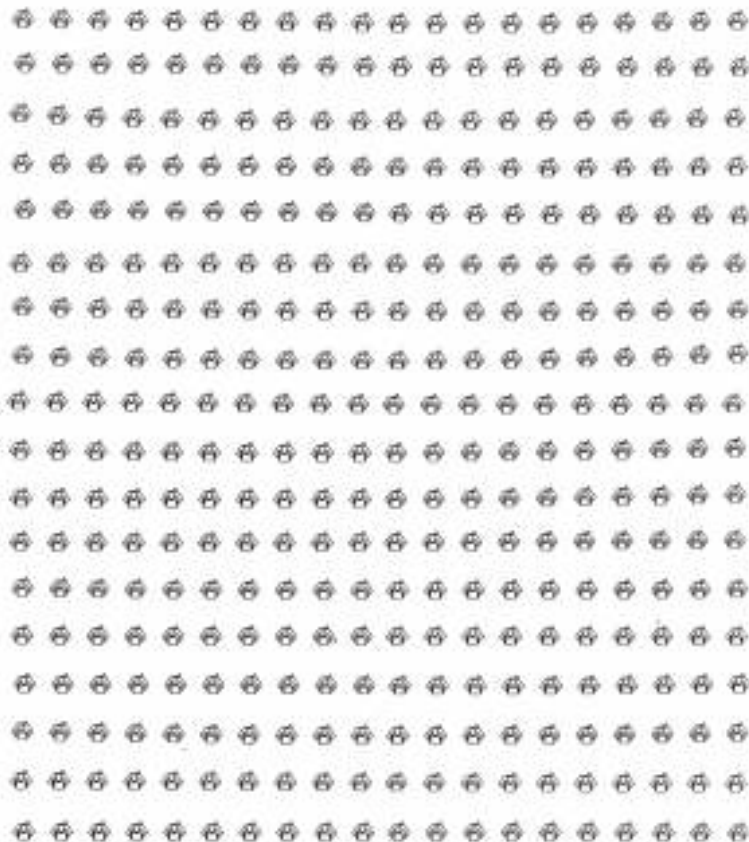




DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

ISSN : 2469-1518



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

CASTORIADIS: AUTONOMÍA, INSTITUCIÓN Y SUJETO
Nº2 - AÑO 2 - MAYO 2016 - ARGENTINA

DIRECTOR

SERGIO TONKONOFF - Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EDITOR RESPONSABLE

PABLO GABRIEL LUZZA RODRIGUEZ - IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EDITOR ASOCIADO

SEBASTIÁN STAVISKY - Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

COMITÉ EDITORIAL

DANIEL ALVARO - Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

ANA BELÉN BLANCO - IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

TOMÁS RAMOS MEJÍA - IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARÍA SOLEDAD SÁNCHEZ - Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SERENA SANTOS - IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

DAVID TARABORRELLI - IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

LUCIA CAVALLERO - IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

COMITÉ ACADÉMICO

JORGE ALEMÁN - Universidad Complutense de Madrid, Asociación Mundial de Psicoanálisis.

DORA BARRANCOS - Conicet/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EMMANUEL BISET - Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

GISELA CATANZARO - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARIE CUILLERAI - Departamento de Filosofía, Université Paris VIII.

OSVALDO L. DELGADO - Facultad de Psicología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

CHRISTIAN DE RONDE - Instituto de Ingeniería y Agronomía, Universidad Nacional Arturo Jauretche.

ROQUE FARRÁN - Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

ANA MARÍA FERNÁNDEZ - Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

VERÓNICA GAGO - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín.

EMILIO GARCÍA WEHBI - Artista, Argentina.

MARIANA GÓMEZ - Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

EZEQUIEL IPAR - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SANDRO MEZZADRA - Departamento de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de Bolonia, Italia.

SUSANA MURILLO - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

JEAN-LUC NANCY - Universidad Marc Bloch, Francia.

DANIEL SANTORO - Artista Plástico.

JAVIER SIMONOVICH - Facultad de Ciencias Sociales Hazafon, Israel.

YANNIS STAVRAKAKIS - School of Political Sciences, Aristotle University of Thessaloniki, Grecia.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Museo Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil.

EDUARDO VIANA VARGAS - Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

IMÁGENES

LEÓN FERRARI - Patrimonio Acuerdo CELS-FALFAA

DISEÑO

JUAN CRUZ ARAMBURU BLANCH - Diseñador en comunicación visual y maquetador web.

EMAIL juancruzaramburublanch@gmail.com

WEB <http://selfstudio.com.ar/>

Esta revista es una iniciativa del "Grupo de estudios sobre estructuralismo y postestructuralismo" del Instituto de Investigaciones Gino Germani - Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Buenos Aires.

GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSESTRUCTURALISMO - EDITORA.

Presidente Uriburu 950, 6to piso, C.P. 1114, Ciudad de Buenos Aires, Argentina

TEL: 011-45083815

WEB: <http://www.revista.diferencias.com.ar/>

EMAIL: revistadiferencias@diferencias.com.ar



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

DIFERENCIA(S) es una Revista de Teoría Social Contemporánea que nace como iniciativa del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Posestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Se propone como un foro abierto y plural dedicado a la publicación de trabajos de investigación situados en el espacio de la teoría social. Espacio entendido como el campo dinámico y multiforme que se crea cuando distintas formas de pensamiento se encuentran ante la pregunta por los conjuntos sociales, sus modos de producción, reproducción y transformación. Ello implica afirmar que no sólo la filosofía y las ciencias humanas son capaces de un saber sobre lo social. La arquitectura, las artes plásticas, la música, la literatura y el cine, pero también las ciencias exactas y naturales, tienen mucho que decirnos al respecto.

DIFERENCIA(S) se ofrece como un punto de encuentro para investigaciones que, provenientes de éstas y otras disciplinas, acepten el desafío de promover la convergencia de lenguajes y perspectivas diversas, avanzando en la exploración —y aún en la creación— de sus articulaciones.

DIFERENCIA(S) se propone entonces como un espacio intertextual donde la pregunta por lo social dé lugar a prácticas de producción de conexiones, que no por audaces dejen de ser rigurosas. Es decir, a prácticas características tanto del espíritu científico como artístico. Se trata de provocar intersecciones, zonas de comunicación, entre disciplinas, tradiciones y estilos diversos, pero orientados por la misma vocación heurística y transformadora.

PUBLICADA POR:

GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES. UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES





CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN

PÁGINA 13

Cornelius Castoriadis: un problema y un deseo que persisten

ANA MARÍA FERNÁNDEZ Y SEBASTIÁN STAVISKY

TEXTOS

PÁGINA 21

Para leer a Paul Cardan

JAVIER BENYO

PÁGINA 44

Hacia un sujeto estratificado. Aportes de Cornelius Castoriadis para el estudio de la dimensión significativa de los fenómenos sociales

GERMÁN ROSSO

PÁGINA 70

Cornelius Castoriadis: criatividade e autonomia na formação social-histórica

MARCOS TAVARES PRATES

PÁGINA 97

Ontología, política e historia en Cornelius Castoriadis

LILIANA PONCE

PÁGINA 124

Lenguaje, imaginación radical, psique

GASTÓN SENA

PÁGINA 147

Tensiones conceptuales entre la identidad y la alteridad en la formación del individuo social

EMILIANO ALDEGANI Y MÓNICA MAINSTERRENA

PÁGINA 168

Razón agonística y crítica post-fundacional en Castoriadis y Foucault

ALEXANDROS KIOUPKIOULIS

PÁGINA 194

La imaginación colectiva y anónima

ANA MARÍA FERNÁNDEZ

IMÁGENES

PÁGINA 216
Serie Hombres
LEÓN FERRARI

CONVERSACIONES

PÁGINA 235
“Sin deseo revolucionario, no hay práctica revolucionaria”. Entrevista a
Fernando Uribarri
SEBASTIÁN STAVISKY

PÁGINA 248
De la autonomía a lo común. Entrevista a Christian Laval y Pierre Dardot
AMADOR FERNÁNDEZ-SAVATER

TEXTOS Y CONTEXTOS

PÁGINA 265
La imaginación radical desde el punto de vista filosófico y psicoanalítico.
Conferencia
CORNELIUS CASTORIADIS

RESEÑAS

PÁGINA 291
Misiva-misil, a propósito de una carta urgente. Reseña de: Comité invisible
(2015). Carta a nuestros amigos. Buenos Aires: Hekht.
CAMILO RIOS

PÁGINA 298
La teoría sociológica y su metafísica. Reseña de: Alvaro, D. (2015). El pro-
blema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber. Buenos Aires: Prometeo.
EMILIANO JACKY ROSELL

PÁGINA 305
Hacia una nueva izquierda. Reseña de: Alemán, J. (2013). Conjeturas
sobre una izquierda lacaniana. Buenos Aires: Grama.
AILEN CIRULLI Y STEPHANIE AGOTBORDE

PÁGINA 312

"Papeles del derecho para arrojar al alba. Filosofía, racionalidad e historia en Enrique Marí". Reseña de: Marí, E. (2014). La interpretación de la ley. Buenos Aires: Eudeba.

LEANDRO DIEGO BASANTA CRESPO

CONVOCATORIAS

PÁGINA 321

Ensamblés





INTRODUCCIÓN



CORNELIUS CASTORIADIS: UN PROBLEMA Y UN DESEO QUE PERSISTEN

**ANA MARÍA FERNÁNDEZ
SEBASTIÁN STAVISKY**

Recomponer el proceso de producción de pensamiento de un autor exige un trabajo de elucidación de los problemas a los cuales se enfrentó. En ciertos casos, puede tratarse de una tarea ardua debido a la enorme variedad de dilemas o disyuntivas que ciertos autores, con mayor o menor éxito, afrontaron a lo largo de sus vidas. Sin embargo, quizás pueda resultar paradójico que, al tratarse de pensadores que abrieron un nuevo mundo de posibles formulando preguntas hasta entonces inusitadas por la filosofía y las ciencias, autores que, como refiere Castoriadis, “piensa[n] allende sus medios”¹, los problemas a los cuales se enfrentaron puede que no sean más de uno o dos, aunque de recurrente insistencia. Y es que el devenir de su pensamiento no avanza a salto de rana de un problema a otro, sino a modo de una latencia que se desplaza por la superficie de las cosas manifestando una voluntad incólume por persistir. En el caso de Castoriadis, el principal problema que lo acompañó durante su vida intelectual fue el de las posibilidades ontológicas y políticas de llevar a la práctica un proyecto de autonomía, la pregunta por cómo subvertir las instituciones por medio de un trabajo reflexivo de autodeterminación colectiva y creación de normas propias. Así lo expresó –y quizás como nunca antes ni después con tanta claridad– en *Las raíces subjetivas de la revolución*: “Deseo, y pido, que antes que nada, mi trabajo tenga un sentido, que pueda probar para qué sirve y la manera en que está hecho (...) Pido poder participar directamente en todas las decisiones sociales que pueden afectar a mi existencia, o al curso general del mundo en el que vivo (...) Deseo poder encontrar al prójimo a la vez como a un semejante y como a alguien absolutamente diferente, no como a un número, ni como a una rana asomada a otro escalón (inferior o posterior, poco importa) de la jerarquía de las rentas y de los poderes (...) Deseo que el prójimo sea libre,

¹ Castoriadis, Cornelius (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores, p 280.

pues mi libertad *comienza* allí donde comienza la libertad del otro y que, solo, no puedo ser más que un ‘virtuoso de la desgracia’”².

Persistir en un problema es también persistir en un deseo, y es que un objeto sólo puede convertirse verdaderamente en problemático si antes fue investido por él. Si persistir en un problema implica volver una y otra vez sobre el objeto problemático sin contentarse con darlo por resuelto, persistir en un deseo implica no buscar agotarlo de manera compulsiva a modo de objeto de consumo, sino sostenerlo como horizonte que motoriza el pensamiento e intensifica la vida. Dicha persistencia, tan obstinada como necesariamente prudente, no resulta gratuita. Algunos, en su condición menos pletórica, la afrontan con cierta inflexión sacrificial; otros, con una disposición a la polémica que –en la acepción de la lengua que Castoriadis adoptó menos como lengua materna que en tanto elección afectiva– es también una disposición a la guerra. Además de un gran pensador, Castoriadis fue un enorme polemista, lo que, sin embargo, no lo privó de confesar, luego de constatar que “[e]l precio a pagar por la libertad es la destrucción de lo económico como valor central y, de hecho, *único*” –es decir, la destrucción de la significación imaginaria en torno a la cual se instituye el régimen capitalista–, que prefería “infinitamente tener un nuevo amigo que un nuevo coche”³.

Existieron dos grandes contendientes –expresiones ambos de lo que Castoriadis llamó la lógica conjuntista identitaria u ontología heredada– con los cuales se midió el filósofo griego. Por un lado, el marxismo, con el que rompió para, según él mismo refirió, seguir siendo revolucionario. Sus críticas apuntaron, en el plano conceptual, a la oclusión que el establecimiento de leyes de la historia y la concepción del hombre como ser determinado por las relaciones de producción provocaba sobre la capacidad creadora tanto del imaginario instituyente al nivel de lo histórico-social como de la imaginación radical del sujeto. Sin desdeñar la importancia cabal que el examen de las condiciones materiales de producción tiene para el desarrollo de un pensamiento anticapitalista, sostuvo la necesidad de no restringir el estudio del conflicto social a la identificación de los modos que asume el antagonismo entre productores expropiados del producto de su trabajo y dueños de los medios de producción, sino también echar luz sobre la división burocrática entre dirigentes y dirigidos. Una de las particularidades que hacen al potencial analítico de esta división –para la cual Castoriadis encontraba su expresión más acabada en el capitalismo de Estado soviético– es que no se circunscribe al mundo de la fábrica sino que se despliega en los diversos ámbitos de la vida.

2 *Ibidem*, p. 147-148.

3 Castoriadis, Cornelius (2005). “Hecho y por hacer”. En *Escritos políticos*. Madrid: Los Libros de la Catarata, pp. 143-149, p. 148.

Por otro lado, la persistencia castoriadiana se encaminó a declarar la guerra al estructuralismo, al que consideraba –con la irreverencia que caracterizaba su afán polemista– “la forma más pobre de logicismo”⁴. Al intentar hacer de la historia el resultado de una operación lógica, el estructuralismo se muestra incapaz, decía, de explicar el origen de los conjuntos de elementos cuya diferencia relacional explicaría la diversidad de formas de lo social. Niega los avatares de la historia y, por tanto también, la potencia creadora y autotransformadora del sujeto psíquico y colectivo, así como la condición del tiempo imaginario en tanto alteración radical intrínseca y constitutiva de la multiplicidad de modos de ser de lo social. La historia, diría Castoriadis, lejos de estar reglada por leyes universales o constituir un accidente susceptible de ser puesto en suspenso a través de una operatoria de *ceteris paribus*, es génesis ontológica de lo social indeducible de fórmulas lógicas o causalistas, fondo indiscernible de transformación incesante del que se desprende, aunque nunca del todo ni de una vez y para siempre, la institución del tiempo identitario.

De esta forma, yendo contra el marxismo y el estructuralismo –las dos mayores y más elaboradas manifestaciones del espíritu intelectual de su época–, Castoriadis cargaba contra todo el pensamiento filosófico heredado por haber, según sus propias palabras, *sofocado el escándalo de la imaginación*⁵. En el esquema castoridiano, la imaginación no cumple una función imitativa o reproductiva ni lo imaginario consiste en una instancia especular, sino que corresponde a la potencia creadora de formas y figuras nuevas tanto en el plano de la psique como en el de la sociedad, cuya oposición caracterizada por Freud a través del conflicto psíquico Castoriadis retoma y reelabora en lo que Uribarri denominó una teoría de la *sublimación extendida*⁶. Se trata, entonces, de una dimensión inherente a la vida humana por la cual es posible constatar tanto el sentido que organiza las prácticas de lo histórico-social como la emergencia de significaciones capaces de subvertirlo. Significaciones, claro está, no determinadas por ninguna estructura significante sino indefinidamente determinables como resultado de su remisión abierta a múltiples e indefinidas significaciones. No se trata con ello de negar la alienación y la heteronomía, sino de considerarlas producciones imaginarias de cada sociedad que se instituye históricamente a sí misma de un modo alienado y heterónimo, siendo por tanto también cada sociedad capaz de iniciar un proceso instituyente de autoalteración en pos de un proyecto de autonomía.

4 Castoriadis, Cornelius (2007). *Op. cit.*, p. 275.

5 Castoriadis, Cornelius (1998). “El descubrimiento de la imaginación”. En *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa, pp. 149-176. Fernández, Ana María (2007). “El escándalo de la imaginación en la filosofía”. En *Las lógicas colectivas: imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires: Biblos, pp. 59-74.

6 Uribarri, Fernando (2000). “Castoriadis: la sublimación extendida”. *Zona Erógena* n° 45. Buenos Aires, Argentina, pp. 53-58.

En los últimos años, asistimos en la academia a una proliferación de diversas teorías fuertemente críticas de las tradicionales ideas del Ser, el Uno, el Todo, y difusoras de un pensamiento de las multiplicidades y las diferencias contra las que, como no podía ser de otra manera, Castoriadis no cesó de polemizar por considerarlas carentes del “auténtico pensamiento crítico”⁷. Sin embargo, y aún a pesar de que muchas de estas rupturas con un pensamiento esencialista fueron operadas de manera temprana y novedosa por el filósofo griego durante los primeros años de la segunda mitad del siglo XX, resulta paradójico constatar que, salvo gratas excepciones, sus desarrollos no han tenido la atención que podrían merecer. Al respecto, quizás su mayor aporte haya sido el concepto de *magma*. Se trata del modo de ser específico de las significaciones imaginarias, una multiplicidad de la que resulta imposible numerar los elementos que la conforman, sustrayéndose de la antinomia que el pensamiento heredado le asignó respecto a la categoría de lo Uno. No es un caos desordenado que se oponga a la lógica conjuntista identitaria, sino un modo de ser del que es posible extraer conjuntos de manera indefinida, sin por ello agotar sus remisiones ni tampoco ser pasible de reconstitución por composición conjuntista. Un tejido embrollado, diría Castoriadis, de singularidades virtuales que la lógica de conjuntos recorta, actualiza y organiza, soportando aún su carácter de fuente inagotable de futuras actualizaciones. Volviendo al problema de la historia, el magma es la condición de su alteración incesante, es decir, del tiempo imaginario en tanto creación constante de nuevas significaciones.

Si la relación entre los intelectuales y la política ha sido y sigue siendo un tema de profundo interés al interior de la academia –y no sólo de ella–, no ocurrió lo mismo con la pregunta por el nexo entre academia y política –descontando, claro está, la cuestión de la política académica. Y ello a pesar de que un autor tan fundamental para las ciencias sociales como Max Weber haya tratado el tema hace ya casi un siglo en su célebre conferencia *La ciencia como profesión*⁸. Al igual que Weber, Castoriadis –para quien los desarrollos del pensador alemán constituyeron una fuerte y temprana influencia⁹– consideraba la expansión (pseudo) ilimitada del “dominio racional” como una de las significaciones rectoras, intrínsecamente ligada a la economía como valor central, del imaginario social capitalista, tensionada durante

7 Castoriadis, Cornelius (2008). “La época del conformismo generalizado”. En *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar, pp. 13-27, p. 25.

8 Weber, Max (2009). “La ciencia como profesión”. En *El político y el científico*. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp. 19-48.

9 Uno de los primeros escritos de Castoriadis fue, justamente, un artículo sobre la obra de Max Weber, publicado en 1944 –a sus veintidós años– en la revista griega *Archeio Koinoniologias kai Ithikis*. Allí, el autor refiere que llegó a la obra de Weber a través del que por entonces era el único escrito del pensador alemán traducido al griego, precisamente, *La ciencia como profesión*. Castoriadis, Cornelius (2014). “On the work of Max Weber”. En Karalis, Vrasidas (editor). *Cornelius Castoriadis and radical democracy*. Leiden: Brill, pp. 32-58.

la modernidad o “época crítica” por la emergencia de proyectos que afirmaban la posibilidad de que los colectivos humanos puedan darse a sí mismos los principios que ordenen sus vidas. Sin embargo –y quizás condicionado por cierto sesgo europeo–, el filósofo griego encontraba que para la década del ’70 tales proyectos habían entrado en un proceso de eclipsamiento como resultado de la creciente privatización y despolitización del mundo social. La nueva “época del conformismo generalizado”¹⁰, como aquel la llamaba, era entonces una suerte de jaula de hierro *posmodernista* en la que no serían ya la religión y otros recursos mágicos a los que no pueda echarse mano, sino a los proyectos -tanto políticos como filosóficos y artísticos- de autonomía en período de evanescencia.

Las elaboraciones teóricas desplegadas por Castoriadis al fragor de la polémica le valieron su desatención por parte de una academia que, como antes la filosofía heredada, se escandalizaba por la imaginación de quien apostaba a formas radicales de democracia. Las paradojas de la historia harían que, tras haber abandonado el grupo Socialismo o Barbarie para dedicarse a la sistematización de un pensamiento original, tuviera que ser puesta en suspenso la normalidad académica para que la imaginación –entonces iluminada por sus desarrollos en torno a la autonomía, la institución histórico-social y el sujeto psíquico– produjera un nuevo escándalo, aunque ya no en la cátedra sino en las paredes de las calles parisinas del ’68.

Los textos que componen este segundo número de *Diferencia(s)* exponen algunas posibles actualizaciones del pensamiento de Castoriadis y, junto a él, del asunto de la autonomía en su dimensión teórico-conceptual. Si retomamos la propuesta metodológica expuesta al comienzo de esta introducción, se trataría, por tanto también, de algunas posibles actualizaciones de un problema y un deseo que persisten.

10 Castoriadis, Cornelius (2008). *Op. cit.*





TEXTOS





PARA LEER A PAUL CARDAN

JAVIER BENYO

RESUMEN

En el presente texto buscamos demostrar que la constitución de Castoriadis como autor supuso una enorme transformación de las claves interpretativas de su trabajo. El predominio de la lectura que se volvió canónica no sólo estableció conexiones entre los artículos de Castoriadis e indicó el sentido que se le debía adjudicar a las modificaciones temáticas y estilísticas de los mismos, sino que también supuso la obstrucción de la relación de su teoría con las elaboraciones de otros autores. Para ello, nos valdremos de un análisis de las lecturas realizadas con anterioridad a la constitución de esta autoría por parte de los fundadores del análisis institucional, o publicaciones marxistas de la década de 1960. Nos centraremos en las interpretaciones sobre los textos dedicados a Paul Cardan, el principal seudónimo utilizado por Castoriadis a partir de 1959. Nuestra conclusión plantea que la consolidación de Castoriadis como autor vino a abortar el incipiente desarrollo de una convergencia con aquellos que poseían preocupaciones teóricas similares, en beneficio del establecimiento de una obra cuya propuesta suponía responder a numerosos interrogantes irresueltos por la filosofía contemporánea.

PALABRAS CLAVE AUTORÍA; IMAGINARIO SOCIAL; ANÁLISIS INSTITUCIONAL

ABSTRACT

We seek to demonstrate that Castoriadis' constitution like author supposed an enormous transformation of the interpretive keys of his work. The prevalence of the reading that became canonical not only established connections between Castoriadis' articles and indicated the sense that should be awarded to the thematic and stylistic modifications of the same ones, but also supposed the obstruction of the relation of his theory with the elaborations of other authors. To meet these aims we will begin analyzing a series of interpretations, made by the founders of institutional analysis or Marxists publications of the '60, previous at the admission of Castoriadis as author. We will focus on the interpretations of the texts dedicated to Paul Cardan the main pseudonym used by Castoriadis from 1959. The conclusion drawn from our research is that Castoriadis' consolidation like author came to foil the incipient development of a convergence with those that had similar theoretical concerns, for the sake of the establishment of a work whose proposal involved the answers to numerous unresolved questions of the contemporary philosophy.

KEYWORDS AUTHORSHIP; SOCIAL IMAGINARY; INSTITUTIONAL ANALYSIS

INTRODUCCIÓN

Nuestro artículo se propone problematizar un aspecto de la obra de Castoriadis eludido por la casi totalidad de las numerosas interpretaciones que, desde hace unos 20 años, tienen por objeto la teoría del filósofo griego: las consecuencias del uso originario de seudónimos en la escritura de sus primeros artículos. Buscamos asimismo poner en cuestión aquello que hemos denominado *lectura canónica*: una interpretación de los trabajos de Castoriadis que exhibe a su reflexión como una evolución crítica desde los epifenómenos del marxismo (la burocracia) hacia núcleo conceptual del materialismo histórico y un mayor compromiso con los postulados del psicoanálisis. Sostenemos que esa lectura ha tenido por efecto establecer ciertos contactos legítimos de la obra de Castoriadis con otras teorías al mismo tiempo que ha promovido algunas interdicciones que no estaban presentes al momento previo de la constitución de una instancia autoral que iba a encargarse a disolver seudónimos. Consideramos que la hegemonía de esa lectura produjo una limitación del potencial teórico castoriadiano en beneficio de postular la existencia de una figura autoral que posee una obra con una evolución coherente. En pos de demostrar esta hipótesis haremos una breve referencia a la formación de Castoriadis como instancia autoral a partir de los escritos en los que el teórico griego hace una relectura de sus artículos firmados bajo seudónimos, y realizaremos también una revisión de los comentarios y críticas que suscitó el principal de sus seudónimos (Paul Cardan) en un período previo al surgimiento de Castoriadis como autor hacia 1973.

El objetivo de nuestro trabajo no es indagar en las motivaciones que pudieran haber llevado a la utilización de numerosos seudónimos por parte de Castoriadis, que pueden vincularse a un estatuto de residencia precario, al folklore de los grupúsculos que intentan disimular su pequeñez haciendo proliferar las firmas, así como también al “gusto por la máscara y el espejo, el exhibicionismo indirecto, el histrionismo controlado, [...que] se une en el seudónimo al placer de la invención, de lo ficticio, de la metamorfosis verbal, del fetichismo onomástico” (Genette, 2001: 49). La meta de esta indagación no es encontrar las razones verdaderas de esta elección, tarea de escaso provecho para nuestros fines sino, como hemos mencionado, intentar elucidar los efectos del uso de seudónimos en las lecturas que eran contemporáneas, así como su posterior negación en la mirada retrospectiva que Castoriadis lanza sobre sus propios artículos y el modo en que esta reelaboración ha afectado los modos de leer estos trabajos.

Entre 1947 y 1965, Castoriadis publicó más de 80 artículos. La gran mayoría fue editado a partir de 1949 en la revista *Socialisme ou Barbarie*, órgano teórico del grupo político francés del mismo nombre que tuvo entre sus principales protagonistas

a Claude Lefort y Jean-Francois Lyotard. Jean Laplanche, Gérard Genette y Guy Debord, entre otros intelectuales que se destacaron luego en el campo intelectual europeo de posguerra, participaron también, aunque brevemente, de la experiencia izquierdista¹. La gran cantidad de lectores de la que ha gozado la obra de Castoriadis en las últimas dos décadas no parece haber tenido en cuenta un hecho por demás significativo respecto de estos artículos: ninguno de ellos está firmado con su propio nombre. Circularon como textos editoriales anónimos atribuidos a Socialismo o Barbarie o bajo diversos seudónimos, de modo principal en la revista de la agrupación pero también, una vez que comenzó a difundirse el ideario del grupo, en publicaciones de Inglaterra, Italia y en idioma castellano desde Francia, puesto que España se encontraba todavía bajo la dictadura de Franco. Pierre Chaulieu, Paul Cardan, Marc Noiraud, Jean Delvaux, Jean-Marc Coudray y Marc Noiraud fueron los seudónimos utilizados por Castoriadis a lo largo de más de veinte años.

En tanto la interpretación predominante de la obra de Castoriadis no se ha ocupado de la cuestión de la seudonimia, no ha visto en la mutación de sus alias una cuestión relevante. Esta interpretación tiene por fundamento la reconstrucción que hace Castoriadis de su trayectoria militante, de acuerdo a la cual si el primer objeto de su crítica fue el análisis trotskista de la burocracia y sus implicancias para la práctica política concreta, el segundo paso hacia la ruptura con el marxismo consistió en el cuestionamiento de los principios de la economía marxista. Como resume el propio Castoriadis su tarea de aquellos años “consistió, en primer lugar, en la profundización de la crítica al estalinismo, al trotskismo, al leninismo y finalmente al marxismo y al mismo Marx” (Castoriadis, 1998: 104). La descripción de esta trayectoria intelectual está presente como supuesto en numerosos análisis de la obra de Castoriadis; por ejemplo, en las exposiciones de Singer (1979), Morin (1994 y 1998), Enriquez (1996), Vera (2001), Martuccelli (2002), Sánchez Capdequí (2003) y Poirier (2006). Enriquez, al igual que Morin, encuentra en el itinerario intelectual de Castoriadis una continuidad que tiene lugar mediante la profundización de una actividad teórica consistente en “una crítica radical del marxismo, de sus aporías y de su aporte real a un movimiento revolucionario”. Son muchos los textos que se ha acoplado a esta interpretación aunque con una periodización levemente diferente de los momentos en que se producen las modificaciones en la teoría crítica castoriadiana, entre ellos cabe destacar a Honneth (1986), Ames Curtis (1989), Reynaud (1989) y Blanchard (2002).

El origen de esta lectura canónica es fechable con precisión y coincide, no por ca-

¹ Sobre la historia del grupo y la revista *Socialisme ou Barbarie* pueden consultarse los siguientes textos: Gombin (1977), Gottraux (2002), Van der Linden (1997) y Vidal-Naquet (1989). La versión de Castoriadis sobre la vida política del grupo puede encontrarse en Castoriadis (1973, 1991, 1998 y 2006). En estos mismos textos se puede hallar una interpretación sobre el devenir de su propia obra que es de vital interés para nuestro trabajo.

sualidad, con los primeros textos de Castoriadis editados bajo su propio nombre. Hasta 1973, Castoriadis no existía en tanto autor. Era impensable para el público que detrás del nombre de alguien que había firmado un par de artículos de corte psicoanalítico, perdidos en el mar de producción de esta disciplina que caracteriza al campo intelectual francés, hubiera una obra capaz de llenar más de media docena de volúmenes. En ese año comienza a publicarse en diversas compilaciones una selección de sus artículos, editados principalmente en la revista *Socialisme ou Barbarie*. A partir de ellas, los textos que habían circulado durante casi dos décadas bajo diversos seudónimos o en el anonimato, van a recibir ahora la firma de Castoriadis. En rigor, se trata de seis títulos –*La sociedad burocrática*, *La experiencia del movimiento obrero*, *La institución imaginaria de la sociedad*², *Capitalisme moderne et révolution*, *Le contenu du socialisme* y *La Société française*– que vieron la luz entre 1973 y 1979, de los cuales los primeros cuatro están compuestos por dos volúmenes cada uno³. *La sociedad burocrática* (Castoriadis, 1973) fue el primero en ser publicado y posee una extensa introducción al conjunto de las reediciones de los artículos de *Socialisme ou Barbarie* que, junto a la “Introducción” de *La experiencia del movimiento obrero* (Castoriadis, 1979) merecerían un análisis pormenorizado, que no es posible elaborar aquí, puesto que es en estos textos donde van delinearse las claves interpretativas de la obra que signarán los siguientes 40 años.

Es posible trazar una diferencia clara entre los textos de los apodos más utilizados (Chaulieu y Cardan)⁴ que la periodización habitual de los trabajos del filósofo griego, pese a postularla implícitamente, no ha problematizado. Los artículos firmados como Chaulieu, los editoriales anónimos, y casi todos los escritos bajo seudónimos menores han quedado anclados en las preocupaciones temáticas y las concepciones tradicionales del marxismo. Son aquellos que, en la cronología habitual, abarcan hasta 1959 y finalizan con la publicación “Sur le contenu du socialisme”. Valorados por Castoriadis, y la mayoría de los lectores de su obra, sólo por lo que

2 En el caso de *La institución imaginaria de la sociedad* sólo los artículos que componen el primer volumen habían sido editados previamente en *Socialisme ou Barbarie*.

3 Los avatares de la bibliografía de Castoriadis en idioma castellano merecen un párrafo aparte. En 1970, la editorial Ruedo Ibérico, con sede en París, publicó, bajo el seudónimo Paul Cardan, una compilación titulada *Capitalismo moderno y revolución*. La edición antecede en casi una década a la compilación francesa del mismo nombre y abarca en un solo volumen sólo algunos de los textos que iban a componer la edición gala. A partir de 1976 y hasta 1989, Tusquets Editores comenzó a traducir de manera completa, y al igual que en su edición original en dos tomos cada título, los textos reunidos en *La sociedad burocrática*, *La experiencia del movimiento obrero* y *La institución imaginaria de la sociedad*. Los artículos compilados en *Le contenu du socialisme* han sido traducidos como *La exigencia revolucionaria* (Castoriadis, 2000) pero sin incluir a aquellos que le dan nombre a la compilación francesa original, y que habían sido publicados previamente en *Socialisme ou Barbarie* e *Internacional Socialism* en la década del '60. *La Société française*, así como los artículos de *Capitalisme moderne et révolution* que no formaron parte de la edición de Ruedo Ibérico, nunca fueron traducidos. Tampoco existe una traducción íntegra de un texto clave en la bibliografía de Castoriadis como es *Les Carrefours du labyrinthe*.

4 Castoriadis utilizó el seudónimo Pierre Chaulieu entre 1947 y 1959, y Paul Cardan entre 1959 y 1965.

hay en ellos de incipiente con su ruptura con el materialismo histórico; de acuerdo a estos mismos analistas, sus múltiples puntos de contacto con el vocabulario del marxismo tienden a invalidarlos puesto que están en contradicción con las conclusiones futuras del pensamiento que les insufla vida. Son textos que se fallan a sí mismos debido a que sus conclusiones no están a la altura de sus premisas más críticas. Elaborados a partir de una intención rupturista que no termina de formularse a causa de múltiples motivos, Castoriadis insinúa que si el trabajo presente en ellos avanzó de un modo más timorato que lo sería deseable, fue porque debió tomar a su cargo no sólo la opinión de quién lo producía, sino la de todo el grupo. La vida política interna fue un factor restrictivo respecto de su teoría: de allí, que ésta sólo haya podido criticar los fundamentos del marxismo y asumir plenamente sus implicancias una vez que se produjeron las escisiones de los grupos de Lefort (1958) y Lyotard (1963). El despliegue de toda la potencialidad de su pensamiento requirió que Socialismo o Barbarie se despojara tanto de los elementos que –tal como ocurría con los militantes que luego formarán Informations et Liaisons Ouvrières⁵– se negaban a ejercer la reflexión teórica en nombre propio dado que suponían que esto era adoptar una posición de tutela sobre los trabajadores, como también de quienes poseían posiciones que propiciaban el mantenimiento de la ortodoxia marxista, como lo haría *Pouvoir Ouvrier*. En la reconstrucción que hace Castoriadis de su propia trayectoria intelectual, sólo una vez que se ha librado de estos lastres, su teoría puede arremeter contra las garantías deterministas que han dominado no sólo al marxismo sino a todo el pensamiento occidental heredado.

A partir de las lecturas contemporáneas a estos artículos de *Socialisme ou barbarie* se puede plantear que existe una clara diferencia entre la situación de estos seudónimos principales. Pierre Chaulieu no recibió una atención de modo específico. Las críticas que mereció formaban parte de una lectura genérica de la producción teórica del grupo que no distinguía entre los diferentes colaboradores. Así, no existía para estas perspectivas, tanto para las que tenían una posición crítica respecto del grupo como para aquellas que manifestaban una predisposición amigable hacia él, una distinción entre los postulados de Chaulieu, Montal o Laborde. Todos ellos eran parte de una única teoría que se expresaba en *Socialisme ou Barbarie*. En cualquier caso, si había un autor identificable dentro del grupo, ese no era Chaulieu, sino Lefort que ya en 1952 comenzó a abandonar el uso de su seudónimo en la revista para hacer las veces de vocero de las ideas de Socialismo o Barbarie en otras publicaciones. Será en condición de tal que debata con Morin en las páginas de

5 Se trata del grupo formado en 1958 por Lefort y Simon a su salida de Socialismo o Barbarie.

Arguments (Lefort, 1957) y con Sartre en *Les Temps Modernes*⁶. Los otros trabajos que acapararon la atención de quienes indagaban en la producción teórica de la izquierda, fueron los de Daniel Mothé sobre la vida obrera en la fábrica Renault⁷. Las ideas de Chaulieu no fueron objeto de críticas particulares dado que no parecían destacarse por sobre el resto del grupo, al abordar los mismos problemas en los mismos términos en que lo hacen los diversos colaboradores de la publicación.

