bélico. Para el General Bibiano Villa (ex secretario de seguridad en Torreón, Coahuila) es común ejecutar extrajudicialmente: “antes aquí correteaban a los policías, ahora ni ‘madres’, los correteamos a ellos, y donde los alcanzamos, los matamos. Aquí hay que romperle la madre al cabrón que ande mal. Cuando agarro a un zeta o chapo lo mato. ¿Para qué interrogarlo? Que le vaya a decir a San Pedro lo que hizo” (Martínez, 2013).

como formas operativas del orden en la sociedad.<sup>37</sup>

De esta manera, durante los últimos años la impunidad se ha incluido y estabilizado como el elemento (*imaginario*) que signa la autoorganización de la violencia de Estado en México. Es decir, la impunidad y el hacer extrajudicial, articulan la red ilegal de narcotráfico, secuestro y extorsión en el ámbito de la legalidad del Estado.<sup>38</sup>

La gente sigue desesperada ante la impunidad, y es nuestro derecho y nuestro deber defender a la nación y sus instituciones, así lo dice la constitución en los Artículos 10, 35 (fracción IV) y 36 (fracción II). ‘El derecho de los ciudadanos y el deber de los ciudadanos, tomar las armas en el ejército o la guardia nacional para defensa de la República y de sus instituciones. [...] Nosotros estamos defendiendo la República y sus instituciones (Mireles, *Comunicado* 2014).<sup>39</sup>

En la práctica, el Estado mexicano ha cedido la primacía de la vigilancia y el control efectivo de la información y las comunicaciones virtuales a las *asociaciones privadas*, las cuales, operando extrajudicialmente usurpan algunas funciones del Estado. Lo anterior, evidencia una reducción de la esfera privada en México –también a escala mundial–, producida por asociaciones privadas que emplean instrumentalmente los *objetos tecnológicos*, como “‘encarnación’, ‘inscripción’, presentificación y figuración de las significaciones esenciales del capitalismo”, así como de su versión de modernidad con el

---

<sup>37</sup> Según datos proporcionados por el INEGI 2013, “la entidad que más casos de asesinato registró en todo el sexenio fue Chihuahua, donde se cometieron 21 mil 128 asesinatos entre 2006 y 2012, seguida del Estado de México donde se registraron 14 mil 63 casos; les siguen Guerrero con 11 mil 70, y Sinaloa con 8 mil 931, mientras que en el Distrito Federal se cometieron 6 mil 836 homicidios en dicho lapso” (Miranda, 2013).

<sup>38</sup> La tortura ejercida por la autoridad “es generalizada en México. Ocurre especialmente desde la detención y hasta la puesta a disposición de la justicia, y con fines de castigo e investigación” (Méndez, 2014: 1). Calveiro resaltó tal lógica, durante el desarrollo de la *Jornada sobre política y violencia* (FLACSO-México, jueves 21 de febrero de 2013), en las acciones extrajudiciales estatales durante la guerra contra el narco, en Atenco (2006), en Oaxaca (2006) y en Guerrero (2011), éstas operaron desde la ilegalidad sedimentada en la impunidad de sus victimarios en todos los casos: autoridades.

<sup>39</sup> Tal como señala Méndez, “las personas son conducidas con los ojos vendados a sitios que desconocen, incluyendo bases militares, donde continúan las torturas, que combinan: golpes con puños, pies y palos; ‘toques’ con dispositivos eléctricos (‘chicharra’), generalmente en los genitales; asfixia con bolsa de plástico; introducción de agua con un trapo en la boca (*waterboarding*); desnudez forzada; suspensión; amenazas e insultos. En oportunidades transcurren días sin que se informe del paradero de la persona o se la presente ante la autoridad ministerial o judicial. Repetidamente, las víctimas fueron presentadas ante medios de comunicación como delincuentes, sin que exista sentencia condenatoria, lo que constituye en sí trato degradante” (Méndez, 2014: 7).

pretexto de mantener la seguridad al interior (Castoriadis, 1989: 309).<sup>40</sup>

En consecuencia, el control y el monopolio del castigo estatal en México se retrae una vez más, tal como sucede ante el *sistema mundial de dominación*, cuyas sociedades particulares de los Estados promotores, son a su vez, ‘penetradas’ por una nueva forma de totalitarismo mundial encarnado en una red totalitaria que no reconoce fronteras Estatales. Esta red autoorganizada de totalitarismo, opera bajo el signo de la ilegalidad e incluye a empresas privadas que usurpan funciones del Estado, debido a que poseen fragmentariamente el control de la información así como de las comunicaciones, esto ocurre tanto en México como en otros espacios y es contrario a la autonomía política y social de los ciudadanos.<sup>41</sup>

Sin embargo, lo que define a esta nueva forma de totalitarismo no es el carácter público o privado de sus operadores, sino la simbiosis de modos de hacer y representar que la potencian y amplían en todas las esferas de la vida.

Como se ha indicado, en los espacios público y privado, se despliega una estrategia de dominación totalitaria que trasciende las fronteras territoriales en detrimento de las libertades civiles, ello a través del ejercicio de una violencia *directa*, que se basa en el desarrollo técnico/económico, y se sustenta implícitamente en una violencia ejercida y estabilizada en la *fascinación* de una representación identitaria de la guerra contra el terrorismo y contra el crimen organizado, donde el disidente a estas formas de dominación, es personificado como el terrorista o criminal.

---

<sup>40</sup> De acuerdo con Castoriadis, “no se puede pensar a la máquina, ni siquiera reducida a su *ser-técnica*, como algo neutro. Las máquinas que conocemos no son objetos ‘neutros’ que el capitalismo utiliza con fines capitalistas, ‘apartándolas’ (como tan a menudo lo piensan, con total ingenuidad, los técnicos y los científicos) de su pura tecnicidad, y que podrían ser, también, utilizadas con ‘fines’ sociales distintos. Desde mil puntos de vista, las máquinas, en su mayoría consideradas en sí mismas, pero en cualquier caso porque son lógica y realmente imposibles fuera del sistema tecnológico que ellas mismas constituyen” (Castoriadis, 1989: 309).

<sup>41</sup> Sobre esto, Ludlow da a conocer información filtrada por un “hacker” en el año 2010, en la que da cuenta de un sistema diseñado por “un grupo de empresas de seguridad de información conocidos como equipo Themis, un grupo que incluía a HBGary, Palantir Technologies, Bérico Technologies y Endgame Systems. [Con ello evidencia que estas empresas desarrollaban] un sistema de ‘gestión de personalidad’, un programa, elaborado a petición expresa de la Fuerza Aérea de los Estados Unidos, que permite a un usuario controlar múltiples identidades en línea (‘títeres’) para comentar en espacios de comunicación social, dando así la apariencia de base de apoyo”.

Al emplear esquemas donde son válidas las prácticas ilegales, se producen tipos antropológicos de individuo, que encarnan y repiten identitariamente las significaciones de *una sociedad sin ley*, alterando las *formas de castigo* socialmente aceptadas y legales, frente a las no aceptadas e ilegales. Una tal configuración de tipos antropológicos vinculados a una estrategia política particular de guerra contra el crimen, constituye una lógica de Estado que ha promovido la estabilización de un poder explícito, y que a su vez, autoinstituye el imaginario social colectivo que estabiliza la *forma extrajudicial* de la violencia de Estado, precisamente como *imaginario*.

#### 1.4. Figuras simbólicas de control: miedo y amedrentamiento

Desde la propuesta de Hobbes, se afirma que el miedo a la muerte es lo que más teme el hombre, y por eso accede a la socialización mediante un pacto que lo protege. Por su parte, Castoriadis amplió la visión, ya que el mayor temor del hombre no es a ser matado por otro, sino a la “muerte” de los sentidos y significaciones para la vida, a la pérdida de sentido diurno para la psique. Esto se aplica a una forma de castigo, sustentada en la amenaza latente de la destrucción de los sentidos encarnados en las instituciones imaginarias creadas por el hombre; instituciones que orientan y dan forma a la “realidad”.

Fazio (2007) señala que este ‘miedo ejemplarizante’, sería “la aplicación en la práctica del Manual de disturbios civiles de la sección segunda (Inteligencia Militar) del Estado Mayor de la Secretaría de la Defensa Nacional”. En este documento

se exhibe y desnuda el accionar anticonstitucional de los estamentos castrenses y paramilitares oficiales en los casos: Lázaro Cárdenas-Las Truchas, Michoacán, Atenco, Estado de México y en Oaxaca, en 2006 donde echaron mano de la represión indiscriminada y mediante acciones deliberadamente aterrorizantes y desproporcionadas intentaron sembrar un miedo con efecto ‘ejemplarizante’ en la población, apoyándose en acciones de inteligencia y una estrategia de comunicación mediática típica de las operaciones psicológicas encubiertas.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> López y Rivas, G. (2007), “SEDENA: el manual de la represión”. Sobre las maneras de hacer de

Desde nuestra perspectiva, esta lógica es una forma de violencia que encarna una estrategia simbólica de amedrentamiento, sedimentada en *formas* que evocan recursivamente a la destrucción, con el propósito pragmático de sembrar el miedo mediante la fascinación de la institución policiaca-militar, dirigida hacia la sociedad civil que cuestiona o presiona a la autoridad legal y las instituciones que ella encarna. Entonces, la función de *amedrentar*, tiene el objetivo de intimidar e infundir justamente miedo para causar un efecto pretendido y con ello contener la reflexión pública de la institución política. El diseño y ejecución de estos esquemas, está orientado por contener la presión ejercida por parte de movimientos y redes ciudadanas que cuestionan la validez de los *líderes reconocidos por el gobierno*.<sup>43</sup> Estas redes simbólicas emergen de la incertidumbre, para sedimentar la autoridad en formas soberanas instituidas por el imaginario poiético (en la dimensión real), a modo de emergencia de alteridad de nuevos sistemas simbólicos.

En la gramática de Castoriadis, es el *Legein* (código) y *Teukhein* (*Techné*), en donde se reúnen, adaptan, fabrican y construyen un nuevo modo de representar la autoridad y la violencia física simbólicamente válida, proponiendo otras distinciones que nos permiten depositar la soberanía en nuevas instituciones imaginarias de hacer autoridad. Las cuales, siguen siendo legales, ya que es una violencia que funda derecho (*violencia mítica*, Benjamin), y opera para restablecer la República y sus instituciones, pues tal como señala Mireles (2014), es una adaptación prevista en la constitución política mexicana.

---

la autoridad, Gilly señala una estrategia en la cual es posible apreciar signos operativos de la forma de la violencia de Estado en México. La CNDH “considera que los hechos ocurridos en Oaxaca son un eslabón de una estrategia jurídica, policiaca y militar, con componentes sicosociales y comunitarios cuyo objetivo último es lograr el control y amedrentamiento de la población civil en zonas donde se desarrollan procesos de organización ciudadana o movimientos de carácter social no partidista. Es decir, no se trata de ‘excesos’ o de ‘actos aislados’ sino de una estrategia gubernamental para paralizar por [medio del] miedo, no a las formaciones políticas existentes, sino precisamente a estos procesos y movimientos de la sociedad” (Gilly, 2007).

<sup>43</sup> Al respecto, esta el caso del *pueblo* del Estado de Michoacán, este autoinstituyó una nueva forma de *institución imaginaria* de la soberanía que encarnó fragmentariamente la autoridad de la violencia física (de manera simbólicamente válida), y que funda derecho y poder. Las autodefensas son una red simbólica (una red ciudadana) que emana del ejercicio de la soberanía del pueblo, el cual se ha formado como autoridad al transformar su relación con respecto al despliegue burocrático de la autoridad (propio del esquema clásico racional y legal de la violencia física del Estado); formando un nuevo (o segundo) poder soberano para lograr la estabilidad, la seguridad y así contener desde el pueblo la incertidumbre que ha sedimentado paradójicamente la autoridad, como parte de su nuevo esquema operativo de amedrentamiento y miedo.

En respuesta a estas formas emergentes de institucionalización de la sociedad, se profundizan “las formas de la violencia funcionales al sistema de poder vigente” (Calveiro, 2012: 151), excluyendo y eliminando a los opositores de las formas autoritarias tradicionales que actualmente controlan el poder político del Estado. “En todas las sociedades existen zonas que se encuentran sumergidas en silencios, que existen a partir de que los centros de poder, desde la cotidianidad y desde los espacios propios de la ley y las normas vigentes, deciden que alguien o algo no se conozcan, no se diga, no se trate o no trascienda” (Molina, 2008: 29).

El empleo instrumental de una estrategia simbólica de amedrentamiento, viene de la mano de la construcción de su correspondiente forma operativa que, en el caso mexicano, se sedimenta en el supuesto crimen organizado, sin negar que existan asociaciones del crimen que en los hechos operan colaborando o son amparadas por autoridades locales. Esto consiste “en preparar a unos para ser ejecutores de la identificación, aislamiento, castigo y eliminación de otros (étnicos, políticos culturales, periféricos), y a estos últimos por la aceptación de esa posibilidad” (Calveiro, 2012: 151).

Lo anterior, es una extensión de la represión que actúa en modos extralegales de castigo, miedo, amedrentamiento y ejecución a través de *redes armadas*, mercenarias y/o paramilitares, las cuales una vez consolidadas, se reconfiguran en *redes burocráticas de la muerte*, empleadas para ejercer coacción ilegal en contra la ciudadanía y en contra de sus organizaciones.

Al respecto, es importante destacar que desde la opinión pública, se ha “normalizado” una forma burdamente amplia de referirse a la multiplicidad de la violencia en México: ‘crimen organizado’ y ‘feminicidio’. Con ello se despersonaliza al agresor y los motivos específicos en los que se sustentan los asesinatos, inhibiendo e encubriendo en falsas justificaciones el ejercicio de la justicia y la verdad de los hechos y, de paso, se enmascara la realidad mediante términos de autovalidez ideológica que engloban burocráticamente las causas de la violencia en cuasi-naturalezas, ya sean de condición económica, origen étnico o el color de la piel y género, como si éstas fuesen determinaciones sociales de causa y efecto.

Por ello el amedrentamiento se transforma en parte de una estrategia de lo imaginario que transforma en víctimas a pequeños propietarios, campesinos, ganaderos y comunidades que defienden los recursos naturales de la explotación excesiva e ilegal. Este amedrentamiento, se sustenta en una estrategia que recurre a la violencia directa ejercida por la institución militar y penal, y una violencia ejercida mediante la fascinación que presentifica en medios de masas un tipo antropológico, creado a partir de los recursos imaginarios de la sociedad del crimen organizado.

De esta manera, el régimen de partidos encuentra su razón de ser en los recursos simbólicos que le otorgan una pseudovalidez ante la población. Así, unos y otros alternan en las campañas electorales la noción de salvadores, de estabilizadores y pacificadores. Paralelamente, la guerra contra el crimen organizado y su permanente reactualización, encubre maneras de engañar e intimidar a la población, alterando con ello el sentido y significación social de la forma jurídica sobre la que se sustenta el Estado de derecho, pero estabilizando también nuevos imaginarios, cuya lógica es el miedo y amedrentamiento como estrategia de vida y táctica de control social.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> El *doblegar* ha venido a convertirse en otra forma estratégica del imaginario político y de la violencia ejercida mediante la fascinación desde el Estado. El doblegar asume una figura de lo pensable orientada a reducir mediante un proceso de identificación al otro, a manera de objeto imaginario que encarna la inferioridad. En consecuencia, el *Yo mismo* se dirigirá a él (disidente y/o terrorista), en forma de odio y rechazo. Esta forma de representar la violencia de Estado, limita (contiene) la capacidad del implicado para crear sentidos y significaciones que inspiren el deseo de ser referidos públicamente. Es un paradigma de validez simbólica del implicado que tiende a violentar la constitución psíquica particular del individuo, y que repercute en la autoorganización del sistema simbólico sancionado (sociedad). Por lo tanto, es una estrategia destructora de significaciones.

Para Castoriadis, “el encuentro de una sociedad con otros en general abre tres posibilidades de evaluación: [1] los otros son superiores, iguales o inferiores a nosotros. Si aceptamos que son superiores, entonces deberíamos renunciar a nuestras propias instituciones, y adoptar la suyas. [2] Si fueran iguales a nosotros, sería totalmente indiferente ser un Yankee o un indio Crow, un cristiano o un pagano. [3] Las dos posibilidades resultan intolerables. Pues ambas implican, o parecen implicar que el individuo haya de abandonar sus propios polos de identificación –que haya de abandonar, o al menos cuestionar, su propia identidad, tan costosamente adquirida a lo largo del proceso de socialización. No queda, pues sino la tercera posibilidad: los otros son inferiores” (Castoriadis, 2002: 189).

## 2. *Nuevas instituciones imaginarias y proyectos de autonomía política en México*

### 2.1. El desencanto ante la fascinación

¿Cuál sería el futuro de las naciones ante la globalización?

En respuesta, Castoriadis señala cómo las organizaciones y *redes sociales y ciudadanas* podían convertirse en grupos de presión, apoyándose en el andamiaje de la misma globalización capitalista.

La globalización es, por tanto, tan sólo una expresión de la actual fase expansiva del capitalismo que trae aparejados consigo severos costos sociales para los países en desarrollo. Por otra parte, esta nueva dinámica de alcances mundiales no permite a las naciones sustraerse de ella. Sin embargo hoy, como sucedió en Judea con el símbolo de David contra Goliat, las sociedades y organismos sindicales y empresariales pueden apoyarse en el andamiaje de la globalización para imponer mejores condiciones laborales, ambientales y sociales. Así, si en la actualidad existen organismos internacionales fuertes, me pregunto por qué no podemos pensar en organizaciones y redes sociales y ciudadanas de carácter mundial convertidos en grupos de presión importantes. Esa posibilidad no debemos desecharla (Castoriadis, 2001: 20).

Las redes sociales (simbólicas) son creaciones del *imaginario social instituyente*, indeterminables y autocreativas. Son “más que una combinación de elementos preexistentes, pues se trata del surgimiento de una novedad radical”. Por lo tanto, es un imaginario inventor de un mundo de formas y de significaciones (Morin, 1998: 40).<sup>45</sup> Si bien la distinción tradicional entre medios tecnológicos libres y privados, pone atención en el carácter de la propiedad del objeto tecnológico, y en él la realización de la transformación social a través de las condiciones materiales de su producción, sin embargo, dicha visión coorganiza identidades motivadas ideológicamente, mientras intenta consolidar

---

<sup>45</sup> Al respecto, se hace necesario diferenciar la implicación del concepto redes sociales empleado por Castoriadis, de la noción común que reduce la red social a su operación en los *nuevos medios masivos de comunicación*, los cuales hacen uso del *Internet* (medios tecnológicos), para evocar un sentido autoorganizado y reinterpretado a distancia mediante la duplicación de imágenes y sonidos que transmiten sentido.

un medio “alternativo” a las empresas privadas.