Paul Cardan, en cambio, fue considerado un autor, gozó de una circulación independiente de *Socialisme ou Barbarie* y sus artículos fueron motivo de interpretaciones y críticas. Así, el grupo Solidarity de Londres, editó una serie de siete panfletos con textos que aparecen firmados por Cardan, que recuperan artículos que originalmente habían aparecido en *Socialisme ou Barbarie*. En castellano, salió a la luz en 1970 el que en rigor es el primer libro de Castoriadis en aparecer en cualquier idioma: *Capitalismo moderno y revolución*, basado en la edición inglesa de la *brochure* del mismo nombre. Esta edición castellana posee una nota introductoria en la que se ofrecía una sucinta noticia biográfica del autor: “Paul Cardan, sociólogo y economista, ha publicado numerosos estudios en la revista *Socialisme ou Barbarie*: sobre la crisis del trabajo en la sociedad actual, el sentido del socialismo y los problemas de la organización revolucionaria [...]; sobre la naturaleza social de los países del Este y el problema de la burocracia [...]; sobre la teoría marxista” (Cardan, 1970: 7). La presentación de Cardan como autor lo exhibía a su vez como portador de una obra renovadora que “rompe con los tópicos de la izquierda tradicional”.

Para el momento de la publicación de *Capitalismo moderno y revolución* en castellano, Cardan había merecido ya desde algunos sectores de la izquierda y el ámbito académico una consideración que lo ponía como un teórico destacado de la izquierda autónoma de posguerra. Un breve repaso por estas críticas, revisiones y apropiaciones permitirá vislumbrar la existencia de modos diversos de leer los textos de Cardan según se trate del momento previo o posterior de la constitución de Castoriadis como autor.

6 El debate abarca los siguientes artículos: por el lado de J.P. Sartre, “Les communistes et la paix” en *Les Temps Modernes*, n° 81, 83-84 y 101 de julio de 1952, octubre-noviembre de 1952 y abril de 1954, respectivamente; y “Réponse a Lefort” en *Les Temps Modernes*, n° 89, abril de 1953 (textos reunidos luego en: Sartre, 2004 [1964]). Por parte de Lefort: “Le marxisme et Sartre” en *Les Temps Modernes*, n° 89, abril de 1953; “De la réponse a la question”, *Les Temps Modernes*, n° 104, julio de 1954 (textos reunidos ahora en: Lefort, 1971).

7 Ver Serge Mallet, “La vie social. *Le Journal d'un ouvrier de chez Renault*”, en *France-Observateur*, n° 474, 4 de junio de 1959; Raya Dunayeskaya, “Socialism or Barbarism: On the Problem of a Workers' Paper”, en *News and Letters*, 1955. Disponible en http://newsandletters.org/issues/2007/Oct-Nov/ftaOct_07.asp

LECTURAS MARXISTAS

INTERNACIONAL SITUACIONISTA

Mucho antes de que Castoriadis fuera tenido en cuenta por el campo político e intelectual, los trabajos de Paul Cardan fueron objeto de lecturas en el ámbito del marxismo occidental. Aun cuando pudieran conocer la verdadera identidad del autor de los artículos, todas estas interpretaciones actúan a la manera de una suposición de autoría. Atribuyen, así, los trabajos al seudónimo como si se tratara de un autor real. Excepto por el indicio dado por los situacionistas acerca de que Cardan era en realidad un seudónimo, los restantes análisis daban por sentado que se trataba de un individuo real o al menos evitan indagar sobre la cuestión al ser el uso de un nombre supuesto el pan cotidiano de las organizaciones políticas de izquierda.

Si Chaulieu permanecía como un autor más de entre las diversas plumas de *Socialisme ou Barbarie*, sin llegar a ser siquiera considerada la más representativa de la publicación, Cardan alcanzó una circulación autónoma respecto de la revista. Esa autonomización de los artículos de Cardan fue el producto en gran medida las múltiples rupturas que los habitan. Hay en ellos un quiebre explícito con los postulados del marxismo derivado de una crítica teórica, pero también se produce una separación con las formas enunciativas predominantes de los discursos de la izquierda radical que se da en el plano de lo temático y lo estilístico. En el orden temático, se pasar a abordar cuestiones ligadas a la vida cotidiana (la organización del tiempo libre, la vida en las urbes y el mundo del consumo), la afectividad, el proceso de socialización de los individuos y la crisis de la cultura en occidente, entre otros tópicos. Hay, asimismo, un progresivo dejar de lado las fórmulas económicas, que acompaña a su vez el abandono de la centralidad explicativa de la determinación material en la configuración de lo social, en beneficio de una recuperación y discusión de los aportes desarrollados por las ciencias humanas (en especial, la antropología, el psicoanálisis y la lingüística).

Si bien estas innovaciones promovieron que Cardan se destacara por sobre la publicación y pudiera ser leído con independencia de ella, no fueron recibidas con agrado por muchos de quienes participaban en espacios políticos afines. La Internacional Situacionista, que había poseído algunos puntos de contacto con Socialismo o Barbarie⁸, fue particularmente crítica con el giro adoptado por Cardan. Si bien en un comienzo los situacionistas balanceaban críticas y reconocimientos sobre

8 Debord participó, como ya hemos mencionado, brevemente de Socialismo o Barbarie. Su salida del grupo se produjo en 1961. En 1960, el militante de Socialismo o Barbarie, Pierre Canjuers (seudónimo de Daniel Blanchard) escribió junto a Debord "Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire". Sobre las relaciones entre ambas organizaciones pueden consultarse Blanchard (1999) y Quiriny (2010).

Cardan –planteando al mismo tiempo que se oponía correctamente a la creciente cosificación del trabajo humano y al consecuente consumo de un tiempo libre organizado por la clase dominante, pero que esta oposición pecaba de unilateral y falta de dialéctica (Internacional Situacionista, 1963: 4)– luego los cuestionamientos se irán radicalizando.

La Internacional Situacionista se ocupó de Cardan en varias ocasiones, al punto de merecer un extenso artículo sobre sus concepciones (Internacional Situacionista, 1966). El artículo, que no llevaba firma, hacía hincapié en la cuestión de uso del seudónimo y daba algunas pistas acerca de la verdadera identidad del autor:

La ensalada ideológica de Cardan es tal que diez individuos, cercanos ellos mismos a la debilidad mental, nunca podrían ponerse de acuerdo sobre un texto cuyo propio autor se divide en islas desperdigadas. La disipación de la ideas llega tan lejos que, a partir de ahora, Cardan no puede satisfacerse con un seudónimo quincenal; para esconder sus variaciones incoherentes y las consecuencias de su pobreza, necesitaría de un seudónimo diferente cada cinco páginas (Internacional Situacionista, 1966: 79).

El tono irónico de la diatriba –que bromea sobre el proceso de autodisolución de Socialismo o Barbarie– era el habitual en los textos situacionistas, pero, en este caso, rozaba el carácter delatorio⁹. Mediante un sutil juego de palabras se revelaba que existe alguien de origen griego¹⁰, que ha variado en el tiempo en sus consideraciones acerca de conceptos políticos sensibles para una concepción revolucionaria. En esta interpretación, los cambios en los seudónimos no eran el signo de una transformación teórica que poseyera una dirección precisa (ir hacia una crítica de la base conceptual del marxismo), sino el índice del extravío ideológico en que estaba sumido Cardan. La “gelatinosa inconsistencia de su pensamiento” (Internacional Situacionista, 1966: 79) convertía en ociosa una labor sólida de análisis crítico. Dado que no había un autor, no había coherencia, sino una impunidad para desdecirse permanente que se eximía de antemano, en virtud de esta capacidad, de cualquier cuestionamiento. La inexistencia de una instancia sólida de autoría –el hecho de que el autor esté “descompuesto en islas desperdigadas”– relevaba de toda responsabilidad a la hora de responder objeciones.

9 Indudablemente la pluma principal de la IS, Guy Debord, que había pasado brevemente por Socialismo o Barbarie, estaba al tanto de las variaciones seudonímicas de Castoriadis.

10 La “ensalada ideológica” es en el original francés “macédoine idéologique” que remite por analogía al postre elaborado con fragmentos de frutas varias, así como también –a través de la referencia geográfica– al origen griego de Castoriadis.

La propuesta de Cardan era vista por los situacionistas, antes que como una reinauguración de la reflexión revolucionaria, como una mala “reconversión a la cultura común de los *cuadros medios*” (Internacional Situacionista, 1966: 78). Testimonio de esto era la “recuperación” por parte de una revista perteneciente al *establishment* intelectual (*Esprit*) de sus análisis en torno del individuo privatizado. Su teoría del imaginario social flaqueaba en su capacidad crítica puesto que “el imaginario no puede ser libre en una sociedad esclava” (Internacional Situacionista, 1966: 79). Los situacionistas veían en lo imaginario la materia prima constitutiva del espectáculo alienante que distinguía al capitalismo avanzado, un terreno para su consumación. Cardan al postular el carácter imaginario de las condiciones opresivas de la realidad social capitalista, y al sostener que este carácter no difería en cuanto a su origen imaginario de la crítica que se le pudiera hacer, se encontraba en la posición del “burgués de comedia que dice ‘esto sería todo lo mismo’ para negar un problema que molesta a su gran sentido común” (Internacional Situacionista, 1966: 79).

Para demostrar las falencias de la teoría del imaginario social, la polémica de los situacionistas se centraba en la concepción de Cardan de acuerdo a la cual, por ejemplo, no habría siquiera “necesidades verdaderas” sino que todas ellas estarían definidas por el imaginario social instituyente, algo que quedaba de manifiesto con mayor evidencia en las sociedades contemporáneas debido a que el desarrollo de la técnica permitía la emergencia y la satisfacción de nuevas necesidades¹¹. La necesidad era siempre histórico-social, y aquellas creadas por el capitalismo no están en reemplazo de otras originarias y auténticas, sino que son una creación imaginaria radical que resume algunos condicionamientos naturales. Para los situacionistas, esta concepción de la realidad como producción imaginaria implicaba dejar de lado un plano fundamental sobre el que ejercer la crítica. Si la realidad era en rigor una “pseudo-realidad” era en virtud de que lo imaginario coadyuvaba en la formulación de una sociedad alienante. Ahí donde Cardan creía ver la demostración palpable de su teoría de lo imaginario, el situacionismo hallaba su palmaria refutación. A pesar de lo que pudiera opinar Cardan respecto del carácter artificial de toda necesidad, gracias a Freud y Reich se podía conocer una serie de necesidades verdaderas sobre la que se montaba la imagería publicitaria para reforzar el mundo de la mercancía: la realización del deseo erótico, el reconocimiento por parte del otro, la búsqueda de seguridad y aventura, y la comunicación no tenían nada de arbitrario.

11 En referencia a este tema, el artículo de la Internacional Situacionista cita en particular el siguiente pasaje de “Marxismo y teoría revolucionaria” que formaba parte del n° 40 de *Socialisme ou Barbarie* (junio-agosto de 1965, págs. 37-71): “En vano se presentaría esta situación exclusivamente como una ‘respuesta de reemplazo’, como la oferta de sustitutos a otras necesidades, necesidades ‘verdaderas’, que la sociedad presente deja insatisfechas. Ya que, admitiendo que estas necesidades existen y que se las pueda definir, no por ello es menos sorprendente que su realidad pueda ser totalmente revestida de una ‘pseudo-realidad’” (reeditado ahora en Castoriadis, 1989: 273).

Lo imaginario, al servir para alimentar la “pseudo-realidad” de la vida mercantilizada no se encontraba más allá de las necesidades sino que era su barrera defensiva. Para los situacionistas, la defección de Cardan respecto del pensamiento crítico que lo había conducido a la insignificancia revolucionaria se debía a que, al separarse del marxismo, se había “tragado todas las modas universitarias y termina por abandonar toda distinción con los sociólogos reinantes” (Internacional Situacionista, 1967: 64). La innovación en el terreno temático era considerada una regresión en tanto cedía a la lógica de producción del pensamiento predominante, implicando la adopción de un lenguaje propio de la órbita académica en detrimento de las formas de enunciación típicas de la izquierda revolucionaria.

TRES LECTURAS MARXISTAS DE CARDAN

A consecuencia de esta “regresión” del pensamiento de Cardan y Socialismo o Barbarie, los situacionistas se negaron a colaborar con cualquier grupo que fuera afín a los “social-bárbaros”. Ante la posibilidad de participar de un encuentro de grupos izquierda del que participaría Solidarity de Londres, expresaron su rechazo puesto que esta organización “ha llevado el pensamiento de Cardan a Inglaterra como la luz de una estrella muerta” (Internacional Situacionista, 1967: 11). Solidarity había impulsado, efectivamente, la difusión del pensamiento de Cardan mediante una serie de exitosos panfletos editados entre 1961 y 1966. Algunos de sus siete títulos fueron reeditados en varias ocasiones y llegaron a vender más de 5.000 ejemplares¹². La expansión de los postulados de Cardan del otro lado del Canal de la Mancha tuvo por consecuencia la aparición de interpretaciones críticas por parte de intelectuales ligados al trotskismo británico. Ken Coates y Chris Harman dedicaron sendos ensayos a cuestionar las formulaciones de Cardan¹³.

La discusión de Coates giraba en torno de la crítica de Cardan a la concepción de la técnica de Marx. Para Cardan, Marx veía en la organización capitalista del trabajo una racionalidad técnica que, signada por la búsqueda del beneficio, debía modernizar constantemente la tecnología para hacer más eficiente la producción: “[para Marx] el capitalismo creó, por así decirlo, los medios correctos, pero los usó para

12 La lista de los títulos de los panfletos es la siguiente: *Redefining Revolution, The meaning of socialism, The crisis of modern society, From Bolshevism to the bureaucracy, The fate of Marxism, Modern capitalism and revolution, Workers' councils and the economics of self-management*. La mayoría de ellos son textos de *Socialisme ou Barbarie*. Disponibles en <https://libcom.org/library/solidarity-pamphlets>, consultado por última vez el 8/4/2014.

13 Lo hicieron desde las páginas del órgano teórico de Partido de los Trabajadores Socialistas inglés, *International Socialism*. La revista publicó en 1961 un artículo de Cardan, escrito especialmente para ella en idioma inglés. Harman fue el editor de la revista hasta su muerte en 2009. Coates dejó el Partido Comunista luego de la invasión a Hungría, y pertenecía por aquellos años al denominado Grupo Internacional. Ingresó luego en el Partido Laborista, siendo diputado europeo entre 1989 y 1999.

fines incorrectos” (Cardan, 1961: 21). Coates señalaba que el cuestionamiento de Cardan no contempló que la propuesta de Marx implicaba superar la división del trabajo. Esa superación que, según Marx, debía lograrse mediante el establecimiento de la esfera de la libertad a partir de una reducción de la jornada de trabajo, no era posible según Cardan puesto que el tiempo libre está sometido a las necesidades creadas por el capitalismo mediante el consumo. El tiempo libre no era un ámbito cuya expansión proporcione el punto en que florecería una libertad creciente sino una esfera que –dominada por las regulaciones de la dimensión más relevante de la vida social: la producción– reproduce la lógica alienante de ésta. Coates detectaba en estas concepciones el rastro de las formulaciones de Erich Fromm sobre la libertad humana en las cuales, a partir de una crítica de las necesidades actuales debido a su carácter alienante, “se establece un modelo de hombre que sirve de vara para un humanismo normativo, un humanismo de podar y estirar cuyo santo patrono es Procusto (...) Detenerse a juzgar si es ‘bueno’ o ‘malo’ el deseo de tener un auto es ubicarse uno mismo temporariamente fuera de las aspiraciones creciente y los valores cambiantes de los hombres cuya conciencia se está tratando de despertar” (Coates, 1961: 21). Situarse fuera de los deseos de las masas, condenarlos por su carácter alienado, era cerrar de antemano la posibilidad de empalmar una política revolucionaria con un poderoso factor de cambio.

Las objeciones de Harman iban en la misma dirección que las Coates. Cardan cometía un grosero error al establecer que hay en la teoría de Marx vasos comunicantes con la filosofía burguesa, y que esos vínculos se expresaban en la concepción marxiana de la economía. Según Harman, Cardan fracasaba en su comprensión de la crítica a la economía política, puesto que, para él, la teoría de Marx “tenía los mismos objetivo que cualquier otra obra de economía: encontrar las leyes casi naturales que determinan el desarrollo de la sociedad. Y ‘economía’ se interpreta como teniendo el mismo sentido estrecho que le asignan los economistas burgueses. Para Cardan, el único asunto de interés de la economía es la predicción estadística”. (Harman, 1965: 28). En reemplazo de la postulación de leyes objetivas que regulan el funcionamiento del capital, Cardan proponía un análisis idealista preñado de condenas morales que lo emparentan con el utopismo previo a Marx. La crítica a Cardan por su interpretación “economicista” iba a ser compartida por uno de los principales referentes teóricos de la izquierda italiana. Para Panzieri, la posición “revisionista” de Cardan se debía a que “tiende a identificar en el pensamiento de Marx la libertad comunista con la expansión del tiempo libre sobre la base de la creciente planificación ‘objetiva’ y de la racionalización de los procesos productivos” (Panzieri, 1972 [1962]: 53). Para Marx, según Panzieri, la expansión del tiempo libre tiene un sentido diferente en la sociedad capitalista y la socialista. Puesto que en la segunda ya no habrá trabajo asalariado, las determinaciones que este régimen laboral ejerce

sobre el tiempo libre se verán también eliminadas. Lo relevante, entonces, para la superación de la división social del trabajo no es la ampliación del tiempo libre sino que “las fuerzas sociales” ejerzan el dominio en la esfera de la producción. No hay goce del tiempo libre sin reapropiación de la producción por la asociación de los productores libres.

Resulta curioso que las interpretaciones de Coates y Panzieri sobre el mismo texto de Cardan tiendan a coincidir en tanto partían de supuestos tan disímiles en sus respectivas lecturas de Marx. Para ambos, Cardan condenaba a Marx por considerar que la esfera de la libertad, y por ende la superación de la división del trabajo, se obtiene mediante la reducción de la jornada laboral. Sin embargo según Coates, Marx veía en el tiempo libre, en una sociedad en transición al socialismo, un “punto creciente de libertad”; mientras que para Panzieri, esa no es una posible interpretación de Marx puesto que esta libertad no puede existir y el goce del tiempo libre es una mistificación si no va acompañado de una reapropiación del contenido del trabajo por parte del trabajador. Panzieri establece que el error está en pensar que Marx plantee que la libertad se obtiene mediante la expansión del tiempo libre, suposición en la que coincidirían tanto Cardan como Coates. Panzieri acuerda con Cardan en que no es esta expansión lo que llevará a la superación de la división del trabajo, pero disiente con él en la consideración que realizan sobre la concepción marxiana del tiempo libre. El punto de coincidencia lleva a Panzieri a reconocer que “tal interpretación es utilizada por Cardan para expresar, en polémica con el marxismo, un punto de vista revolucionario” (Panzieri, 1972 [1962]: 194). Desde el trotskismo inglés, los cuestionamientos hacia Cardan apuntan en la misma dirección que la Internacional Situacionista: el abandono del marxismo a causa de una mala interpretación del mismo, derivó en la adopción de las concepciones en boga por aquellos años; un movimiento del pensamiento que actuó en detrimento de su capacidad crítica respecto de la realidad social.

EL ANÁLISIS INSTITUCIONAL

Como resultado de la autonomización de la teoría de Cardan y una apertura del campo académico hacia la aceptación de las nociones formuladas en el terreno de la militancia política, sus textos comenzaron a ser discutidos por aquellos que buscaban hacer un aporte novedoso en las ciencias sociales. Los autores que pusieron las piedras basales del análisis institucional utilizaron de manera recurrente los textos de Cardan para elaborar su teoría, prestando particular atención a las relaciones entre las instituciones, los sujetos y lo imaginario.

En Cardan, el análisis institucional encontró una reflexión sobre la institución que cuestionaba los modos tradicionales en que era abordada esta cuestión por la sociología, permitiendo comprender el funcionamiento del proceso de burocratización en las instituciones, los grupos y las organizaciones. Si bien reconocían la incidencia de los desarrollos de las ciencias humanas en la constitución de su indagación sobre la institución, los “padres fundadores” del análisis institucional ubicaron a Cardan dentro de la esfera del pensamiento marxista (Lapassade, 1985 [1965]: 141 y Lourau, 1990 [1970]: 89). En tanto había en el análisis institucional una preocupación por la forma en que se reproducen y cuestionan las instituciones, el problema de la alienación iba a ser uno de los focos de la teoría de Cardan sobre los que recaerá la atención. Esta cuestión se presenta al inicio mismo del ingreso pleno a la vida social. Cardan al postular que en la organización capitalista de la institución la contradicción funciona a la manera de un individuo neurótico que sólo puede alcanzar sus intenciones a través de medios que constantemente las contradicen, le permitía comprender a Lapassade el modo en que se expresa esta contradicción en el proceso de socialización de los jóvenes: “Aquí es donde está su contradicción: mantener un sistema conformista, basado en valores ilusorios, y, al mismo tiempo, pretender preparar adultos capaces de humanizar tal sistema e integrarse a él activamente” (Lapassade, 1973 [1963]: 223).

Elucidar de qué modo es posible que, a pesar de esta y otras contradicciones, las instituciones puedan reproducirse volvía necesario, para el análisis institucional, indagar en las relaciones entre lo imaginario y la institución, constituida a su vez por lo instituido y lo instituyente. En la lectura de Cardan que realiza Lourau, la tensión entre lo instituyente y lo instituido creada por lo imaginario permite explicar tanto la autonomización de las instituciones respecto de la sociedad, el elemento que constituye de forma primordial la alienación, como la ruptura de la clausura simbólica en dirección a la autonomía social, lo cual implica que es la sociedad quien asume que produce sus propias instituciones. Esa heteronomía instituida toma, en las sociedades contemporáneas, la forma de un proceso de burocratización. El análisis institucional encuentra en las reflexiones de Cardan sobre esta cuestión una forma de explicar el pasaje de la condición burocrática desde los grupos y organizaciones a la sociedad global (Lapassade, 1985 [1965]: 142).

El interés del análisis institucional por las innovaciones conceptuales de Cardan encontró su punto de atracción fundamental en la explicación de los vínculos entre el símbolo y la institución. Al postular una dimensión simbólica de la institución, Cardan superaba las deficiencias del marxismo a las que el desarrollo de las ciencias sociales había puesto en evidencia en su carácter reduccionista: “El simbolismo social y lo imaginario se articulan en la dinámica de la institución; son constitutivos de

ésta. El sistema institucional se sostiene por su relación con un ‘imaginario central de la sociedad’ (P. Cardan) y por una intersimbolización de las instituciones, cuyo conjunto constituye el conjunto del aparato institucional característico de la formación social” (Lapassade, 1980 [1975]: 123). Al igual que para Cardan, para el análisis institucional, el símbolo no era un agregado ornamental al servicio de las funciones de la institución, no es la forma de un contenido dado de antemano. El símbolo era aquello que está presente en una proporción variable, junto a lo funcional, en la institución: “Lo que es simbólico en la institución es el hecho de *representar, en un sector particular de la práctica social, el sentido del sistema social en su conjunto*. Dicho de otro modo, la institución no está forzosamente donde se manifiesta nominal o jurídicamente” (Lourau, 1990 [1970]: 90). Al representar el sentido del sistema social en su conjunto –aquello que luego Castoriadis denominará significaciones imaginarias centrales– lo simbólico es un componente indispensable que orienta las prácticas generadas por una determinada institución de acuerdo a un sistema de creencias y valores socialmente sancionados. Si este elemento –creado a partir de la potencia del imaginario social– se encuentra ausente, la institución no puede cumplir su función. En este punto, Lourau retomaba el análisis de Cardan sobre el fetichismo de la mercancía: lo imaginario se encuentra aquí no como un agregado superestructural que distorsiona lo real, sino como un componente indispensable para el funcionamiento del capital.

El *simbolismo institucional* conecta los distintos niveles en que se produce la asociación en la vida social: la institución, el grupo y la organización. Tal simbolismo constituye la trama que enlaza lo “microsocial” y lo “macrosocial” puesto que a partir de él, “toda institución ‘regional’ específica tiende a reproducir y ‘resumir’ el conjunto de la vida social” (Lapassade, 1980 [1975]: 122). La dimensión simbólica articula los conjuntos más restringidos, (los grupos y las organizaciones) con las instituciones –entendidas aquí es un sentido restringido: escuela, iglesia, empresa, ejército, etc.– con la mira puesta en fines creados por las significaciones imaginarias centrales. A diferencia de las teorías psicosociológicas que buscan hacer del límite entre lo social y lo individual su objeto de estudio, el análisis institucional tiene como materia prima de sus intervenciones esta instancia de articulación en la que es posible dar con “lo *instituyente originario*, que se halla a la vez en todas partes y que en parte alguna se lo puede captar cual si fuera una esencia realizada, es a un tiempo ‘el proceder’, ‘las relaciones’, ‘la organización’, de la vida y de la sociedad y las ‘instituciones por la cual se la instrumenta’: la empresa capitalista, ‘el encierro de los locos’...” (Lapassade, 1980 [1975]: 98). Gracias a la incorporación de los postulados de Cardan: “Aquello que el sociologismo de la teoría de las organizaciones deja de lado, considera como un dato ‘natural’, pasa a ser objeto del análisis institucional: a saber, el circuito de las relaciones instituidas e instituyentes que sirve de materia

prima para la instauración y el funcionamiento de estas formas sociales que son la empresa, el partido, la familia o el Estado” (Lourau, 1990[1970]: 94).

La definición del simbolismo institucional era un espacio de intervención teórico inexistente hasta la llegada de las formulaciones de Cardan. Sin la especificidad de una dimensión instituyente generada por una potencia imaginante, la noción de institución deviene estructura jurídica, representación ideológica distorsionante de lo real. La teoría de Cardan hacía posible ver también en aquella estructura determinante del resto de las instituciones, la economía, una institución con sus propias tensiones entre instituyente e instituido, entre lo simbólico y lo funcional. Sin embargo, la crítica de Cardan a Marx, su abandono de los rígidos postulados materialistas en beneficio de la capacidad de creación *ex nihilo* de lo imaginario ha merecido algunos reparos desde el análisis institucional. Lourau señalaba que la determinación material no puede ser dejada de lado a la hora de considerar sus efectos sobre la creación de identidades colectivas (respecto del género, etnia, edad, etc.) que estarían sobredeterminadas por la división social del trabajo proveniente de la esfera económica: “La crítica de Cardan tiende a situar en una totalidad el conjunto de los elementos reguladores del sistema social, y esto se presta a discusión. (...) El estado de las fuerzas productivas es, sin duda, un determinante esencial del sistema institucional, ya que la relación del hombre con la naturaleza determina siempre las relaciones que los hombres establecen entre ellos” (Lourau, 1990[1970]: 92). Si bien la base económica está constituida por las relaciones de producción que son también instituidas socialmente, esta estructura tiene un carácter definitorio respecto de otras instituciones que ven orientada su lógica por las significaciones que forman la base (Lapassade, 1980[1975]: 93).

Lourau proponía, a la manera de una mediación entre las nociones de Cardan y las de Marx, una fórmula según la cual la institución se define como aquella distancia que separa la división *social* del trabajo y la división *técnica* del trabajo. Que existan determinados oficios y profesiones es parte de la división técnica del trabajo, que alguna de estas labores sea ejercida de modo predominante por hombres o mujeres, por nativos o extranjeros, por jóvenes o adultos de debe a la división social del trabajo. Esta distancia entre ambas formas de división del trabajo, en la que se verifica la existencia de la institución, tiene un aspecto imaginario y otro real. Imaginario en tanto se basa en una creencia ideológica que hace que los sujetos marcados con unas características dadas (pertenencia a cierto género, edad, o estrato social) sean más aptos para desempeñar determinadas funciones en la sociedad. El aspecto real está definido por el desarrollo técnico y la división de la sociedad en clases que sobredeterminan la instancia imaginaria. Es posible, entonces, definir una sociedad por el tipo de vínculo que se instituye entre estas dos formas de la división del tra-

bajo: “La institución del capitalismo introduce una nueva división entre los hombres, entre ‘lo que cuenta y lo que no cuenta’, y esta nueva división, esta *separación*, atraviesa todo el sistema nuevo” (Lapassade, 1980[1975]: 98).

Podemos encontrar en el análisis institucional una lectura opuesta en varios puntos a la interpretación proveniente del trotskismo inglés y el situacionismo. La innovación temática y estilística de Cardan que era evaluada negativamente como defeción ante las modas intelectuales predominantes por estas corrientes políticas, era considerada por el análisis institucional un elemento positivo que facilitaba su apropiación desde el campo académico y permitía iluminar aspectos de las instituciones hasta ahora negados. Si para las organizaciones de izquierda el “revisionismo” de Cardan lo excluía de la esfera marxista, para el análisis institucional seguía perteneciendo a ella aunque en una posición excéntrica. Ambas lecturas coinciden en que existe un notorio distanciamiento con los postulados del marxismo, pero las consecuencias de ello son evaluadas de modo disímil: para unos se trata de una ruptura que proclama la bancarrota revolucionaria de su pensamiento; para los otros, la recuperación de los desarrollos teóricos de las ciencias humanas le permite a Cardan una actualización de los postulados marxistas que convierte a esta reflexión en un aporte de significativa relevancia.

Más allá de las evaluaciones y los modos de ponderar las transformaciones teóricas que introduce Cardan en el pensamiento de la izquierda, ambas interpretaciones son el producto de un proceso de autonomización de sus textos. Tanto para el situacionismo, el trotskismo inglés y el análisis institucional, Cardan es un autor. Por ello, no se lo relaciona con otros artículos de *Socialisme ou Barbarie* sino que se lo vincula con otros autores por los que habría sido influenciado. Si en la lectura retrospectiva de Castoriadis (1998), los textos de Cardan venían a desarrollar los aportes que había dejado inconclusos Chaulieu, para los intérpretes contemporáneos a estas obras, no fue factible realizar esta conexión. No sólo no se lo relacionó con aquellos textos de los que, según Castoriadis, había heredado una serie de preocupaciones, sino que se lo abstraigo del resto de la publicación, sin que existan referencias a otros artículos de *Socialisme ou Barbarie* para ampliar los problemas abordados por Cardan.

CONCLUSIÓN

La fuerza de la autoría de Cardan como fuente significativa del discurso, consolidada por la autonomización de los textos, es tan potente que Lapassade, incluso con posterioridad a la “revelación” de Castoriadis respecto de la identidad del verdadero

autor de los artículos, sigue utilizando el seudónimo para señalar la procedencia del discurso. Así, en 1975 se dedica a explayarse sobre la teoría institucionalista de “Cardan Castoriadis” (Lapassade, 1980 [1975]: 96). Sin embargo, esta situación no se prolongaría mucho más allá de mediados de la década de 1970. Las sucesivas y recurrentes intervenciones de Castoriadis sobre su propio discurso –configurado mediante el despliegue de introducciones, posfacios, aclaraciones al pie de página, artículos y entrevistas- tienen por resultado una adopción de su punto de vista por parte de los lectores que se incorporan a la interpretación de su obra con posterioridad a ellas. El éxito de este dispositivo discursivo puede evidenciarse en el relativamente temprano surgimiento de análisis que disolvían la atribución de autoría a los diversos seudónimos para pasar a asignarle ese lugar a Castoriadis¹⁴.

Hasta 1973 no hubo un autor llamado Castoriadis. No hubo tampoco una obra atribuible a personaje alguno y mucho menos, por supuesto, una teoría que evolucionara a la par del coraje del autor para abordar ciertas temáticas. Existió por un lado la problematización de la burocracia y el capitalismo por parte de *Socialisme ou Barbarie* –de la que formó parte la mayoría de su producción anónima, la de Chaulieu y los otros seudónimos menores– y por otro lado se recortó de modo claro una teoría novedosa de la institución atribuida a Paul Cardan. A través de sus introducciones, presentaciones de los textos, y recapitulaciones autobiográficas en entrevistas, Castoriadis va a postular una particular conexión entre los seudónimos mediante la “revelación” de la existencia de un autor con una obra. Mediante ellas señala, asimismo, las intenciones de uno y el contenido de la otra; traza un límite respecto de lo que debe ser incluido entre sus obras, asignándoles su nombre propio; y establece en el mismo movimiento de constitución del autor y la obra, el sesgo interpretativo a partir del cual leerla. Aquello que hoy tenemos por la obra de Castoriadis, su contenido y evolución, es el fruto del éxito de lo que, en términos de Bourdieu (2003), es una *manipulación simbólica* que se ejerce sobre el propio discurso. Manipulación simbólica que se hace posible cuando, al erigirse como autor, Castoriadis plantea su potestad para definir el sistema de inclusiones y exclusiones de lo que constituye su obra.

En 1972, un año antes de la aparición de texto de Castoriadis a partir del cual se originará la lectura canónica, Deleuze publica un prefacio al primer libro de Félix Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad*. Allí, propone “comparar estos análisis institucionales de Guattari con los que Cardan hacía, al mismo tiempo, en *Socialisme ou Barbarie*, y que fueron asimilados bajo una misma crítica amarga de los trostkistas”

14 Sostenemos que estos análisis tienen un surgimiento relativamente temprano puesto que, por ejemplo, al momento de aparición del artículo de Singer (1979) que analizaremos a continuación, recién terminaban por editarse las compilaciones del trabajo de Castoriadis en *Socialisme ou Barbarie*.

(Guattari, 1976[1972]: 12). Deleuze halla, en las elaboraciones teóricas de ambos, preocupaciones similares cuya puesta en contacto redundaría en un fructífero encuentro teórico. Sin embargo, ocurre algo que hace que este encuentro, al menos en lo que respecta a sus protagonistas, no pueda realizarse¹⁵. Podemos establecer un signo de este divorcio en el hecho de que para la segunda edición del libro de Guattari toda la cita que involucraba a Cardan que fue mencionada arriba es eliminada del prólogo. Un traductor local señala al respecto: “Es rara esta variación, porque la edición con la que cuento [la segunda] no explicita que haya sido ‘corregida’ o ‘revisada’. Tal vez una investigación acerca de las relaciones entre Castoriadis y Deleuze-Guattari echarían luz sobre esa hipotética variación del texto ocurrida en lo que va de 1972 a 1974” (Repossi en Deleuze, 1972). Consideramos que los motivos de modificación están estrechamente relacionados con la “revelación” producida en la “Introducción General” de 1973, no casualmente el año que media entre ambas ediciones, y la consiguiente constitución de Castoriadis como instancia autoral para los enunciados previamente atribuidos a Cardan. A partir de disolución de la marca seudonímica, los artículos de Cardan comenzaron a formar parte de un conjunto teórico del que también participaban a otros textos producidos por Castoriadis bajo su nombre legal. Esos textos¹⁶ se caracterizaban por un trabajo teórico que tenían por premisa una fuerte reivindicación de la teoría freudiana, calificada de “descubrimiento y creación revolucionaria” (Castoriadis, 1990: 66). Esta consideración de Freud entraba en clara contradicción con los postulados críticos de Guattari hacia el psicoanálisis, presentes ya en *Psicoanálisis y transversalidad* y de modo mucho más intenso y radical junto a Deleuze en *El antiEdipo* apenas un par de años después¹⁷. Si en 1972, al no poder ser englobados junto a los trabajos de cuño psicoanalítico, los artículos de Cardan eran factibles de ser considerados afines a Guattari, su posterior subsunción bajo la función-autor Castoriadis, tornó imposible la apuesta por una teoría que fuera capaz de abarcarlos. Esta contradicción, fruto de la constitución autoral de Castoriadis, permite, entonces, explicar la abrupta salida de escena de Cardan en el prefacio de Deleuze.

Podemos, por lo tanto, apreciar que la disolución de los seudónimos y la asignación de los textos a una misma autoría, lejos de ser un procedimiento inocente, poseeó importantes consecuencias en el modo en que fueron interpretados los trabajos de

15 Sostenemos que no produce en lo que respecta a sus protagonistas puesto que tanto Lapassade como Lourau van intentar amalgamar ambas teorías hasta mediados de la década de 1970.

16 Se trata de “Epilégomènes à une théorie de l’âme que l’on a pu présenter comme science” (*L’inconscient*, N° 8, octubre 1968 (ahora en Castoriadis, 1990) y “Le monde morcelé”, *Textures*, 1972, n° 4-5, otoño 1972.

17 Resulta fácil contrastar la cita de Castoriadis que hemos mencionado con la siguiente invectiva de Guattari: “Agarrar a los psicoanalistas del cuello y meterlos en el asilo, es como agarrar un cura del Medioevo para ponerlo en la fábrica o la pileta de natación” (Guattari, 1976 [1972]: 67).

Castoriadis. Aquello que había circulado y había sido leído en forma dispersa se unifica ahora bajo el rótulo “Castoriadis temprano”. Tal es la denominación que Singer, en la primera recapitulación exhaustiva sobre los artículos de Castoriadis, adjudica a los trabajos realizados para *Socialisme ou Barbarie*:

He elegido escribir este ensayo como una introducción a la obra de Cornelius Castoriadis (y la de sus seudónimos: Jacques [sic] Chaulieu, Paul Cardan, y Jean-Marc Coudray). En los últimos treinta años, Castoriadis ha seguido una trayectoria que, originada en el marxismo ortodoxo y siguiendo sus mejores impulsos, ha buscado de modo ejemplar y riguroso cuestionar sus principios centrales, y extender este cuestionamiento a una reflexión más general sobre la verdadera naturaleza de la sociedad (Singer, 1979: 35).

Singer encuentra un autor y una obra, allí en donde hasta entonces, como lo demuestran las variadas lecturas que eran contemporáneas a los trabajos originarios, no lo había habido. En una temprana aceptación de la lectura canónica, el trayecto consiguado por Singer tampoco se aparta de lo postulado por Castoriadis en la “Introducción General” de 1973: está presentes en su interpretación una crítica que comienza por el fenómeno burocrático y se intensifica en un cuestionamiento de los principios del marxismo. Cardan, Chaulieu, Coudray, junto con el resto de los seudónimos, serán a partir de este momento una anecdótica mención al pasar, una inocua máscara efímera de la que los discursos podrán ser despojados sin mayores consecuencias.

BIBLIOGRAFÍA

- Ames Curtis, D. (1989) *Socialism or barbarism: the alternative presented in the work of Cornelius Castoriadis*. En Giovanni Busino, (editor), *Autonomie et autotransformation de la société*. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis, Ginebra, Droz
- Blanchard, D. (1999) *Debord en la catarata del tiempo*. En Fundación Nin. Disponible en <http://www.fundanin.org/blanchard1.htm> (consultado por última vez, 5 de febrero de 2014).
- Bourdieu, P. (2003) *¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault*. En *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
- Cardan, P. (seud. Cornelius Castoriadis) (1961) *Socialism and capitalism*. En revista *International Socialism*, n° 4, primavera de 1961.
- Cardan, P. (1970) *Capitalismo moderno y revolución*, París, Ruedo Ibérico.
- Cardan, P. (1974) *Author's introduction to the 1974 second english edition*. En *Modern Capitalism and revolution*, Londres, Solidarity. Disponible en <http://libcom.org/library/modern-capitalism-revolution-paul-cardan> (consultado por última vez, 3 de febrero de 2014).
- Castoriadis, C. (1973) *La société bureaucratique, vol. 1*, París, Union Général d' editions.
- Castoriadis, C. (1979) *La experiencia del movimiento obrero, vol. 2*, Barcelona, Tusquets.
- Castoriadis, C. (1983) *La institución imaginaria de la sociedad, vol. 1*, Barcelona, Tusquets.
- Castoriadis, C. (1989) *La institución imaginaria de la sociedad, vol. 2*, Barcelona, Tusquets.
- Castoriadis, C. (1990) *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (1991) *Entrevista de Agora International con Cornelius Castoriadis en el Coloquio de Cerisy (1990)*, disponible en <http://agorainternational.org/es/escastaiint.pdf>. (consultado por última vez, 30 de junio de 2014).
- Castoriadis, C. (1998) *Hecho y por hacer*, Buenos Aires, Eudeba.
- Castoriadis, C. (2006) *Una sociedad a la deriva*, Buenos Aires, Katz.
- Coates, K. (1961) *Socialism and the Division of Labor. Some Notes on the Views of Paul Cardan*. En revista *International Socialism*, N° 5, verano de 1961. Disponible en www.marxists.org/history/etol/writers/coates/1961/xx/cardan.htm (consultado por última vez, 6 de octubre de 2013).
- Blanchard, D. (2002) *La idea de revolución en Castoriadis*, en revista *Archipiélago*, N° 54, Barcelona.
- Deleuze, G. (1972) *Tres problemas de grupo*. En <http://pizarrasypizarrones.blogspot.com.ar/2013/02/tres-problemas-de-grupo-gilles-deleuze.html> (consultado por última vez, 5 de febrero de 2014).
- Enriquez, E. (1996) *Cornelius Castoriadis. Un hombre en una obra*. En revista *Zona Erógena*, N° 29.
- Genette, G. (2001) *Umbral*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gombin, R. (1977) *Orígenes del izquierdismo*, Bilbao, Zero.
- Gottraux, P. (2002) *Socialismo o Barbarie. Una revista iconoclasta en la Francia de posguerra*. En revista *Archipiélago*, N° 54, Barcelona.
- Guattari, F. (1976[1972]) *Psicoanálisis y transversalidad*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Harman, C. (1965) *Return to Utopia (reseña de Modern capitalism and revolution)*. En *International Socialism*, n° 22, otoño de 1965.
- Honneth, A. (1986) *Rescuing the Revolution with an Ontology: On Cornelius Castoriadis' Theory of Society*. En revista *Thesis Eleven*, vol. 14, N° 1.
- Internacional Situacionista (1963) *Domination de la nature, idéologies et classes*. En revista *Internationale situationniste*, N° 8, enero de 1963. Disponible en http://www.larevuedesressources.org/IMG/pdf/internationale_situationniste_8.pdf, (consultado por última vez, 5 de abril de 2014).
- Internacional Situacionista (1966) *Socialisme ou Planète*. En revista *Internationale Situationniste*, N° 10, marzo de 1966. Disponible en http://www.larevuedesressources.org/IMG/pdf/internationale_situationniste_10.pdf, (consultado por última vez, 5 de abril de 2014).
- Internacional Situacionista (1967) *Lire I.C.O.*. En *Internationale situationniste*, N° 11, octubre de 1967. Disponible en http://www.larevuedesressources.org/IMG/pdf/internationale_situationniste_11.pdf, (consultado por última vez, 5 de abril de 2014).
- Lapassade, G. (1973 [1963]) *La entrada en la vida*, Madrid, Fundamentos.

- Lapassade, G. (1980 [1975]) *Socioanálisis y potencia humana*, México, Gedisa.
- Lapassade, G. (1985 [1965]) *Grupos, organizaciones e instituciones*, México, Gedisa.
- Lapassade, G. y Lourau, R. (1973) *Claves de la sociología*, Barcelona, Laia.
- Lefort, C. (1957) *Sur l'article de Morin*. En revista *Arguments*, n° 3, abril de 1957.
- Lefort, C. (1971) *Elements d'une critique de la bureaucratie*, Ginebra, Droz.
- Lourau, R. (1990 [1970]) *El análisis institucional*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Martuccelli, D. (2002) *Cornelius Castoriadis: promesses et problèmes de la creation*. En revista *Cahiers internationaux de sociologie*, N° 113. Disponible en <http://www.cairn.info/revue-cahiers-internationaux-de-sociologie-2002-2-page-285.htm> (consultado por última vez, 5 de enero de 2014).
- Morin, E. (1994) *Castoriadis 'un Aristóteles caliente' (o perfil de un metamarxista)*. En revista *Zona Erógena*. N° 19.
- Morin, E. (1998) *Adiós a Castoriadis*. En revista *Zona Erógena*. N° 37.
- QUIRINY, B. (2010) *Socialismo o Barbarie y la Internacional Situacionista. Notas sobre un 'desprecio'*. En revista *Anthropos*, n° 229.
- Panzieri, R. (1972 [1962]) *Sobre el uso capitalista de las máquinas*. En AA.VV., *La división capitalista del trabajo*, Buenos Aires, Pasado y Presente. Originalmente publicado en *Quaderni rossi*, n° 1, 1962.
- Poirer, N. (2006) *Castoriadis. El imaginario radical*, Buenos Aires, Nueva Visión
- Reynaud, P. (1989) *Société bureaucratique et totalitarisme*. En Giovanni Busino, (editor), *Autonomie et autotransformation de la société*. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Ginebra, Droz.
- Sánchez Capdequí, C. (1997) *El imaginario cultural como instrumento de análisis social*. En *Política y Sociedad*, N° 24, Madrid.
- Sartre, J. P. (2004 [1964]) *Problemas del marxismo, 2 vol.*, Buenos Aires, Losada.
- Singer, B. (1979) *The early Castoriadis: Socialism, Barbarism and the Bureaucratic Thread*. En *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 3, N° 3, Toronto.
- Van Der Linden, M. (1997) *Socialisme ou Barbarie: A French Revolutionary Group (1949-65)*, disponible en <http://www.left-dis.nl/uk/lindsob.htm> (consultado por última vez, 24 de abril de 2014).
- Vera, J. M. (2001) *Castoriadis (1922-1997)*, Madrid, Ediciones del Orto.
- Vidal-Naquet, P. (1989) *Souvenirs á bâtons rompus sur Cornelius Castoriadis et 'Socialisme ou Barbarie'*. En Giovanni Busino, (editor), *Autonomie et autotransformation de la société*. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Ginebra, Droz.

SOBRE EL AUTOR

Javier Benyo

Pertenencia institucional: Facultad de Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires).

Temas de especialización: Estudios sobre el imaginario social y la producción de subjetividad.

Email: jeb_ar@yahoo.com

Artículo

RECIBIDO 06/11/2015

APROBADO 29/03/201



HACIA UN SUJETO ESTRATIFICADO. APORTES DE CORNELIUS CASTORIADIS PARA EL ESTUDIO DE LA DIMENSIÓN SIGNIFICANTE DE LOS FENÓMENOS SOCIALES

GERMÁN ROSSO

Sucesivas capas de socialización, por usar esa imagen, se aglomeran alrededor del núcleo monádico en una forma por demás extraña. No como depósito de iones metálicos en un polo. Es algo complejo, contradictorio, conflictivo. Freud tenía imágenes muy bellas. Habla de conglomerados y brechas, piedras volcánicas o trozos duros capturados en torrentes de lava que se solidifican. Y esa misma lava por momentos vuelve a llevar hasta la superficie, como vemos a diario en nuestra vida y en la clínica, elementos del magma más profundo.

Castoriadis, 1998: 120-121

RESUMEN

Cornelius Castoriadis, en su reflexión sobre el psicoanálisis, ocupa un lugar central entre los autores que aportan a la comprensión de las condiciones subjetivas y su relación con los fenómenos sociales. Aquí, nos centraremos en dos nociones por él trabajadas que, como nos proponemos demostrar, aportarían significativamente a la Teoría de los Discursos Sociales (o sociosemiótica) formulada por Eliseo Verón. Se trata de la imaginación, como capacidad de puesta en forma, y del para sí, en tanto región del ser dotada de una autofinalidad a partir de la cual crea su mundo propio. Con la ayuda de estos conceptos releeremos algunos de los principios articulantes de la sociosemiótica: el desfase entre producción y reconocimiento, el vínculo entre condiciones y procesos productivos, el lugar del trabajo social y del sujeto entre ambos y, por último, el reciente planteo de que en cada uno de los polos de la circulación del sentido operarían lógicas cualitativamente distintas. En las conclusiones reuniremos todos los puntos recorridos para proponer lo que consideramos un aporte fundamental desde Castoriadis para la sociosemiótica: la presentación del sujeto como una compleja estratificación temporal de instancias, cada una operando como un para sí, del lado del reconocimiento.

PALABRAS CLAVES CASTORIADIS; SOCIOSEMIÓTICA; IMAGINACIÓN; PARA SÍ; DESFASE SEMIÓTICO

ABSTRACT

Cornelius Castoriadis, in his reflection on psychoanalysis, occupies a central position amongst authors that contribute to the understanding of the subjective conditions and their linkage to social phenomena. In the present paper we will focus mainly on two of his concepts that, as we aim to demonstrate, would contribute significantly to the sociosemiotics, proposed by Eliseo Verón. These are imagination, as the capacity to create forms, and the self, considered as a region of being gifted with a self-finality based on which it creates its own world. Resorting to these concepts we will reread some of the articulating principles of sociosemiotics: the semiotic gap between production and recognition, the connection between productive conditions and processes, the role played by social work and the subject among them; and, finally, the recent proposition saying that in each one of the poles of circulation of meaning, qualitatively different logics would operate. In the conclusions we will gather all the analyzed issues to propose what we consider an essential contribution to sociosemiotics by Castoriadis: the introduction of the subject as a complex temporal stratification of physical instances, each one operating as a self, on the side of recognition.

KEY WORDS CASTORIADIS; SOCIOSEMIOTICS; IMAGINATION; SELF; SEMIOTIC GAP

INTRODUCCIÓN¹

En este artículo nos proponemos trabajar sobre dos posibles aportes entre la vasta reflexión de Cornelius Castoriadis a la Teoría de los Discursos Sociales (o sociosemiótica) desarrollada por Eliseo Verón. Es importante reconocer que, si bien ambos autores se diferencian en sus influencias teóricas e incluso en sus posicionamientos políticos, los dos comparten al menos la preocupación por el funcionamiento de las significaciones y del sentido en lo social. En esta sección ofreceremos aunque sea un breve –y necesariamente esquemático– acercamiento a los elementos de cada perspectiva que nos interesarán trabajar durante el resto del artículo, y que serán profundizados en los próximos apartados.

Particularmente nos centraremos en dos nociones capitales en el pensamiento de Castoriadis. Primero, el *para sí* (*self*, o simplemente, *sí*), como una de las regiones del ser dotada de dos características indispensables:²

-Autofinalidad: aquel principio rector que subordina todo lo que acontece ante el *para sí*, y que refiere casi siempre a su permanencia en el ser, es decir, a su conservación. Para cumplir con esta finalidad, el *para sí* deberá necesariamente crearse un mundo propio coherente con ella.

-Creación de un mundo propio: en la medida en que hay para el “para sí otra cosa que sí”, este elemento extraño debe ser presentificado, de manera coherente con él, “‘desde el punto de vista’ de sí” (Castoriadis, 2004:57). Es sólo a través de esta presentación/representación que puede existir ante el *para sí* un elemento otro. Pero también, todo lo que es presentado debe ser valuado por el *para sí*, de manera positiva o negativa de acuerdo con lo que aporta para el cumplimiento o impedimento de la autofinalidad (Castoriadis, 2004:58). Además, todo lo presentado debe poder ser objeto de una intención que conduzca a una acción según el valor que se le haya atribuido. De tal modo, todo mundo propio está compuesto de tres elementos: representación, afecto e intencionalidad. Por último, el mundo propio comporta siempre una *clausura* que establece una *frontera* interior/exterior: “Es como una bola cerrada; no podemos entrar en lo viviente, podemos pegarle, imponerle choques, pero hagamos lo que hagamos, reaccionará [siempre] a su manera” (Castoriadis, 2004:78).

1 El presente trabajo se enmarca en el Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones (PRII) “Intercambios simbólicos, dominación y subjetividad: formas afectivas e imaginarias de complicidad”, dirigido por el doctorando Federico Ferme.

2 Si bien Castoriadis (2004), en su exposición del *Seminario del 21 de enero de 1987* incluye una tercera, el autocentramiento, que luego no retomará, preferimos centrarnos en aquellas características que nos resultarán cruciales para nuestro recorrido. Con ese tercer término el autor parece referirse a lo que luego llama la autorreferencia, es decir, la capacidad del *para sí* de distinguir el sí del no sí.

En el *para sí*, a su vez, deben diferenciarse distintos niveles, todos ellos leales a estas características, pero cada uno con sus particularidades: lo viviente (desde la célula hasta los mamíferos superiores), lo psíquico (en su pluralidad de instancias psíquicas), el individuo social (un producto, una fabricación de la sociedad tomando a lo psíquico como su materia prima), la sociedad (que apunta a conservarse y se organiza un mundo propio de significaciones clausurado, como todo *para sí*). Otros dos niveles del *para sí* existen en carácter de proyecto: la subjetividad humana (dependiente sobre todo de que se logren instituir disposiciones reflexivas) y la sociedad autónoma (dependiente de que se logren instituir tanto individuos reflexivos como instituciones que permitan la reflexión).

En la segunda característica del *para sí* ya está supuesta aquella otra noción de Castoriadis que nos interesa. La imaginación es aquella capacidad existente en todo *para sí* de poner algo en donde no lo hay, aquella capacidad de dar forma (informar) algo para alguien, a partir y en coincidencia con sus propias características, y más allá de lo que propiamente es aquello que se presenta. Más adelante daremos otros detalles acerca de esta potencia instituyente, y también distinguiremos a la imaginación humana de la del mundo viviente.

Por el lado de Eliseo Verón (1987) tenemos a la sociosemiótica, que se centra en el estudio de la *semiosis social*, es decir, de la dimensión significativa de los fenómenos sociales. En sus análisis, el punto de partida obligado es el *sentido producido*, es decir, conglomerados de materias significantes que son extraídos de la red semiótica, conceptualizada ésta como un *sistema productivo*. El análisis descansa sobre una hipótesis de base: el sistema productivo deja sus huellas en los productos, de modo que el primero puede ser reconstruido a partir del estudio de los segundos (Verón, 1987:124).

Al estudiarse la semiosis social se acepta concebir a los fenómenos sociales como *procesos de producción de sentido*. Esto da pie a la formulación de otra hipótesis, esta vez de carácter doble: toda producción de sentido es necesariamente social; todo fenómeno social es, en una de sus dimensiones, un proceso de producción de sentido.

Además, la perspectiva sociosemiótica enfatiza que los estudios deben ser de carácter *empírico*: “Siempre partimos de ‘paquetes’ de materias sensibles investidas de sentido que son *productos*; con otras palabras, partimos siempre de configuraciones de sentido identificadas sobre un soporte material (...) que son fragmentos de semiosis” (Verón, 1987:126-127). Los *discursos*, entonces, son concebidos como configuraciones espacio-temporales de sentido, y lo que se logra estudiándolos es “*localizarlo[s]*, es decir, identificarlo[s] como momento[s] de la cadena de la semiosis” (Verón, 2013:291). En el análisis, las propiedades de un discurso particu-

lar remiten a una *gramática de producción* como conjunto de operaciones de asignación de sentido sobre las materias significantes, que debe explicar la emergencia de ese discurso. A su vez, esta gramática debe ser vinculada a sus *condiciones de producción* (económicas, sociales, políticas, históricas, etc.), las cuales explican la presencia de tal gramática particular. Del otro lado, se vislumbra la *no linealidad de la circulación del sentido*, ya que se despliega una pluralidad de *gramáticas de reconocimiento*, cada una un conjunto de operaciones, que para ser explicadas también deben ser reenviadas a sus *condiciones de reconocimiento* (Verón, 2013:293). Entre ambos polos de este esquema circula el sentido, comprendiendo así a la *circulación* como la diferencia entre las condiciones de producción de un discurso y sus efectos de sentido en reconocimiento.

En términos muy generales, el observador se encuentra 'hacia atrás', por así decirlo, con un dispositivo institucional que permite comprender las condiciones de producción del producto final. Y 'hacia adelante' nos encontramos con las innumerables individualidades de todos aquellos actores que consumieron en el pasado, que están consumiendo o que consumirán en el futuro, ese producto (Verón, 2013:292).

Entre ambos polos opera, por lo tanto, una fuerte ruptura en la que el eslabón anterior a un discurso particular “aparece como un dispositivo socioinstitucional, y el eslabón siguiente como colectivos de actores individuales” (Verón, 2013:292). En la siguiente sección trabajaremos sobre esta circunstancia, conocida como el *desfase* entre producción y reconocimiento.

EL DESFASE Y SU VÍNCULO CON LA IN-FORMACIÓN

En el desarrollo de su teoría, Verón (2013) introduce la hipótesis de un “desfase estructural” entre la producción y el reconocimiento entendido como una no-linealidad que atraviesa a todos los niveles de la comunicación humana, y que no se corresponde, por lo tanto, sólo con la emergencia de los medios de comunicación masiva modernos. De este modo, el autor apunta a derribar la idea de sentido común según la cual existiría una “comunicación directa”, de carácter transparente, en oposición a una opaca “comunicación mediada”. Ya en los intercambios interpersonales con plena presencia corporal de sus participantes existe mediación, en cuanto necesaria materialización del sentido aunque más no fuese en efímeras ondas sonoras

y comportamientos corporales. Por lo tanto, ya en estos casos nos encontramos con una distancia entre producción y reconocimiento.³

La no-linealidad en la circulación del sentido es una de las tesis fundamentales de la sociosemiótica veroniana. La misma supone que es imposible suponer, a partir del análisis en producción –por más detallado que sea– de un discurso, cuáles serán sus efectos de sentido en reconocimiento:

Aun si fuésemos capaces de una descripción completa de las reglas de generación de un tipo dado de discurso a la luz de sus condiciones específicas de producción (...), no podríamos inferir, de una manera directa y lineal, sobre la sola base de esta descripción, un efecto de sentido que estuviese enteramente determinado en el nivel de la recepción (Verón, 1987:20).

Esta precaución respecto del desfase entre ambas instancias se mantuvo, durante la mayor parte de la obra de Verón, como un “principio metodológico” fundamentado en una “intuición empírica” que le brindaban los resultados de sus investigaciones. Sin embargo, influenciado por la teoría de los sistemas desarrollada por Niklas Luhmann, Verón se propuso comenzar a “remontar [las] razones teóricas” (2007:11) que explicarían este desfase. En su último libro, el autor admite que esta hipótesis de fondo nunca fue discutida de manera directa, y propone formularla del siguiente modo: “el esquema del desfase producción/reconocimiento presupone que en ambos polos de la circulación están operando lógicas cualitativamente distintas” (Verón, 2013:294). Volveremos sobre la explicación propuesta por Verón hacia el final de este artículo. Para comenzar a recuperar posibles puntos de contacto y de distancia entre nuestros dos autores, reflexionaremos primero acerca de los vínculos entre el desfase en la circulación del sentido y la *in-formación* que lleva a cabo el *para sí*.

Todo *para sí*, dijimos, en el intento de cumplir con su autofinalidad deberá necesariamente crear un mundo propio. Este último consiste en la puesta en forma, en la re-presentación de aquello que se le presenta. “Ciertamente, ‘hay’ algo ‘en el exterior’, hay X. Pero X no forma parte de la información, como su propia designación indica. ‘Informa’ solamente esto: que ‘hay’. Es simple choque” (Castoriadis, 1998a:123). Pero este estado tan poco definido ya conlleva, necesariamente, una pregunta: “¿hay *para quién*? La naturaleza no contiene informaciones que esperan

³ Para revisar las diferencias fundamentales entre comunicación mediada y mediatizada, que por el momento no nos incumbe, véase Verón (2013:143-149).

ser recogidas. La X no se convierte en algo sino al *estar formada* (in-formada) por el para sí considerado (...). La información es creada por un 'sujeto', y evidentemente a su manera" (Castoriadis, 1998a:124).

Esta vertiente subjetiva fue conceptualizada por la psicoanalista Piera Aulagnier (1998) en términos de una "metabolización"⁴, que puede ser definida como la capacidad de, ante un elemento heterogéneo a las propias características, rechazarlo o volverlo homogéneo a las mismas. Así, en la creación de un mundo propio, un elemento heterogéneo –la X o choque– recibe una forma acorde a las características del *para sí*: "El viviente [y por extensión todo *para sí*] crea información *para él*. Sólo hay información para un sí mismo, capaz, o no, de transformar la X del choque externo en información (...). Toda información presupone una fuerte estructuración subjetiva" (Castoriadis, 1998b:306).

Si trasladamos lo recién explicado a la caracterización de la circulación del sentido brindada por Verón, nos encontraremos en posición de formular algunos interrogantes. Una cita reciente nos señalaba la imposibilidad de inferir desde la producción lo que acontecerá en reconocimiento. ¿Debe pensarse entonces que se trata de dos polos disociados, siendo que uno no tiene nada que ver con el otro? Verón, para alejarse de las teorías comunicativas que ponían todo el peso en la capacidad de decodificación crítica de los receptores, formula la tesis de la no-linealidad en la circulación del sentido:

no se puede inferir, de manera directa y lineal, las reglas de reconocimiento de los 'efectos de sentido' a partir de la gramática de producción. Esta última define un campo de efectos de sentido posibles, pero a la sola luz de las reglas de producción no es posible saber cuál es concretamente la gramática de reconocimiento que se aplicó a un texto en un momento dado (Verón, 1995:20).

Retomemos ahora el planteo de Castoriadis, sólo que equiparando la posición de la X/choque con la de un discurso inscripto en la red de la semiosis⁵. Según Castoriadis, es la "estructuración subjetiva" aquello determinante al momento de integrar

4 La autora establece que la actividad de representación es "el *equivalente* psíquico del trabajo de metabolización característico de la actividad orgánica" (Aulagnier, 1998:23). De modo que, al equiparar el funcionamiento de lo que serían el viviente y la psique, consideramos correcto establecer que la metabolización es una dimensión común a todo *para sí* en la creación de su mundo propio.

5 Nos referimos al lugar que ocupa un determinado discurso (Di) en el "modelo de 'unidad mínima' de la red discursiva" presentado en Verón (1987:132). Véase también el esquema de la circulación del sentido que propone el autor en la página anterior.

un elemento al mundo propio, en este caso el de un sujeto en posición de reconocimiento⁶. Por lo tanto, no correspondería designarle a tal discurso/X ningún “campo de efectos posibles”, por más leve que sea el determinismo que esto comporte. El “campo de efectos posibles”, en todo caso, está ligado por completo a las características subjetivas. Una solución rápida sería alinear a Castoriadis con la corriente de aquellos autores que sobrevaloran el carácter “activo” de los receptores, lo que significaría una simplificación abrupta de sus planteos. Una indagación más profunda sobre las posiciones de nuestros dos autores nos permitirá ver que la distancia entre sus propuestas es menor de lo que parece.

EL TRABAJO SOCIAL COMO PUESTA EN FORMA

En esta sección nos interesa reconstruir cuestiones profundas que subyacen tanto a los planteos de Verón como a los de Castoriadis. De este modo se mostrará que las propuestas de ambos autores, si bien superficialmente parecen contradecirse, en el fondo guardan puntos en común ineludibles.

En “Semiosis de lo ideológico y del poder” (1995), Verón presenta del siguiente modo su naciente teoría para el análisis de la producción del sentido:

Se trata aquí de concebir a los fenómenos de sentido como adoptando, por una parte, siempre la forma de investiduras en conglomerados de materias sensibles que, a raíz de eso, llegan a ser materias significantes (investiduras susceptibles de resultar descritas como conjuntos de procesos discursivos) y remitiendo, por la otra, al funcionamiento de un sistema productivo (Verón, 1995:11).

Nos centraremos sobre todo en la primera parte del enunciado. El sentido es presentado como aquello que inviste a las materias sensibles volviéndolas, así, materias significantes. En el párrafo siguiente a la cita anterior, el autor se detiene específicamente en esta cuestión:

⁶ Retengamos esta posible vinculación entre lo que acontece en reconocimiento y lo que acontece en la metabolización/puesta en forma de una *para sí*. Cuando avancemos sobre la explicación que propone Verón al desfase retomaremos este punto.

Si se mira el cuadro general de una teoría de la producción de sentido, este último aparece inevitablemente como resultado de un trabajo social (en una terminología ligeramente diferente: como engendrado por diversas prácticas). Por lo tanto, lo que se manifiesta bajo la forma de investiduras de sentido en múltiples materias, es el trabajo social (Verón, 1995:12).

El *trabajo social*, entonces, es aquello que hace que las materias sensibles se conviertan en materias significantes investidas de sentido. Esta afirmación se enraiza profundamente en las tradiciones filosóficas tanto hegelianas como marxistas. Optaremos por trabajar este punto desde el autor que introdujo la lectura de Hegel en Francia y que, al mismo tiempo, operó sobre el filósofo alemán cierto intento de acercamiento a sus propias lecturas de Marx. Nos referimos a Alexander Kojève. Según él, un elemento que emparenta tanto al humano como al animal es el deseo. En ambos, el deseo es aquello que lleva a abandonar un estado de contemplación o de pasividad⁷.

Al contrario del conocimiento que mantiene al hombre en una quietud pasiva, el Deseo lo torna in-quieto y lo empuja a la acción. Nacida del Deseo, la acción tiende a satisfacerlo, y sólo puede hacerlo por la 'negación', la destrucción o por lo menos la transformación del objeto deseado: para satisfacer el hambre, por ejemplo, es necesario destruir o, en todo caso, transformar el alimento. Así toda acción es 'negatriz' (Kojève, 2012:10).

El deseo, para ser satisfecho, obliga a la acción. Pero esta acción no es de cualquier tipo: es "negatriz", por lo que comporta la destrucción/transformación de su objeto. En el caso del alimento, éste debe ser destruido en su forma originaria para poder ser consumido. Esto se acerca visiblemente a la metabolización o puesta en forma tratada más arriba, como puede observarse en la siguiente cita:

⁷ Al citar a Kojève, se respetarán las cursivas del original que indican comentarios del autor sobre el texto de Hegel. Los corchetes, que también indican sus comentarios, serán cambiados por paréntesis, para evitar confusiones en el lector.

Lejos de dejar lo dado tal como es, la acción lo destruye si no en su ser, por lo menos en su forma dada (...). Mas la acción negatriz no es puramente destructiva. Porque si la acción que nace del Deseo destruye una realidad objetiva para satisfacerlo, crea en su lugar, en y por esta destrucción misma, una realidad subjetiva. El ser que come, por ejemplo, crea y mantiene su propia realidad por la supresión de una realidad otra que la suya, por la transformación de una realidad otra en realidad suya, por la 'asimilación', la 'interiorización' de una realidad 'extraña', 'exterior' (Kojève, 11:2012).

Como recuperamos de Aulagnier anteriormente, se trata aquí de tornar homogénea esa exterioridad, esa X, heterogénea, de acuerdo a las características subjetivas. Y el modo de hacerlo es dándole una forma propia, creando un mundo propio a partir de esa exterioridad.

Ahora bien, es innegable cierto solipsismo en estas afirmaciones: aquí todo viviente, sea animal o humano, aparece como independiente y dando forma él mismo al mundo, sin necesidad de un otro. Es en este punto donde radica la distinción entre la acción, en tanto transformación en función del deseo y tendiente al consumo inmediato, y el trabajo. Éste último es una acción transformadora pero para otro. En su recorrido por la dialéctica hegeliana, ese otro será primero el amo, que somete al esclavo y lo fuerza a trabajar para él. El esclavo, entonces, transforma la “realidad exterior” para ofrecerle al amo productos listos para su consumo inmediato. Es decir, el esclavo niega dialécticamente a la naturaleza pero sin llegar hasta su “aniquilamiento”; con la cosa natural, “él no hace más que *transformarla-por-el-trabajo: (la prepara para el consumo, pero no la consume él mismo)*” (Kojève, 2012:24). Distinto lo que acontece con el esclavo cuando, gracias a su trabajo sobre la naturaleza, deja de estar al servicio de su amo:

El Amo obliga al Esclavo a trabajar. Y trabajando, el Esclavo deviene amo de la naturaleza. (...) Al devenir por el Trabajo, Amo de la Naturaleza, el Esclavo, se libera, por tanto de su propia naturaleza, del propio instinto que lo ataba a ella y que hacía de él el Esclavo del Amo. (...) En el mundo natural, dado, elemental, el Esclavo es esclavo del Amo. En el mundo técnico, transformado por su trabajo, él reina -o por lo menos un día reinará- como Amo absoluto (Kojève, 2012:29-30).

En esta nueva realidad, conquistada por el esclavo, el trabajo ya no está al servicio del amo. Pero el trabajo tampoco está al servicio del consumo inmediato de cada quien, porque eso comportaría un retorno al deseo natural o animal, en el que no hay un otro. El trabajo continúa estando al servicio del otro, y este otro es la sociedad⁸. Además, la realidad con la que se encuentra el esclavo, a medida que avanza la historia, ya no es la del “mundo natural”. Se trata ya de un “mundo técnico”, una realidad en la que se ha objetivado el trabajo de otros, de anteriores generaciones de esclavos que han transformado al mundo trabajando. Es en este sentido que se trata de un mundo social. Recordemos lo que Marx decía: “Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales [condiciones geológicas, climáticas, etc.] y de la *modificación* que experimentan en el curso de la historia por la *acción* de los hombres” (las cursivas son nuestras) (1958:19). Y más adelante agregará: “El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir” (Marx, 1958:19). De este modo Marx define lo que es un modo de producción, estado del mundo ya realizado en la exterioridad gracias al trabajo de generaciones previas de hombres.

El recorrido realizado hasta aquí nos permite decir algunas cosas más sobre la propuesta de Verón. En sus citas al inicio de esta sección teníamos, por un lado, que las investiduras de sentido remiten siempre al “funcionamiento de un *sistema productivo*”. Esto significa que en toda producción de sentido es posible rastrear las condiciones sociales de su producción, fundamento básico de la sociosemiótica: “Esa es, entre las lecciones de Marx, una que no hay que abandonar: él nos ha enseñado que si se sabe mirar, todo *producto* lleva las huellas del sistema productivo que lo ha engendrado” (Verón, 1995:30). Teníamos, por otro lado, a las investiduras de sentido como el producto de un trabajo social (es decir, para otro) que convierte a la materia sensible en materia significativa. A esta altura suponemos que no resultará para nada extraño que asociemos a esta materia meramente sensible con la X o choque que, como señalaba Castoriadis, solamente nos informa de algo: que “hay”. Pero es sólo en la medida en que es puesta en forma, en que es metabolizada o transformada por el trabajo, que podemos pasar a hablar de una materia significativa, la cual se encuentra investida de sentido, o en términos de Castoriadis, ya se encuentra integrada al mundo propio de un *para sí*. En resumidas cuentas: es pasando por el tamiz del trabajo/metabolización que la materia sensible/choque se

8 En un sentido similar, Freud señala lo siguiente sobre las pulsiones sexuales de meta inhibida: “Puesto que no son susceptibles de una satisfacción cabal, son particularmente aptas para crear ligazones duraderas; en cambio, las que poseen una meta sexual directa pierden su energía cada vez por obra de la satisfacción” (Freud, 1984b:131).

convierte en materia significativa/representación⁹.

La peculiaridad quizás resida en que Verón refiere tal actividad a un sistema productivo, mientras que Castoriadis al mundo propio del *para sí* en términos generales; esto podría llevar a pensar que para este último no existe una dimensión social en la producción de las representaciones. Nada más alejado de su planteo: recordemos que la sociedad es también un *para sí*, pero es un *para sí* entre otros. Y recordemos, también, que la representación es puesta en forma y puesta en relación a la vez, de modo que toda representación ya carga con el peso de las relaciones sociales que la condicionan. No entraremos en la cuestión de si la puesta en forma por parte de los simples vivientes puede compararse con el trabajo social, pero sí señalaremos que tal puesta en forma ya comporta una relación lógica compleja, una dimensión conjuntista-identitaria¹⁰, quizás tan compleja como la de las sociedades, aunque, como señalaría Castoriadis, en el viviente estas relaciones son dispuestas de una vez y para siempre, de manera canónica, mientras que en el humano no.

Sucede, sin embargo, que Castoriadis generaliza esta propiedad y se la asigna a todo *para sí* en términos de una capacidad o potencia subjetiva, cosa que no sucede en Verón. Se trata de uno de los aportes particulares del autor: lo simbólico (*quid pro quo* o que algo esté en lugar de otra cosa) requiere de una capacidad imaginaria en el sujeto, “ya que presupone la capacidad de ver en una cosa lo que no es, de verla otra de lo que es” (2013:204). Tal capacidad ya se encontraba sugerida en Marx al reflexionar sobre el fetichismo: “la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo” (2008:88). Tal “impresión luminosa” no podría existir sin un sujeto al que le provocase una “excitación subjetiva”, es decir, que la *in-formara* de ese modo: “En la naturaleza no hay colores ni olores, ni gustos ni sonidos, ni frío ni caliente —¡oh, gran Demócrito!—, todo esto no existe más que por el hecho de su creación por el para-sí” (Castoriadis, 2004:69).

9 Cabe aclarar que ambos autores definen de modo muy similar a la representación. Verón teme que con este término se reintroduzca la dicotomía base/supera-estructura bajo una nueva forma, en tanto la representación fuera pensada como el reflejo de una existencia externa “real” y anterior a ella. Véase la nota 10 en Verón (1995). Lejos de esto, para Castoriadis la representación es *presentación*, puesta en forma original.