Paradójicamente esta visión no logra situarse más allá de la *lógica capitalista*, pues no escapa “de una inmensa fabrica” *donde todos hacen según el plan de producción* (Castoriadis, 1992) de un esquema libre o abierto las 24 horas del día, donde los individuos se autoorganizan mediante un vínculo de autovalidez ideológica sostenida en la oposición entre la propiedad pública y privada.

Siguiendo a Castoriadis, la potencialidad de los proyectos de autonomía no se reduce entonces a una oposición privada y pública basada únicamente en la propiedad del objeto tecnológico, mucho menos a una ideología. Como ya observó Marx, *el carácter fetichista de la mercancía y su secreto*, es un referente de los imaginarios sociales instituidos. En él, se indica como la *forma social* es una proyección metafísica y social de los objetos. En esta lógica, la “forma mercancía” es una proyección del trabajo como si este fuese material. “Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales” (Marx, 2007: 88).

Lo anterior, es una abstracción que nos permite entender como la dimensión real se articula a la dimensión imaginaria de la sociedad. Sin embargo desde Castoriadis, la metafísica, así como la teleología, no forman parte del sustento de sus argumentos, porque estos dan cuenta de un mundo visto desde un mundo de determinaciones sociales que excluyen la creación desde el espíritu del hombre. No obstante, en este sentido, Castoriadis da continuidad al pensamiento de Marx,<sup>46</sup> al identificar en el fenómeno de proyección de objetos sociales, la base para elaborar su propia propuesta de imaginarios sociales instituidos. Estos últimos, a modo de distinciones de formas socio-históricas, auto/heteró(nomas) y creadoras/destructoras de los sentidos. Tanto en el ámbito del imaginario radical, como del imaginario instituyente, son formas que no se explican bajo la noción de *unidad*, sino más bien de una multiplicidad de *diferencias* de sentido, formas autoinstituyentes en el cosmos de la vida social.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Reconociendo a Castoriadis, Morin señaló, “la continuación de Marx exige la destrucción del marxismo, convertido con su triunfo en una ideología reaccionaria” (Morin, 1998: 40).

<sup>47</sup> La autonomía política en el ámbito de las tecnologías de comunicación, no reside en el carácter público o privado de la producción de la mercancía (o del objeto tecnológico), sino en el surgimiento de “nuevos objetivos políticos y nuevas actitudes humanas”. Las experiencias socio-históricas de la URSS y

Así, las redes sociales con o sin medios tecnológicos, autocrean una identidad social ampliada y observada desde un mundo de atribuciones, desde donde el *eikono* (imagen) es una de las *formas* en las que es posible sedimentar las alteraciones de sentido en el tiempo, a su vez, inseparables del co-sujeto coorganizado.

La imagen es la presentificación de una creación, y la creación “es siempre creación de una multiplicidad. Esta multiplicidad se despliega siempre en dos modos: el modo de lo simplemente diferente, como diferencia, repetición, multiplicidad ensídica; y el modo de lo otro, como alteridad, emergencia, *multiplicidad creativa*, imaginaria o poiética” (Castoriadis, 1993: 136), y cuyo “primer soporte de realidad son las formas, llamadas reales aunque no lo sean más que aparentes, y que precisamente porque son fieles a las apariencias dan impresión de realidad. Las formas impresionan la imagen fotográfica y ésta las restituye a la mirada. Por eso la fotografía, por lisa e inmóvil que sea, lleva consigo una impresión de realidad” (Morin, 2001: 108).<sup>48</sup>

Estas imágenes surgen a manera de subjetividades políticas contra la angustia y el temor, creados en torno al escenario bélico de la “guerra contra el crimen organizado”. Esta forma de subjetividad –imagen–, encarna un modo de hacer política que confronta la estrategia de lo imaginario empleada por el régimen *estadocrático*.<sup>49</sup>

Las iniciativas dirigidas como *forma emergente* de la institución imaginaria, constituyen un recurso estratégico imaginario *ensídico*, que autoinstitucionaliza de manera heterónoma una diferencia de conjunto entre lo bueno y lo malo, entre la seguridad y

---

China, nos ilustran sobre esto; en cada caso estos regímenes totalitarios se promovieron bajo el esquema ideológico de la igualdad, la abolición del Estado y la propiedad privada, mientras desarrollaron bajo estos esquemas un “capitalismo burocrático total y totalitario” que presenta “la forma más brutal y más total de la explotación” del hombre (Castoriadis, 1993: 22; 2000: 94; 1979: 102).

<sup>48</sup> A modo de ejemplo, observamos en la campaña “¡Basta de sangre!” del año 2011 –iniciativa dirigida por el caricaturista Eduardo del Río (Rius) –, una *forma emergente* de la institución imaginaria. Creación de alteridad en la manera de representación política de masas sustentada en la sangre, pragmáticamente instrumentada por el gobierno calderonista, que se sedimentó en la *forma imagen* “No+Sangre”, como una *forma de subjetividad política* que difundió un proyecto de autonomía social “contra la violencia en México”. Un diseño imaginario situado como “una protesta a la infame situación que se vive en el país” (Magallanes, 2011).

<sup>49</sup> Sin restar responsabilidad al ex presidente Calderón, es importante puntualizar que la ‘guerra contra el crimen organizado’, es una estrategia de lo imaginario (co)creada por el régimen de partidos en México (en todos los niveles de gobierno) y la política de drogas de EUA, como estrategia frente a la carencia de validez simbólica y que deben reinstituír su control político.

la sangre. Es una manera de hacer para la destrucción del sentido de la autonomía y la libertad social, que no obstante, va generando también otros sentidos de autonomía y libertad social.

La imagen “No+Sangre”, sedimenta en su trazo los deseos de una incipiente autonomía política, hasta el momento contenida por las narrativas y semánticas difundidas en los medios de comunicación de masas y por los partidos políticos que las elaboran intencionalmente, al omitir, cooptar y coaccionar la reflexión acerca de las políticas de seguridad en México. Incluso los partidos políticos sin excepción, convalidaron la estrategia de seguridad del gobierno de Calderón puesto que, irónicamente, la oposición que en su momento le rechazaba como presidente legítimo, evidencia esta condición en las declaraciones de sus dirigentes.

[A Calderón] hay que reconocerle la decisión de entrarle [en la lucha contra el crimen organizado,] no está bien decir que no solamente por estar en posiciones políticas distintas. Durante mucho tiempo nadie le quiso entrar o le entró de ladito al tema y no sería justo decir que el Ejército o la Marina han fallado, porque mucha gente ha caído (Ebrard Casaubón (2010). *El Economista*, noviembre).

Estas imágenes nos muestran la multiplicidad creativa de la autonomía política, opuesta a la repetición ensídica de figuras que sedimentan la forma heterónoma *estrategia de lo imaginario guerra contra...*, que no es otra cosa, que una masa de condiciones de alienación que coaccionan la libertad del individuo. Es decir, *médium* en el cual se sedimenta una forma explícita de *poder instituido* a través del miedo, y que se produce artificialmente y difunde de manera pragmática en la institución social imaginaria en México.

Otra forma de hacer reflexión política, emerge como alteridad de sentido ante el sentido mesiánico de la partidocracia, y se sedimenta por ejemplo en el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad encabezado por Javier Sicilia, en una política de *noematopoiós*, creadora de sentidos y significaciones, a modo de imaginario poiético del disidente-víctima. Ello, en una lógica contraria al resentimiento. Estas formas emergen como una política necesaria para romper con la estructura externa que sujeta al individuo, que

lo atemoriza y le hace refugiarse en el odio, el cual a su vez, coorganiza la pérdida de significado social del derecho, de la democracia y el reconocimiento del *otro* que piensa diferente.<sup>50</sup>

En lo fundamental, estas formas de subjetividad política vienen a romper con la institución del silencio que imponen los actores políticos de indistintos partidos, quienes han estabilizado –a través de los *imaginarios estratégicos* que ellos mismos (co)crean–, las estructuras e imaginarios necesarios para su propia existencia.

## 2.2. Las colectividades y los mitos creadores

Si para Castoriadis, es imposible disociar a la sociedad del *mîtos* (mitos), dimensión propiamente imaginaria en la que se sedimentan alteraciones de sentido, para Morin, “los mitos y las religiones están allí para testimoniar su increíble irrealidad. Nuestros sentimientos deforman las cosas, nos engañan sobre los acontecimientos y los seres. No obstante, los mitos están fundamentados en realidad; expresan incluso la primera realidad vital del hombre” (Morin, 2001: 184).<sup>51</sup> Mas, es importante tener presente que para Castoriadis es fundamental complementar el estudio y análisis de las colectividades con los mitos creadores, esa relación entre realidad e imaginario como fenómeno autoorganizado. Es decir, el *imaginario poiético* de la colectividad y la emergencia de nuevas formas, constituye la “oportunidad para estudiar lo mítico en su hacerse, como ‘mitipoyesis’, y no sólo como producto terminado, aparentemente intemporal” (Morin, 1990: 11).