10 El estrato natural compone una lógica ensídica que funciona organizando conjuntos “de acuerdo con una inmensa red de sí/no, atracción/repulsión, aceptación/rechazo, y según una interminable categorización de lo ‘dado’ siguiendo lo que llamaríamos atributos excluyentes unos de otros” (Castoriadis, 1998b:305). Lo mismo acontece a nivel de la sociedad, en tanto instituida, como “la imposición de la lógica social, esa lógica ensídica siempre recreada y reinstituida por la sociedad” (Castoriadis, 1998b:309). La diferencia con el viviente radica en que esta lógica se encuentra siempre asediada por estratos caracterizados por ser magmáticos, dimensiones instituyentes que siempre corroen lo instituido: la psique con su imaginación radical y la sociedad en tanto imaginario social instituyente.

LA IMAGINACIÓN CORPORAL DEL VIVIENTE

Hasta el momento, hablamos del *para sí* en términos generales, como aquella región del ser dotada de autofinalidad y, en función a ella, de un mundo propio. Como indicamos en varias ocasiones, es la imaginación esa capacidad que permite la creación de tal mundo propio.

El primer estrato de existencia del *para sí*, dijimos, es el viviente. El humano, a pesar de comportar fuertes rupturas respecto de este nivel, no lo anula ni abandona del todo. En contra de cualquier sencillo dualismo cartesiano, Castoriadis reconoce, sin llegar a resolver del todo el problema, una continuidad entre el cuerpo vivo y la psique humana. Sin embargo, esta continuidad no es como la unidad de los elementos internos de una misma categoría; es la de una conexión entre dos niveles distintos del *para sí*. Y en tanto que cada uno es un *para sí* diferente, aunque siempre conectados, cada uno tendrá sus propias autofinalidades y creará sus mundos propios¹¹. Particularmente, la imaginación de la psique, a pesar de su carácter desfuncionalizado, autónomo y radical, sigue conviviendo con una “imaginación sensorial, y en forma más general, corporal” (Castoriadis, 1998b:304) proveniente de su estrato viviente¹². En el humano aún subsisten “importantes elementos de la ‘imaginación sensorial’ (en general no salimos de cierta canonicidad biológica en la formación de imágenes elementales del ‘mundo externo’ comunes a toda especie y (...) comunes a las de los mamíferos superiores)” (Castoriadis, 1998b:308), así como también se conservan restos de la lógica ensídica del viviente.

En lo que respecta a Verón, sus reflexiones sobre el lugar del cuerpo en la circulación del sentido se condensan en el capítulo “El cuerpo reencontrado” de su principal libro, *La semiosis social* (1987). Allí se repone el recorrido genético de la progresiva inscripción del sujeto en la red discursiva, llegando a la siguiente conclusión:

La presencia de los tres órdenes [la primeridad, la secundidad y la terceridad peirceanas] en cualquier discurso proviene del hecho de que el sujeto significante es el invariante universal, podríamos decir, del reconocimiento de sentido. (...) La más sofisticada de las tecnologías de comunicaciones debe adaptarse siempre, en reconocimiento, al equipamiento biológico de la especie, invariable

11 En las conclusiones recuperaremos que, además, la psique es un conjunto de instancias, cada una operante como un *para sí*.

12 También resulta sugerente retomar a Kojève en este punto: es la negación del deseo animal lo que permite a una autoconsciencia erigirse como humana. La desfuncionalización de la psique respecto de su estrato viviente también comporta su negación, que como dijimos, antes que una destrucción a secas, es un suprimir algo conservándolo.

desde el alba de la humanidad: el sujeto significante y sus cinco tipos de captosres sensoriales (Verón, 1987:149).

Retomando la comparación que estructura este artículo, es posible decir que en el polo del reconocimiento, punto donde un *para sí* choca con esa X que le asignamos a cualquier discurso, operará un primer tamiz que constituyen las *invariantes universales*. En Castoriadis, esto reviste el carácter de un canónico heredado y mantenido desde la animalidad. Pero en Verón aquella invariabilidad no aparece vinculada explícitamente a un estrato viviente, aunque sea posible suponer esto por su referencia a los “captosres sensoriales”. Sin embargo, esto acarrea problemas graves: nuestra postura es que el *sujeto significante* no debería ser considerado una *invariante universal*, o al menos no al mismo nivel que los “captosres sensoriales”, ya que estos últimos remiten más bien al orden de aquello del viviente que permanece en el humano. La estructuración del *sujeto significante* debe pensarse desde los condicionamientos subjetivos y a la par del desarrollo genético de las instancias psíquicas¹³. Colocar cierta estructuración del sujeto del lado de las *invariables universales* comporta una de las siguientes operaciones: o hacer abstracción de todo proceso de socialización, o universalizar determinado proceso de socialización. Cualquiera de las dos opciones nos parece incorrecta, tanto en el terreno de la reflexión psicoanalítica como en el de la práctica política. Quizás aquí habría que reconocer uno de los puntos de mayor distanciamiento entre nuestros autores. Y si bien, a pesar de las diferencias entre los procesos por los cuales el *infans* es fabricado como individuo social, se termina obteniendo casi siempre un mismo resultado (digamos rápidamente: individuos que participan del sentido socialmente compartido), es necesario no caer en reduccionismos respecto de las características de las instituciones que intervienen en el proceso de socialización. En esto se fundamenta la postura política de Castoriadis, para quien dos niveles del *para sí* son del orden del proyecto: la subjetividad humana y la sociedad autónoma. Y que ambas aparezcan juntas no sólo demuestra la coherencia del planteo de Castoriadis –quien parte del principio de que psique y sociedad son indisociables e irreductibles, de lo que resulta que tanto subjetividad como sociedad deberán modificarse para permitir la autonomía. También pone a la vista que no todas las instituciones socializan del mismo modo, y que para que se logre una sociedad autónoma también se requieren instituciones que permitan cuestionar las significaciones sociales instituidas y sujetos con disposiciones reflexivas¹⁴.

13 Esta fue la orientación asumida en Rosso (2015a)

14 Véanse “Seminario del 4 de febrero de 1987”, “Seminario del 11 de febrero de 1987” y “Seminario del 25 de febrero de 1987”, en Castoriadis, 2004.

Podríamos decir, en resumen, que las invariantes universales corresponden al orden de lo viviente en el humano y que el proceso genético por el cual se constituye al sujeto *significante* no debe ser colocado en tal nivel, ya que coincide con la “fabricación social del individuo social” (Castoriadis, 1998b:309). Más específicamente, los “captoreadores sensoriales” corresponden a lo que Castoriadis denomina *dispositivo presentativo/representativo*, “que no puede ser sino determinado. Determinado quiere decir, igualmente, *limitado* o, si se quiere, específico” (Castoriadis, 1998a:125). Esto significa que tal dispositivo opera selectivamente, dejando siempre una dimensión enorme de órdenes no percibidos. Pero debemos tener en cuenta que el término “captoreadores” reproduce en parte la idea de que la información está afuera y sólo bastaría con “atraparla”; o peor aún, remite a la pura pasividad sensorial que Castoriadis critica de Kant (Castoriadis, 2004:70). Para abandonar esa posición kantiana debe considerarse también a la imaginación sensorial como una puesta en forma activa¹⁵.

Si volvemos desde este punto de vista a la polémica sobre qué aporta la X y qué el sujeto al momento de la puesta en forma, pero refiriéndonos específicamente al nivel de lo viviente, encontraremos en Castoriadis una serie de posicionamientos:

La adecuación (conveniencia) entre las formas de organización del mundo que se crea para sí lo viviente y este mundo mismo, no puede ser pensada como un efecto, ni como una armonía preestablecida, es un encuentro, en el sentido fuerte del término. Y la relación no es una relación de reflejo, ni de fabricación íntegra del mundo por el sujeto (en este caso, ya no sería cuestión de relación), es una relación de conveniencia (Castoriadis, 2004:72).

Esta idea de *encuentro* permite pensar una relación entre el mundo creado por el viviente y el mundo a secas en términos no de determinación, tampoco de indeterminación, sino más bien de correspondencia. En otros artículos Castoriadis brindará consideraciones cercanas respecto de la relación con este mundo “externo”: “[la X] no puede ser absolutamente informe: el choque no puede ser, en sí, absolutamente indeterminado y totalmente indiferenciado, si lo fuera podríamos escuchar la pintura y ver los perfumes” (1998a:127). En su último libro, el autor puntualizará esta tesis en los siguientes términos: el *para sí* sólo puede existir en la medida que crea un mundo propio que sea “lo suficientemente ‘análogo’ a rasgos del mundo ‘externo’” (Castoriadis, 1998b:30). Y esto es posible porque tanto el mundo propio del *para sí*

15 “Con toda evidencia, hay una espontaneidad imaginante y en el nivel de la sensorialidad, y, ya en este nivel, el sujeto es capacidad de hacer ser para él lo que es otra cosa que él. El sujeto es capacidad de hacer que algo se vuelva presente para él” (Castoriadis, 2004:68-69)

como el mundo a secas comportan una dimensión ensídica: “El para sí debe crear con lo ensídico, y existe lo ensídico en el mundo. El para sí, por ejemplo separa y combina –y en el mundo hay lo separable y lo combinable” (Castoriadis, 1998b:30). Pero este mundo a secas no privilegia ninguna organización, su única característica es “*prestarse a*” cualquiera de ellas.

LA IMAGINACIÓN RADICAL DE LA PSIQUE HUMANA

La aparición de la psique humana comporta una ruptura en el mundo del *para sí* viviente preexistente y un desarrollo monstruoso de la imaginación que llevará, a diferencia de lo que acontece en la animalidad, a la a-funcionalidad de la misma. Una de sus características centrales es que resulta autonomizada. Seguimos hablando de la misma imaginación que existe en el simple viviente, como capacidad de ver algo en donde no lo hay, solo que, mientras que el viviente pone en forma una X “de una vez por todas, siempre de la misma manera, y en el sometimiento a la finalidad biológica” (Castoriadis, 2004:84-85), en la psique humana ya no hay sometimiento a un fin enteramente asignable. “Hay flujo representativo ilimitado, incontrolable, espontaneidad representativa sin fines asignables, desligamiento entre ‘imagen’ y ‘choque=X’, o, en la consecución de las imágenes, desligamiento entre el flujo representativo y lo que sería un ‘representante canónico’ de satisfacción biológica” (Castoriadis: 1998b, 308). Aquí no es posible un mundo propio creado de una vez por todas, como el que compone la imaginación canónica del viviente. Se trata del surgimiento continuo de imágenes producto de la creación de la imaginación radical. Y lo dicho aquí no compete sólo al orden representacional, también atraviesa a los afectos y a las intencionalidades. Pero que esta potencia sea caracterizada como “radical” y que no esté determinada, no comporta un retorno al sujeto como fuente del sentido plenamente libre y sin condicionamientos, como proponen las corrientes filosóficas idealistas. Para Castoriadis esta imaginación crea *ex nihilo* (de la nada), pero de ningún modo *in nihilo* (en nada) ni *cum nihilo* (con nada). Esta creación, entonces, corresponde al orden del condicionamiento sin determinaciones.

Volvamos ahora sobre Verón y la noción de sujeto en su teoría:

Entre el sentido investido y las condiciones de esta investidura, entre las materias significantes y las [constricciones] que definen la naturaleza del trabajo de investidura, se encuentran los agentes de los procesos de producción y de reconocimiento: los sujetos. El concepto de «sujeto» designa –pues, desde esta perspectiva– la mediación necesaria entre condiciones de producción y proceso

de producción, entre condiciones de reconocimiento y proceso de reconocimiento. El sujeto es –pues, para nosotros– punto de pasaje de las reglas operatorias de la producción y del reconocimiento; dicho de otra manera, es el lugar de manifestación de una legalidad que sobrepasa toda ‘conciencia’ que el sujeto pueda tener del sentido (Verón, 1995: 35).¹⁶

En el planteo veroniano, en tanto el sentido de un discurso son los efectos que éste tenga, la “conciencia” o la “intención” que el productor haya tenido al producirlo no aportan a la cuestión. El sentido de su discurso está más allá de él. Pero lo que más interesa a nuestros asuntos es esa precisión de que el sujeto se encuentra entre las *condiciones* y los *procesos*, sean de producción o de reconocimiento. Otra vez vemos recreado el “cuadro general de la producción de sentido” (materia sensible → trabajo social → materia signifiante), pero con el sujeto ocupando el lugar intermedio. Si tomamos en cuenta lo que dijimos acerca de la imaginación radical, los *procesos* aparecen como aquello que opera *ex nihilo* (de la nada, sin estar determinado), pero siempre a partir de *condiciones* (ni *cum nihilo* ni *in nihilo*). Los *procesos*, que ocupan el sitio del trabajo social (o de la metabolización/*in-formación*), están *condicionados* por aquello sobre lo que se trabaja, sean materias signifiantes o materias sensibles, y que para nosotros son equivalentes a las X/choques que se imponen al mundo propio del *para sí*.

LAS DOS LÓGICAS CUALITATIVAMENTE DISTINTAS. EL SENTIDO CIRCULA ENTRE DOS *PARA SÍ*.

Según nuestra lectura, Castoriadis privilegia las capacidades instituyentes del sujeto mientras que Verón la capacidad condicionante del discurso, aunque por supuesto, no de una manera lineal y unilateral. Sin embargo, a lo largo de nuestro recorrido pudimos comprobar que ambos autores formulan ciertas explicaciones que relativizan estas posturas, y dan lugar a cierto diálogo entre ambas perspectivas. Avanzaremos sobre esto.

Anteriormente dejamos pendientes las “razones teóricas” que Verón postula para explicar el desfase entre producción y reconocimiento. En el capítulo “Lógicas sistémicas sociales y socioindividuales” de su último libro, el autor avanza sobre este problema. Su primer razonamiento es que en “*ambos polos de la circulación están*

16 Entre corchetes, se corrige un error en la traducción citada.

operando lógicas cualitativamente distintas" (Verón, 2013:294). ¿En qué consiste esta *diferencia cualitativa* entre las lógicas de ambos? En su intento de respuesta, Verón se servirá de la teoría sociológica de Luhmann¹⁷, particularmente de su crítica a la tradición humanística que considera que los individuos *integran, componen* o son *miembros* de la sociedad. Para Luhmann los individuos "*no están dentro sino fuera de la sociedad*", y por lo tanto se trata con dos lógicas distintas, indeducibles una a partir de la otra (Verón, 2013:295). Existen entonces dos tipos de sistemas, por un lado los sistemas sociales, por otro los sistemas psíquicos, cada cual autorreferencial y autoorganizante, y reproduciéndose por lo tanto cada uno autopoieticamente de manera independiente. El primero corresponde al polo de la producción, mientras que el segundo al del reconocimiento. Ambos sistemas entablan una relación de diferenciación recíproca sistema/entorno, es decir, desde el punto de vista de cada uno de los sistemas, el otro es visto como su entorno (Verón, 2013:296). Esta relación recibe el nombre de *interpenetración*. Si en la *penetración* "un sistema *vuelve* su propia complejidad (con su indeterminación, contingencia y presión selectiva) *disponible para la construcción de otro sistema*" (Luhmann en Verón, 2013:297), en la *interpenetración*, en cambio, cada sistema introduce su complejidad en el otro. Y, recíprocamente, cada sistema ve la complejidad del otro como un *desorden*, de modo que le resulta incomprensible.

Un caso de penetración sería, por ejemplo, el del sistema orgánico, que vuelve disponible su complejidad para la emergencia del sistema psíquico. Según Verón (2013), la materialidad de esta complejidad será –continuando con el trazado de lecturas sobre la teoría evolutiva que recorre todo su libro– el desarrollo cerebral del homo sapiens. Nuestra reflexión sobre la relación entre el viviente y la psique nos permite hacer otra lectura. El cuerpo viviente y la psique, sin dejar de vincularse, constituyen dos *para sí* diferentes. Las autofinalidades de ambos se relacionan de manera muy particular, ya que, como explicamos al hablar de la imaginación radical, las miras de la psique se independizan del cuerpo viviente, a tal punto que pueden llegar a atentar contra la conservación de la vida biológica en la persecución de sus metas (aunque bien se sepa que sin cuerpo se acaba también la vida psíquica). La autofinalidad de la psique desconoce *escandalosamente* la autofinalidad del viviente, e incluso la primera parece subsumir a la segunda.

Respecto de la interpenetración entre el sistema psíquico y el sistema social, Verón se cuestiona cuál es la materialidad que el primero pone a disposición del segundo para su emergencia. Su propuesta es que "esa materialidad no es otra que la producida por la exteriorización de los procesos cognitivos que hemos llamado fenó-

17 No es lugar aquí para problematizar qué tan leal a la perspectiva del autor resulta la relectura de Verón. Tampoco, por ajenidad al interés de este artículo, se profundizará demasiado en la teoría luhmanniana.

menos mediáticos, que se inician con la fabricación de los primeros útiles de piedra” (Verón, 2013:299). La mediatización, dotada de persistencia material y autonomía respecto de la presencia efectiva de su creador, es la materialidad que, producto del accionar de los sistemas psíquicos, se encuentra a disposición del sistema social. Estas afirmaciones, a pesar de enmarcarse en perspectivas cognitivistas, guardan vínculo con algunos puntos ya trabajados: no es más que un nuevo modo de presentar al trabajo social que convierte a la materia sensible en materia significativa. Por lo que aquí siguen resonando los planteos de Kojève sobre el surgimiento de la historia a partir del trabajo (acción negatriz, pero para otro) del hombre sobre el mundo, o incluso los de Marx, acerca de que la historia de los hombres comienza cuando estos se vuelcan a la producción y que el modo de producción es eso que hallan sedimentado en el exterior (relaciones de producción y fuerzas productivas); o, sin ir más lejos, la sociedad como un orden instituido compuesto por un conjunto de instituciones y significaciones sociales imaginarias (Castoriadis, 2004)¹⁸. Para Verón, la existencia de la sociedad se basa en la materialidad de esas exteriorizaciones que, en vínculo con su teoría sobre la comunicación, llama mediatizaciones. En su último libro, el autor presentará esta cuestión del siguiente modo:

La persistencia y la autonomía de los signos son las cualidades materiales resultantes de esa exteriorización, ellas generan las alteraciones de escala que “despegan” lo social de los sistemas psíquicos, y de esa manera se inicia el proceso evolutivo de la semiosis social: sin mediatización no habría sociedades humanas. Porque el comportamiento de los ‘seres humanos’ es material-corporal, pero solo tiene presente espaciotemporal. Los fenómenos mediáticos son los que hacen posible la intervención de la temporalidad bajo la forma de un pasado y un futuro. Esa progresiva construcción de un espacio-tiempo histórico que los fenómenos mediáticos hacen posible en el sistema social es, pues, una dimensión del entorno de los sistemas psíquicos; llegado el momento estos la utilizarán, a su vez, para dimensionar su propio espacio-tiempo histórico, su propia “biografía” (Verón, 2013:299).

En esta larga cita Verón introduce cómo operaría la interpenetración entre ambos sistemas. Mientras que el sistema psíquico ofrece exteriorizaciones, y particular-

¹⁸ Es por esto también que el polo de la producción de un discurso es presentado como un “dispositivo institucional” estable y estabilizado de una vez por todas: es una sedimentación, se encuentra instituido o, en terminología kojéviana, objetivado en el discurso. En *La semiosis social*, el autor lo explica en los siguientes términos: “en el discurso, una vez producido en determinadas condiciones, éstas últimas permanecen y permanecerán siempre las mismas” (Verón, 1987:21).

mente aquellas que se materializan de manera autónoma y persistente, el sistema social ofrece a su vez la posibilidad de la sedimentación de una historia, que luego será retomada (*reasumida*) por los sistemas psíquicos para dimensionar su propia existencia, su historia personal. Para nada alejado de este punto se encuentra la inexorable necesidad de la mónada psíquica de que, una vez rota su clausura, la sociedad la provea de sentido, de una representación, por socialmente insignificante que fuera, sobre la cual reconocerse y ser reconocido. Castoriadis no podría explicarlo de mejor modo:

La institución de la sociedad también es, evidentemente, institución de un proceso de fabricación de individuos sociales y esto de múltiples maneras, empezando por la familia, pasando por el lenguaje y casi la totalidad de las instituciones particulares. Mediante este proceso (...) la institución debe suministrar al sujeto no sólo calorías, una pareja reproductiva y sexual, etc., sino también sentido: un mundo sensato, y objetos de investidura sublimada, y hace falta que ella adiestre al individuo a invertir estos últimos. Y para que el individuo pueda funcionar en esta sociedad, cualquiera sea el papel social que vaya a serle atribuido, así fuese hijo de esclavo, hace falta que ella le suministre un mínimo de soporte narcisista que le permita mantenerse con vida. Hace falta que el individuo pueda decirse a sí mismo: soy un pequeño algo, y este pequeño algo tiene cierto valor, cualquiera sea el estrato social al que pertenezco (Castoriadis, 2004:136).

La interpenetración en el planteo de Castoriadis podría pensarse del siguiente modo: la mónada pone a disposición de la sociedad su plasticidad casi infinita, pero a su vez, la sociedad debe ofrecer un entorno que la psique pueda invertir y un sentido para su existencia subjetiva. La polaridad sistema social/sistema psíquico se muestra verdaderamente cercana a la polaridad propuesta por Castoriadis: no es el individuo (ya socializado, ya institución), sino la mónada psíquica la que se opone a la sociedad. Ambos, si bien irreductibles, se revelan completamente indisociables: la sociedad no puede fabricar almas, pero fabrica sus individuos usando almas como materia prima; una asamblea de almas no puede producir una sociedad, pero la requiere para proveerse de sentido (1998b:315)¹⁹.

Volviendo sobre Verón, los sistemas sociales y los sistemas psíquicos, si bien am-

¹⁹ Es interesante observar que en "Imaginación, imaginario, reflexión" (1998b), Castoriadis señala: "La verdadera polaridad es la polaridad sociedad/psique (esa psique/soma)" (1998b:313). Es decir, en esta descripción ya está incluida una relación similar a la de penetración: el soma dispuso su complejidad para la psique.

bos se reproducen en base al “sentido”, se diferencian en que, respectivamente, la autoipoiesis de uno se basaría en la “comunicación” mientras que la del otro en la “conciencia”. Verón desestima este planteo de Luhmann, y al hacerlo introduce una observación muy interesante: tal distinción oculta que, a pesar de ser dos sistemas autoorganizados de manera independiente, “los procesos autopoieticos de unos y otros sistemas son *isomórficos*, es decir, la semiosis tiene la misma estructura en uno y en otro caso” (Verón, 2013:301). Este isomorfismo, en las reflexiones de Castoriadis acerca de las características de todo *para sí*, queda manifiesto en los tres componentes que, indispensablemente, componen cada mundo propio: representación, afecto e intencionalidad se mezclan en el mundo propio de todo *para sí*, desde el simple viviente hasta la sociedad, pasando por la psique y el individuo social²⁰.

Sobre el final del capítulo, Verón volverá sobre su pregunta inicial: ¿es posible fundar el desfase entre producción y reconocimiento en el supuesto de que en cada uno de estos polos operan lógicas cualitativamente distintas? Tras el recorrido realizado, su respuesta no puede ser más que afirmativa. Cuando se trabaja con discursos en posición de producción, el investigador observa al sistema social operando, mientras que al trabajar con esos discursos en reconocimiento se observa a los sistemas psíquicos²¹.

CONCLUSIONES: EL *PARA SÍ* COMO DIMENSIÓN DE ANÁLISIS EN EL ESTUDIO DE LA CIRCULACIÓN DEL SENTIDO Y LA ESTRATIFICACIÓN DEL SUJETO COMO FORMULACIÓN DE SU OPACIDAD

Ha llegado el momento de recoger las diversas cuestiones desplegadas a lo largo de nuestro recorrido y presentar, aunque sea provisoriamente, algunas conclusiones. Nuestra propuesta se centró en, a partir de ciertos elementos de la vasta reflexión de Cornelius Castoriadis, problematizar algunas de las tesis que fundamentan a la

20 Queda por reflexionar en futuros trabajos si aquel isomorfismo que Verón indica para la semiosis es el mismo que Castoriadis señala para el mundo propio del *para sí*. Es decir, si existen vínculos entre la primaridad, la segundidad y la terceridad peirceanas y la representación, la afectividad y la intencionalidad de Castoriadis. En cierto modo, parte de esta tarea comenzó a emprenderse a partir de la reflexión sobre la cercanía detectada entre los trabajos prepsicoanalíticos de Freud y la serie metafísica de Peirce (Rosso, 2015b). Profundizar en este punto resulta fundamental para intentar localizar algunas zonas de pensamiento ternario no contempladas por la crítica que Andacht (1998) realiza a cierto dualismo en la obra Castoriadis.

21 Verón, a partir de aquí, prefiere reemplazar la palabra “psíquicos” por “socioindividuales” (2013:302). Desde nuestra perspectiva, esto no resulta para nada conflictivo. Por el contrario, es enriquecedor. Lo “socioindividual”, para nosotros, es una instancia más de lo “psíquico”. Dicho de otro modo: el individuo social es otro *para sí* fabricado a partir de la psique e identificable con algunas de sus instancias: el consciente en la primera tópic, o el yo consciente en la segunda tópic freudianas. Es por esto que en lo que resta nos referiremos a estos sistemas como “psíquicos/socioindividuales”.

perspectiva sociosemiótica en su análisis de la producción social del sentido, tal como la desarrolló Eliseo Verón. Así fue que resultó fundamental remontarse hasta algunas de las primeras formulaciones de la misma y desplegar problemas, pertinentes tanto a la filosofía como a las ciencias sociales, en un intento por encontrar un suelo común desde el cual trabajar con dos autores que, a simple vista, parecían ocupar posiciones disímiles sobre el sentido.

El problema central se develó en torno a la tesis del desfase. No porque este deba ser puesto en duda: es imposible sostener, tanto desde la reflexión teórica como desde la investigación en campo –si guarda algún sentido esta distinción–, que exista una unidireccionalidad entre la producción y el reconocimiento de los discursos. La tensión, en cambio, se demostró en cuanto a la fundamentación y las dimensiones de tal desfase. Mientras que Verón parecía proponernos que las condiciones de producción de un discurso despliegan un campo de posibles efectos de sentido, Castoriadis apostaba con una mayor radicalidad por la capacidad de puesta en forma de todo *para sí*. Y si bien esta posición podía relativizarse en algunos *para sí*, como en el caso del viviente, por el carácter canónico de su imaginación, esto resulta insostenible para el humano y su potencia radical. Sin embargo, al recuperarse que la imaginación opera siempre *ex nihilo*, pero jamás ni *in nihilo* ni *cum nihilo*, las distancias se vieron acortadas, ya que se reintroducía una dimensión del condicionamiento en las creaciones imaginarias.

En Verón, en cambio, el peso de los discursos en el despliegue de ese campo de posibles efectos de sentido se vio matizado hacia el final de su obra, con la propuesta de que en cada polo de la circulación del sentido operan lógicas cualitativamente distintas. Es decir, en la posición de reconocimiento pareciera ya no seleccionarse sencillamente una gramática específica dentro de un campo de posibilidades: en lugar de esto, en reconocimiento opera una lógica por completo ajena a la de la producción, razón por la cual se obtiene siempre algo más que lecturas referidas al discurso en cuestión²². Es decir, que opere otra lógica en reconocimiento significa que muchas veces, al estudiar este polo, obtendremos más que lo referido al discurso analizado; obtendremos fragmentos de la propia vida de los agentes involucrados: “Los ciclos [singulares] de vida engendran *mundos* como modalidades de autoorganización” (Verón, 2013:432). Y esto, para nosotros, tras el recorrido realizado, sólo puede significar una cosa: al estudiar la lógica que opera en reconocimiento nos encontramos ante la diversidad de los mundos propios creados por diferentes *para sí*. Pero debemos advertir, aludiendo a la caracterización de la

22 Al introducir uno de sus análisis realizados en reconocimiento, Verón señala: “Buscábamos acercarnos poco a poco a los *mundos individuales activados* en el reconocimiento, *que van mucho más allá de la pertinencia circunstancial de tal o cual producto mediático específico*” (las cursivas son nuestras) (2013:362).

psique que realiza Castoriadis (1998a, 2004), que su diversidad es tanto horizontal como vertical. Horizontalmente nos encontramos con una multiplicidad de mundos propios, compleja convivencia de experiencias subjetivas e historias personales que componen la “biografía” (Verón, 2013:299) de cada sujeto²³. Verticalmente, y aquí reside el fundamental aporte que Castoriadis puede hacer a las teorías discursivas, nos encontramos con una compleja *estratificación temporal* de instancias en cada sujeto, relacionadas todas de manera más o menos conflictiva, pero operando cada cual como un *para sí* particular, con sus propias miras y su mundo propio creado en función a ellas. Si se quiere tener un conocimiento complejo de lo que acontece en el polo de los sistemas psíquicos/socioindividuales, es necesario comprender cómo operan los *para sí* que allí se aglutinan. Y esto sólo es posible reconociendo plenamente la estratificación de los sujetos. Verón esto ya lo sabía, aunque nunca continuase con esta vía de indagación; tras dar aquella definición del sujeto como *punto de pasaje* sobre la que ya trabajamos, el autor realiza la siguiente aclaración:

Ahora bien, el sujeto no constituye, ciertamente, un medio «transparente»: todo lo contrario. Dicho sujeto es, a su vez, fuente de [constricciones] que definen su funcionamiento en tanto «sujeto». Considero que aquí encuentra el psicoanálisis su punto de articulación con una teoría de la producción social de sentido (Verón, 1995:35)²⁴.

El cuerpo viviente, la mónada psíquica, el ello, el yo, el superyó (o cualquier otra organización del aparato psíquico a la que adscribamos) crea cada uno su mundo propio, entrando en conflicto o en *compromiso* con los otros. Y este yo, que es el individuo socialmente fabricado, a su vez participa en diversos campos o prácticas sociales, las inviste de distinto modo, se involucra o se distancia. La complejidad del sujeto se despliega en todas direcciones, y en todo esto –y no solamente en razones de distancia histórica respecto de sus condiciones de producción, por importantes que sean– reside la indeterminación radical de los efectos de sentido de todo discurso²⁵.

23 “A esta primera fuente de complejidad [la convivencia de múltiples ofertas discursivas] se agrega una segunda situada, esta vez, del lado del consumidor: la misma modalidad discursiva (...) «resuena» de manera diferente en los diferentes receptores” (Verón, 2004:226). Esta última es la multiplicidad horizontal que señalamos en reconocimiento.

24 Véase *supra* nota 16.

25 Por supuesto que coincidimos en que el sentido de un discurso son sus efectos, y que las intencionalidades “explícitas” poco importan en la circulación del mismo. Pero debe admitirse que esos efectos siempre son en y por un *para sí* específico que lo pone en relación con sus características.

Es así que los discursos, fragmentos instituidos del *para sí* que también es la sociedad –materializaciones que remiten a ciertos sistema social o subsistemas sociales, según Verón–, se presentan ante el sujeto como una X, mera materia sensible a ser puesta en forma –a ser adecuada a la lógica de los diferentes sistemas psicicos/socioindividuales. Es la imaginación, esa potencia subjetiva que en todo *para sí* se encarga de metabolizar lo heterogéneo, lo que pondrá en forma a esa exterioridad, de manera por completo indeterminada pero sin dejar por ello de estar condicionada. *Pero la mayor complejidad del asunto radica en que no se trata de una sola puesta en forma: son múltiples los para sí que adecúan, en el mismo “individuo” y cada cual a su modo y respondiendo a sus características, tal elemento extraño.* Y nosotros, al investigar, sólo nos anoticiamos meramente –más que como con la punta de un iceberg, que da una imagen de organización estática, sólo que parcialmente hundida–, como en el fugaz emerger de una corriente volcánica que alcanza el exterior y rápidamente se solidifica, se sedimenta, sin dar cuenta ya de los procesos que llevaron a su expulsión –aunque sí, *si se sabe mirar*, dejando mezquinas *marcas* en su consistencia–, nos anoticiamos, decíamos, de algunos de los procesos de metabolización, de los efectos *más superficiales* que se producen, permaneciendo en la oscuridad aquellos *más profundos y originarios*. Y esta profundidad nunca se agota. A través de las exteriorizaciones de los sujetos –sean estas palabras solicitadas, palabras espontáneas, comportamientos, etc– que recogemos con distintas metodologías, podemos lograr acceder a algunos de esos procesos. Pero cada exteriorización es ya una nueva producción discursiva. Cada uno es también, por lo tanto, un nuevo problema para el analista, un nuevo producto engarzado en el despliegue infinito de la semiosis.

BIBLIOGRAFÍA

- Andacht, F. (1998) "A semiotic framework for the social imaginary". En: Kodikas/Code: The International Journal of Semiotics. Vol. 1 (Nº 1-2), pp. 3-18.
- Aulagnier, P. (1991) *La Violencia de la interpretación*. Del pictograma al enunciado. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Castoriadis, C. (1998a) "El estado del sujeto hoy". En *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (1998b) *Hecho y por hacer*. Buenos Aires: Eudeba.
- Castoriadis, C. (2004) *Sujeto y Verdad en el Mundo Histórico-Social*. Seminarios 1986-1987. La Creación Humana I. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2013) *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets editores.
- Freud, S. (1984a) *La interpretación de los sueños (continuación)*. En O.C., Vol V (1900-01), Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1984b) *Psicología de las masas y análisis del yo*. En O.C., Vol XVIII (1920-22), Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Kojève, A. (2012) *La Dialéctica del Amo y del Esclavo*. Buenos Aires: Leviatán.
- Marx, K. (1958) *La ideología alemana, parte I, sección A*. Montevideo: Pueblos Unidos.
- Marx, K. (2008) *El Capital, Libro Primero, Capítulo I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rosso, G. (2015a) *Más allá del cuerpo signifiante. Algunas consideraciones sobre las condiciones subjetivas del sentido*. En Revista Question, Vol. 1, Nº 45, Facultad de Periodismo y Comunicación Social – UNLP. Disponible en: <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/2380/2120>.
- Rosso, G. (2015b) *Una lectura triádica a los escritos prepsicoanalíticos de Sigmund Freud*. En jornadas Peirce en Argentina. Grupo de Estudios Peirceanos (Universidad de Navarra) y Centro de Estudios Filosóficos "Eugenio Pucciarelli" (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires). Buenos Aires, Argentina. Disponible en: <http://www.unav.es/gep/JornadasPeirceArgentina.html>.
- Verón, E. (1987) *La semiosis social*. Barcelona: Gedisa.
- Verón, E. (1995) *Semiosis de lo ideológico y del poder*. En *Semiosis de lo ideológico y del poder*. La mediatización. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA).
- Verón, E. (2004) *Fragmentos de un tejido*. Barcelona: Gedisa.
- Verón, E. (2007) *Del sujeto a los actores. La semiótica abierta a las interfaces*. En Boutaud J. J., y Verón E., *Sémiotique ouverte. Itinéraires sémiotiques en communication*. Paris: Lavoisier, Hermès Science. (Cap. 8: "Du sujet aux acteurs. La sémiotique ouverte aux interfaces". Traducción de Gastón Cingolani, Buenos Aires, 2008).
- Verón, E. (2013) *La semiosis social 2. Ideas, momentos, interpretantes*. Buenos Aires: Paidós.

SOBRE EL AUTOR

Germán Rosso

Ciencias de la Comunicación. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Temas: sociosemiótica; psicoanálisis y semiótica; política y subjetividad.

E-mail: ger.rosso@hotmail.com

Artículo

RECIBIDO 02/02/2016

APROBADO 21/03/2016



CORNELIUS CASTORIADIS: CRIATIVIDADE E AUTONOMIA NA FORMAÇÃO SOCIAL-HISTÓRICA

MARCOS TAVARES PRATES

RESUMO

Cornelius Castoriadis, defensor do conceito de autonomia política, lança relevantes contribuições à teoria sociológica, ainda que sua posição no mundo acadêmico no seja tão central. Este trabalho tem como objetivo contribuir a uma maior compreensão dos processos sociais das sociedades históricas modernas utilizando-se de ideias centrais do autor. Inicialmente, se estabelecerá uma discussão da criatividade para mostrar a ampla contribuição de Castoriadis sobre o tema, com algumas incursões na psicanálise freudiana. Em seguida, o artigo explorará o tema da linguagem e do discurso e suas consequências para os limites da identidade individual e coletiva. Por último, o artigo examinará o projeto coletivo de autonomia através do rompiendo das significações sociais imaginárias em contextos democráticos.