Podemos observar que en los medios digitales de comunicación de narrativas abiertas (Internet) y las redes sociales y ciudadanas, opera una potencia creadora de formas

---

<sup>50</sup> Sobre todo cuando los esquemas tradicionales de la “izquierda” han vuelto inermes a los hombres y las organizaciones, al ceder su autonomía política y ser subsumidos a un caudillismo político partidista (“obradorista”, “cardenista”, o de los “chuchos”), que hace uso de una estrategia de lo imaginario sustentada en el resentimiento, la confrontación sin matices, la intolerancia, y la carencia de argumentos sólidos y convincentes, donde siempre el culpable de la derrota es el otro o los otros y nunca la misma “izquierda”, se anulan entonces las estrategias de lo imaginario democrático, hurtando también la tranquilidad y la potencia precisamente de una sociedad democrática.

<sup>51</sup> Tal como señala Morin, “mitos y creencias, sueños y ficciones son el brote de la visión mágica del mundo” (Morin, 2001: 73).

que transforman las significaciones impuestas en el tiempo y el espacio en nuevos mitos que proponen nuevas maneras de hacer. Como un fragmento de una multiplicidad de movimientos que encarnan la modernidad del siglo XXI, esta nueva forma de subjetividad política, es protesta social que surge a manera de “sueño colectivo organizado” (Morin, 2001: 47), sedimentando alteraciones de sentido ante la brutalidad autoritaria del régimen de partidos y el cuestionamiento social de la viabilidad del mismo régimen.

En cambio, el mito creador sedimentado en las imágenes, poesía y protesta, encubre una increíble irrealidad, debido a que los sentimientos acumulados en el tiempo, deforman las cosas, nos engañan sobre los acontecimientos, deviniendo paradójicamente en la penetración del movimiento social por un una fracción del régimen de partidos, (co)creadora en su momento, de la misma represión que encubre la responsabilidad de las acciones represivas de la institución política.<sup>52</sup>

Los movimiento surgidos en el mito creador mito-poiético,<sup>53</sup> se construyen en torno a la respuesta ‘anónima’ de las organizaciones sociales, aglutinando el deseo por una sociedad democrática alojado y abrazado por muchos ciudadanos. Se crean entonces colectividades a través de redes sociales y ciudadanas, que alzan mediante el mito hecho movimiento –y no, una organización con un polo de dirección–, un nuevo proyecto de autonomía, que define un antes y un después en el tiempo socio-histórico de nuevas formas de subjetividad política frente a la violencia de Estado. Las subjetividades políticas son la autorreflexión social acerca la institución política en el medio de los sistemas simbólicos autoorganizados, en los cuales, emergen proyectos de organización que proponen otros modos de pensar y vivir el mundo, que lo hacen viable, aún más viable que el cosmos que vivimos en las primeras décadas del siglo XXI en México,

---

<sup>52</sup> Por ejemplo, en el año 2012 la realidad se reconfigura, el primer implicado y causante de la represión (PRD), ahora hace uso pragmático de las imágenes y sonidos del castigo ilegal del Estado sobre la organización del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (Atenco), y se presenta un coacción reconfigurada por el feminismo, bajo el signo de la ‘violencia machista’, que encontró en la proyección del policía y político bárbaro, el objeto de crítica e indignación.

<sup>53</sup> Al respecto, recordemos el mito creativo de los estudiantes de la Universidad Iberoamericana difundido en YouTube, #YoSoy132, la campaña ¡Basta de sangre!, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad encabezado por el poeta Javier Sicilia, las protestas de padres de familia de la guardería ABC (Movimiento Ciudadano por la Justicia 5 de junio), asimismo la difusión del EZLN con al subcomandante Marcos a la cabeza y las autodefensas de Michoacán.

siglo que presentifica una barbarie fascinante que parece irresistible e invencible y que contiene la libertad social.

No estamos proponiendo determinaciones, ideales o formas específicas de organizar una institución particular, sino más bien hacemos énfasis en una forma de observar la institución política, que parte de la inherente capacidad de la sociedad para transformarse a sí misma a partir del cuestionamiento lucido y organizado en redes sociales y ciudadanas, sedimentables y estabilizables, construyendo creaciones del imaginario poético que alteran la legitimidad de la forma de organización de la violencia de Estado en México, pero que también pueden generar otras formas de violencia.

---

## Conclusiones

A lo largo de esta investigación, se describieron las *formas* (sedimentadas y estabilizadas) de la represión política del Estado mexicano durante el pasado sexenio (2006-2012). Observaciones realizadas a partir de la arquitectura conceptual que propone Cornelius Castoriadis.

Las formas de la represión política se constituyen y estabilizan en imaginarios sociales, los cuales, propician la emergencia de *otras* formas de las subjetividades políticas de la violencia estatal. Es decir, emergen nuevos imaginarios que informan proyectos de autonomía política, que a su vez, violentan la clausura representativa impuesta en la institución política mexicana, teniendo siempre en cuenta que el monopolio de la violencia física legítima es parte constitutiva del Estado.

Los conceptos propuestos por Castoriadis, se problematizaron a manera de contrapunto con las descripciones sobre el Estado, estudiando su evolución a partir de los postulados teóricos de Hobbes, Weber, Kelsen, Heller y Bobbio; siendo vital resaltar el cómo se transita desde la idea del contrato social a la idea del monopolio de la violencia física legítima.

Recordemos que para Hobbes, el *Estado civil* es ubicado como el cuerpo artificial depositario del poder colectivo; constituido a partir de que los individuos transfieren su derecho a defenderse a sí mismos y por sus propios medios, para crear un poder soberano que tiene la capacidad de anticiparse a los hombres y, en consecuencia, proveer de seguridad al *pueblo* al poder controlar la incertidumbre. Como resultado, el pueblo delega la responsabilidad de su seguridad a una institución artificial llamada Estado.

Para Weber, el Estado moderno es una asociación política que despliega con éxito el monopolio de la violencia física legítima en un territorio definido; asimismo, la violencia es el medio específico de la política y el Estado, ya que sólo se “concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite” (1998). Precisamente

el Estado es una estructura de dominación racional-legal (burocrática), vinculada y legitimada racionalmente por reglas discursivas analizables.

Kelsen, por su parte, amplía la visión normativa de la noción moderna del Estado, al señalar que este es un sistema social que estatuye sanciones, por tanto define al Estado como un ordenamiento coactivo que regula la fuerza, y que mantiene dicha amenaza coactiva para imponer el cumplimiento de las normas, con la finalidad de anular la coacción que no es vista por el orden jurídico como sanción; de este modo construye las condiciones propicias de la felicidad social sustentada en la justicia (*Grundnorm*).

Desde otro ángulo, Heller elabora una crítica a la perspectiva normativa, pues para él es imposible realizar o coordinar efectivamente las acciones del Estado sin la participación de la actividad humana. Por lo tanto, el Estado es una organización de decisión y acción de la dominación, diferenciada interna y externamente por un territorio, sistemáticamente conectada en sus actividades mediante la cooperación de sus elementos, de allí que el gobernante tiene poder en el Estado, pero este no posee el poder del Estado; precisamente el poder estatal surge de la unidad de la acción coordinada social y no sólo de la acción jurídica-política.

En cambio para Bobbio, el Estado es un sistema político complejo, a su vez subsistema del sistema social. El estado político, más allá de las consideraciones ideológicas, es una sociedad de desiguales, es decir, una relación entre gobernantes y gobernados. Las formas históricas de los Estados, son consecuencia de la disputa por el predominio/poder de la esfera pública *versus* la esfera privada; entonces, cada forma del Estado es la correspondiente antítesis de la otra forma: democracia/dictadura, Estado máximo/Estado mínimo.

Podemos señalar a partir de estas descripciones, que el Estado es un subsistema del sistema social (Bobbio) caracterizado por desplegar el monopolio de violencia física legítima en un territorio (Weber), para eso, estatuye sanciones que coaccionan, a su vez, las coacciones no vistas como legales por el sistema jurídico (Kelsen), y en donde las normas y la política son administradas por una estructura burocrática racional-legal (Weber). Sin embargo, el Estado se hace socialmente efectivo mediante la conexión de

las acciones humanas coordinadas (Heller), y no sólo de la vinculación de la forma jurídica (Derecho) con respecto al Estado. En todos los sentidos, tal como puntualiza Trotski (1984), *la violencia es la esencia sobre la cual se funda el Estado*.

Castoriadis concibe al Estado como una institución imaginaria segunda de la institución sociedad. Es decir, de un imaginario efectivo que cristaliza la significación del orden en la forma de Aparato de Estado. Resignificando las perspectivas clásicas sobre el Estado, Castoriadis registra que el Estado es una institución delimitada por áreas de competencia encargadas de desplegar el *poder explícito*, con el cual restablecen la validez del orden social instituido por la colectividad política. Desde el Estado se ejerce violencia, se toman decisiones, se legisla, se litiga, y se despliegan imaginarios estratégicos pragmáticos.

Mas, con el concepto de *imaginario social-simbólico*, Castoriadis hace referencia a la presentificación operativa de la clausura de sentidos y significaciones de una sociedad particular. Los imaginarios sociales, se forman *identitariamente* y se transforman *radicalmente* en el tejido de las instituciones imaginarias, *redes simbólicas*; esto último, sucede en una relación circular entre el representar *Legein* y el fabricar *Teukhein*, produciendo así, la emergencia de la creación/destrucción de las formas de la institución imaginaria.