PALABRAS CLAVE CRIATIVIDAD; LENGUAJE; AUTONOMÍA

ABSTRACT

Cornelius Castoriadis, supporter of the concept of political autonomy, provides relevant contributions to sociological theory, although his position in the academic world is not central. This work aims to contribute to a better understanding of social processes of modern historical societies by using central concepts from the author. To begin with, the topic of creativity stands out in order to show the important contribution of Castoriadis regarding the issue, with some forays into Freudian psychoanalysis. Next, the article explores the issue of language and discourse and its implications for individual and collective identity. Finally, the article examines the collective project of autonomy through the rupture of the social imaginary social significations in democratic contexts.

KEYWORDS CREATIVITY; LANGUAGE; AUTONOMY

INTRODUÇÃO

O clássico embate tensionado pela dicotomia ação/estrutura tem se revelado problemático para a teoria sociológica no que diz respeito ao endurecimento de análises que ora enfatizam a questão da agência humana, ora dão excessiva importância às conceituações de ordem sistêmica sobre o mundo empírico. Desde a necessidade de modelos na explicação sociológica por analogia a organismos ou por meio de estruturas linguísticas, como no caso do funcionalismo e do estruturalismo, respectivamente, a questão tem se mantido aberta, demandando novas interpretações e reformulações conceituais.

Cornelius Castoriadis (1922-1997), pensador defensor do conceito de *autonomia política*, oferece contribuições extremamente relevantes para a teoria sociológica, embora sua posição nos meios acadêmicos não tenha tanta centralidade se comparado com outros autores.

Nascido em Constantinopla (atual Istambul), Castoriadis sempre manteve laços com o lado grego de sua família materna, tendo inclusive morado em Atenas durante sua adolescência e parte de sua juventude, onde iniciou e aprimorou o seu conhecimento filosófico. Ainda cedo, se engajou em atividades políticas, das quais viria a se afastar futuramente¹. Em 1945, Castoriadis adquiriu uma bolsa de estudos para estudar em Sorbonne, Paris, onde passaria a maior parte de sua vida, influenciando severamente a academia francesa. Deste período, vale destacar a sua aproximação com Claude Lefort, importante historiador e filósofo francês e especialista na obra de Maurice Merleau-Ponty², fenomenólogo decisivo também para o pensamento de Castoriadis. Com Lefort, fundou em 1948 o grupo *Socialisme ou Barbarie* (“Socialismo ou Barbárie”), que permaneceu ativo até o ano de 1966, não obstante suas constantes dissidências internas.

Por quase duas décadas – ou seja, de 1948 a 1970 – Castoriadis trabalhou como economista na Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) e, tendo se filiado à Associação Psicanalítica Internacional (IPA) em 1964, criticou ainda mais a teoria marxista, bem como toda a lógica operante do pensamento ocidental de um modo geral, a começar por Platão. De sua estadia na

1 Castoriadis chegou a participar do Partido Comunista Grego (KKE) para logo se afastar, aproximando-se de idéias socialistas libertárias e com inspiração na figura de Trotsky. Castoriadis também rapidamente se distanciou do pensamento trotskista, criticando o seu caráter fortemente burocrático e dogmático e, ainda que não tivesse rompido com o marxismo em sentido absoluto, tornou-se um ferrenho crítico de suas teses.

2 Para uma aproximação inicial de Castoriadis com o pensamento fenomenológico de Merleau-Ponty, ver o recente artigo de Suzi Adams: “After Merleau-Ponty: Castoriadis and Nature”. In: Novotný, K. Rodrigo, P., Slatman, J. & Stoller, S. (eds). *Corporeity and Affectivity: Dedicated to Maurice Merleau-Ponty*. Leiden, Netherlands: Brill, pp. 331-339, 2014.

Associação Psicanalítica Internacional decorre suas incursões mais aprofundadas à teoria social (muito embora Castoriadis jamais tenha se afirmado enquanto um teórico social ou um sociólogo) por meio da psicanálise de Freud. Fazendo uso, em parte, da psicanálise freudiana, Castoriadis começou a estabelecer então sua crítica aos determinismos da natureza, sociedade e psique. O fato de Castoriadis possuir conhecimentos amplos sobre política, economia, filosofia e psicanálise o permitiu compreender melhor, portanto, não só a questão da causalidade social e a determinação nas ciências sociais, como também os processos sociais e históricos das sociedades modernas e democráticas por outro ângulo.

O pensamento de Castoriadis aparece como contraponto à objetificação do mundo social, da natureza e todos os esquemas espaço-temporais que daí advém, com efeito demarcador. Sua obra exerce papel fundamental para o entendimento do simbólico dentro das instituições sociais e as possibilidades de autonomia na democracia, tanto em seus aspectos coletivos quanto individuais, a despeito da multiplicidade de “significações sociais imaginárias”, que inundam o “magma” do “social-histórico”, como ele costumava afirmar.

Este artigo busca tematizar o pensamento de Castoriadis em consonância com algumas produções clássicas e contemporâneas da sociologia, evidenciando em que medida sua contribuição oferece um panorama mais amplo e original para o debate teórico e com conseqüências práticas, obviamente. O artigo começará rapidamente tematizando a questão da criatividade para depois então situar o aspecto da criação e o imaginário no domínio do social-histórico, de modo contrastante. Em seguida, tratará um pouco da dimensão da linguagem, crucial para outro entendimento não só da criatividade e da criação social-histórica, mas também para contribuir com uma discussão a respeito dos discursos democráticos. Por fim, o artigo buscará conectar esta mesma dimensão da linguagem e dos discursos à “linguagem” das práticas políticas, mostrando a concepção do autor acerca do projeto da autonomia. Em termos metodológicos, o artigo se fundamentará na crítica hermenêutica das principais obras de Castoriadis quanto ao tema proposto, envolvendo análise de conceitos e explicação textual, levando em consideração sua validade teórica para o campo da sociologia. Assim, pretende-se situar o debate por meio de um fio condutor que elucide um pouco mais o complexo - porém vastamente rico - arcabouço de um dos gigantes do pensamento ocidental: Cornelius Castoriadis.

CRIATIVIDADE, CRIAÇÃO E IMAGINÁRIO

A criatividade tem sido compreendida mais como um “escape” para a ação social e menos como uma categoria que transcende as ações e consciências individuais que se manifesta causalmente pelas coletividades e sistemas sociais diversos. Na tradição da sociologia, ela aparece mais como se fosse invocada unicamente para explicar determinadas ações ou estivesse associada a fenômenos empíricos extraordinários, estando ausente ou em período de latência em outras situações; sendo, neste sentido, quase uma categoria residual.

Se analisada pela cultura e os estilos de vida, a criatividade pode aparecer pela crítica aos valores espirituais da civilização e pela perda da autonomia através da emancipação do mundo objetivo (Simmel, 1997); se compreendida estritamente pela noção de performance, pode emergir pelo diverso jogo da linguagem (corporal, verbal, não-verbal) da ação, estimulando nos indivíduos respostas específicas e variadas de acordo com o contexto (Goffman, 1975); se tematizada através do controle social e suas implicâncias para a expressividade individual, ela pode evidenciar outras relações dicotômicas, como arte-sociedade, e suas produções e desdobramentos trágicos e conflituosos (Elias, 1993). Ainda neste ponto, aparecem como reféns desta mesma perspectiva tanto a teoria do agir comunicativo de Habermas (1987), que traz à tona a importância da discursividade e o papel exercido pela intersubjetividade em contraposição à razão instrumental, como o conceito de *habitus* de Bourdieu (1998). Este último, em particular, por introjetar explicitamente determinadas disposições sociais no corpo dos agentes. Podemos questionar ainda se a criatividade desempenha papel fundamental na formação de um novo sujeito mediante a “função produtiva” do poder constituinte (Negri, 2009), ou se aparece pelas respostas construtivas oferecidas pelo “novo capitalismo” à crítica artística e a concepção de “projeto” no mundo do trabalho (Boltanski e Chiapello, 2007). Mais recentemente, Joas (1996) buscou desenvolver melhor a questão da criatividade ao recuperar o pensamento de George H. Mead, conectando-o às vertentes do pragmatismo americano. Joas destaca que o aspecto teleológico da ação poderia ser deslocado pela idéia de “criatividade situada”, com meios e fins emergindo pela conduta criativa do indivíduo dentro de um contexto específico. Mas essa visão continua insatisfatória na medida em que se assemelha ao cenário arbitrário e extremamente cognitivo do mundo da vida de Schutz (1979), onde um “estoque de conhecimento” serve do mesmo modo para a leitura dos códigos existentes na vida social, fazendo com que determinadas atitudes (seleção seletiva por meio de zonas de relevância) também *definem* a ação. Ou seja, não problematiza a questão em termos mais amplos e coletivos.

Estes exemplos parecem suficientes para mostrar como a criatividade social está excessivamente submersa em uma específica unidade de análise, que é o indivíduo moderno, e menos estabelecida em um caráter mais abrangente e processual, dificultando um entendimento da questão para além do centramento individual.

Como contraponto a tais concepções, a posição crítica adotada por Castoriadis é extremamente valiosa para o estudo da criatividade justamente por permitir um entendimento da categoria em marcos mais processuais e fluidos; isto é, sem o peso dos determinismos – tanto da ação social altamente racionalizada e pragmática quanto de um *telos* histórico. Isto porque o cerne do pensamento de Castoriadis se apóia primordialmente no descentramento do sujeito, em seus termos tantos sociais como psíquicos, estabelecido pela psicanálise de Freud.

Freud postulou de modo exemplar a instância do inconsciente na vida psíquica com a sua monumental obra *A Interpretação dos Sonhos* [1899], ressaltando a importância *daquilo* que se encontra em estado de “confusão”, “desorganização” e “falta de lógica” na psique humana. Freud evidenciou como ninguém as formas pelas quais a consciência, sob o crivo da razão, atua pela primazia de mecanismos organizadores aparentemente lógicos e coesos, que servem para determinar e estabelecer um sentido – “completo”, “fechado” – de algo que estava previamente impossibilitado de ser assim concebido dada a fluidez dos mecanismos operantes no sistema inconsciente. Temos dificuldade em lembrar os processos oníricos, de acordo com o fundador da psicanálise, pelo fato deles estarem numa fluidez quase incoerente. Sendo assim, logo após o período de vigília inserimos elementos objetificantes para *significá-los* em forma de narrativas, completando sem querer ou sem saber o que parece “faltar” nos sonhos, em termos de explicação lógica, com sentidos outros que não estão neles:

O empenho do espírito humano em ver todas as coisas de maneira coerente é tão grande que, ao recordar um sonho em certa medida incoerente, completa de maneira involuntária as deficiências da coerência (...), introduzimos ordem nos elementos oníricos frouxamente associados entre si – “da justaposição fazemos uma sucessão, uma diferenciação, ou seja, acrescentamos o processo de ligação lógica que falta ao sonho (Freud, 2012: 63-64, grifos do autor).

A reunião e a forma de associação dos elementos da psique humana não podem ser vistos exclusivamente pelos exames da consciência, o que significaria para Freud uma “pretensão insustentável” (Freud, 2010: 76). De modo análogo, Casto-

riadis admite que quaisquer que sejam os mecanismos estruturais de uma sociedade, eles “age[m] nas práticas e no fazer da sociedade considerada como sentido organizador do comportamento humano e das relações sociais independentemente de sua ‘existência para a consciência’ desta sociedade” (Castoriadis, 1982: 171). Isto está demasiadamente aproximado do papel desempenhado pelo inconsciente freudiano, que age nos processos oníricos não obstante a força compressora da consciência e da razão.

Disto decorre que a criatividade em Castoriadis aparece muito próxima mesmo do sentido de criação. Isto porque circunda em seu pensamento uma ideia fundamental: a noção auto-criativa da *poiesis*³. Recorrendo à idéia de *poiesis*, Castoriadis quer enfatizar que o ser é sempre movimento constante e autocriação, que não se funda nem se determina pela causalidade ou por qualquer tipo de relações “encaidadas” (do tipo “com fins de...”, “com vistas a...”, “por causa de...”). Castoriadis busca afirmar com isto que a sociedade se autocria e se desdobra sem um eixo delineador, correndo “livremente” dentro de um fluxo de significações sociais. Além do mais, para ele a indeterminação dos produtos da psique está sempre associada aos modos de sublimação/socialização do sujeito, que são sempre indeterminados. A institucionalização do sujeito é vista pelas significações sociais produzidas em seu conflito e em sua relação com o imaginário e a sociedade instituída, não estando de nenhum modo previamente estabelecida.

O vínculo entre a raiz psíquica e a raiz social (...) é o processo de sociabilização imposto à psique, através do qual a psique é forçada a aceitar a sociedade e a “realidade”, desde que a sociedade cuide, bem ou mal, da necessidade primordial da psique: a necessidade de sentido. (...) Ser socializado significa antes e sobretudo investir a instituição existente da sociedade e as significações imaginárias que esta instituição carrega. (Castoriadis, 2004: 256)

Para Castoriadis, tanto o ser como suas produções/criações – as produções de uma sociedade, de um modo geral: suas técnicas, suas artes, suas culturas, suas linguagens, seu fazer político, etc. – se sedimentam nos imaginários sociais, que “instituem” e problematizam todas as operações no interior de uma sociedade. O “imaginário”, para Castoriadis, não corresponde a algo abstrato ou fantasioso, mas concreto e instituído, com alcance e desdobramento no plano das interações,

3 A palavra *poiesis* vem do grego antigo e significa “fazer”, “criar”. Porém, o sentido filosófico adotado por Castoriadis é sempre o de *auto-poiesis*, isto é, criação própria, independente de outros referentes.

nas relações sociais e políticas. Nas primeiras páginas do prefácio de sua grande obra, *A Instituição Imaginária da Sociedade*, Castoriadis (1982: 13) deixa nítido, por exemplo, que a sua concepção de imaginário não possui ligação alguma com o especular, ou seja, com a imagem espelhando o objeto, a imagem refletida, a imagem de... e que, por isso, não tem a ver com algo fictício.

Por outro lado, o imaginário para ele também não se restringe ao real, ao empírico, e é de forma semelhante que a criatividade em Castoriadis não se limita ao âmbito do indivíduo, mas adquire um formato mais abrangente.

Se no senso comum a “criatividade” está diretamente relacionada a algum “feito” da ação individual, a algum tipo de “inovação”, em Castoriadis temos que tais realizações nada mais são que a *materialização* das significações imaginárias de uma dada sociedade, singularizadas de determinada forma. Então mesmo se compreendêssemos a criatividade social exclusivamente pela técnica, ela também significaria produção *social e imaginária* de uma sociedade.

As criações são *imaginárias* porque são criações que não se reduzem à realidade e à racionalidade; e são *sociais* porque são ao mesmo tempo instituídas e introduzidas coletivamente. (Castoriadis, 1982: 287). Isto significa dizer que o que Castoriadis invoca como “real” ou “realidade” não passa de produção do próprio imaginário.

É por isso que Castoriadis vai entender o imaginário de modo diferente, em sua dimensão *radicalizada*, onde o tempo como criação aparece “alteridade-alteração” constante, que se sedimenta por meio de um fluxo constante e indeterminado que está sedimentado no nível psíquico do sujeito, mas que se transborda também ao plano coletivo, que ele compreende como sendo o “social-histórico”. Assim, considera o processo histórico e social em curso como criativo, indefinido e incerto, espontâneo e inapreensível em sua completa dimensão. Sua concepção do mundo social se dá pela união da sincronia e da diacronia, comportando, respectivamente, tanto a idéia de “simultaneidade” como de “sucessão”, o que faz com que tanto o social quanto o histórico sejam vistos não como aquilo que existe, mas como tudo aquilo que está *sendo (feito)*, *se fazendo* – como um tipo de *vir-a-ser*:

O social-histórico não é nem adição indefinida dos entrelaçamentos intersubjetivos (ainda que seja também isso), nem, certamente, seu simples “produto”. O social-histórico é o coletivo anônimo (...) que preenche toda formação social dada, mas também a engloba, que insere cada sociedade entre as outras e as inscreve todas numa continuidade, onde de uma certa maneira estão presentes os que não existem mais, os que estão alhures e mesmo os que estão por nascer. (...) Em uma palavra, é a união e a tensão da sociedade instituinte e da

Por dar centralidade à criação pela não-referência a um mundo pautado pelos ditames do “pensamento herdado” (expressão usada constantemente por Castoriadis em sua crítica à filosofia ocidental), ele radicaliza a imaginação kantiana⁴, que aparece reduzida a relações de determinações apriorísticas (Adams, 2008; Klooger, 2009). O que se busca, no limite, é estabelecer os meios elucidativos – não absolutamente explicativos – para o ser e o social. Para isso, Castoriadis traz a questão da criatividade e da imaginação para o *interior* do sujeito, mas também a fundamentando numa perspectiva *para fora* dele: com as autocriações (*poiesis*) que compõem e articulam o imaginário, o simbólico, os mundos (psíquicos e sociais) instituídos e instituintes - indefinida e indeterminadamente.

A partir disto, temos que a criatividade em Castoriadis é vista não somente pelo indivíduo, mas como uma propriedade que atravessa o plano coletivo. Nisso reside sua crítica às determinidades do pensamento. A indeterminação não tem um ponto de partida, muito menos um ponto de chegada, mas isso não significa que as operações na vida social não possuam finalidade e suas formações não objetivem ou determinem algo. Para Castoriadis, o social-histórico não deve ser pensado como unidades específicas pertencentes a uma pluralidade maior, muito menos pelos esquemas tradicionais de coexistência: tanto o social-histórico como suas relações devem ser vistos como um *magma*. Para facilitar o entendimento, basta pensar o magma do social-histórico como o produto geológico, de natureza fluida e movediça, tal como a lava. A lava não impede a formação de cristalizações, rochas e outros cristais, gases, erupções, etc. Se sua composição é densa e pesada, seus diferentes estratos conseguem interagir e formar novas substâncias, conquanto de uma forma imprecisa e pouco clara – quase indeterminada.

O magma representa no pensamento castoriadiano essa noção fluida pela qual se situam as significações sociais, onde há uma conexão entre o mundo físico, o universo cultural/simbólico, e os estratos biológicos (Rosengren, 2014). Não só o mundo natural é “feito” por magmas, mas também a sociedade, seus modos de construção da história e suas instituições: ele é o terreno movediço por onde circulam as significações imaginárias indeterminadas.

4 Para Kant (1989), a imaginação aparece como “função cega”, em suas próprias palavras, que não está empiricamente disponível, mas que possibilita a construção do conhecimento através de sínteses, organizando as representações no mundo social. Kant inevitavelmente liga a imaginação às produções de síntese transcendentais, isto é, a formulações apriorísticas dada pelos juízos.

Deste modo, o social-histórico aparece sempre criação espontânea, sem referencial (*creation ex nihilo*), e age sem o suporte de algum mecanismo que não seja ele mesmo. Toda ideia de representação em Castoriadis se associa não a um objeto específico, mas a *outras* representações. A questão da representação (*Vorstellung*) de Freud é de certo modo ultrapassada neste ponto em particular, visto que Freud compartilha muito da visão positivista: o olho enxerga o objeto enquanto “real”⁵. O que Castoriadis pretende colocar, portanto, é uma nova concepção do indivíduo para *além* de suas relações “coisificadas” objetivamente, isto é, para além dos objetos postos enquanto objetos perceptíveis:

Na medida em que não queremos fazer da máxima de Freud uma simples idéia reguladora definida em referência a um estado impossível – portanto uma nova mistificação – existe outro sentido a dar-lhe. Ela deve ser compreendida como remetendo não a um estado concluído, mas a uma situação ativa (Castoriadis, 1982: 126).

A criatividade social fixada de modo enrijecido no âmbito da ação individual pelos principais clássicos da sociologia aparece sempre como uma espécie de criatividade *localizada*, também devido à necessidade da teoria social/sociológica lidar freqüentemente com o problema da ordem, trazendo a todo o momento o empírico para a questão. Por outro lado, as idéias de Castoriadis quanto ao tema, por se fundamentar inicialmente nos princípios básicos da psicanálise freudiana, corresponde ao que eu chamaria de *criação dispersa*, pois ela pode ser compreendida como o fruto de representações não-delegadas e não como essencialmente “causada”.

O imaginário em Castoriadis é sempre imaginário *radical* porque se intensifica nas instâncias da atividade psíquica, que também compõem o social. A instituição social do sujeito está entrelaçada com sua ordem psíquica, formando um conjunto inseparável, onde cada instância – sociedade e psique – aparece como irreduzíveis uma à outra (Castoriadis, 1982: 370). É por esta razão que a ocultação da *poiesis* obstaculariza o acesso ao imaginário radical do social-histórico, tornando tanto o ser, quanto a sociedade e a história, meros receptáculos de uma lógica da repetição e da representação pré-determinada.

No imaginário radical, a demarcação do tempo que denega a alteridade e a criação

5 A psicanálise, tal como formulada por Freud, não poderia lidar de um modo satisfatório com a indeterminação, pela ótica de Castoriadis, mesmo porque seu arcabouço teórico é constantemente atravessado por dicotomias e dualismos – pulsões de vida e pulsões de morte, modo ativo e modo passivo do sujeito/objeto, amor/ódio de si/outro, princípio do prazer e princípio da realidade, e assim por diante.

não tem vez; o tempo é sempre duplamente constituído: é tempo demarcado socialmente e tempo indeterminado psicicamente. O imaginário radical em Castoriadis é importante porque nos faz compreender como o social-histórico é permeado, ao mesmo tempo, por ordens e significações diversas: de modos razoavelmente determinados (em alusão à consciência) e de modo totalmente indeterminado (em alusão à inconsciência).

Deste modo, nem a realidade e a razão, e tampouco o mero simbolismo – na verdade nenhuma instância isolada – pode explicar o imaginário radical, visto que ele é composto por relações heterogêneas diversas e suas indeterminações. Mas um ponto se torna extremamente importante aqui: Castoriadis não quer dizer com isso que sociedade e história, possam ser compreendidas como que construídos sob tabula rasa, muito menos quer ele adotar uma perspectiva quase niilista. Pelo contrário, busca fazer a crítica da racionalidade e das determinidades lógico-causais de uma concepção/ cosovisão de mundo que estabeleceu as diretrizes de nosso pensamento racional moderno de outra forma.

[Isso não quer] dizer que todos os fatores estão no mesmo plano, nem que uma teorização sobre a história é inútil ou sem interesse; mas para salientar os limites dessa teorização. Porque não somente nós temos que tratar, na história, de alguma coisa que está sempre já começada, ou o que já está constituído, em sua facticidade e em sua especificidade, não pode ser tratado como simples “variação concomitante” da qual podemos fazer uma abstração; mas também, e sobretudo, o histórico só existe cada vez em uma estruturação trazida por significações cuja gênese nos escapa como processo compreensível, visto que ela pertence ao imaginário radical. (Castoriadis, 1982: 184)

Uma vez que Castoriadis tenta recuperar o verdadeiro aspecto autônomo do pensamento e do agir mediante o destaque para a capacidade criadora no imaginário radical, uma nova ontologia, da indeterminação é apresentada. A criatividade aparece, a partir disto, não só no interior do sujeito como no âmbito da linguagem e da representação, pela auto-alteração constante de elementos, figuras/formas (simbólicas ou não) e imagens (racionalmente perceptíveis ou construídas pela imaginação).

A instituição social do indivíduo aparece aí como uma ponte entre as produções psíquicas mutantes do sujeito e um campo mais amplo de significações e forças (Arnason, 2014: 48), que transitam a todo o momento pelo social-histórico.

A potencialidade criativa refratada no pensamento de Castoriadis pela idéia de

poiesis e a sua busca por uma ontologia da indeterminação fornece as bases para a compreensão do universo magmático do imaginário radical, problematizando outras questões relativas ao universo filosófico moderno e ocidental, como o poder demarcador da linguagem pelos seus critérios identitários.

LINGUAGEM E INSTITUCIONALIZAÇÃO IDENTITÁRIA

A linguagem é componente fundamental para a análise sociológica desde a lingüística de Saussure (1978), que teve bastante repercussão nas ciências humanas. No entanto, pela ótica de Castoriadis, sua dimensão tem estado muito restrita a um tipo de lógica específica, que ele chama por lógica conjuntista-identitária (*ensembliste identitaire*). Este tipo de lógica é chamada por ele de “lógica-ontologia herdada”, por ele considerar ser herdada desde Platão, e se baseia em torno de três categorias bem delimitadas, a saber:

“(...) o princípio de identidade, ou seja, $A = A$, todo objeto é idêntico a ele mesmo; o princípio da não-contradição: uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo; e o princípio do terceiro excluído: uma afirmação não pode ser ao mesmo tempo verdadeira nem falsa. (Amorim, 1995: 147)

A teoria dos conjuntos da matemática aparece para Castoriadis como a representação máxima desse tipo de condicionamento operado pela linguagem, que objetiva as relações entre sujeito e objeto, demarcando essencialmente também todas as suas demais relações possíveis.

Como ciência do raciocínio lógico e abstrato por excelência, a formalidade do cálculo matemático serviu de influência portentosa para a consolidação dessa lógica identitária. Pela análise castoriadiana da teoria moderna dos conjuntos – representação máxima desse tipo de condicionamento operado pela linguagem – elaborada por Georg Cantor, fica evidente para Castoriadis como ela situa a lógica identitária através de relações conjuntistas: os conjuntos aparecem como representando um caráter objetivante da linguagem e opera pela universalidade de um poderio demarcador – (A) não é (B) que contém (C), etc.⁶

6 Mas embora Castoriadis descarte a lógica da determinidade, ele não elimina relações sociais calcadas em situações temporais, como passado e futuro, tradição e inovação, como bem colocado por Klooger (2009). Desconsiderar esse aspecto seria uma má leitura do pensamento castoriadiano, pois isso não implica num completo abandono de formatos precedentes, mas somente o afastamento de uma lógica encadeadora. Ou seja, existem sim relações temporais no social-histórico, mas elas não podem fazer derivar o presente pelo passado ou o futuro pelo presente.

Sua crítica à linguagem remonta ao fato de que o que se pretende conhecer não pode ser novo em essência, nem ser *nova significação*, uma vez que a identidade de algo – pela lógica herdada – está vinculada a um objeto/encadeamento anterior, importando características provindas de relações lógicas e conjuntizáveis. A causalidade que é intrínseca a esta lógica-ontologia herdada corresponde à ideia de *equivalência* de todas as naturezas do ser: ou seja, já que a identidade do ser aparece apenas como a derivação de alguma coisa anterior, como algo “diferente”, mas não como algo *outro*, em absoluto e em essência, seus produtos correspondem a uma homogeneização e a um sentido unitário, definido, decorrente de uma mesma matriz identitária. É por isto que a linguagem aparece costumamente associada à questão da identidade por diversos ângulos, como pelo conhecimento prático e o uso efetivo da linguagem em situações concretas (Dewey; 2009; Joas; 1996; Mead, 1934) pelas noções de “competência” e “desempenho” (Chomsky, 1969), pela posse e uso de determinados “capitais” em “campos” específicos (Bourdieu, 1980), e assim por diante.

Abordagens relacionadas à linguagem associadas a um caráter identitário é problemática para o entendimento da formação social-histórica em um ponto: porque a própria noção de alteridade é afetada e reduzida a um aspecto de significação integradora do sujeito com o seu meio, tão somente.

Problemático porque nitidamente bem demarcada e excessivamente circunscrita na ação individual e não em marcos mais processuais. É por este motivo que para Castoriadis a linguagem, pela lógica da determinidade, se desdobra em duas dimensões que se imbricam mutuamente e formam o imaginário social⁷: *legein* e *teukhein*.

Legein corresponde ao que Castoriadis chama de “dimensão conjuntista-conjuntizável” do representar social e que carrega um sentido de deliberação, designação e definição. De modo mais geral, comporta todo o invocamento que permite distinguir, escolher, estabelecer, juntar, contar, dizer e que pressupõe a definição por excelência dos objetos, bem como a institucionalização de suas qualidades (Castoriadis, 1982: 277). *Teukhein*, por seu turno, representa a operacionalização de tudo isto, confina-se ao âmbito do fazer social propriamente dito, sendo o seu resultado e articulação. *Teukhein* reúne, fabrica, ajusta e constrói, de algum modo, as significações operacionadas por *legein*.

Castoriadis entende que a questão da dimensão identitária é feita por um aparato lógico combinatório, que situa as práticas sociais através das definições da linguagem, como código relacional: a essência e o valor de todo objeto e de toda

7 Para uma discussão mais profunda do imaginário social em Castoriadis com um foco empírico voltado à temática da América Latina, em particular, favor consultar o artigo de José Maurício Domingues: “*Imaginary and politics in modernity. The trajectory of Peronism*”. Thesis Eleven, 2016.

sua significação se equivale, por esse prisma, a uma capacidade validativa para se adentrar num tipo de discurso ou prática. Uma coisa sempre vale *para...* e sempre vale *como...* (Castoriadis, 1982: 294). Isto faz com que a linguagem não apareça senão por critérios de seletividade (as do *legein*) e se apresente por uma específica inserção de valor nas representações sociais (realizadas por *teukhein*).

A linguagem é crucial para a proposta estabelecida por Castoriadis porque ajuda na compreensão do excesso de demarcação centrada no indivíduo (a reflexividade individual) para o entendimento do social. Se formos contrastar a proposição de Castoriadis com algumas concepções teóricas na sociologia, podemos ver em que medida ela se diferencia.

Pelo conceito de dupla hermenêutica de Giddens (1979, 1984), por exemplo, não só as construções oferecidas no âmbito da linguagem podem ser apropriadas e redefinidas pelos diferentes sujeitos, no tempo e no espaço, mas qualquer conhecimento socialmente produzido pelos indivíduos. Giddens não problematiza, contudo, a questão em eixos mais significativos, permanecendo em torno da questão do individualismo. De modo semelhante, Beck (2010) critica a atual perda da força do número ou do vínculo às grandes narrativas e dá ênfase, em seu diagnóstico teórico, às mediações e as linguagens das narrativas individuais frente aos dramas sistêmicos de uma sociedade “condenada” pelo risco – suas crises ambientais, sociais, econômicas, etc. Isto se explica, tanto em Giddens quanto em Beck, pelo fato de as instituições básicas centrais da sociedade, como a educação, os direitos sociais, políticos e civis, assim como as oportunidades de participação no mercado de trabalho, seus processos de mobilidade e ascensão, estarem voltadas para o indivíduo, não para o grupo, à família, ou ao coletivo. Isto acelera o conjunto da individualização, levando ao acirramento de um individualismo institucionalizado (BECK, 2003: 23).

A questão da linguagem na sociologia aparece muito vinculada ao indivíduo moderno, como podemos notar com estes dois autores, sendo pouco problematizada em eixos mais abrangentes. De modo oposto aos teóricos da chamada modernidade reflexiva, mais que um interesse social/sociológico⁸, a questão da linguagem em Castoriadis é sempre, concomitantemente, uma preocupação ôntica e ontológica. Ou seja, lida com o imanente, com o campo do fenômeno, mas ao mesmo tempo com o ser; e não por uma preocupação em torno de conceitos/categorias como “desencaixe” e “risco”, tampouco se atentando predominantemente no domínio do estético e do compartilhamento de ideais mediante a informação e a comunicação, como supõe Lash (1997).

8 Para uma abordagem do pensamento de Castoriadis de modo mais sistemático na sociologia contemporânea, consultar a obra de Kanakis Leledakis: “*Society and psyche: social theory and the unconscious dimension of the social*. Oxford: Berg, 1995.”

Além de Freud, Sartre e Lacan, Castoriadis está a todo o momento estabelecendo, implicitamente ou não, alusões diretas a Platão, Heidegger e a Kant. E é justamente por esta razão – devido ao seu teor inicial e fundamentalmente filosófico, mas também psicanalítico – que quando o tema da linguagem se desdobra posteriormente para o plano prático ele aparece de modo mais profundo, demandando de todos nós maiores posicionamentos. Se formos levados a caracterizar as instituições modernas e os laços humanos como fragilizados e fluidos por uma série de fatores, a saber, como pelo declínio do estado de bem-estar, o desengajamento (político e social), a desregulamentação e a flexibilização (Bauman, 2001), então devemos dar um passo adiante, desta vez ainda mais largo. É preciso não se fechar em um estudo específico da linguagem social e admitir que existam outros horizontes, ainda não devidamente explorados.

De fato, a linguagem, se analisada no âmbito da criatividade social e em termos coletivos pode ser vista por diferentes formas. Mas para os propósitos deste artigo é interessante notar como o olhar de Castoriadis é revelador, concebendo a questão da linguagem para além do espectro da ação individual e englobando muito mais que uma concepção moderna do social, diferentemente destes autores supracitados.

Quando Castoriadis faz a crítica das “designações” (por *legein*) na linguagem e seus artefatos e produtos que delas advém (ancoradas em *teukhein*), ele quer chamar a atenção para o fato de que a linguagem tem poder demarcatório não só para a ação individual, mas para toda uma cosmovisão específica e uma concepção coletiva do social. Isto é, a linguagem transpõe a própria dimensão do indivíduo por ser uma instituição imaginária, embora também calcificada no real.

A questão é reconhecer que o problema da linguagem em Castoriadis não é de definição conceitual, e sim de ruptura e abertura de nova significação. Ela aparece quase sempre em consonância com o problema da imaginação (produtiva/criativa, para se distanciar de Kant) e seus “choques semânticos” no seio da vida social, aproximando-se um pouco das teses de Ricoeur (1994) neste sentido. Tanto a imaginação como a linguagem são advém das “produções” magmáticas do social-histórico, mas também do componente radical presente na psique individual. A crítica de Castoriadis feita a Kant, neste aspecto, repousa no fato de que Kant concebe a imaginação como que ancorada no domínio da produção cognitiva, ou seja, aparecendo como refém dos processos de conhecimento (Castoriadis, 1994: 144).

A questão da linguagem em Castoriadis tem ligação direta ainda com a fenomenologia e a discussão heideggeriana sobre essência e causalidade, e que não podemos explorar aqui. De todo modo, podemos ver um ponto interessante quanto à questão da linguagem também pela sociologia fenomenológica de Schutz. Se em Schutz (1979: 118) temos que o “vocabulário e a sintaxe da língua cotidiana

representam o epítome das tipificações socialmente aprovadas pelo grupo lingüístico”, isso não significa que a linguagem seja uma mera tipificação. Para Schutz, a tipificação não pode ser negada porque a realidade não poderia “oferecer” os meios para a sua superação. Castoriadis também não nega a existência de tipificações, bem como não negligencia o caráter de seletividade e abstração oferecidas pela linguagem. No entanto, diferentemente de Schutz, que parece colocar ênfase no aspecto mais cognitivo da linguagem, Castoriadis quer introduzir a idéia de que não só a linguagem pode significar outra coisa, se organizando de modo incessantemente fluido, como também os seus produtos podem se refletir de outra maneira.

Isto pode ser mais bem elucidado se tivermos em mente que as fronteiras do simbólico e do imaginário não podem ser compreendidas de modo estanque, mas por meio de fluxos operatórios que emergem de suas demarcações ou que transbordam das margens das operações conjuntistas. Mundos sociais distintos podem tanto se isolar, de forma aparente, como se aproximar, em termos relativos, realizando uma interpenetração de múltiplas significações e razões de ser. Por decorrência, a interseção de cada uma das significações dos universos lingüísticos pode produzir novas atividades e favorecer a utilização de muitos quadros operatórios. As especificações técnicas, as normas, as leis, o saber jurídico, os códigos expressos e os acordos tácitos, etc., são postos frente ao horizonte interpretativo do senso comum, sendo absorvido por ele e dele também sofrendo influência. Ou seja, embora a língua se estruture de algum modo segundo determinadas regras e códigos funcionais (como a gramática), ela não se limita a essa configuração conjuntista justamente porque não pode se confinar a um único universo.