Las subjetividades son la praxis poiética de sentidos y significaciones, la autocreación reflexiva de los imaginarios sociales que son pensados lucidamente por la sociedad. Los imaginarios, son destruidos y creados de nuevo *por el tiempo* en la acción del imaginario poiético, para encarnarse fragmentariamente en nuevas formas de la institución imaginaria, es un proceso autorreflexivo de las instituciones sociales que sedimenta nuevos sentidos en nuevas formas imaginarias y, también, en nuevas actitudes humanas. En el plano de la política, es la autorreflexión para transformar el orden (o el desorden) social.

Así, para Castoriadis, la *violencia* se articula en función de la penetración impositiva en las tendencias inmanentes de la psique, irrumpe en la clausura relativa representacional de los sentidos y las significaciones; y esto sucede inicialmente en el proceso de

socialización del individuo, al cual se le imponen violentamente los primeros sentidos y significados de vivir en sociedad a cambio de asegurar su sobrevivencia; en este contexto, la violencia es esencial para el proceso de institución y autoinstitución del individuo para su inclusión en la sociedad.

Sobre la violencia, Castoriadis distingue entre violencia *directa* y violencia ejercida mediante la *fascinación*. La primera, opera desde los instrumentos técnicos y económicos “racionales”. La segunda, figura y estabiliza la *representación pura y simple* de un modelo estructurante operativo de la institución imaginaria que se organiza de forma conjuntista identitaria, a modo de *estrategia de lo imaginario*. Es decir, mediante la diferencia y la repetición de una masa de condiciones de privación y opresión que el individuo encarna como si fuera una *fascinación irresistible* y, de la cual, pareciera que no hay otra salida que no sea su aceptación y la de sus modos de hacer y representar el mundo. Esta forma de la violencia, se transforma en manipulación ejercida sobre la sociedad civil, ya que convierte “finalidades” en valores centrales y significaciones dominantes, formando sociedades diferenciadas dentro de las mismas sociedades, generando a su vez, los correspondientes tipos antropológicos del individuo.

La violencia desplegada por la fascinación, fragmenta la autonomía de la sociedad e instituye maneras universales de hacer que producen la privatización de los individuos. Tal como señala Castoriadis, se abandonan las esferas colectivas y la sociedad se repliega a la existencia individual o al ámbito ‘micro familiar’. Por lo tanto, las preocupaciones se reducen a los ‘intereses personales’.

Posteriormente, y sobre la base de este entramado conceptual en el estudio de la definición conceptual del Estado moderno (conceptos de Estado, imaginarios sociales, violencia y tipos de violencia), se problematiza en torno a la violencia e instituciones imaginarias en México, a manera de contrapunto, entre las formas de la violencia de Estado y las nuevas instituciones imaginarias y proyectos de autonomía política.

En un primer momento, se describe la evolución de la violencia e instituciones en México (1917-2006); instituciones caracterizadas inicialmente por la *forma caciquismo*. Forma instituida que sirvió inicialmente para contener el caos en la distribución del poder

político después de la Revolución mexicana y tras la ruptura de la ‘paz porfiriana’. Sin embargo, para centralizar de nuevo el poder político, el Estado mexicano recurrió a mecanismos psíquicos de alteridad y control, cristalizados en la *forma miedo* como una acción política del régimen. Esta situación es evidente durante el desarrollo de la guerra civil ‘cristera’. A posterior y durante el proceso de consolidación del régimen electoral mexicano, el partido de Estado PRI, instituyó la forma de control de la política de masas a manera de modelo de organización social y política para favorecer el desarrollo económico capitalista. Después de la segunda guerra mundial, la institución política incluyó las distinciones de la guerra fría a sus modelos represivos de control y generación de un orden social democrático.

Pero, ¿cómo sedimentan las maneras de hacer política en México una nueva forma de autoritarismo fragmentario y fragmentador de la democracia?

Sostenemos, que esto se hace a partir de incluir la incertidumbre en las operaciones de legitimación del Estado y estabilizar históricamente un incipiente control Estatal sobre las coacciones ilegales, consecuencia de la autonomización del poder explícito de los gobernadores y del cisma del monopolio de la significación válida del poder político. Lo anterior queda de manifiesto en los resultados del conflicto postelectoral del año 2006, en donde el imaginario de la guerra –ahora– contra el narcotráfico, emerge a modo de reorganización pragmática del autoritarismo en la institución política mexicana de las primeras décadas del siglo XXI.

En este periodo, el régimen de partidos en su conjunto estabilizó otro sentido de la democracia. Paralelamente a la transformación del control del Estado mexicano, también implementó distinciones de un imaginario *stricto sensu* propio de escenarios bélicos, encarnadas en una estrategia de lo imaginario que hace referencia recursiva e identitaria a la destrucción y al desorden, orientados y ejercidos por la fascinación de la forma guerra.

La guerra representa un mundo de barbarie del que pareciera no existir otra opción más que su aceptación. Es decir, las figuras del poder político en México, sedimentaron y estabilizaron pragmáticamente una manera de representación política de masas susten-

tada en la imagen de la sangre y el miedo, lo cual promueve la pérdida de los sentidos colectivos y el retraerse al *privado individual hedonista* (Zamorano Farías, 2012, 2013).

Esta estrategia apunta indirectamente a restablecer la validez simbólica (a)racional de la institución del sistema político en México. Es una estrategia del régimen encarnada por el ejecutivo y por todos los partidos políticos y sus *politicastros* (*políticos insignificantes*), así como los medios de comunicación de masas tradicionales. Inicialmente, el ex presidente Felipe Calderón figuro para sí mismo un esquema operativo de su poder político similar al del líder carismático (weberiano), que se ciñe a una misión por la cual exigir obediencia y adición. En ese escenario los partidos políticos, sustentados indistintamente en esquemas ideológicos de “izquierda”, “centro” y “derecha” (a modo de conjunto), no sólo no cumplieron con la expectativa depositada en el Estado para controlar la violencia social, sino que además motivaron, financiaron y encubrieron sistemáticamente dicha violencia e instruyeron la impunidad como *el* modo de hacer y fundamentar la política (*Estado impune*).

Derivado de esto, emergieron poderes explícitos locales paralelos al poder político de los gobernadores (siguiendo una dirección histórica); los cuales restablecieron a su modo el poder explícito de la violencia física. Es decir, desde el imaginario de los guerreros (militares y bandas de sicarios) a manera de nuevas formas y *signos* operativos de la represión política del Estado mexicano, que sustentan y legitiman el mito de la guerra, el miedo y la violencia en la forma de un *infra-poder*.

Distinguir este *infra-poder* de la institución política mexicana, permite observar el cómo se estabilizan figuras de control social, sustentadas en el mito que permite, frente al legítimo monopolio de uso de la violencia del Estado, auto-instituir el desorden social como una forma heterónoma de control político. Lo cual es viable si pensamos que en todos los sentidos, siempre existirá un poder explícito que emerja de la necesidad de restablecer el orden, independientemente de que las instituciones que establezcan ese despliegue sean el Estado, o las instituciones imaginarias de los guerreros personificados en la forma de policías, militares y autodefensas.

Así, las formas operativas extrajudiciales, se vinculan a un conjunto de acciones esta-

tales que operan en el signo de la ilegalidad, a su vez, sedimentada en la impunidad del victimario autoridad. Estas son formas no legales que se representan recursivamente en la institución política y, son *un tipo de ser para sí* que organiza operativamente la incertidumbre y el miedo, los incluye y estabiliza en los modos de hacer, desde el ocultamiento o los fasos positivos, hasta la desaparición y sumarios ilegales paradójicamente ‘amparados por la ley’.

Durante la guerra calderonista contra el crimen organizado, el cuerpo es transformado pragmáticamente en objeto simbólico bélico en la forma de “arma” que encarna la destrucción simbólica mediante la cual se presentifica la fragmentación impositiva de la autonomía individual y el sentido de la vida, en una sociedad orientada por las normas racionales. Las maneras de hacer de la violencia de Estado en México, despliegan entonces una *estrategia del imaginario guerra* en la forma de lucha contra el crimen organizado; se representa artificialmente el imaginario identitario de la guerra a modo de ‘masa de condiciones de alienación’, opresión y castigo, sedimentadas y estabilizadas en un imaginario heterónimo recursivo bélico, pues ciertamente en México, no existió condición que pueda fundamentar la guerra, mas si se creó un imaginario de verdadera guerra.

Este imaginario estratégico *guerra contra...*, forma imaginarios distintos a los de una sociedad no *heterónoma* en relación con la ley. La disponibilidad de la ley posibilita representar (a todo nivel, a través de los medios de masas) una “realidad” en la cual pareciera que las asociaciones bárbaras se han apropiado o persiguen establecer un particular tipo de orden social. Pero esto es manipulación disfrazada por la institución política, la cual ha estabilizado operativamente la ilegalidad en la reproducción de la represión y el castigo del Estado. Es decir, el Estado mexicano acopló a sus formas de control, recursos simbólicos propios de un régimen total que ha burocratizado la muerte. Así, criminaliza mediante juicios sumarios, a ciudadanos que son señalados sin un proceso jurídico como delincuentes (derivando en ejecuciones extrajudiciales, desapariciones forzadas, tráfico de personas y narcotráfico).