Enquanto código, a linguagem se organiza sob os moldes de relações conjuntizáveis, mas, de modo contrário, enquanto língua, ela se ampara por um léxico de significações que não se fecha em si mesmo, mas que é permanentemente reconstruído, expandido e resignificado. Isto porque toda a linguagem é, em si mesma extensível, transformável – ela é “um abuso de linguagem”, em suas próprias palavras (Castoriadis, 1982: 394). As propriedades da linguagem são ilimitadas, é certo, e por diversas formas, sejam elas vistas pela ação individual, pelos mecanismos cognitivos e sociais. Porém, dizer que existe um afastamento das lógicas de formalização sistêmica do mundo social pelo universo da linguagem não é o mesmo que dizer que ela pode se manifestar sempre de forma aleatória e fortuita. Castoriadis mesmo afirma em uma passagem, de modo categórico:

Eu não teria linguagem se cada vez a palavra pudesse remeter-me a qualquer lugar e de qualquer maneira; mas também não se cada vez as remessas possí-

veis que pertencem à significação e às quais a significação igualmente pertence fossem rigorosamente circunscritas e definíveis. (Castoriadis, 1987: 178)

Castoriadis não ignora, como fica claro, o poder de demarcação da linguagem. As arbitrariedades impostas pelos sistemas sociais e a estruturação da língua e suas gramáticas, seu léxico, sua semântica, normas e regra são exemplos que não podem ser desconsiderados. O que ele chama a atenção é para o fato de que se a lógica da indeterminação requer que aceitemos uma dimensão que lida com o indefinível e o indizível, isso remonta à ideia de que as significações não podem ser encontradas também em sua forma pura. Não pode haver, nesse sentido, essência e delimitação da linguagem; e isso é o mesmo que dizer que não pode existir o hermetismo de seus produtos e realizações. É importante notar que a linguagem é um objeto de estudo muito singular: utilizamos a linguagem para estudar a própria linguagem. Daí a linguagem estar também imersa no magma do social-histórico, onde inexistem quaisquer limites fronteiros. E por esta mesma razão, a tarefa de uma definição “institucional” do que venha a ser a linguagem se torna impossível – ainda que esta impossibilidade não signifique o impedimento de sua problematização.

Não podemos nos colocar diante da instituição e inspecioná-la, pois os meios para tanto fazem, eles mesmos, parte da instituição. Como poderia eu falar da instituição em uma linguagem que se pretendesse rigorosa, formalizada, ou indefinidamente formalizável etc., na medida em que esta linguagem é, ela também, uma instituição, talvez a primeira e a mais importante das instituições? (Castoriadis, 2004: 157)

Desse modo, a contínua e interminável confluência das distintas dimensões da linguagem (uma codificante e em seu sentido fechado, outra que se apresenta de modo expansível, de modo aberto e com potencial transformador) nos remete novamente à noção de poiesis e às operações psíquicas do inconsciente, que também não são previsíveis nem se determinam de modo absoluto, muito menos possuem um trajeto com percurso final.

Ao tomar emprestadas as contribuições de Freud, Castoriadis quer mostrar como a indeterminação presente no social-histórico nos permite, de alguma forma, elucidar as incongruências que são ocultadas pelos produtos da linguagem pelas dimensões do *legein* e *teukhein*. A linguagem aparece sempre como o lugar do oculta-

mento – e daí temos que o mecanismo da condensação elaborado por Freud nos permite entender que aquilo que é manifestado é sempre menor que o latente. Quer dizer, de alguma forma o inconsciente sempre está *lá*, porém todas as suas atividades não podem ser “recuperadas” posteriormente, pela elaboração secundária.

As relações só podem ter significado, pela lógica-ontologia herdada que Castoriadis tanto combate e critica, porque tanto o signo como o objeto significante são amarrados pelos seus referentes, isto é, têm as suas identidades arbitrariamente instituídas. Isto contribui para que a lógica depositada em *legein* torne-se a base de nossa visão de mundo e de nossas práticas. Em contrapartida, as práticas tornam-se o combustível que retroalimenta esta mesma lógica. A problemática da questão é o fato dessa lógica se desdobrar sob a forma de reciprocidade entre ser e identidade no âmbito causal da linguagem e o afastamento das incongruências de cunho lógico.

Tematizar a linguagem é falar, portanto, a respeito de múltiplas possibilidades do social. O “real” não pode oferecer muito senão ditar as *potencialidades* para o ser humano (do ponto de vista individual, mas também sob o prisma coletivo) e em sua relação prática e simbólica (Castoriadis, 1991). Com isso ele quer dizer que nem a história nem a sociedade podem pertencer a uma “lista de possíveis”, mas antes se constituem por uma expansividade ilimitada e auto-criadora (Castoriadis, 2002). Desta forma, conquanto compreenda que a lógica conjuntista do social-histórico seja o pressuposto básico para o funcionamento do pensamento ocidental, mais precisamente, e que não há como escapar dela em termos absolutos, Castoriadis vai mostrar que a crítica deve ser, contudo, feita.

Para ele, se parece impossível nos desvencilharmos completamente, *no* pensamento, *do* pensamento da lógica-ontologia herdada e de seu mundo com relações objetificantes, podemos ao menos combater a ideia que o representa. Questionar a linguagem e suas práticas significa inquirir a respeito de suas dimensões, codificadas e naturalizadas nas significações do ser, da psique, da sociedade, bem como da história. É lidar, portanto, com o plano coletivo e seus mecanismos institucionais.

AUTONOMIA COMO PROJETO COLETIVO

Para entendermos a questão da emancipação em Castoriadis, em seu aspecto tanto individual quanto coletivo, precisamos primeiro analisar as formas de auto-instituição da sociedade. Então, antes de mergulharmos no que vem a ser um indivíduo e uma sociedade autônomos, convém elucidar brevemente o seu aspecto contrário.

A palavra “heteronomia” vem do grego, pela junção *hetero* (outro) e *nomos* (leis,

convenções). Sociedades heterônimas são aquelas que depositam o imaginário em uma referencialidade exterior, suas significações internas são explicadas por outros meios que se sobrepõem a elas: deuses, razão, história, mitologia, guerras, ancestrais, destino, etc. Ou seja, as leis e a “razão de ser” de uma sociedade heterônima são dadas sempre por outro referencial, exterior, e que serve com explicação e justificativa para a sua própria constituição.

Se uma sociedade tem seus fundamentos explicados, assim, por outros referentes que não ela mesma, isso nos leva à impossibilidade do questionamento de sua natureza, o que conseqüentemente produz um fechamento de suas significações. Ora, se as “bases” do funcionamento de uma sociedade repousam exclusivamente em Deus e na figura de leis divinas, por exemplo, manifestadas pela divulgação de um profeta qualquer, então elas exaurem qualquer compreensão que vá para além disso.

O sentido real da práxis em Castoriadis está em enxergar os outros não como receptáculos da ordem estrutural instituída, mas de modo inverso, como seres ativos, criativos e dotados de senso de autonomia – *autos-nomos*: dar a si mesmo suas próprias leis. Nesse pano de fundo, o sujeito precisa aparecer como uma subjetividade capaz de deliberar e exercer vontade em contextos democráticos – mas não *qualquer* vontade, daí a autonomia ter um enfoque mais coletivo. Por outro lado, a práxis não pode ser também um manual pronto e acabado, espécie de guia definitivo. Como sabemos, Castoriadis rompe com o caráter determinístico que vê por toda a obra de Marx, e é por esta razão que ele vai considerar a proposta romântica do comunismo como um devaneio incoerente, por acreditar que o comunismo está de posse, pela consciência de seus agentes, de todos os mecanismos elucidativos do real. Castoriadis não pretende eliminar a razão, mas deslocar o ângulo pelo qual ela se fixa para o projeto da autonomia. A práxis, nesse sentido, não deve se governar pela razão, fazendo dela seu carro forte, mas apenas se apoiar nela.

A práxis é, por certo, uma atividade consciente, só podendo existir na lucidez; mas ela é diferente da aplicação de um saber preliminar (não podendo justificar-se pela invocação de um tal saber – o que não significa que ela não possa justificar-se). Ela se apóia sobre um saber, mas este é sempre fragmentário e provisório. É fragmentário porque não pode haver teoria exaustiva do homem e da história; ele é provisório porque a própria práxis faz surgir constantemente um novo saber (...). (Castoriadis, 1982: 95)

O que isto significa? Que muito embora o mundo social seja também o mundo do

fazer, a busca pela emancipação humana não pode ser feita através de um formato fechado, assemelhando-se a uma técnica. Castoriadis se posiciona aí contra Sartre, pelo fato deste ver o outro como um problema, como inconveniente ou mesmo obstáculo – “o Inferno são os outros” – para o “projeto” de realização individual. Para Castoriadis essa visão não contribui em nada para o enfrentamento da questão. O “outro” não deve ser um impedimento para o sujeito, visto que o genuíno projeto da autonomia subentende um sentido compartilhado, que ultrapassa a própria dimensão de projeto individual. E não pode ser obstáculo porque o ponto nevrálgico para Castoriadis não está necessariamente no conflito com outro indivíduo, diretamente, mas nos posicionamentos diante das significações imaginárias sociais produzidas, que são “postas” sem delegação e são dissolvidas pela impessoalidade do anonimato coletivo (Castoriadis, 1982: 131). O projeto sartreano, para Castoriadis, corresponderia mais um plano de realização pessoal que a um projeto coletivo.

O “outro”, de acordo com Castoriadis, pode muito bem ser encarnado *fora* da dimensão individual, pois o outro se dissolve quase sempre pela multiplicidade das relações sociais: os mecanismos reguladores do mercado, o direito, o sistema penitenciário, o capital financeiro, as formas de segregação, o racismo, os movimentos sociais, e assim por diante. Além da alteração da relação do sujeito com o outro, o ideal de autonomia subentende ainda uma mudança radical do sujeito em pelo menos três outros sentidos: 1) como não existe sociedade sem lei, a lei existe para ser obedecida; mas ela pode e deve ser também questionada, debatida, numa sociedade autônoma, composta por sujeitos autônomos; 2) se isso implica numa maior participação individual, por outro lado não elimina por completo a resistência e o peso de muitas significações imaginárias sociais – sedimentadas na moral, na tradição, nos consensos, nos costumes, etc. –, o que evidencia ainda mais a dispare correlação de forças existentes na vida social; 3) a autonomia visa transformar ainda a relação do sujeito com este outro desconhecido que está inconscientemente internalizado em cada um de nós – e é por isso que ela não pode alimentar a realização de todos os desejos do sujeito, mas deve surgir a partir do conhecimento do sujeito sobre ele mesmo e do controle dos impulsos e manifestações de seus próprios desejos.

Normal e patológico, puro e impuro, sagrado e profano, são apenas formas e condições instituídas que aparecem como demarcações para o sujeito nos domínios do social-histórico. Essas polarizações conceituais são insuficientes para elucidar o real porque enclausuram as significações sociais, ao invés de propiciar novos sentidos para as suas conexões. É por isso que Castoriadis afirma que não se trata de instituir novos formatos, mas apenas estabelecer novos entendimentos para as relações sociais e imaginárias. A questão inerente

à filosofia da autonomia não é marcar novos territórios ou eliminar determinadas instâncias (do tipo “nós” e “eles”).

O Eu da autonomia não é Si absoluto, mônada que limpa e lustra sua superfície êxtero-interna a fim de eliminar as impurezas trazidas pelo contato com o outro; é a instância ativa e lúcida que reorganiza constantemente os conteúdos utilizando-se desses mesmos conteúdos, que produz com um material e em função de necessidades e de idéias elas próprias compostas do que já encontrou antes e do que ela própria produziu. (Castoriadis, 1982: 128)

O projeto de uma sociedade autônoma deve passar, pois, pela atividade refletida dos indivíduos em suas mais variadas relações. Nele, as instituições e as significações imaginárias não podem ser concebidas como dadas. O caráter autônomo só pode aparecer pelo reconhecimento de elaboração das próprias leis, da auto-instituição das significações sem referentes extra-sociais. É por isso que a psicanálise aparece para Castoriadis como partícipe do projeto da autonomia: porque ela contribui para a autoanálise e autocrítica, a começar pelo sujeito, mas também se estendendo a partir dele e para além. E por ser uma atividade lúcida, social e de alcances práticos ela é uma atividade prático-poiética, consubstancial a ações que visam à autonomia coletiva (Castoriadis, 1992: 156).

Se a psicanálise pode ajudar o sujeito a estabelecer uma nova relação consigo e ao mesmo tempo contribuir para que entendamos melhor os mecanismos operadores e dominantes no social-histórico é porque ela lança ao projeto de autonomia, favorecidas por um contexto democrático, o sentido de ruptura – ruptura das significações fechadas, falados anteriormente. As continuidades e descontinuidades das significações sociais, através dos estatutos da representação imaginária e social e suas instituições históricas, provocam não somente uma desconexão no tempo histórico tradicional, mas também tensiona o surgimento de novas significações ontológicas para o sujeito. Por exemplo, a supressão do pensamento mitológico, o advento da democracia e o refreamento do dogma da religião possibilitaram a abertura de significações que se encontravam fechadas pelo componente da heteronomia. Mas, por outro lado, se a “socialização” da psique não aparece de forma absoluta para o sujeito, tampouco os efeitos dessa ruptura – seja para o plano individual, seja para o coletivo – surgem como totais e por isso o projeto coletivo da autonomia deve ser perseguido continuamente.

O que mais se aproxima da questão da autonomia, para Castoriadis, ocorreu ape-

nas duas vezes na história da humanidade: pelo surgimento da democracia na Grécia antiga e a modernidade europeia. Se por um lado, a cultura grega se orientou por ideais civilizatórios e exemplares modelos educacionais e políticos, a modernidade serviu para colocar a reflexividade e a interrogação no seio da vida social. Entretanto, esses dois momentos aparecem apenas como “significações germinais” para a autonomia. É por este motivo que a capacidade humana para a autonomia significa lidar direta e coletivamente com as leis e as convenções – *nomos* – sociais produzidas, mais do que se apoiar nas leis da natureza (Adams, 2014: 140). Esta é uma distinção fundamental que está presente por toda a obra de Castoriadis. Assim, se a pólis grega significou para Castoriadis o surgimento dos “germes da autonomia”, seu desenvolvimento só pode vir pelo questionamento incessante de seu caráter convencionalmente instituído (*nomos*); e não pela conformidade de um mundo “natural” (*phusei*), dado de uma vez e para sempre.

Combater a alienação e a heteronomia significa, para Castoriadis, estabelecer novas relações, criando um movimento necessário, mas enquanto possibilidade para algo acontecer, não como determinidade. Desta forma, o “coletivo” que Castoriadis invoca adquire um sentido totalmente diferente de Marx – o projeto de autonomia é uma busca coletiva e criativa, porém sem *telos*. A história é sempre criação radical, onde a capacidade de julgar e questionar se tornam possíveis (Castoriadis, 1997: 271).

Em outro momento, Castoriadis (2002: 256-278) vai afirmar que a política, entendida através da discussão democrática, não existe em todos os lugares; o que existe é apenas o político, que representa o poder estabelecido. O político está também entranhado nas sociedades heterônimas, mas com a diferença que suas significações e instituições ocultam o sentido de autocriação dessas mesmas sociedades. É por isso que Castoriadis entende os movimentos sociais como partes da verdadeira política (*la politique*), que é distinta da política institucional (*le politique*), partidária e com poder normativo e ações reguladoras. Para ele, a política realizada pelos movimentos sociais se sedimenta nos imaginários sociais, que “instituem” e problematizam todas as operações no interior de uma sociedade⁹.

A liberdade, um valor central para as teses de Castoriadis, aparece então como uma questão efetiva, não enquanto um valor filosófico. A liberdade nunca poderia se equivaler, a partir desse ponto de vista, a fazer o que as leis permitem, no sentido tratado por Montesquieu – ela não pode estar confinada desta maneira porque as leis estabelecidas não podem ser empecilhos à autonomia e à questionadora participação democrática, não podem se calcar na heteronomia. Outrossim, a liberdade

9 Para um estudo mais aprofundado das teses de Castoriadis no universo da política das sociedades modernas capitalistas, consultar o artigo de Craig Browne “Castoriadis on the Capitalist Imaginary”, *Modern Greek Studies*, 2005.

em Castoriadis se afasta igualmente da idéia de que devemos abdicar da liberdade individual em favor do coletivo. Castoriadis não abre mão da autonomia individual, mas apenas busca conectá-la à coletividade. A questão da liberdade tampouco deve se aproximar da indiferença e do desapego, tal como preconizado pelos filósofos estoícos – “[a]quele que vive na sociedade sem vontade em relação à Lei, sem vontade política, somente substitui o pai particular pelo pai social anônimo” (Castoriadis, 1982: 115).

Levando tais questões em consideração, Castoriadis lida com a política com *p* minúsculo, e não só com o poder político tradicionalmente estruturado. Pois em toda a sua vasta obra as transformações democráticas vêm muito mais pelo agir político do que pela socialização mediada pelo uso pragmático da linguagem, como lembra Browne (2014). E se o rompimento das significações heteronômicas é tarefa extremamente difícil de ser galgada, isto não pode nunca impedir por completo as possibilidades da autonomia individual, (re)construída coletivamente.

Nunca poderá haver uma ruptura total do fechamento (...). Mas existe uma diferença qualitativa enorme entre um mundo onde há um fechamento com, talvez algumas fissuras, porque nada se mantém por inteiro indefinidamente, e um mundo que abre esse fechamento. (Castoriadis, 2002: 207)

O pensamento de Castoriadis, embora muito complexo, tem um núcleo esclarecedor: ele coloca a sociedade como processos de institucionalização que provém do imaginário e da capacidade humana de conceber significado às operações sociais, inserindo, portanto, uma dimensão onde a criação aparece de forma irredutível ao ser e à sociedade (Joas, 1989). O que podemos concluir de tudo isto, portanto, é que para Castoriadis a questão da autonomia não somente significa um projeto coletivo, mas um projeto *criativo*, construído coletivamente.

CONCLUSÃO

O objetivo principal desta exposição foi fornecer uma análise de alguns pontos do pensamento de Castoriadis para tematizar os excessos de demarcações empíricas e para atentarmos para a possibilidade de outros tipos de formulações conceituais. As contribuições do filósofo, economista e psicanalista francês de origem grega nos oferece inquietações necessárias. Com ele entendemos melhor como se fundamenta, por exemplo, a lógica do pensamento tradicional, que contribuiu para

relações de determinidade e causalismos, com implicações tanto no âmbito do sujeito quanto da sociedade.

Este trabalho foi feito tendo como pressuposto o fato de que a criatividade social precisa ser entendida não mais enquanto “categoria residual” para ação, nem devendo ser vista de modo exclusivamente pragmático. É preciso fornecer outra problematização à questão, que transite tanto pela interação quanto pelos debates situados na dimensão do imaginário e instituições modernos.

Por este motivo, busquei articular o tema da criatividade para além da agência e dos domínios do indivíduo; destacando sua ligação com a questão do imaginário e as indeterminações da história, da sociedade e psique humana. Pois como Freud bem explicitou ao longo de toda a sua teoria, as produções do inconsciente “tocam” o desconhecido, o que nos permite afirmar que o caráter multidimensional da vida social está sempre sujeito às indeterminações das significações imaginárias postas processualmente. E, neste aspecto em particular, Castoriadis oferece para todos nós enormes horizontes a serem explorados.

REFERÊNCIAS

- Adams, S. (2008) *Castoriadis' long journey through nomos: institution, creation, interpretation*. Tijdschrift voor Filosofie, 70, p. 269-295.
- Adams, S. (2014) *The living being*. In Suzi Adams (ed.), Cornelius Castoriadis: key concepts. London, Bloomsbury Academic.
- Amorim, M. (1995) *Labirintos da autonomia - a utopia socialista e o imaginário em Castoriadis*. Fortaleza: UFC.
- Arnason, J. (2014) *Creative imagination*. In Suzi Adams (ed.), Cornelius Castoriadis: key concepts. London, Bloomsbury Academic.
- Bauman, Z. (2001) *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Beck, U. (2003) *Liberdade ou capitalismo*. São Paulo: Unesp, 2003.
- Beck, U. (2010) *Sociedade de risco*. São Paulo: Editora 34.
- Boltanski, L. y Chiapello, É. (2007) *The new spirit of capitalism*. London: Verso.
- Bourdieu, P. (1989) *O poder simbólico*. São Paulo: Bertrand.
- Browne, C. (2014) *Between creative democracy and democratic creativity*. In Vrasidas Karalis (ed.), Cornelius Castoriadis and Radical Democracy. Boston: Brill.
- Castoriadis, C. (1991) *A criação histórica e a instituição da sociedade*. Disponível em: <<http://caosmose.net/castoriadis/>>. Acessado em: 15/02/2016.
- Castoriadis, C. (1987) *As encruzilhadas do labirinto I*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Castoriadis, C. (1992) *As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Castoriadis, C. (2002) *As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Castoriadis, C. (1982) *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Castoriadis, C. (1994) *Radical imagination and the social instituting imaginary*. In: Robinson, G. & Rundell, J. (eds.), *Rethinking Imagination: culture and creativity*. London: Routledge.
- Chomsky, N. (1969) *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge: MIT Press.
- Dewey, J. (2009) *Democracy and Education*. Radford: Wilder Publications.
- Elias, N. (1993) *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Freud, S. (2012) *A interpretação dos sonhos*. Porto Alegre: L&PM.
- Freud, S. (2010) *Os Instintos e seus Destinos*. In: *Obras completas*, vol. 12 (1914-1916). São Paulo: Cia das Letras.
- Goffman, E. (1975) *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Giddens, A. (1979) *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, A. (1984) *The constitution of society*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1987) *The theory of communicative action. Vol 2. Lifeworld and sistem: a critique of functionalist reason*. Boston, Beacon Press.
- Joas, H. (1996) *The creativity of action*. Chicago: University of Chicago Press.
- Joas, H. (1989) *Institutionalization as a creative process: the sociological importance of Cornelius Castoriadis's political philosophy*. American Journal of Sociology, vol. 94.
- Kant, E. (1989) *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Klooger, J. (2009) *Castoriadis: psyche, society, autonomy*. Leiden: Brill.
- Lash, S. (1997) *A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade*. In: BECK, U.; Giddens, A. y Lash, S. (orgs.). *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp.
- Mead, G. H. (1934) *Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: The University Chicago Press.
- Negri, A. (2009) *Insurgencies: constituent power and modern state*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ricoeur, P. (1994) *Imagination in discourse and in action*. In: Robinson, G. & Rundell, J. (eds.),

Rethinking Imagination: culture and creativity. London: Routledge.

Rosengren, M. (2014) *Magma*. In Suzi Adams (ed.), Cornelius Castoriadis: key concepts. London, Bloomsbury Academic.

Saussure, F. (1978) *Curso de lingüística geral*. Lisboa: Dom Quixote.

Schutz, A. (1979) *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar.

Simmel, G. (1997) *The concept and tragedy of culture*. In: Frisby, D. & Featherstone, M. (eds.), *Simmel on culture*. London: Sage.

SOBRE EL AUTOR

Marcos Tavares Prates

Institución: IESP- Instituto de Estudos Sociais e Políticos. Rio de Janeiro, Brasil.

Especialidades de la institución: maestría y doctorado en sociología y ciencias políticas.

Email: mt.prates@outlook.com

Artículo

RECIBIDO 20/03/2016

APROBADO 12/04/2016



ONTOLOGÍA, POLÍTICA E HISTORIA EN CORNELIUS CASTORIADIS

LILIANA PONCE

RESUMEN

En este artículo, nos proponemos relacionar la crítica castoriadiana a la lógica y a la ontología “heredadas” de la tradición occidental acerca del “modo de ser” propio del dominio histórico-social, con su “modo de pensar” el sentido de la acción política inscripto en el proyecto de autonomía individual y social. A partir de conceptos tales como caos, magma, institución, creación, imaginario social instituyente, Castoriadis ha podido definir una nueva ontología de lo social que le ha permitido “pensar de otro modo” no sólo la praxis política, sino también la historicidad y la temporalidad puestas en juego en los “dominios del hombre”. Para Castoriadis, la discusión de los supuestos ontológicos y epistemológicos acerca de la “sociedad” y de la “historia” resultan ineludibles cuando de lo que se trata es de pensar la práctica política en el horizonte de una historia “por hacer”.

PALABRAS CLAVE CASTORIADIS, ONTOLOGÍA SOCIAL, TEORÍA POLÍTICA, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

ABSTRACT

In this article, we intend to articulate Cornelius Castoriadis' critique to the logic and ontology “inherited” by the Western tradition about the “mode of being” to the historical-social domain with its “mode of thinking” in the sense of political action endorsed by the project of social and individual autonomy. Taking into account concepts such as chaos, magma, institution, creation, instituted social imaginary, Castoriadis has been able to define a new ontology of the social that has allowed him to “think otherwise” not only the political praxis, but also the historicity and the temporality that play a part in the “domain of man”.

Key For Castoriadis, the discussion of the ontological and epistemological assumptions about the “society” and the “history” turn out to be inevitable when it comes to think about the political practice in the horizon of a history “to be made”.

KEY WORDS CASTORIADIS, SOCIAL ONTOLOGY, POLITICAL THEORY, PHILOSOPHY OF HISTORY

INTRODUCCIÓN

La obra de Castoriadis (1922-1997) recorre un amplio abanico de problemas por resolver (filosóficos, epistemológicos, psicoanalíticos, políticos) que, lejos de constituir una colección de elementos yuxtapuestos, une y reúne ciertos presupuestos ontológicos y epistemológicos de los cuales se derivan ciertas consecuencias éticas y políticas. A nuestro entender, las consideraciones filosóficas no revisten una importancia menor, ya que representan la base –y en cierto modo, el andamiaje– de su empresa teórica y política. Por ello hemos elegido abordar su pensamiento a partir de la relación que hay entre lo que podríamos llamar la “metafísica de lo imaginario” y la “política de la autonomía”. En este artículo, vamos a desarrollar, en primer lugar, las consideraciones filosóficas de orden metafísico que están presentes en la crítica castoriadiana al pensamiento “heredado” y las consecuencias onto-gnoseológicas que se desprenden de la metafísica puesta en obra en la teoría social. Luego, analizaremos las principales categorías teóricas aportadas por Castoriadis para pensar el dominio histórico-social. Finalmente, haremos referencia a la manera en que Castoriadis analiza la práctica política como una acción que se inscribe en el terreno de la historia como “modo del hacer” propio del hombre.

CASTORIADIS Y LA PUESTA EN CUESTIÓN DE LA “LÓGICA IDENTITARIA”

Entrar en el pensamiento de Castoriadis implica penetrar en el interior de un “laberinto” de ideas y de categorías que nos invitan no sólo a repensar la praxis, sino a renovar la filosofía misma (Descombes, 1989). A nuestro entender, la obra de Castoriadis suministra un conjunto de categorías teóricas que nos permiten “pensar de otro modo” (*penser autrement*) el dominio histórico-social como dominio propiamente humano.

El punto de partida de Castoriadis es la crítica a la filosofía “heredada” (tradicional), a la que considera prisionera de una idea de “teoría” (*regard inspectant*) que pretende alcanzar un saber completo y exhaustivo capaz de descubrir (revelar) el sentido último del mundo y de la historia. Para Castoriadis, todo pensamiento, independientemente de su objeto, no es más que una dimensión del “hacer histórico-social” enmarcado en coordenadas espacio-temporales determinadas. Esto significa que pensar es un “modo del hacer” humano, donde la verdad no es un medio de esclarecimiento que conduce a una “verdadera intuición del ser”, sino la institución de un conjunto de representaciones imaginarias compartidas por una comunidad. La “teoría” queda así redefinida como “elucidación”, esto es, como “el trabajo mediante

el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan” (Castoriadis, 1975: 8).

Renovar la praxis histórica implicará, entonces, poner en cuestión la “teoría de la historia” que subyace a determinados “modos de pensar” la acción política. Será necesario reconsiderar la ontología que subyace en la conceptualización sobre “lo histórico-social” en vistas a dotar de nuevos sentidos a las prácticas socio-históricas. Según Castoriadis, existen al menos dos maneras de abordar la cuestión de la historia y de la política asociada a ella. La primera es el pensamiento de la identidad, atravesado por la hiper-categoría teórica de la determinidad (*péras* entre los griegos, *Bestimmtheit* en alemán). La segunda es el reconocimiento de la alteridad radical contenida en la representación de la historia entendida como emergencia de “lo otro” y atravesada desde siempre por la indeterminación. El problema fundamental de la filosofía de la historia es entonces la cuestión de “lo Mismo” y “lo Otro”.

Siguiendo esta distinción, nuestro autor caracteriza a la filosofía tradicional, o lo que él llama el “pensamiento heredado”, por la supremacía de la categoría de *identidad* y habla de “lógica identitaria” (Castoriadis, 1982), de “lógica conjuntista-identitaria” (Castoriadis, 1975) e incluso de “lógica ensídica” (Castoriadis, 1981, 1994), conforme a la cual podría reconstruirse, por la vía teórica, el “conjunto” o la totalidad de lo real partiendo de un pequeño número de “elementos” bien distinguidos y separados. Desde la perspectiva de la lógica identitaria, esto es posible mediante dos tipos de operaciones inversas: 1. recolectar en un todo y 2. descomponer en elementos una totalidad dada siguiendo el orden del pensamiento. En todos los casos, se tratará de reconstruir la totalidad de lo real a partir de un conjunto de elementos mínimos y unas reglas de combinación que sean bien precisas y definidas. Veamos entonces cuáles son las operaciones propias de la lógica conjuntista-identitaria y cuáles serían los límites de un pensamiento aferrado a ese marco.

Según Castoriadis, el desarrollo de la matemática está ligado a la constitución de la teoría de conjuntos. Cuando se trata de pensar un conjunto, es necesario suponer objetos bien distintos y bien definidos, y disponer de dos esquemas complementarios: el de la separación y el de la reunión. Poner en obra la lógica identitaria implica separar los elementos de un conjunto a partir de sus propiedades esenciales y componerlos partiendo de un atributo que posibilite la inclusión de los elementos en “este” conjunto y no en otro. Por lo tanto, la posibilidad de “recolectar en un todo” lleva implícita la unidad “idéntica en sí” de los diferentes. Lo que distingue al conjunto de los elementos es que la posición del conjunto como “unidad idéntica en sí” no suprime la diferencia de los elementos que le pertenecen, sino la coexistencia con la superposición a ella (Castoriadis, 1975: 332). Esta “identidad en sí” se convierte, en cierto sentido, en la condición de posibilidad de la separación y de la

reunión. Ahora bien, que la identidad sea propia del objeto o puesta por el sujeto, eso no cambia la cuestión. Porque lo que importa es la identificación del objeto, su individuación. Según Castoriadis, la individuación del objeto, su designación como “ese objeto” o “ese otro” indica la propiedad, el atributo o el predicado que permite poner juntos los elementos que afecta. Asimismo, la operación de inclusión de los elementos en un conjunto se repite cuando se trata de construir nuevos conjuntos de tipo superior, es decir, conjuntos cada vez más inclusivos. En lo que concierne a los conjuntos, ya sea que se trate de un orden “simple” o “más o menos complejo”, las operaciones son esencialmente las mismas y remiten al principio de identidad que determina la esencia plena del objeto.

Ahora bien, si existe una propiedad que define y distingue los elementos del “conjunto X”, eso significa que el “elemento x” está determinado en cuanto a todas sus propiedades, sean esenciales o accidentales. Y esto en la medida en que las propiedades no-esenciales están definidas por las propiedades esenciales. En consecuencia, cuando queda fijada la cuestión del “ser” del dominio histórico-social en los límites de la “lógica identitaria”, la sociedad no será vista más que como un “conjunto de individuos” o como un “sistema de partes interdependientes” gobernado por leyes perfectamente determinables que pueden ser enunciadas por los investigadores.

Sin embargo, Castoriadis considera un “error crucial” suponer que esta lógica agota la vida o la lógica de una sociedad. Por ello, no es posible dejar de preguntarse cómo y por qué una sociedad dada distingue, elige, supone, reúne, cuenta y dice tales términos y no tales otros, de tal manera y no de otra. Hacer lo contrario, esto es, hacer “como si” los conjuntos de “elementos” de cada sociedad fueran “en sí mismos” y “por sí mismos” independientes del “magma de significaciones imaginarias sociales” que los hacen ser lo que son en cada “tipo societal” no es nada más que una ilusión de la lógica identitaria. Según Castoriadis (1975), cuando se trata de conocer los dominios del hombre, es necesario situarse más allá de los esquemas operadores y organizadores de esta lógica “conjuntista-identitaria”.

La regla clásica de la “lógica de la identidad” afirma que no hay que multiplicar los entes si no es necesario y que no hay que multiplicar el sentido del término “ser” (Castoriadis, 1975). Por lo tanto, para la ontología tradicional será posible reducir el “modo de ser” de lo histórico-social a los “modos de ser” primitivos del ente general: la cosa, el sujeto, el individuo, la ley. Reduciendo el modo de ser de lo histórico-social a las categorías del “ser en general”, la sociedad y la historia quedarán subordinadas a operaciones y a funciones lógicas ya aseguradas, y serán “pensables” por medio de categorías establecidas, de hecho, para aprehender algunos seres particulares, aunque supuestas por la filosofía como “universales”

(Castoriadis, 1978a: 253). La consecuencia teórica de este “recubrimiento del ser” de lo histórico-social detrás de categorías universales no es más que el olvido o la negación del “modo de ser” propio de lo histórico-social.

Volver a pensar el dominio histórico-social lleva implícitos dos aspectos importantes. Por un lado, es necesario reelaborar las nociones corrientes de “sociedad” e “historia” porque el “pensamiento heredado” no ha hecho otra cosa que recubrir y reducir este dominio a una identidad originaria capaz de determinar todas sus posibilidades de “ser”. Por otro lado, es necesario reconocer los estrechos límites de la lógica tradicional y de entrever o establecer una lógica “otra” que permita alterar radicalmente el significado del término “ser”. De este modo, la reflexión sobre el “modo de ser” propio de lo histórico-social conduce a conclusiones “fuertes” en lo que concierne al ser/ente en general (Castoriadis, 1997). En primer lugar, porque no se puede excluir a lo histórico-social del ser/ente total. En segundo lugar, porque este ser de lo histórico-social nos dice algo acerca del mundo y de nosotros mismos que se ubica más allá de las perspectivas teóricas habituales.

LA ONTOLOGÍA DE LA DETERMINACIÓN Y LA LÓGICA CONJUNTISTA-IDENTITARIA APLICADA AL ESTUDIO DE LA SOCIEDAD Y DE LA HISTORIA.

Según Castoriadis, toda aproximación al mundo histórico (científico, filosófico o político) remite a un grupo de presupuestos no explicitados que arrastran ideas metafísicas. Denunciar la metafísica inmanente a las teorías más o menos revolucionarias es una tarea de la filosofía del presente. Veamos entonces cuál es la crítica de la lógica y la ontología aplicadas al estudio de la sociedad y de la historia que aparece en *La institución imaginaria de la sociedad* (IIS, 1975).

En primer lugar, Castoriadis remarca que los esquemas onto-lógicos de la sociología y de la antropología que van de Marx y Durkheim a Lévi-Strauss han dado por resultado un pensamiento de la sociedad inscripto bajo el parámetro de dos tipos esenciales de categorías y sus diversas mezclas. Estos dos tipos dominantes de respuestas tradicionales pueden ser llamadas, según nuestro autor, el “fiscalismo” y el “logicismo”. El “fiscalismo” es la doctrina que reduce, directa o indirectamente, inmediatamente o en último análisis, la sociedad y la historia a la naturaleza¹. Y el “logicismo” es la perspectiva que concibe la posibilidad de reducir la sociedad y, con este gesto, a la historia, a un “conjunto”

1 Naturaleza que, en primer lugar, es la naturaleza biológica del hombre (Castoriadis, 1975: 255).

de elementos y de reglas primitivas capaces de reconstruir su organización y su dinámica (Castoriadis, 1975: 256).

En segundo lugar, Castoriadis señala los tres esquemas que han permitido a la tradición “pensar la historia” como “sucesión”: la causalidad, la finalidad y la implicación lógica. Según el esquema de la implicación lógica, los acontecimientos pueden ser deducidos los unos de los otros gracias a la aplicación de leyes universales o generales. En este caso, se trata de simples “predicciones” asimilables a las conclusiones de un modelo de explicación nomológico-deductivo². Según el esquema de la causalidad, el conjunto de las causas acompaña el conjunto de sus efectos: a partir de condiciones plenamente determinadas, se pueden aprehender efectos plenamente determinables. El tercer esquema, el de la finalidad, consiste en pensar la historia de las sociedades y su historicidad en relación a un fin inmanente o trascendente que se despliega a partir de una identidad que funda los procesos y los acontecimientos concretos. En todos los casos, se trata de una identidad originaria que se desdobra y se enriquece cada vez, de manera que los acontecimientos sucesivos no son más que la manifestación de lo Mismo que se desarrolla en la Historia. “Lo Mismo” puede ser entendido como “entidad” o como “ley”, “eso no importa en el presente contexto” (Castoriadis, 1975: 254).