El Estado mexicano (2006-2012), autoválido ideológicamente la transgresión de las ga-

rantías individuales en semánticas que justifican la ejecución extrajudicial de los “delinquentes”,<sup>54</sup> y que pretende instaurar la actitud humana de *no cuestionar* la institución del sistema político.<sup>55</sup> Con ello, institucionalizó praxis autoritarias que contienen la capacidad del mismo Estado para asegurar la libertad y la justicia, indicando una recursiva “incapacidad” del Estado nacional para castigar eficazmente mediante su forma jurídica. Esto no significa que el Estado mexicano devenga en un ‘Estado fallido’, ya que no desaparecen las fronteras de su contenedor constitucional ni territorial, tampoco las formas de su división del trabajo burocrático, ni sus jerarquías. Más bien requiere y utiliza todos estos recursos para institucionalizar estas ‘artes’ (Zamorano Farías, 2013).

El Aparato de Estado mexicano se transforma, incorporando en sus operaciones nuevos imaginarios autoritarios, en la forma de mecanismos psíquicos estratégicos orientados por contener la libertad social y la democracia-autonomía (solidificando la *heteronomía*), transformando paralelamente las operaciones del sistema penal y político, pero sin prescindir de estas operaciones. En su ejercicio, lo que se observa es precisamente la asignificación de la norma reconocida.

Este escenario bélico, del miedo, la violencia y el *infra-poder*, es un tipo de imaginario que se presentifica en los medios de comunicación mediante operaciones de violencia

---

<sup>54</sup> José Vivanco, indica que “hasta abril de 2014, ninguna persona había sido condenada por desapariciones forzadas ocurridas después de 2006” (EFE, 2014).

<sup>55</sup> Operatividad que trasciende al sexenio calderonista. El 30 de junio de 2014, 22 jóvenes fueron ejecutados extrajudicialmente en Tlatlaya, Estado de México, acción que el gobernador justificó afirmando que “el ejército en legítima defensa abatió a los delinquentes” (Ferri, 2014). En la noche del 26 y 27 de septiembre del mismo año, sucedió la matanza de estudiantes en Iguala. La peor desde 1968 en Tlatelolco, marcada con el signo del amedrentamiento y el miedo como parte de una operatividad extrajudicial perpetrada y encubierta por la policía municipal, estatal, y federal, así como por el ejército. De esta masacre emerge, señala Pietro Ameglio en entrevista concedida a Carmen Aristegui (CNN, 2014), el grito simbólico de “justicia o fue el Estado”. Las dos masacres señaladas en 2014, comparten rasgos con la matanza de transmigrantes en San Fernando, Tamaulipas, en agosto de 2010, donde “policías municipales al servicio de grupos del narcotráfico, en este caso Los Zetas, participaron en las desapariciones de personas cuyos cadáveres fueron encontrados en fosas clandestinas” (Turati, 2014). Francisco Toledo, en entrevista concedida a Pablo de Llano (2014), señala que México se ha convertido en “un país salvaje, cruel e incontrolable”.

Desde el modelo de observación empleado en esta investigación, podemos señalar que se ha sedimentado en el conjunto-identitario, una forma que sin reducirse al lenguaje porta en ella las subjetividades políticas de la violencia estatal de la sociedad mexicana. Violencia que se vuelca a las calles y construye desde la presentificación de ese conjunto, un nuevo imaginario que produce una red social internacional de apoyo a los familiares de las víctimas, mediante una política creadora de sentidos y significaciones (política de *noematopoiós*).

representadas pragmáticamente para obtener la validez simbólica de la sociedad. Así, la militarización de la seguridad pública, las ejecuciones extrajudiciales y los asesinatos selectivos, más allá de ser una acción *real*, forman parte de la formación de una red simbólica sedimentada en la ‘perspectiva de la guerra’ y, ésta red no necesita de la guerra “a no ser como de una máscara y, sobretodo, como de un medio de acción” y de penetración (Castoriadis, 1980: 8, 11). Una guerra que es presentada explícitamente en operativos policiaco-militares, pero que implícitamente se acepta como una violencia ejercida por la fascinación. Una guerra desplegada en la red simbólica de la guerra contra el ‘narco’, en tanto y cuanto representación simple y pura del cosmos de la guerra.

Un cosmos que contiene los elementos de un imaginario periférico cerrado –explicado solo por sus propios elementos– y excluyente, creado por el régimen y encarnado en la institución policiaca y el aparato militar como parte de una praxis de destrucción de sentidos y del cuerpo.

Mientras la institución política incluye en sus operaciones prácticas ilegales, construidas desde el marco legal pero sobre estructuras meta y supraestatales, que se encargan de manera ilegal –mediante una red autoorganizada de servidores–, de la vigilancia y control de la información y las comunicaciones virtuales (operaciones extrajudiciales del Estado mexicano), también mantiene la fascinación de la forma guerra a través de los medios de masas que presentan todos los asesinatos y todas desapariciones (ya no importa el número), como si todos tuvieran la misma génesis. Con ello se objetiva una dominación mítico-política propia de una institución cerrada y totalizante.<sup>56</sup>

Del miedo a la muerte de los sentidos y significaciones se desprende un segundo imaginario, el amedrentamiento; como forma y manera de hacer operativa la institución del sistema político, orientada a contener la opinión pública de las redes ciudadanas que cuestionan al régimen, o que intentan vincular decisiones para soluciones locales fuera de los partidos políticos (*imaginarios* que vienen suprimidos *a priori* vía el ejercicio de la obnubilación y la violencia). Tal que durante el sexenio calderonista, la *fuerza bruta*

---

<sup>56</sup> Las figuras simbólicas de control (miedo y amedrentamiento), son formas que evocan recursivamente a la destrucción, y se vinculan, a través de la violencia ejercida por la fascinación de la forma guerra, las cuales son desplegadas por el aparato de Estado.

como la significación de gobernar, se convierte en el modelo de orientación del régimen, el cual mediante su extensión extrajudicial/legal, construye imágenes de redes armadas contra las cuales combatir y a través de las cuales justificar el despliegue del terror y el miedo.

De un miedo que, en la forma amedrentamiento, extiende un imaginario estratégico de control desplegado por el régimen, integrando los recursos identitarios, tanto del aparato de Estado como de la sociedad del crimen organizado; victimarios que transforman en víctimas a campesinos, ganaderos, pequeños propietarios, indígenas, estudiantes, maestros, periodistas, activistas, ciberactivistas y hasta a los mismos políticos.

Así se va institucionalizando y se consolida la formación de una red ilegal/legal de opresión (Calveiro), que se intensifica en la institución imaginaria mexicana. Específicamente, la guerra es presentada como una imposición violenta de significaciones y creencias incuestionables. Sin embargo, el proceso de las subjetividades políticas hace también cuestionable la estrategia de lo imaginario impuesta por el régimen, produciendo otro tipo de imaginario.

Precisamente, en el segunda parte del análisis, y en contrapunto a las formas de heteronomía instituida, se encuentran las nuevas instituciones imaginarias y proyectos de autonomía política en México. A través de estos nuevos imaginarios y proyectos, se describe cómo estas redes sociales, creaciones/creadoras del imaginario social instituyente, indeterminables y autocreativas, se potencia la capacidad de informar y difundir proyectos de autonomía social y política.

Recordemos que para Castoriadis la autonomía no es una forma o conjunto de maneras de hacer que determinen la libertad social. Por el contrario, la autonomía existe a partir del *deseo* del hombre por cuestionar e incidir lucidamente en las instituciones imaginarias que él mismo construye (*crea*).

Así, para Castoriadis, las redes sociales autocrean una identidad colectiva ampliada y observada desde un mundo de atribuciones en las que es plausible, sedimentar nuevas actitudes humanas y nuevos objetivos políticos, con respecto al sentido instaurado en

instituciones imaginarias, sentido que se vuelve cuestionable en el *Ágora* pública. Es decir, de redes que describen proyectos de autonomía que emergen de la destrucción simbólica de la justicia, la paz social y de la fragmentación de la democracia a manos de la partidocracia mexicana. Lo anterior es observable, entre otras muchas creaciones, en la campaña “¡Basta de sangre!”, como una forma emergente del imaginario de la subjetividad política que informa un nuevo proyecto de autonomía social contra la violencia. Esto a modo de alteridad del escenario bélico que carga consigo nuevas actitudes frente a la estrategia de lo imaginario guerra (en la que el régimen ha estabilizado la diferencia de conjunto bueno/malo, seguridad/sangre), y también como un posible *desencanto ante la fascinación* de y por la violencia.

Se crean imágenes mediante las cuales se presentifica la crítica para romper la fascinación de la forma guerra, cargando consigo, nuevas maneras de hacer de la política. Además ésta se difunde en una nueva política creadora de sentidos y significaciones, encarnada en la creación de un nuevo imaginario de las víctimas, sedimentando otro sentido de la protesta que rompe con la razón incuestionable de la estrategia imaginaria de la guerra.

Por último, se da cuenta de colectividades y mitos creadores que se vinculan para sedimentar alteraciones de sentido que violentan el monopolio de los medios tradicionales de masas. En otras palabras, crear mitos colectivos organizados que terminan por alterar las significaciones impuestas en la institución política. Esto viene a constituir una nueva forma de la subjetividad política y una forma más de la protesta social.