En todos los casos, el resultado de estas operaciones ha sido la supresión de la historicidad y de la temporalidad del mundo histórico-social y su correlato, la negación del ser propio de lo histórico-social. En este punto, creemos que es posible hablar de “renegación” en el sentido freudiano de *Verleugnung*³, el término definido por Freud en su artículo sobre “El fetichismo” (1927) para designar “el mecanismo perverso según el cual el sujeto hace coexistir dos realidades contradictorias” (Roudinesco y Plon, 1997). Esto significa que la “filosofía de la historia”, reconoce la historicidad del mundo humano y, al mismo tiempo, la des-conoce en cuanto la cubre con un velo de “inteligibilidad”. Puesto que cuando se reduce el *orden histórico* al orden atemporal de las categorías lógicas y ontológicas accesibles al pensamiento, se hace de la historia (con minúsculas) el reino de lo inmediato, de todo lo que va a caer en el olvido, y donde sólo algunos acontecimientos serán dignos de entrar en la Historia (con mayúsculas). Hacer de lo histórico-social el dominio de lo

2 Cuando hablamos de “modelo nomológico-deductivo” hacemos referencia a los enfoques de la filosofía tradicional de la ciencia (Carl Hempel y otros). Este modelo está basado en definiciones, postulados y axiomas a partir de los cuales se construyen hipótesis por un proceso de deducción lógica que conduce a resultados o conclusiones lógicas que hay que confrontar con los hechos. Todo esto sin dejar de lado los problemas planteados por la cuestión de la posibilidad de una construcción efectiva de “leyes históricas” de carácter universal, problemas denunciados por los epistemólogos de la corriente post-positivista como Karl Popper.

3 Estamos haciendo referencia al término francés “*déni*”, traducción del alemán *Verleugnung*, desarrollado por Freud en la obra de referencia. En español, el término alemán se traduce como “negar, desmentir, renegar de” (Andrés Borderías, texto publicado en “Diccionario del Yo”, N° Extraordinario de *Acentos*, 1995).

determinable, de lo predecible, de lo concebible para que sea “pensable” es caer en el reduccionismo de la transregionalidad de las categorías, esto es, suponer que las mismas formas (los “géneros supremos” de los que hablaba Platón) son válidas para todos los dominios de lo real y del pensamiento (Castoriadis, 1978a). Este es precisamente el núcleo de la crítica castoriadiana al “pensamiento heredado”.

Las cuestiones relativas a lo que hemos llamado la “metafísica de lo imaginario” han dado lugar a una multiplicidad de lecturas. Desde un abordaje histórico-político como el realizado por Nicolás Poirier (2011) hasta el más reciente trabajo de Jean Philippe Pastor (2015) que subraya el carácter inesperado del “universo de posibles” propios del mundo humano, la interrogación sobre el papel de lo imaginario en la obra de Castoriadis se ha presentado rica en variantes de lectura desde el punto de vista filosófico y político. Sea que se trate de un concepto puramente teórico que permite dar cuenta de la “potencia de inventar” de los colectivos humanos (Fressard, 2005), de un operador de lectura hermenéutica del “mundo de la vida” (*die Lebenswelt*) como remarca Dominic Plante (2013), del fundamento onto-epistemológico que se encuentra en la base de la “creación política” (Profumi, 2013), o que requiera de la distinción entre “naturaleza humana” y “naturaleza del ser” para dar cuenta de la radicalidad del proyecto de autonomía (Vibert, 2013), por citar algunas interpretaciones de habla francesa, lo que podemos percibir es la vigencia de nuestra interrogación acerca de la relación entre ontología y política.

Ahora bien, puesto que la ontología supone una reflexión sobre la lógica implícita en la manera de tematizar el “modo de ser” del ente, consideramos pertinente detenemos en la crítica a la lógica tradicional y en los principios lógicos formulados por Castoriadis para avanzar hacia lo que él denominó la “lógica de los magmas”. Además, en la medida en que la ontología y la lógica como modos de representarse el mundo no son indiferentes a las cuestiones de carácter histórico y ético-político, consideramos que es posible tender un puente entre la “ontología” de los posibles (Pastor, 2015) y la “historia por hacer” a partir de las consideraciones sobre la temporalidad y las relaciones entre “tiempo y ser” en el pensamiento de nuestro autor. Si bien este no es el eje de la cuestión que estamos analizando aquí y de la cual sólo podremos plantear una primera aproximación.

UNA NUEVA ELUCIDACIÓN DE LO HISTÓRICO-SOCIAL. CASTORIADIS Y LA IDEA DE CREACIÓN.

En este trabajo, hemos querido subrayar la particular relación que se teje entre ontología y política. Desde la perspectiva de Castoriadis, la lógica tradicional (“ensídica”) es

un discurso que plantea categorías universales que pretenden ser válidas para todo dominio de objetos. Siguiendo los principios de esa lógica, sería posible construir una tabla de categorías constituyentes de “lo que es” y de lo que puede ser conocido. El problema es que, postulando un único “modo de ser”, presuponemos la “mismidad” de aquello que, de hecho, es “otro”. No debemos olvidar que cuando pensamos en algo (la cosa, el individuo, la ley), ese “algo” define en sí mismo una categoría ontológica a partir de la cual se ha vuelto “pensable”. Debemos entonces reconocer el “ser” del dominio histórico-social como un “magma” irreductible a una determinación lógica unívoca, y no como un “conjunto” perfectamente determinable⁴.

Según Castoriadis, la irreductibilidad de las formaciones histórico-sociales a las categorías de la ontología clásica nos conduce a aceptar la existencia de un nivel de ser desconocido, es decir, un “modo de ser” inédito, imprevisto, impensado, producto de una creación no inmanente. Pues toda forma de organización social creada por cada sociedad es nueva en relación a otros tipos de ser y a otros modos de organización ya instituidos por las comunidades humanas. Cada forma encarna una nueva figura (*eidos*) de sociedad y no hay procedimientos determinados por medio de los cuales una figura societal podría ser la causa de la aparición de otra.

El término “creación” pretende alumbrar el carácter intrínsecamente circular de la aparición de una nueva forma, *eidos* o sustancia: el dominio histórico-social como dominio propio del hombre. Hablar de “creación” en el mundo humano significa suponer que, aunque no se pueda deducir la figura de una sociedad a partir de condiciones dadas, la historia tampoco tiene lugar sobre una *tabula rasa*. Por el contrario, según Castoriadis, hay una masa “fantástica y fantásticamente compleja” de cosas existentes y de condiciones parciales sobre la que se despliega la creación histórica. Pero ello no habilita una explicación exhaustiva y completa del devenir histórico.

¿Cómo podemos pensar entonces la idea de “creación”? Castoriadis invoca la antigua oposición aristotélica –explícitamente formulada por Demócrito, pero “inmanente a la lengua griega”– entre *physis* y *nómos*. *Physis* es el impulso endógeno, el crecimiento espontáneo de las cosas que genera el orden, mientras que *nómos* significa, originariamente, la partición, la ley del reparto, por ende, la institución, el uso (los usos y costumbres), la convención (Castoriadis, 1986). Que algo proviene del *nómos* significa, para los antiguos griegos, que depende de las convenciones humanas y no de la naturaleza (*physis*) de las cosas mismas.

Castoriadis traduce el término griego *physis* por “naturaleza”. Según él, en Aristóteles hay dos interpretaciones esenciales de la *physis*. Siguiendo la primera interpre-

4 Para la noción de “magma” ver aquí mismo: 5. Ensayo sobre el « modo de ser » de lo histórico-social: la onto-lógica de los magmas.

tación, la idea de *physis* está ligada a la idea de *télos*, fin o finalidad: “la naturaleza es fin y aquello en vistas a lo cual (algo se hace)” (Castoriadis, 1986: 198). Desde este punto de vista, toda cosa está inserta en una cadena de medios y de fines, cada cosa es fin de una cosa inferior y medio para una cosa superior. La segunda interpretación que da Aristóteles de la *physis* apunta a la esencia: la *physis* “es la esencia de las cosas que tienen en sí mismas, en cuanto tales, el principio de su movimiento” (Aristóteles, *Física*, B, 192 b 21). Siguiendo esta interpretación, *physis* es lo que tiene en sí mismo, lo que contiene en sí mismo, el principio o el origen de su cambio –de su alteración. Así, para Aristóteles, la *physis* es, al mismo tiempo, el fin y la norma. Según Castoriadis, estas dos interpretaciones de la naturaleza son convergentes: la naturaleza es fin y, al mismo tiempo, principio y origen del movimiento, movimiento que debe ser entendido como “alteración de las formas” y no simplemente como “cambio de lugar”. Las “formas” o “esencias” son los fines asignados previamente a los entes naturales. La esencia del ente es entonces: aquello que está por ser, aquello que tiene que ser, aquello que está destinado a ser, aquello a lo que está predestinado a ser desde siempre y para siempre.

En cuanto a la naturaleza humana, Aristóteles dice: el *lógos* y el *nous* son los fines de la naturaleza para nosotros los hombres. Sin embargo, a pesar de la convergencia, esta concepción deja, aún en el pensamiento de Aristóteles, una región del ser que no puede ser pensada y que es, justamente, la humanidad. Puesto que el hombre no es solamente un ente natural, él mismo es principio y origen de lo que será y de lo que no está predestinado a ser algo determinado: el derecho, la polis, la *techné*, la institución de normas justas. Castoriadis retoma la cuestión en estos términos: la *physis* del hombre es imaginario radical de la *psyché* e imaginario social instituyente de lo colectivo. Pero esta *physis* no coincide con ninguna norma predefinida: no hay “propiedades universales” que se desprendan de una especie de “naturaleza humana”: el hombre crea las instituciones y las dota de sentido a partir de las “significaciones imaginarias sociales” (Castoriadis, 1982).

A su vez, la puesta en cuestión de las significaciones instituidas por la sociedad misma es una nueva creación: creación de un nuevo espacio, de un nuevo tipo de ser –aquel que se interroga sobre la validez de derecho de las representaciones y de las normas. Y esta capacidad de interrogación sólo es posible en los dominios del hombre. Puesto que la “auto-alteración” es una característica exclusivamente humana, sólo en el ámbito de lo histórico-social hay historia. Esto quiere decir que la humanidad se auto-crea como sociedad y como historia.

Por lo tanto, si analizamos lo histórico-social desde esta perspectiva, la creación histórica implica la emergencia de un dominio de objetos que no se deja reducir a las “categorías del pensamiento” de las demás regiones del ser. Pues los dominios

de la “creación humana” son multiformes y plurales: las instituciones y las significaciones imaginarias sociales que las animan son un ejemplo de ello. En consecuencia, del mismo modo que la sociedad no es el conjunto de los individuos o la suma de los comportamientos de los individuos concretos, la historia tampoco es la suma total de las acciones de los seres humanos a través del tiempo. Cuando se trata de pensar lo histórico-social, no se puede hacer referencia a la reunión de dos componentes bien precisos y bien definidos: “la sociedad” y “la historia”. Por el contrario, se trata de reconocer sus imbricaciones: no hay sociedad sin historia y no hay historia fuera de la sociedad (Castoriadis, 1994: 260-261).

Según Castoriadis, es mejor decir que la historia es el auto-despliegue de la sociedad en el tiempo. Tiempo que no es más que el tiempo histórico de la sociedad considerada. Cada sociedad tiene sus propias articulaciones significativas, sus anclajes, sus proyectos y sus promesas. Del mismo modo, cada sociedad instituye también un espacio que no es una simple extensión geográfica, sino la creación multidimensional de un espacio natural y social propio de cada sociedad, un espacio vital en el que los individuos habitan el mundo. El mundo histórico-social es así el resultado de la “institución imaginaria” de ese colectivo anónimo denominado “sociedad”. El empleo del término “creación” pretende introducir la idea según la cual la totalidad del ser nunca es enteramente pensable o decible, y que los “modos de ser” no son tales que puedan excluir o hacer imposibles el surgimiento de determinaciones inesperadas.

Al resaltar el carácter “instituido” de las significaciones imaginarias sociales⁵, Castoriadis subraya dos componentes fundamentales de la vida social: el *légein* (en cuanto “modo de representar y de decir” histórico-social) y el *teukhein* (en cuanto “modo del hacer” social). A su vez, estos modos del representar y del hacer social conllevan, a su vez, dos elementos: el elemento lógico (identitario) y el elemento imaginario. Desde su punto de vista, la validez lógica de la decisión onto-lógica de –por así decirlo– “conjuntizar” algunos estratos de la vida social no está puesta en duda, porque se trata de clasificar los entes, de identificar las cosas e incluso de hablar acerca del mundo, de los otros hombres y de nosotros mismos. Lo que se plantea como problema, para Castoriadis, es justamente la (im)posibilidad de reducir el análisis de la vida social exclusivamente a su dimensión “identitaria”, y, al mismo tiempo, la (im)posibilidad de la vida humana sin la puesta en marcha del elemento lógico identitario. Sin embargo, lo que no se puede ocultar es la incompletitud y las incoherencias que penetran la vida humana, las fisuras, los ruidos, los malentendidos, los imprevistos, los acontecimientos que “rompen” la “clausura” identitaria de la vida social y la existencia de objetos (de conocimiento) que no se dejan reducir a los mecanismos del pensamiento identitario.

5 Las significaciones imaginarias sociales son definidas como “principios de pensamiento, principios de acción y principios de valoración” (Castoriadis, 1982).

EL IMAGINARIO SOCIAL Y LA SOCIEDAD INSTITUYENTE: MÁS ALLÁ DE LAS CATEGORÍAS IDENTITARIAS

Castoriadis pone en pie de igualdad la cuestión de la creación y de la desaparición de las instituciones. Desde su punto de vista, los dos problemas son enigmas perfectamente simétricos pues las diferentes explicaciones (funcionalistas, económicas, materialista-históricas y aún psicoanalíticas) son deficientes frente a la emergencia de, por ejemplo, *la polis* griega y frente al hecho de su desaparición. Como dijimos, la creación de nuevas instituciones es un hecho y del “hecho de la institución” no podemos deducir explicaciones en lo que concierne a su “validez de derecho”. Que la institución sea un hecho revela, en última instancia, eso que todo el pensamiento político y filosófico ha olvidado: que hay historia.

Castoriadis considera a la “historia en sí” como creación y como destrucción. La creación no es la producción de un mundo a partir de un *eidos* (una forma, una figura) preexistente, ella es configuración de un mundo de significaciones imaginarias sociales, mientras que la destrucción es destrucción ontológica, desaparición radical. Cuando la gloria de Atenas o de Roma desaparece, todo el mundo de significaciones imaginarias sociales que las mantenía unidas ya no se encuentra. En su opinión, es la destrucción de las formas sociales, más que la creación, aquello que ha resultado impensable para la ontología heredada (Castoriadis, 1982).

Así como existe la creación de un *eidos* societal, los elementos de la vida social son creados por cada sociedad. Toda forma histórico-social es auténticamente singular: ella posee una esencia singular que no es numérica ni combinatoria. Lo que se da “en la historia”, la presencia de una diversidad indefinida de sociedades, indica la emergencia efectiva de la alteridad radical, es decir, la emergencia de tipos de ser que no se dejan aprehender por las categorías identitarias de la lógica de conjuntos que domina los otros dominios del ser/ente.

La auto-institución de la sociedad es la creación de un mundo humano: de “cosas”, de “realidad”, de lenguaje, de normas, de valores, de modos de vida y de muerte, de objetos por los cuales vivimos y de otros por los cuales morimos –y, por supuesto, ante todo y sobre todo, la creación del individuo humano en el cual la institución de la sociedad está masivamente incorporada (Castoriadis, 1982-1983: 264)⁶

6 Las obras de Castoriadis citadas corresponden al original en francés. Las traducciones al español son nuestras.

La historia es creación de “formas totales” de vida humana, de formas que no están determinadas por leyes naturales o históricas. Según Castoriadis, si debemos referir la “creación” de la sociedad y de la historia a alguna cosa, debemos hablar, cuidadosamente, de “sociedad instituyente” y de “imaginario social” (Castoriadis, 1982-1983).

Cada sociedad instituye el mundo como “su mundo” y lo inviste imaginariamente de sentido y de valor. La institución global de la sociedad da lugar a instituciones particulares: ella es posición de determinaciones y de leyes diferentes, no solamente jurídicas, sino de maneras de percibir y de concebir el mundo social y el mundo físico y maneras de actuar en él. Incluso la ciencia, tal como nosotros la conocemos y la concebimos, es una creación particular del mundo greco-occidental (Castoriadis, 1982).

Desde el punto de vista ontológico, la creación social remite a la capacidad creadora del individuo humano (a su poder instituyente) y revela su “modo de ser” propio: al hombre no le corresponde una “naturaleza” predeterminada, siempre está “por ser” (*à être*). Y, aunque exista un basamento físico que le sirve de apoyo⁷, se puede decir que la institución del mundo “hace ser” un mundo natural, social y sobrenatural que se impone como “negación del caos”. Y aunque la significación sea lo más fina, sutil o potente, nunca podrá eliminar la indeterminación radical sobre la que se inscribe la actividad instituyente de significaciones imaginarias sociales.

El ser humano nunca está completamente determinado, acabado, siempre está “por ser”. Aun cuando la significación parece cerrada y total, siempre queda un resto de indeterminación que amenaza con poner en peligro la estabilidad de “lo instituido”. A diferencia de la clausura organizacional, informacional y cognitiva que realiza lo viviente en su auto-organización, la clausura realizada por las instituciones imaginarias de las sociedades humanas (sus leyes, principios y valores) no se da de una vez y para siempre, ya que como “instituidas” son permeables a las transformaciones sufridas por las fuerzas instituyentes de nuevos sentidos y de nuevas significaciones (Castoriadis, 1981).

Por ello, las instituciones enfrentan el riesgo de no poder zurrir los desgarros del “recubrimiento del ser” realizado por los hombres. El dominio histórico-social tiene entonces una especificidad fenomenológica: es creación de instituciones que son la encarnación de las significaciones imaginarias sociales que no reconocen otro origen que la institución misma. Este es el “círculo de la creación” (Castoriadis,

7 Según Castoriadis, la sociedad establece con este basamento físico un tipo de relación que se puede llamar de “andamiaje”, pues toda sociedad se relaciona mediante operaciones lógicas y físicas recortadas por las significaciones imaginarias sociales. Las limitaciones (*contraintes*) impuestas por el mundo físico a la organización del ser vivo suministra una parte esencial para la comprensión de este tipo de organización. Sin embargo, lo que el mundo físico como tal impone o prohíbe a la sociedad no es más que una parte trivial frente al magma de significaciones imaginarias sociales que lo dotan de sentido (Castoriadis, 1981).

1982-1983). Y aunque la cuestión del origen, de la causa, del fundamento, del fin, sea planteada por la sociedad, la sociedad no encontrará respuesta porque no “tiene” origen, causa, fundamento u otros fines que ella misma. La sociedad es auto-creación: no tiene origen exterior ni otros fines que los que ella misma se plantea.

La significación emerge para recubrir el caos y, al mismo tiempo, emerge del caos y hace ser un “modo de ser” que se plantea como negación del caos. Pero no hay ninguna razón de ser de las significaciones. La significación imaginaria social no es ni necesidad absoluta, ni absoluta contingencia lógica. Se puede decir que la significación está más acá y más allá de la necesidad y de la contingencia, ella es meta-necesaria y meta-contingente. Esta observación nos lleva a pensar que todas las afirmaciones sobre un supuesto “sentido de la historia” se vuelven irrisorias:

La historia es aquello en y por lo cual emerge el sentido, aquello donde el sentido es conferido a las cosas, a los actos, etc. Ella no puede “tener sentido” por sí misma (o al menos “no tener uno”) –así como tampoco un campo gravitacional no puede tener (o no tener) peso, o un espacio económico tener (o no tener) un precio (Castoriadis, 1982-1983: 460)

Es entonces la institución de la sociedad lo que permite recubrir o suprimir (provisoriamente) el azar. Según Castoriadis, la relación de la humanidad con el caos se revela en las dos dimensiones del orden social: conjuntista-identitario e imaginario. En la dimensión conjuntista-identitaria (*legein* y *teukhein*), la sociedad actúa y piensa a partir de elementos bien distintos y definidos que le permiten establecer relaciones idénticas. La existencia misma de la sociedad en cuanto “hacer” y “representar” colectivo anónimo sería imposible sin la puesta en marcha de la lógica conjuntista-identitaria que está allí incorporada. Sin la dimensión conjuntista del lenguaje, no se podría hablar de “las cosas”, del “mundo”, del “hombre” ni de los “asuntos de la comunidad”. Sin la dimensión identitaria del hacer social, no se podría construir, fabricar, ajustar ni utilizar elementos en relaciones funcionales. Sin embargo, nos equivocamos cuando agotamos la vida de la sociedad en esta dimensión conjuntista o identitaria. Existe también una dimensión imaginaria que hace de la sociedad un “modo de ser” otro. El caos psíquico o lo sin-fondo de la imaginación radical de la *psyché* y el caos o el abismo de lo imaginario social creador de la significación y de la institución insisten cada vez que la sociedad intenta encerrarse en los dominios de la determinación plena.

De todo esto resulta una serie de consecuencias de fundamental importancia en el

terreno epistemológico, pues no es posible utilizar el paradigma explicativo de las ciencias físicas cuando se trata del conocimiento de lo histórico-social. Como sabemos, la explicación es el estudio de las regularidades de la vida social. Pero, si el ser de cada sociedad aparece en el “magma” de sus significaciones imaginarias sociales, no se podrá derivar el estado actual o pasado de las sociedades a partir de sus condiciones iniciales. Para comprender una sociedad es necesario, en principio y sobre todo, apropiarse de las significaciones imaginarias centrales que la mantienen unida. El estudio de una sociedad dada exige un particular proceso de elucidación. En todo caso, el investigador debe poder percibir el hecho de la creación de las significaciones imaginarias sociales que constituyen el mundo, que organizan la vida social y que sirven cada vez a fines específicos. Pues la institución existe y recubre la falta de sentido del mundo, pero no puede encubrir el caos que está apresado en la significación. Según Castoriadis, el caos vuelve, llega por medio del tiempo y de la historia, y es esa temporalidad esencial que penetra la existencia humana justamente aquello que permite hacer advenir nuevas figuras de lo histórico-social (figuras-otras).

ENSAYO SOBRE EL « MODO DE SER » DE LO HISTÓRICO-SOCIAL: LA ONTO-LÓGICA DE LOS MAGMAS

Cuando nos preguntamos cómo podemos pensar el “modo de ser” de lo histórico-social, algunas respuestas pueden seguir caminos inadecuados. Según Castoriadis, las discusiones sobre la complejidad, por ejemplo, producen a menudo perplejidad (Castoriadis, 1993: 209). Así, cuando aplicamos la dialéctica entre los “elementos” y sus “interacciones” a las cuestiones de la sociedad y de la historia, permanecemos en el terreno de una combinatoria entre las “partes” y los “conjuntos” y entre las “partes de conjuntos” de tipo superior que no alcanzan a superar los límites de la ontología heredada (Castoriadis, 1993: 209).

Castoriadis considera que se puede hablar, como Cantor, de “elementos” de un conjunto, pero nada cambia si se habla de “interacciones” en lugar de “elementos”. Pues las interacciones no son más que “elementos” de un conjunto de tipo superior de los cuales es posible encontrar las leyes de su funcionamiento. Definir a la “complejidad” por medio de una maraña de niveles jerárquicos no es apropiado porque los niveles imbricados siguen siendo idénticos. Por lo tanto, será necesario proponer una nueva lógica que no esté fundada en el principio de identidad y que sea, al mismo tiempo, diferente de la implicación compleja de la que habla Morin (1990). Para Castoriadis, la idea de “implicación compleja” no es más que una multiplicación de operaciones identitarias: se trata de una

lógica donde la complejización permanece en los dominios de lo que podríamos llamar la “conjuntización”⁸.

La nueva lógica que Castoriadis intenta desarrollar es la “lógica de los magmas”. ¿Qué es lo que nuestro autor entiende por “lógica de los magmas”? En primer lugar, cabe aclarar que se diferencia de la “lógica conjuntista-identitaria” (o lógica ensídica). La lógica “ensídica” es aquella que contiene las relaciones lógicas de pertenencia, inclusión e implicación entre proposiciones y la lógica de predicados de primer orden (Castoriadis, 1993). Esta lógica está fundada sobre los principios aristotélicos de identidad, de no-contradicción y del tercero excluido. Según Castoriadis, la encarnación más lúcida de esta lógica ha sido la elaboración de la matemática, ciencia que ofrece el único modelo disponible y efectivamente elaborado de una verdadera demostración. La importancia de la matemática, o la fascinación que ella ha ejercido en la filosofía, se basa precisamente en su capacidad de transmitir certezas.

La fascinación ejercida por la matemática sobre la filosofía, de Pitágoras y Platón a Kant y Husserl no ha estado motivada, como se dice a menudo, por la creencia de que la matemática ofrecía el paradigma de una certeza absoluta; Platón sabía perfectamente que ella no se apoyaba más que en hipótesis. Pero, en la matemática, se creía tener precisamente el modelo de una certeza hipotético-deductiva: una vez que la cuestión de la “verdad” de las hipótesis [quedaba] suspendida... el sistema de inferencias matemáticas parecía mostrar una certeza apodíctica. Se creía entonces referirse a un dominio donde la hipoteticidad no afectaba más que al “contenido”, pero donde la “forma” —el tipo de concatenación necesaria de los enunciados, se presentaba como absolutamente categórica (Castoriadis, 1978a : 201, el subrayado es nuestro)

Una vez que la lógica se volvió “formalizable” y, en consecuencia, “matematizable”, evolucionó en álgebra de proposiciones o “cálculo de predicados”, campo definido por su “rígorosa necesidad”. Sin embargo, según Castoriadis, hay un problema que constituye la esencia última de esta lógica: el problema de la circularidad o la cuestión de los “fundamentos de la matemática”, problema explícitamente enunciado por Hilbert (Castoriadis, 1978a: 202). Por lo tanto, él se va a proponer la tarea de elaborar una lógica que pretende superar los límites de la lógica identitaria, la “lógica de los magmas”.

⁸ El término “conjuntización” es una traducción del término francés “ensemblisation” utilizado por Castoriadis para dar cuenta de los mecanismos mediante los cuales la realidad magmática se vuelve aprehensible por medio de la razón y del lenguaje (Ver: Castoriadis, 1978a).

¿Podemos ir más lejos de estas determinaciones negativas, de la simple constatación de los límites de la lógica identitaria y conjuntista? Pensamos que sí, que una nueva lógica puede y debe ser elaborada, y que lo será. Pues será necesario, finalmente, forjar un lenguaje y “naciones” a la medida de esos objetos que son las partículas “elementales” y el campo cósmico, la auto-organización de lo viviente, el inconsciente o lo histórico-social: una lógica capaz de tomar en consideración lo que no es, en sí mismo, ni caos desordenado que suscita “impresiones en las cuales la conciencia tallará libremente hechos” ni sistema (o secuencia bien articulada, finita o infinita de sistemas) de cosas bien recortadas y bien colocadas las unas al lado de las otras y que sin embargo se deja también, en parte, aprehender de ese modo y de una manera que da testimonio, aunque en parte de una relativa libertad de la conciencia respecto de lo dado. Esta nueva lógica no superará a la lógica conjuntista, ni la contendrá como un caso particular, ni simplemente se agregará a ella, dada la naturaleza de nuestro lenguaje, no podrá tener con la lógica conjuntista más que una relación de circularidad, puesto que deberá, por ejemplo, utilizar, ella misma, términos “distintos y definidos” para decir que lo que es, no está, en su esencia última, organizado según los modos de lo distinto y de lo definido... (Castoriadis, 1978a 276-277)

Según Castoriadis, podemos comprender esta nueva lógica partiendo de la definición de “magma” que aparece en el Capítulo VII de *IIS*: “Aquello de lo cual se puede extraer (o en lo cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en número indefinido, pero que no puede ser jamás reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita o infinita) de estas organizaciones” (Castoriadis, 1975: 497). A partir de esta definición, Castoriadis intenta despejar la idea de “magma” utilizando un lenguaje más formal e introduciendo un término/relación “primitivo”, es decir, indefinible y no descomponible: el término/relación “localizar” (señalar, marcar). Finalmente, haciendo uso de este término/relación, intentará definir los “magmas” por medio de estas propiedades:

M 1 : Si M es un magma, se puede localizar en M un número indefinido de conjuntos

M 2 : Si M es un magma, se pueden localizar otros magmas en M.

M 3 : Si M es un magma, no hay partición de M en magmas.

M 4 : Si M es un magma, toda descomposición de M en conjuntos deja como residuo un magma

*M 5 : Lo que no es magma, es un conjunto o no es nada
(Castoriadis, 1981: 493)*

Según la primera propiedad, se puede pensar a los conjuntos como “sumergidos en” los magmas. La localización de una serie de conjuntos definidos nos permite hacer menos vaga la identificación de M. Según la segunda propiedad, somos conscientes de la “potencialidad indefinida” (no “cuantitativa” sino, por decirlo así, “cualitativa”) de los “modos de ser” contenidos en un magma. “Modos de ser” que no son reductibles al mismo tipo de organización conjuntista-identitaria. La tercera propiedad expresa la imposibilidad de aplicar el esquema operador de la reducción/separación –según el cual se podría hacer perfectamente “distinguible” aquello que está sumergido en los magmas. Por definición, un “magma” siempre queda indeterminado, es decir, no es posible una “conjuntización” completa. Teniendo en cuenta la cuarta propiedad y su enunciado complementario: “Si X es exhaustivamente descomponible en conjuntos, entonces es un conjunto y no un magma”, se puede distinguir “lo que” es un conjunto de “lo que” es un magma. En este punto, Castoriadis se sirve del esquema de la “separación” propio de la lógica identitaria para dar cuenta de la especificidad del magma. Y, finalmente, con la quinta propiedad, Castoriadis parece caer en los estrechos límites de validez de la lógica identitaria: con la afirmación “lo que no es conjunto es magma” Castoriadis dota de universalidad a la categoría de “magma” y la hace capaz de “abarcarlo” y “aprehenderlo” todo.

La quinta propiedad equivale a afirmar que la idea de magma es absolutamente universal –o, de manera más pragmática, que llamamos magmático a todo modo de ser/ modo de organización no conjuntista-identitario que encontramos o que podemos pensar (Es lo mismo que decir que todo lo que es/ todo lo que es concebible, y en lo cual estamos, es un sobre-magma) (Castoriadis, 1981: 495, el subrayado es nuestro)

Entonces, si la idea de “magma” es “absolutamente universal”, ¿cómo es posible distinguir la lógica identitaria de la lógica de los magmas? Desde el punto de vista de su capacidad de universalización, no existe ninguna diferencia, pues las dos categorías permiten la “determinación completa del ser”. Sin embargo, existe una diferencia de naturaleza. Pues los “conjuntos” hacen posible la reconstrucción racional

del ser en su totalidad mediante elementos definidos y reglas de combinación precisas, mientras que los “magmas” siempre permanecen indeterminados e indeterminables. Lo que los distingue es la “naturaleza de su constitución” (Castoriadis, 1981: 496). Por ejemplo, el lenguaje lleva implícita una dimensión imaginaria que hace de la significación algo que está situado más allá de la lógica de la determinación, esto es, de la lógica identitaria. Y aunque los términos de la lengua reenvían siempre a su “referencia”, ellos también reenvían a un haz interminable de representaciones individuales y sociales que nunca forman un “conjunto” perfectamente identificable. Al respecto, Castoriadis (1975) afirma que las significaciones del lenguaje nunca están dadas de una vez y para siempre, pues ellas están históricamente determinadas y permanecen “indefinidamente determinables”: su modo de ser es el de la determinación/ indeterminación.

Como magma, las significaciones de la lengua no son elementos de un conjunto sometido a la determinación como modo y criterio de ser. Una significación es indefinidamente determinable (y este “indefinidamente” es evidentemente esencial) sin que eso quiera decir que está determinada. Ella siempre puede ser señalada, asignada provisoriamente como elemento identitario a una relación identitaria con otro elemento identitario (en la designación), [y] como tal ser “algo” en cuanto punto de partida de una serie abierta de determinaciones sucesivas. Pero estas determinaciones, por principio, nunca la agotan. Incluso más, ellas pueden obligar y de hecho siempre obligan a volver sobre el “algo”, alterando con ello o por ello las relaciones mediante las cuales se había hecho la primera determinación (Castoriadis, 1975: 502)

Por otra parte, el “magma” aparece como la categoría más “originaria” de las dos, ya que la “conjuntización” es considerada como una operación realizada en el horizonte “magmático” y “caótico” del ser. Cuando los matemáticos intentan “conjuntizar” o “formalizar” la actividad misma de la formalización, se encuentran con el círculo de la creación matemática. Círculo que se expresa en la necesidad de suponer ciertos términos primitivos cada vez que se pretende establecer esquemas deterministas.

A su vez, el mismo Castoriadis desemboca en el círculo de su propia argumentación: el magma se vuelve una idea “fundamental” y, al mismo tiempo, “fundadora”. En términos lógicos, es una categoría que pretende dar cuenta de los objetos que escapan a la lógica de la determinación, a la “conjuntización” matemática y a la formalización del pensamiento. En este sentido, la “lógica de los magmas” es la única capaz de dar cuenta de aquello que puede ser “indefinidamente formalizable”.

Sin embargo, si la lógica de los “magmas” deviene universal y, como tal, pretende abarcar la totalidad de las regiones del ser, Castoriadis parece quedar “atrapado” en los límites del “pensamiento heredado”. Pero, partiendo de un nuevo axioma, de que “el ser es caos”, intentará reconstruir el edificio ontológico de lo histórico-social y, a través de la “lógica de los magmas”, pretenderá poner en tensión los supuestos epistemológicos de las teorías sobre la sociedad y sobre la historia.

Cabe aclarar que, para Castoriadis, el “magma” no se identifica con el caos. Por el contrario, en la onto-gnoseología propuesta por el autor, al “modo de ser” del caos le corresponde como “modo de conocer” la lógica de los magmas. La lógica de los magmas es así un modo de organización que contraviene a la idea de que todo puede reducirse a conjuntos y conjuntos de conjuntos (Pastor, 2015). La idea de “magma” remite a una multiplicidad no conjuntizable y resalta el carácter de “ser-otro” de lo inconsciente, de las partículas elementales, de lo histórico-social, de todos aquellos “modos de ser” equivocadamente considerados como “determinados” por la lógica identitaria.

IDENTIDAD, HISTORIA Y TEMPORALIDAD: LA CUESTIÓN DEL “HACER”.

Hasta aquí, hemos analizado la crítica castoriadiana a lo que él llama la “filosofía heredada” en vistas a reconocer los supuestos onto-gnoseológicos puestos en juego por nuestro autor para pensar el “modo de ser” propio de lo histórico-social. Hemos visto que la idea de “caos” se opone a la idea de “ser determinado”, mientras que la “lógica de los magmas” es esa “figura del pensar” cuya elaboración constituye una tarea pendiente. También nos hemos preguntado si no sería posible construir una nueva clausura representativa a partir del uso de estas categorías que aparecen en la obra misma de Castoriadis como categorías “universales”. Pues si la “lógica de los magmas” intenta cerrar la brecha que la lógica “identitaria” deja abierta cuando no puede abarcar “todas las regiones del ser” (la historia, el tiempo, el inconsciente, la *psyché*), pareciera que aquella viene a sustituirla. Sin embargo, nuestro autor considera que el elemento lógico es un componente inevitable para la representación filosófica y científica del mundo y, en todo caso, pretende mostrar las limitaciones de todo deseo de totalización. De allí que no se trate de la búsqueda de una “ontología fundamental” en el sentido de Heidegger (1927), sino de proponer una nueva ontología de lo político y de lo social.

Otra consecuencia de la puesta en obra de los mecanismos del “pensamiento heredado” ha sido la renegación de la historia y de la temporalidad verdaderamente

efectiva. Si el ser es “ser determinado”, la historia no es más que el despliegue de una identidad atemporal que permanece “siempre igual”. Con la ayuda de los dispositivos de este “pensamiento identitario”, la serie de acontecimientos históricos se remite a una fuente de naturaleza extra-social que puede tener la forma de “Dios”, “los dioses”, “el destino”, “las leyes de la historia” o “las leyes de la naturaleza”. En este sentido, las filosofías de la historia aparecen como estrategias epistemológicas creadas por la razón occidental para dar cuenta de la Historia como “el eterno desarrollo de lo Mismo” que ya está presente en el origen.