Las colectividades que se organizan en torno a los mitos creadores, son los movimientos: ¡Basta de sangre!, MPJD (Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad), #YoSoy132, EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y las autodefensas de Michoacán, todos apoyados en el andamiaje tecnológico. Paralelamente, la organización de las autodefensas de Michoacán (2013-2014), formó un infra-poder que restableció de facto el poder explícito en nuevas instituciones imaginarias, que se volvieron depositarias del despliegue simbólicamente válido de la autoridad y también de violencia.

En la práctica, en el sexenio calderonista, se fragmentó la operación del monopolio de

la violencia física legítima, toda vez que se sedimentan nuevas instituciones imaginarias ‘soberanas’ que operan desde la incertidumbre, la inestabilidad y lo (a)racional, para restablecer el orden y la certidumbre social de la legalidad de la República y las instituciones, a través de un nuevo esquema operativo del control de la violencia física, esta vez operado desde el *pueblo*, a manera de sociedad civil organizada.

Con todas sus consecuencias, desde el imaginario de la violencia estatal en México, emergen nuevos imaginarios que traen consigo nuevas actitudes colectivas ante la privatización del individuo, así como nuevos objetivos políticos creados por el imaginario poético social desde los mismos microcosmos violentados. Estos imaginarios surgen en respuesta a los fines y objetivos políticos pragmáticos sedimentados en el mantenimiento de la guerra, el miedo y la violencia que incluso rompe con el marco legal a través de lo legal.

Así, las colectividades, mediante mitos creadores, sedimentan e informan nuevos sentidos autoinstituidos del imaginario simbólico, contruidos y orientados por redes sociales y ciudadanas autoorganizadas que emergen del resentimiento y autoritarismo de las formaciones políticas tradicionales. Por tanto, son subjetividades políticas en la forma de *mito colectivo organizado* que, sin embargo, no están al margen ni del Estado ni del ejercicio de miedo, de la violencia y de la auto-violencia. . .

---

## Bibliografía

- Arreola, Álvaro (1988). “La ley electoral de 1946”, en *Pasado inmediato del sistema político mexicano*, en *Revista Mexicana de Sociología*, año L, núm. III, IIS-UNAM, ciudad de México, México, pp. 169-187.
- Arreola, Á. y C. Martínez (1985). “La decisión de vencer o las elecciones de 1983”, en González Pablo (comp.), *Las elecciones en México. Evolución y perspectivas*, Siglo XXI, ciudad de México, México, pp. 375-393.
- Benjamin, Walter (2001). “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus, Madrid, España.
- Bizberg, Ilán (2009). “Las formas de las democracias latinoamericanas”, en revista *Enjeux Sociétaux*, núm. X, CID-Working Paper Series, IACCHOS-Universidad Católica de Louvain, Bélgica, pp. 4-29.
- Bobbio, Norberto (2012). *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, Fondo de Cultura Económica, ciudad de México, México.
- Bobbio, Norberto (1989). “Kelsen y Max Weber”, en *El otro Kelsen*, IJ-UNAM, ciudad de México, México, pp. 57-67.
- Brading, David (1985). *Caudillos y campesinos en la Revolución mexicana*, Fondo de Cultura Económica, ciudad de México, México.
- Calveiro, Pilar (2012). *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.
- Camargo, Pedro (1969). *Boletín mexicano de derecho comparado*, IJ-UNAM, año I, núm. II-III, mayo-diciembre, ciudad de México, México.
- Castoriadis, Cornelius (2006). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*,

- Katz Editores, Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, Cornelius (2002). *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica, ciudad de México, México.
- Castoriadis, Cornelius (2001). “Visiones sobre el México finisecular. Conversación inédita con Cornelius Castoriadis”, en revista *Metapolítica*, núm. XVIII, vol. V, ciudad de México, México, pp. 11-21.
- Castoriadis, Cornelius (2000). *Ciudadanos sin brújula*, Coyoacán Ediciones, ciudad de México, México.
- Castoriadis, Cornelius (1998). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Eudeba, Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, Cornelius (1997). *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, Cornelius (1993). *El mundo fragmentado*, Editorial Altamira, Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, Cornelius (1993a). “Diálogo con Cornelius Castoriadis”, en *Colección cuadernos de jornadas*, Facultad de Filosofía y Letras, UNA M, ciudad México, México, pp. 15-18.
- Castoriadis, Cornelius (1983-1989). *La institución imaginaria de la sociedad, I y II*, Tusquets, Barcelona, España.
- Castoriadis, Cornelius (1988). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, España.
- Castoriadis, Cornelius (1988a). “El interludio de Gorbachev”, en revista *Vuelta*, núm. CXX-XI, vol. XII, febrero, ciudad de México, México, pp. 24-34.
- Castoriadis, Cornelius (1983a). “¿Qué Europa? ¿Qué amenazas? ¿Qué defensa?”, en revista *Vuelta*, núm. LXXIX, vol. VII, junio, ciudad de México, México, pp. 46-49.

- Castoriadis, Cornelius (1980). "Hacia la tercera guerra", en revista *Vuelta*, núm. XLVIII, vol. IV, noviembre, ciudad de México, México, pp. 8-18.
- Castoriadis, Cornelius (1979). "Fenomenología de la conciencia proletaria" en *La experiencia del movimiento obrero, I. Cómo luchar*, Tusquets, Barcelona, España, pp. 89-102.
- Castoriadis, Cornelius (1976). "Las relaciones de producción en Rusia" en *La sociedad burocrática*, Tusquets, Barcelona, España.
- Castoriadis, Cornelius (2003). "Contra el conformismo generalizado". Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/59956760/Cornelius-Castoriadis-Contra-El-Conformismo-Generalizado>
- Castoriadis, Cornelius (1999). "Filosofía y psicoanálisis de la imaginación a la Praxis", en revista *Zona Erógena*, núm. XLI, Argentina.
- Castoriadis, Cornelius (1997a). "De la autonomía en política. 'El individuo privatizado'". Disponible en: <http://www.magma-net.com.ar/privatizado.htm>
- Castoriadis, Cornelius (1994). "Tiempo e imaginación", en revista *Zona Erógena*, núm. XVIII, Argentina.
- Castoriadis, Cornelius (2008). "Glosario básico", en *El pensamiento de Cornelius Castoriadis*, Ediciones Proyecto Revolucionario. España. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/217387192/El-Pensamiento-de-Cornelius-Castoriadis-Vol-2-Ed-Proyecto-Revolucionario#scribd>
- Córdova, Arnaldo (2000). *La formación del poder político en México*, Ediciones Era, ciudad de México, México.
- Córdova, Arnaldo (1979). "La política de masas y el futuro de la izquierda en México", en *Cuadernos Políticos*, Ediciones Era, enero-marzo, núm. XIX, ciudad de México, México.
- Escalante, Fernando (1993). *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, ciudad de México, México.
- Estrada, Antonio (2008). *Rescoldo. Los últimos cristeros*, Editorial Jus, ciudad de México,

México.

Frías, Yolanda (1986). “Cuatro problemas de la teoría kelseniana sobre el derecho internacional”, en *Boletín mexicano de derecho comparado*, año XIX, núm. LV, IIJ-UNAM, ciudad de México, México.

Garner, Paul (2003). *Porfirio Díaz. Del héroe al dictador. Una biografía política*, Editorial Planeta, ciudad de México, México.

González, Pablo (1986). “El Estado y las masas”, en *El Estado y los partidos políticos en México*, Ediciones Era, ciudad de México, México, pp. 177-229.

Graña, Rolando (s/f). *Cornelius Castoriadis. Entrevistado por Rolando Graña*, Biblioteca Virtual OMEGALFA, España. Disponible en: <http://www.omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/entrevista-por-rolando-grana.pdf>

Heller, Hermann (1998). *Teoría del Estado*, Fondo de Cultura Económica (2ª ed.), ciudad de México, México.

Heller, Hermann (1995). *La soberanía. Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*, Fondo de Cultura Económica, ciudad de México, México.

Hernández, Jerónimo (2005). *El Estado en México 1521-2005*, Plaza y Valdés Editores, ciudad de México, México.

Hernández, Salvador (1988). *El magonismo. Historia de una pasión libertaria 1900-1922*, Ediciones Era, ciudad de México, México.

Hobbes, Thomas (1987). “El ciudadano”, en *Antología*. Hobbes, Ediciones Península, Barcelona, España.

Hobbes, Thomas (1980). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica (2ª ed.), ciudad de México, México.

Kelsen, Hans (2004). *Teoría general del Estado*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, ciudad de México, México.

- Kelsen, Hans (1995). *Teoría general del derecho y del Estado*, UNAM (2ª ed.), ciudad de México, México.
- Kelsen, Hans (1992). *¿Qué es la justicia?*, Editorial Ariel (2ª ed.), Barcelona, España.
- Kelsen, Hans (1982). *Teoría pura del derecho*, IIJ-UNAM (2ª ed.), ciudad de México, México.
- Kelsen, Hans (1934). *Compendio de teoría general del Estado*, Editorial BOSCH (2ª ed.), Barcelona, España.
- Luhmann, Niklas (2007). *La realidad de los medios de masas*, Anthropos, ciudad de México, México.
- Marx, Karl (2007). “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, en *El Capital*, tomo I, capítulo I, apartado IV, Siglo XXI, ciudad de México, México, pp. 87-102.
- Meyer, Jean (1978). “El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929”, en *La Cristeada*, Siglo XXI, ciudad de México, México.
- Meyer, Lorenzo (1985). “La Revolución mexicana y sus elecciones presidenciales 1911-1940”, en González Pablo (comp.), *Las elecciones en México. Evolución y perspectivas*, Siglo XXI, ciudad de México, México, pp. 69-95.
- Meyer, Lorenzo (1974). “El Estado mexicano contemporáneo. La lucha civil y el desmembramiento del viejo Estado”, en *Historia Mexicana*, núm. IV, vol. XXIII, El Colegio de México, ciudad de México, México, pp. 722-752.
- Molina, Silvia (2008). *Silenciamiento y sistemas emergentes autoorganizados*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, ciudad de México, México.
- Morales, Susana (2011). “Violencia y cultura: discusiones desde la perspectiva de Cornelius Castoriadis”, en revista *Versión Nueva Época*, núm. XXVIII, diciembre, Buenos Aires, Argentina.
- Morin, Edgar (2001). *El cine o el hombre imaginario*, Paidós, Barcelona, España.

- Morin, Edgar (1998). “Castoriadis, un titán del espíritu”, en revista *Vuelta*, núm. CCLV, vol. XXII, febrero, ciudad de México, México, pp. 39-41.
- Morin, Edgar (1990). *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, España.
- Morin, Edgar (1989). “Un Aristote en chaleur”, en *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Ginebra, Suiza. Disponible en: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/40369855?sid=21106288561783&uid=4&uid=3738664&uid=2>
- Norbert, Elias (1996). *La sociedad cortesana*, Fondo de Cultura Económica (2ª ed.), ciudad de México, México.
- Rabasa, Emilio (1996). “La constitución de 1917: origen y desarrollo histórico. Revolución y Constitución. Programa, planes y la convocatoria al constituyente. Debates y promulgación”, en *El pensamiento político y social del Constituyente de 1916-1917*, IJ-UNAM, ciudad de México, México, pp. 29-65.
- Rancière, Jacques (2006). *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.
- Weber, Max (1984). *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica (2ª ed.), ciudad de México, México.
- Weber, Max (1998). *El político y el científico*, Alianza Editores, Madrid, España.
- Zamitiz Gamboa, Héctor (2013). *Comunicación personal*, México.
- Zamorano Farías, Raúl (2013). *Comunicación personal*, México.
- Zamorano Farías, Raúl (2012). “Diferenciación y periferia de la sociedad moderna: orden social y sistema político en México”, ponencia presentada al ICA-54, Universidad de Viena, Austria.

## TESIS CONSULTADAS

- Cervantes, Lucio (2012). *La política a través de la guerra. La cruzada moral en contra del*

*narcotráfico*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Tesis inédita para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales), ciudad de México, México.

Miranda, Rafael (2010). *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis*, Universidad Complutense de Madrid (Tesis inédita para obtener el grado de Doctor en Filosofía), Madrid, España.

Rivera, Ernesto (2008). *Imaginarios y construcción de saberes colectivos en torno a la violencia*, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM (Tesis inédita para obtener el grado de Licenciado en Sociología), ciudad de México, México.

## INFORMES

Alston, Philip (2010). “Report of the Special Rapporteur on extrajudicial, summary or arbitrary executions”, ONU. Disponible en: <http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/14session/A.HRC.14.24.Add6.pdf>

Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (CMDPDH) (2013). “Ejecuciones extrajudiciales en el contexto de la militarización de la seguridad pública: Informe presentado con motivo de la visita del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre Ejecuciones Extrajudiciales, Sumarias o Arbitrarias”. Disponible en: <http://cmdpdh.org/2013/04/informe-presentado-por-la-cmdpdh-con-motivo-de-la-visita-del-relator-especial-de-las-naciones-unidas-sobre-ejecuciones-extrajudiciales-sumarias-o-arbitrarias/>

Heyns, Christof (2012). “Special Rapporteur on extrajudicial, summary or arbitrary executions”, ONU. Disponible en: <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Executions/Pages/SRExecutionsIndex.aspx>

Instituto de Investigaciones Jurídicas (2011). “Segunda Encuesta Nacional de Cultura Constitucional: legalidad, legitimidad de las instituciones y rediseño del Estado”, UNAM. Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/invest/areas/opinion/EncuestaConstitucion/resultados.htm>

Méndez, Juan (2014). “Misión a México. Informe del Relator Especial sobre la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes”, ONU. Disponible en: [http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session28/Documents/A\\_HRC\\_28\\_68\\_Add\\_3\\_SPA.docx](http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session28/Documents/A_HRC_28_68_Add_3_SPA.docx)

## HEMEROGRAFÍA

Aristegui noticias (2013). “Donde hay casinos, hay corrupción: analistas”. [En línea]. 21 de enero. Disponible en: <http://aristeguinoicias.com/2101/mexico/donde-hay-casinos-hay-corrupcion-analistas/>

De Llano, Pablo (2014). “México es un país salvaje”, *El País*. [En línea]. 25 de diciembre. Disponible en: [http://cultura.elpais.com/cultura/2014/12/25/actualidad/1419466429\\_312084.html](http://cultura.elpais.com/cultura/2014/12/25/actualidad/1419466429_312084.html)

EFE (2014). “HRW denuncia las ‘limitadas’ acciones de México en casos de desaparición”. [En línea]. 8 de octubre. Disponible en: <http://mexico.cnn.com/nacional/2014/10/08/hrw-denuncia-las-limitadas-acciones-de-mexico-en-casos-de-desaparicion>

Fazio, Carlos (2007). “Hacia un Estado policial”, *La Jornada*. [En línea]. 7 de mayo. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/07/index.php?section=opinion&article=018a1pol>

Ferri, Pablo (2014). “Testigo revela ejecuciones en el Estado de México”, *Esquire*. [En línea]. 19 de septiembre. Disponible en: <http://www.esquirelat.com/reportajes/14/09/17/exclusiva-esquire-Testigo-revela-ejecuciones-ejercito/>

Gilly, Adolfo (2007). “Oaxaca: los agravios bárbaros”, *La Jornada*. [En línea]. 22 de enero. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2007/01/22/index.php?section=politica&article=022a1pol>

El Economista (2010). “Reconoce Ebrard labor de Calderón en lucha contra el narco”. [En línea]. Disponible en: <http://eleconomista.com.mx/distrito-federal/2010/11/28/ebrard-reconoce-labor-fch-lucha-anticrimen>

- Ludlow, Peter (2013). “The Real War on Reality”, *The New York Times*. [En línea]. 14 de Junio. Disponible en: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/06/14/the-real-war-on-reality/>
- Martínez, Sanjuana (2013). “Clara inoperancia del Estado en solución de ejecuciones extrajudiciales, señala ONG”, *La Jornada*. [En línea]. 19 de Mayo, ciudad de México, México. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2013/05/19/politica/013n1pol>
- Miranda, Juan (2013). “Los homicidios crecieron 150 % en el sexenio de Felipe Calderón”, *La Jornada*. [En línea]. 31 de julio, ciudad de México, México. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2013/07/31/politica/005n1pol>
- Prados, Luis (2013). “Los gobernadores mexicanos se han convertido en pequeños señores feudales”, *El País*. [En línea]. 30 de mayo. Disponible en: [http://internacional.elpais.com/internacional/2013/05/30/actualidad/1369936112\\_644234.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2013/05/30/actualidad/1369936112_644234.html)
- Prados, Luis (2011). “El conflicto Iglesia-Estado está más que enterrado en México”, *El País*. [En línea]. 20 de diciembre. Disponible en: [http://internacional.elpais.com/internacional/2011/12/20/actualidad/1324395529\\_887747.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2011/12/20/actualidad/1324395529_887747.html)
- Ramos, Leopoldo (2009). “Denuncia Raúl Vera ‘ejecución extrajudicial’ de Arturo Beltrán”, *La Jornada*. [En línea]. 26 de diciembre. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/12/26/politica/003n1pol>
- Turati, Marcela (2014). “San Fernando-Ayotzinapa: las similitudes”, en revista *Proceso*. [En línea]. 22 de diciembre. Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/?p=391273>

## FUENTES ELECTRÓNICAS

- Castoriadis, Cornelius (1992). *Entrevista concedida al Centre National de Documentation Pédagogique*. [Video en línea]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=uN0E71wixnc>
- CNN (2014). *Pietro Ameglio: Ayotzinapa exhibe la crisis de la clase política*. [Video en línea]. Disponible en: <http://mexico.cnn.com/videos/2014/11/12/carmen-aristegui-aytozinap>

a-crisis-politica-igualada

Grillonautas2 (2014). *Dr. Mireles: unidad de autodefensas en Michoacán; comunicado*. [Video en línea]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=dH1k2KpP8jI>

Magallanes, Alejandro (2011). “No+Sangre”, en *Alejandro Magallanes*. [Blog]. 4 de enero. Disponible en: <http://loquehacealejandromagallanes.blogspot.mx/2011/01/no-mas-sangre.html>

Yo Influyo (2013). *José Ortega: las dudas en la PGR por el caso de los generales detenidos*. [Video en línea]. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=3KAA9zmIdjs>