Además, toda filosofía de la historia implica no solamente un “modo de pensar” el ser de lo histórico-social, sino también un modo de “pensar el tiempo” que se desarrolla y que se despliega en el proceso histórico. Pensar que los acontecimientos se desarrollan al ritmo de una identidad implica el predominio de un tiempo identitario a partir del cual podemos dar sentido a las prácticas diversas y eventualmente destinadas de los hombres. Cuando el elemento “lógico” se despliega en la escena de la historia, los individuos son actuados y no actúan por sí mismos: sus luchas están dirigidas por los resortes mismos de la Historia. En ese caso, existe una temporalidad fundadora que se desarrolla más allá de las acciones individuales y sociales de los hombres, un tiempo “idéntico” que vale para todo tipo de sociedad, un tiempo cuya diferencia sólo es posible en función de un “proceso homogéneo” que niega la alteridad y la emergencia de “lo otro”⁹.

El tiempo puede ser concebido como diferencia, repetición o multiplicidad ensídica, pero también como alteridad, emergencia, multiplicidad creadora, imaginaria o poética. Así, como el mundo está organizado porque es organizable, el tiempo también puede ser formalizado porque es formalizable. Pero la dimensión ensídica del tiempo no excluye su dimensión imaginaria. Y el ser es tiempo (Castoriadis, 1993).

Según Castoriadis (1975), el tiempo del hacer social incluye la posibilidad de la crisis, de la decisión, de la deliberación, y está por ello más próximo a la temporalidad que provoca la emergencia de lo otro. El tiempo del hacer, en cuanto *kairós*, incluye a lo otro como posibilidad no determinada de ser. De este modo, el tiempo del hacer está instituido como conteniendo singularidades no determinables de entrada, como posibilidad de aparición de lo irregular, del accidente, del acontecimiento, de la ruptura de la recurrencia.

Y ha sido justamente este tiempo, el tiempo de la creación histórica, el tiempo que aún las filosofías más revolucionarias no han sido capaces de aprehender. Pues no han logrado reconocer la génesis ontológica de lo social y la alteridad/alteración que está en la base de la temporalidad del hacer social. Por el contrario, han con-

9 La cuestión de la temporalidad ha sido objeto de un análisis exhaustivo en otro artículo.

cebido las diversas “figuras” de lo social como si se tratara de la emergencia de un ejemplar diferente de lo Mismo y han enmascarado el caos sobre el cual se instituye imaginariamente la sociedad con un velo de inteligibilidad al suponer una finalidad en la historia. Castoriadis considera que la pretensión de descubrir el sentido de la historia no es más que un desvío del enfoque lógico-científico nacido en Occidente con el nombre de “metafísica”.

LA HISTORIA « POR HACER » Y LA PRÁCTICA POLÍTICA.

Como hemos visto, el concepto de “institución imaginaria de la sociedad” pretende dar cuenta de la aparición de tipos de ser no derivados directamente de ninguna naturaleza ni de ninguna identidad originaria. Para avanzar en la consideración de la política como práctica desde esta perspectiva, analicemos la posibilidad de identificar la acción política con la *techné politiké*, esto es, con una técnica que se apoya, desde la modernidad hasta nuestros días, en el conocimiento puro, es decir, en la teoría¹⁰.

Para nuestro autor, la idea de una teoría acabada y definitiva es quimérica y misticadora. Pues el mundo humano es el “mundo del hacer” y aquello con lo que nosotros tenemos que ver nunca es de la especie de la “transparencia integral”. El mundo histórico-social de los asuntos humanos no se corresponde ni al orden total ni al desorden total, pues el mundo humano está provisoriamente ordenado por la reflexión consciente de los individuos histórico-sociales. Sin embargo, nada garantiza sus resultados.

Exigir que el proyecto revolucionario esté fundado en una teoría completa es, de hecho, asimilar la política a una técnica y plantear su dominio de acción –la historia– como objeto posible de un saber finito y exhaustivo. Invertir este razonamiento e inferir de la imposibilidad de tal saber la imposibilidad de toda política revolucionaria lúcida, es rechazar todas las actividades humanas y la historia en bloque como no satisfactorias conforme a un estándar ficticio. Pues la política no es ni concreción de un Saber Absoluto, ni técnica, ni voluntad ciega de no se sabe qué; la política pertenece a otro dominio, al dominio del hacer y a este modo específico del hacer que es la *praxis* (Castoriadis, 1975: 111).

El campo de la política tiene que ver con el dominio de la acción y con el desarrollo de seres autónomos, de seres capaces de autonomía. La política, como tal, es una invención, una creación histórica puesta en obra por primera vez entre los griegos,

10 Castoriadis analiza exhaustivamente la cuestión de la *epistémé politiké* y de la *techné politiké* en un Seminario dictado en 1986 en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, sobre el diálogo *El Político* de Platón. Hay traducción en español: *Sobre El político de Platón*, Madrid: Ed. Trotta, 2004.

con su régimen de organización política democrática. Los griegos “inventaron” la política cuando se preguntaron: ¿qué leyes debemos tener? ¿Qué leyes son justas o injustas? De ese modo, los atenienses se reconocieron como autores de sus leyes y como responsables de lo que sucedía en la ciudad y, en ese gesto, reconocieron que no existe fuente extra-social, divina o trascendente que establezca el derecho o la ley, que establezca lo que está mal o lo que está bien, lo que es justo o injusto para la ciudad.

La política, entendida como la actividad colectiva cuyo objeto es “la institución de la sociedad como tal”, es decir, la acción auto-instituyente de la sociedad donde la discusión se da alrededor de la ciudad justa, no puede darse sino a través de la lucidez reflexionante de las conciencias (Castoriadis, 1988a). Sin embargo, ese saber sobre el que se apoya la acción política no es más que fragmentario y provisorio. Se trata de un saber fragmentario porque no puede haber teoría exhaustiva del hombre y de la historia, y se trata de un saber provisorio porque la praxis misma hace surgir constantemente un nuevo saber. Por lo tanto, no hay teoría anterior a la praxis de la cual esta se derive (Castoriadis, 1975: 113).

Podríamos, entonces, pensar que la praxis misma es aquello que hace emerger “lo otro”. “Lo otro” es aquello que no está previsto en la teoría y que el tiempo hace aparecer. De ese modo, la praxis revela el carácter “por hacer” del mundo histórico-social, el carácter de imprevisible e inesperado de las acciones de los hombres. La irreductibilidad de toda práctica política a un sistema de derivación lógica y de causación muestra que ser y tiempo están indisolublemente unidos en la creación histórica. De allí que toda filosofía de la historia sustentada en una ontología unitaria esté prisionera de una ficción: la ficción de poder abarcar y de poder conducir –dirigir, ordenar– el movimiento mismo de la historia. Pues toda ontología unitaria concentra, al mismo tiempo, una doble ilusión: la ilusión de la finalidad de la historia y la ilusión de la garantía de las acciones de los hombres.

Desde el punto de vista de la historia, el “pensamiento identitario” asegura que todo suceso histórico resulta derivable o predecible y, en este sentido, toda acción y toda institución humana pertenecen al dominio de “lo Mismo” que se materializa en el tiempo. Desde el punto de vista de los individuos humanos, la historia se convierte en la puesta en escena de una instancia superior a la cual todos los hombres deben someter su propia acción. Con Castoriadis, podemos pensar la acción política como “hacer”, esto es, como una acción inscrita en el dominio onto-gnoseológico donde el ser es pensado como “por ser” y la historia es pensada como “por hacer”. Con esto, lo que queda negado es la posibilidad lógica de planificar técnicamente las acciones humanas para alcanzar un objetivo, destino o fin predeterminado. Por el contrario, si hay –por así decir– un destino para los hombres, siempre se trata de

un destino trágico: para el hombre no hay certezas últimas, no hay misión histórica ni destino final, sólo hay acciones deliberadas de las cuales no tenemos garantías y en las cuales siempre podemos equivocarnos.

Hegel, como sabemos, ve en la Fenomenología del Espíritu, un desarrollo necesario: el vértigo de la libertad que se quiere absoluta conduce al Terror como forma suprema donde la libertad se vuelve su contrario. Bello esquema filosófico sin relación con la efectividad histórica y las cuestiones profundas de la democracia como libertad individual y colectiva. La idea de libertad absoluta es evidentemente un fantasma. Pero es cierto que la libertad no conoce límites que le sean impuestos desde el exterior, ella no se puede descansar al lado de una norma dada de una vez por todas. Como en el plano individual, en el plano colectivo y político esto significa que la libertad es inseparable del riesgo –y es a ese riesgo que no puede evitar instaurando la monarquía constitucional, ella no puede hacerle frente más que por medio de la autolimitación. La democracia no puede existir más que en y por la autolimitación. Y la democracia es un régimen trágico: nunca tiene de antemano la certeza de una “solución feliz”, y siempre está acechada por su propia hybris (ver a los atenienses en 413 [Sicilia] y en 406 [Arginusas])... (Castoriadis 1988 b)

Fueron precisamente las filosofías de la historia las que han negado la verdadera historia humana y su esencial temporalidad, recubriendo la acción instituyente del imaginario humano, del imaginario social que hace posibles nuevas prácticas y nuevas figuras/formas societales. Esto ha significado la irrupción de un tipo de conciencia histórica, de una relación con el pasado y de una relación con el porvenir donde el pasado es “lo que necesariamente ha sido” y el futuro es “lo que necesariamente vendrá”. Así, no se ha hecho más que recubrir el poder instituyente de los individuos histórico-sociales y, con ello, disimular los gérmenes de autonomía presentes en la Grecia antigua y en la Europa post-medieval (Castoriadis, 1988a).

A MODO DE CONCLUSIÓN. HACER Y PENSAR: HACIA UNA RELECTURA DE LA RELACIÓN TEORÍA/PRAXIS.

Con Castoriadis, hemos analizado la relación entre “teoría” y “praxis” en términos de “pensar” y “hacer”. Si, como dice nuestro autor, la superación de la lógica “identitaria” es una condición indispensable para acercarse al “modo de ser” propio del

dominio histórico-social, es también una condición indispensable para resignificar el rol de la teoría en general y de las teorías de la historia y de la sociedad en particular, con relación al proyecto político de autonomía individual y social surgido en Occidente. Si el devenir de la historia estuviera garantizado por una figura identitaria cualquiera, toda figura del hacer humano estaría prevista en el origen, de modo que nada nuevo aparecería en el mundo histórico, nada que pertenezca al orden de "lo otro". Las prácticas e instituciones no serían más que diferentes figuras de lo Mismo. Con el concepto de "imaginario", Castoriadis pretende recuperar la dimensión auto-instituyente de lo social, poniendo en el origen el tiempo del hacer social, el tiempo de la alternancia, de la alteración, de la emergencia del acontecimiento, de la irrupción de lo nuevo, de lo que destruye y al destruir crea una nueva figura social (un nuevo *éidos*, un nuevo "modo de ser" y un nuevo "modo de hacer"), instituyendo un mundo de significaciones organizador de nuevas prácticas humanas.

Con esta ontología social y política, Castoriadis renueva la posibilidad de pensar el proyecto revolucionario como proyecto de autonomía individual y social. Sólo reconociendo que no hay finalidad inmanente al proceso histórico, que no hay ningún sujeto privilegiado ni ninguna clase que deba cumplir un destino histórico, ninguna teoría que garantice la clausura de la representación científica y de la acción política al mismo tiempo, podrá recrearse (re-inventarse) la relación con el pasado y con lo por-venir. Una relación con el pasado que haga posible un revivirlo y un hacerlo hablar como alteridad efectivamente emergida y no como posibilidad actualizada. Una relación con el porvenir donde sea posible atreverse a suponer un futuro, un querer hacer un futuro que ya no es un destino histórico, sino un proyecto creador cuyos resultados son siempre imprevisibles, un proyecto frente al cual hay que tomar partido, a favor o en contra.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristoteles (1995) *Física*. Madrid: Gredos.
- Borderías, A. (1995) *Die Verleugnung*. En Diccionario del Yo. Nº Extraordinario de Acentos.
- Castoriadis, C. (1975) *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1978a) *Science moderne et interrogation philosophique*. En Les carrefours du labyrinthe I. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1981) *La logique des magmas et la question de l'autonomie*. En Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1982) *Institution de la société et religion*. En Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1982-83) *La polis grecque et la création de la démocratie*. En Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1986) *Phusis, création, autonomie*. En Fait et à faire, Les carrefours du labyrinthe V. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1988a) *Pouvoir, politique et autonomie*. En Le monde morcelé, Carrefours III. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1988 b) *L'auto-constituante*. En Espaces Temps, 38-39, 1988. Concevoir la révolution. 89, 68, confrontations. pp. 51-55
- Castoriadis, C. (1993) *Complexité, magmas, histoire*. En Fait et à faire, Les carrefours du labyrinthe V. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1994) *Mode d'être et problèmes de la connaissance du social-historique*. En Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1997) *Fait et à faire*. Les carrefours du labyrinthe V. Ontologie. Paris : Seuil.
- Descombes, V. (1989) « *Un renouveau philosophique* » en Busino, Giovanni et al, *Autonomie et autotransformation de la société*. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Genève: Librairie Droz.
- Fressard, O. (2006) *El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos*. En Revista Trasversales, Nro. 2, Septiembre de 2006. Disponible en: <http://www.fundanin.org/fressard.htm>. Capturado el 30 de enero de 2016
- Freud, S. (1927) *Le fétichisme*. En La vie sexuelle, trad. fr. D. Berger. Paris: PUF.
- Heidegger, M. (1927) *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile : Editorial Universitaria.
- Morin, E. (1990) *Introduction à la pensée complexe*. Paris : Seuil.
- Pastor, J. P. (2015) *Le possible et l'inattendu*. Paris : Les éditions du 38.
- Plante, D. (2013) *La création culturelle et les significations imaginaires sociales dans la société « démocratique » contemporaine : réflexion critique sur l'œuvre de Castoriadis*. Université de Québec à Montréal : Service de Bibliothèques. pp. 113.
- Poirier, N. *L'ontologie politique de Cornelius Castoriadis*. Création et institution. Paris: Payot. pp. 491.
- Profumi, E. (2013) *La creación política: con y más allá de Cornelius Castoriadis*. En Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política, Nro. 49, julio-diciembre, 2013, pp. 649-672.
- Roudinesco, E. y Plon, M. (1997) *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Paris, Fayard.
- Vibert, S. (2013) *Le sens et le chaos*. L'inscription de l'autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis. En C

SOBRE LA AUTORA

Liliana Ponce

Licenciada y Profesora en Filosofía, Universidad Nacional de Rosario, Master en Ciencia política, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Doctora en Filosofía y Ciencias Sociales, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.

Profesora a cargo de Historia del pensamiento político, Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González, Ciudad de Buenos Aires.

Especialista en Teoría del conocimiento y Teorías socio-políticas.

Email: lponce@live.fr

Artículo

RECIBIDO 01/02/2016

APROBADO 02/04/2016



LENGUAJE, IMAGINACIÓN RADICAL, PSIQUE. LA FUENTE INAGOTABLE DE LA AUTOINSTITUCIÓN

GASTÓN SENA

RESUMEN

Castoriadis desarrolla en su obra un vasto trabajo de elucidación de las condiciones para una autoinstitución explícita de la sociedad realmente existente. Así, entiende que la subjetividad es fabricada socialmente a los fines de la conservación de sus significaciones operantes —esto es, de la reanudación de su lazo social. Es en esta incesante labor institucional que quisiéramos detenernos, entendiendo que en ello se juega un aspecto decisivo que no puede soslayarse si de reemprender la creación radical se trata. Asimismo, dar cuenta de aquello que escapa a la repetición vacía de lo siempre ya idéntico, como producto de la imaginación radical instituyente (la psique, la creación históricosocial). En este trabajo transitaremos la obra de Castoriadis, buscando hacernos de algunas herramientas que puedan dar cuenta de lo dicho y lo hecho por el pensador y activista de la autonomía, pero también de lo que atañe a nosotros interrogar, en estos tiempos que corren, si es que las formas institucionales que habitamos suponen creaciones de nuevo tipo.

PALABRAS CLAVE

AUTONOMÍA; SOCIEDAD; INDIVIDUACIÓN

ABSTRACT

Castoriadis develops in his work a vast work of elucidating the conditions for an explicit self-institution of the actually existing society. So, it understands that subjectivity is socially constructed for the purpose of preserving their meanings operant that is, the resumption of their social bond. It is in this incessant institutional work we wanted to stop us, understanding that it is a decisive aspect that can not be ignored if the radical creation resuming it is played. Also, to account for that which escapes the empty repetition of the always identical and, as a result of instituting radical imagination (psyche, históricosocial creation). This paper will pass the work of Castoriadis, looking us some tools that can account for what has been said and done by the thinker and activist autonomy, but also as regards our question, in these times, if it is that institutional forms that inhabit pose new kind creations.

KEY WORDS

AUTONOMY; SOCIETY; INDIVIDUATION

INTRODUCCIÓN

Castoriadis ha acuñado una obra tan heterogénea y vasta, que precisaríamos de un nadador de Delos para no ahogarnos en ella. La inquietud que lo ha echado a los caminos ha sido la de una sociedad que no se encuentre sometida a sus creaciones. No ha descansado en su búsqueda y su cometido no puede más que quedar inconcluso, puesto que supone una experiencia inagotable, como lo es la de la imaginación creadora. No un estado al que se llega de una buena vez –y es que pende de la potencia instituyente del colectivo anónimo, que no dé lugar alguno, por fuera de la creación de unas significaciones imaginarias sociales. Tras los pasos de lo instituyente, ha considerado necesario tener que soltar las barbas de sus antepasados para reanudar la tarea de pensarlo todo –ha tenido, asimismo, que decidir si seguir siendo marxista o revolucionario, ante la situación de que el primero reprimía la autoorganización de las masas, borrando la experiencia histórica del antagonismo. Ha creado por fuera del pensamiento heredado –dejado de repetir compulsivamente lo dicho y lo hecho-, toda vez que ha encontrado que los proyectos revolucionarios naufragaban en las significaciones imaginarias sociales ante las que se enfrentaban. ¿Cómo sostener la autoorganización de masas sin desarmar la máquina que organiza la explotación? ¿De qué manera despojarse de la construcción social en que se tiene lugar? ¿Cómo desocupar la institución que se ha hecho carne? Así, los obreros insurrectos –cualquier colectivo anónimo que imagine que no hay fuente extrasocial que agote su institución- se encuentran ante la condición de tener que crearlo todo. “No pueden realizarlo sin hacer saltar en pedazos la organización capitalista de la empresa, cosa imposible sin hacer volar en pedazos al mismo tiempo la organización capitalista de la sociedad” (Castoriadis, 1979; 58, Tomo II). Y decíamos que la imaginación es inagotable fuente de la creación humana. Suponer, empero, que en esta obra se defina tal creación, sería un sinsentido que Castoriadis no haría conscientemente propio –si bien, es cierto que la avidez de novedades querría siempre ya *tener la última palabra* en sus escaparates. ¿Cómo pretender que pueda tener lugar *una teoría general de las instituciones*? Así, el determinismo en su despojo de lo viviente –sustancialización, empobrecimiento-, se muestra la metodología en que nos descansamos. ¿Acaso la productividad de una empresa puede determinarse de antemano? ¿No supone unas relaciones concretas, que no unos puros medios? ¿Ha hecho huelga alguna vez el carbón? “Se dice: no hay necesidad de reflexionar sobre este suceso particular si posee uno su ley general, y si pudiéramos escribir la hiperecuación global y última del universo, podríamos dormir beatíficamente el resto de los tiempos” (Castoriadis, 2005; 73).

Y, si es cierto que somos perezosos – ¿y acaso no es producto de la pereza que hemos imaginado unos artefactos técnicos en que desentendernos del trabajo?

Luego, ¿no es el rechazo al trabajo una fuente inagotable de creación radical?, también lo es que crear algo a partir de lo siempre ya inacabado, desplegar la imaginación radical, exige movilizar energías sociales que hoy invisten unos objetos institucionales, no permanecer absortos en el tendal de dispositivos al que vamos enganchados. Esto es, exige tener que crearlo todo, poner a trabajar la potencia del común. Y no será recitando al pie de la letra los programas de ayer. Es interrogación ilimitada lo que hace falta, cuestionar los puntos de referencia en que nos descansamos. El pensamiento heredado trasunta unas coordenadas espaciotemporales que no son las nuestras, si es cierto que el zócalo en que se sostenían se ha desmoronado. Es de este tener lugar que hay que partir, que no de sustancia alguna.

En este trabajo comentaremos la obra de Castoriadis. Tenemos para nosotros que anudado entre los términos aun sopla lo inacabado –si es posible decir que algo de lo hecho *insiste* entre lo dicho. Empero, no por esto queremos decir que, cual médiums, busquemos asir la intención de que van henchidas esas palabras, que para este trabajo significan un campo a desbrozar –o, antes bien, a descampar. No tenemos pretensión alguna de dominio. Quizás una relación amorosa que haga huelga a toda palabra apropiada. Con una *corpus* vuelto campo apropiado, diremos, se pueden establecer aduanas, ministerios, mas no se puede pensar. La interrogación supone encontrar lo que no tiene lugar en un texto –que no ceñirse a la letra muerta, ese grado cero-, y esto porque lo dicho insiste en su inacabamiento –si es cierto que también en la lectura la creación se echa a andar.

PROYECTO

La obra de Castoriadis se interroga en torno a la autoinstitución de la sociedad. ¿Cómo se vuelve posible que una población que ha creado sus órganos de autoorganización pueda ser arrastrada, acto seguido, por un poder exterior a ella –someñando su actividad instituyente a una instancia separada? ¿Qué tendría que hacer el proletariado en lugar de trabajar y seguir las órdenes de partidos llamados revolucionarios? ¿Cómo desarmar el presupuesto de que no sabría qué hacer? ¿Cómo desocultar lo que ha efectivamente experimentado y le ha sido expropiado? ¿Cómo no considerar que la política es asunto de especialistas si todo a su alrededor insiste en ello? ¿De qué manera desprenderse de las formas establecidas que sobrevienen en la práctica del antagonismo?

Así, la actividad autónoma de las masas resulta por definición lo reprimido mismo de la historia, si es cierto que lo establecido borra todo signo de lo históricosocial –o, mejor, de lo siempre ya inacabado. Castoriadis encuentra luego que a toda experiencia de autoinstitución se le presenta la pregunta por las significaciones que

construye sobre sí misma –va de suyo, también de aquellas de las que busca desprenderse, que pesan sobre sí. Esto es, que pone un suelo de instituciones sobre el cual sostenerse, tener lugar las relaciones así emplazadas. Importa este dónde, espacio que resulta de la institución imaginaria social. Algo en vez de nada –y de este modo, despliegue de una forma inacabada, apertura a lo históricossocial. Por ejemplo, se suponen individuos que encarnen la sociedad de que se trate, empero, ¿de qué sociedad se trata? ¿De dónde proceden esos individuos? ¿En qué tiempo histórico fueron fabricados? ¿Qué los diferencia de otros individuos? ¿Cómo significan las relaciones establecidas, las formas de vida que emplazan? ¿De qué significaciones imaginarias sociales han sido dotados? Nada hay de abstracto en estas preguntas. En su interrogación, desarmará las sustancias (¿qué es un individuo?) en lo concreto de cada sociedad localizada en sus coordenadas espaciotemporales. ¿De qué trata esa igualdad que las sociedades publicitan en los muros de sus ciudades? ¿Por qué medios se realiza en los tiempos que corren? ¿A través de qué mecanismos se decide quiénes son estos considerados iguales? ¿Qué significaciones imaginarias sociales hacen consistir a una sociedad? Es sobre este zócalo de significaciones sociales que Castoriadis se detendrá. En él atenderá a lo inacabado que hace la diferencia.

MAGMA

Preguntábamos más arriba qué define a una sociedad determinada. Podríamos decir que una sociedad hace existir unas significaciones imaginarias sociales específicas. Asimismo, el papel de las significaciones imaginarias es establecer qué es la sociedad, cómo organiza su mundo de significaciones (Castoriadis, 2003). Suponen que un sentido articulado es impuesto a unos sujetos que no preexisten a ellas, al contrario, las encarnan. Pensar un sujeto humano por fuera de estas significaciones es imposible puesto que define a éste la creación históricossocial en que tiene lugar.

Toda sociedad hasta ahora ha intentado dar respuesta a cuestiones fundamentales: ¿Quiénes somos como colectividad?, ¿qué somos los unos para los otros?, ¿dónde y en qué estamos?, ¿qué queremos, qué deseamos, qué nos hace falta? La sociedad debe definir su "identidad", su articulación, el mundo, sus relaciones con él y con los objetos que contiene, sus necesidades y deseos. Sin la "respuesta" a estas "preguntas", sin estas "definiciones", no hay mundo humano, ni sociedad, ni cultura –pues todo se quedaría en caos indiferenciado. El papel de

las significaciones imaginarias es proporcionar a estas preguntas una respuesta, respuesta que, con toda evidencia, ni la "realidad" ni la "racionalidad" pueden proporcionar. (Castoriadis, 2003; 254, Tomo I)

Es por esto que Castoriadis considera que el hombre es un animal inconscientemente filosófico y poético a la vez –que no porque su inconsciente, como se insiste, esté estructurado a la manera de un lenguaje. A saber, puesto que enfrentó cuestiones propias de la filosofía en los hechos, mucho antes de que existiese como campo de la reflexión explícita, e hizo emerger en su actividad unas respuestas imaginarias a interrogantes, problemas que atañen a la existencia concreta de la criatura humana.

Es solamente porque no hay una significación intrínseca al mundo que los humanos deben y pueden dotarlo de esta extraordinaria variedad de significaciones fuertemente heterogéneas. Porque no hay ninguna voz tronando detrás de las nubes y ningún lenguaje del Ser es que ha sido posible la historia (Castoriadis, 1993; 150)

Este significado que la sociedad encuentra para sí, decíamos, nada tiene de racional, tampoco se trata de un dato que la realidad arroja. No está cifrado en la cosa misma, antes bien es inscripto en ella, vuelto institución imaginaria social por una colectividad que así se dota de sentido operante. Es la respuesta a la pregunta “¿qué nos hace ser esta sociedad –y no cualquier otra?”. Sus fundamentos (*lo que va debajo*) no se toman de ninguna fuente que no sea la autoinstitución global de la sociedad. Y esto porque, fuera del mundo instituido, la indeterminación en que apoya carece de sentido. Toda sociedad establece su zócalo de significaciones instituidas, desde éste interpreta el mundo, sus relaciones, etc. Este sistema articulado de significaciones emplaza un fondo en que sostenerse –y cabe decir, asimismo, hace cerco frente a otras sociedades determinadas, hace la diferencia. Se trata, luego, de la creación de significaciones imaginarias que tienen existencia social puesto que están instituidas por un ente colectivo impersonal y anónimo –referir a alguien que haya creado el lenguaje, ¿es imaginable? ¿Y no puede decirse esto, asimismo, respecto a la producción de bienes comunes que una sociedad ha creado a partir de la cooperación y el apoyo mutuo?

Aun en situaciones de crisis, aun en medio de conflictos interiores y de las guerras intestinas más violentas, una sociedad continúa siendo esa misma sociedad; si no lo fuera, no podría haber lucha alrededor de los mismos objetos, objetos comunes. Hay pues una unidad en la institución total de la sociedad; considerándola más atentamente, comprobamos que esta unidad es, en última instancia, la unidad y la cohesión interna de la urdimbre inmensamente compleja de significaciones que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen. Esa urdimbre es lo que yo llamo el magma de las significaciones imaginarias sociales que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la animan (Castoriadis, 2005; 68)

El suelo de instituciones que así se tiende, el fundamento de que la sociedad se hace a sí misma, implica una relación de la comunidad con sus significaciones imaginarias sociales. ¿Cómo es posible que la sociedad instituyente se aliene en unas creaciones que son, sin embargo, sus respuestas a unas situaciones que demandan hacer algo en vez de nada –y no ya, como culturalmente sobreviene, hacer esto en vez de lo otro? Este inacabamiento supone la apertura a múltiples maneras de responder a la organización de lo social. Empero, pivotea sobre un suelo de instituciones que esta siempre ya ahí –cabe recordar, contra toda robinsonada, que apoyamos en la irreductibilidad de lo social, así sea del lenguaje materno que todos portamos como institución primera. Este cúmulo de significaciones de que la sociedad se hace, zócalo en que se descansa, puede ser o bien interrogado de manera ilimitada, o bien ser referido como producto de una fuente extrasocial. ¿Qué alteración colectiva puede operarse si se parte de conservar al pie de la letra lo heredado? ¿Qué relación establecer con las significaciones imaginarias sociales que se portan?

Entonces, el individuo como emergente del campo social institucional, producto de un andamiaje de instituciones que hacen que algo como la sociedad se dote de sentido. ¿Cómo pensar un término sin el otro? ¿Qué es un hombre? ¿Qué una mujer? Ciertamente, una descripción orgánica no agota la cuestión, antes bien, el estrato “natural” en que el sujeto apoya no aparece desprovisto de un ropaje de significaciones imaginarias, o, también, se inviste de unas representaciones sociales en que se sostiene. ¿Qué es el dinero? ¿Qué la mercancía? ¿Qué cosa es Dios? ¿Cómo definir al Estado? ¿Es acaso una pura forma en un cielo metafísico? ¿Y qué sería, luego, un ciudadano? ¿Una forma invariante, desencarnada, que no tiene lugar? Castoriadis dirá que no es posible encontrar una significación imaginaria social más que a través de los efectos que la dotan de existencia concreta. Así, el campo

históricosocial es un magma en el que múltiples remisiones de sentido no necesariamente hacen urdimbre. Esto no supone, por ejemplo, que una significación sea “cualquier cosa”, sino antes bien, que dispare una serie de remisiones que jamás la agotan, o, también, si se quiere, que el llamado “código” es el sustrato del que parte la significación, que pulula socialmente, diferenciándose del sentido que una sociedad asigna a un término, que sólo cortando los hilos vivenciales que los ligan a unos usos socialmente inscriptos, esto es, contextualizados, yace en los diccionarios –esos depósitos de cosas muertas despojadas del sople de lo vital-, si es cierto que está abierta a entrar en otras relaciones, otras texturas que la hacen variar.

Así, para Castoriadis, lo que es no se agota en unas estratificaciones –lo conjuntista-identitario. Tampoco se define como un caos absolutamente desorganizado. “Si lo fuera no se prestaría a ninguna organización, o bien se prestaría a todas” (Castoriadis, 2003; 285, Tomo II). El caos lo pulveriza todo –aunque también es posible decir que en su indiferencia lo contiene todo. En él no sería pensable ningún discurso coherente o acción alguna. La idea de una materia absolutamente informe resulta así impensable. Es por esto que las maneras que encontramos de organizar lo que es, ni son meramente caóticas, ni están sometidas a la lógica de las determinaciones. De este magma se puede extraer –o construir- organizaciones pero no consiste más que en un cúmulo de relaciones, siendo las determinaciones que se establecen sobre este fondo meras disecciones que buscan solidificar lo que puede darse en una situación que –destacamos- no agota lo que es (Ibíd., 289, Tomo II).

La criatura humana resulta, luego, de la apertura a la creación radical a que se encuentra arrojada. Castoriadis dirá que esto significa abrir. “Todo debe surgir sobre fondo de vacío” (Castoriadis, 2006; 206). En los seminarios de 1982-1983, liga lo informe con el caos, el abismo, lo sin fondo. Así, todo cuanto existe surge *ex nihilo*, es creación a partir de nada. Ese fondo indiferenciado contiene todo –o, mejor, es potencia creadora de formas, seres singulares que, puesto que son fragmentos de caos, se encuentran dotados de potencia creadora. Y si es cierto que todo está ahí, también lo es que esta resistencia de la cosa a dejarse definir –su inacabamiento- obstaculiza su determinación, la torna irreductible a todo sustrato racional, puramente pensable, matemático (Ibíd., 213).

FÁBRICA

¿Qué existencia concreta tiene la institución imaginaria de la sociedad si sólo se muestra en sus efectos? Así, el individuo es emergencia de las significaciones imaginarias sociales establecidas, siendo el otro aspecto de la sociedad, las relaciones sociales concretas que la personifican. Esto es, un cierto tipo antropológico

y unas determinadas formas de darse las relaciones sociales. Partiendo de este presupuesto, la pregunta por el individuo (concreto) se torna indisociable del tipo de sociedad de que se trate, reenvía al magma de significaciones imaginarias sociales que encarna.

¿Puede siquiera considerarse un individuo desligado de todo lazo social –o, también, de unas significaciones en que se emplaza, de las que se equipa? Sobre este mito volverá insistentemente Castoriadis. Se interrogará así por esa mutación antropológica que encuentra lugar en los tiempos que corren, producción serial a la que llamará “conformismo generalizado”. Esta construcción se organiza a partir de la ficción operante de un estado de colectividad humana que llamaremos “desagregado” o “desagregante”; se trata, así, de un cúmulo de criaturas creadoras de significaciones imaginarias sociales, que, empero, privatizan lo común, lo hacen pedazos (Castoriadis, 2005; 166). ¿Puede calificarse esta existencia de humana? Luego, ¿existe algo como una sustancia que defina qué significa ser humano, que no esté ceñida –diremos, a riesgo de ser redundantes- por unas significaciones imaginarias sociales de que se dota una sociedad determinada?

La pregunta por la fabricación del individuo, así, atiende a los fundamentos de que una sociedad se dota. Asimismo, la creación históricosocial de la democracia implica una diferencia específica a este respecto. “Un hombre democrático no es cualquier individuo”, dirá Castoriadis (Ibíd.). Luego, ¿qué individuos se producen? ¿Qué significaciones los movilizan –qué pasiones colectivas los ligan? ¿Qué relaciones mantienen con las formas de vida que encarnan? ¿Existe una clausura sobre los sentidos, o, al contrario, permanecen abiertos a la interrogación de manera que nada se sitúe fuera de lugar? Y es que el lugar conserva significaciones, es asignado –que no sin marcas, puro espacio.

¿Cómo representa la sociedad su autodespliegue? De esta respuesta un tendal de significaciones imaginarias sociales se tiende. Si la sociedad es autocreación, su autoinstitución hasta ahora ocultada por sí misma es autopercepción de una fuente que es exterior a ella, que se aliena como creación históricosocial (Castoriadis, 1993; 82). El individuo, asimismo, es creación de una forma instituida que tiende a conservar unas significaciones imaginarias sociales de las que se encuentra dotado. De esta manera, el momento fundacional de una sociedad aparece como producto de personalidades excepcionales que arrastran a una colectividad –estableciendo mitos de una fuente extrasocial, religiosa, etc. La exigencia democrática supone, en cambio, que existen sociedades que persisten abiertas a la interrogación ilimitada, que animan a sus fragmentos totales a la creación radical, a lo instituyente, al cuestionamiento del zócalo de significaciones en que se apoya.

La sociedad aquí referida como democrática, no cuenta con garantía alguna que

no sea su propia autoinstitución –esto es, el cuestionamiento ilimitado de sus significaciones establecidas, sus prácticas concretas, pasiones colectivas, individuales, etc. De igual manera que sucede con la creación de significaciones imaginarias sociales, estas formas localizadas en unas coordenadas espaciotemporales no están determinadas, empero, por leyes naturales o históricas (Castoriadis, 2005; 99). Si acaso fuera así, no habría más que lograr el conocimiento de dichas determinaciones que atañen a lo común. Las formas democráticas, sin embargo, sobrevienen en este inacabamiento, invención de una experiencia que no cesa de (des)hacerse (a) preguntas. No hay ser humano extrasocial, luego, la sociedad es fuente que dota de sentido a sus fragmentos –y la sociedad vive a través de sus fragmentos ambulantes, partes totales que la hacen tener existencia concreta.

En el dominio históricossocial no tenemos “explicaciones” en el sentido de las ciencias físicas. Toda “explicación” de esta clase sería trivial, fragmentaria o condicional. Las innumerables regularidades de la vida social –sin las cuales, por supuesto, esta vida no existiría- son lo que son porque la institución de esa sociedad particular ha establecido ese complejo particular de reglas, de leyes, de significaciones, de valores, de instrumentos, de motivaciones, etc. Y esa institución es el magma socialmente sancionado (de manera formal o informal) de las significaciones imaginarias sociales creadas por una sociedad particular (Castoriadis, 2005; 100)

Si, como se ha referido más arriba, los fragmentos están dotados de potencia creadora, ningún fundamento impide que puedan autogobernarse, hacerse responsables de lo que atañe a lo común –y no ya despojarse de tal atributo, poniéndolo en manos de un tercero, así fuese un cuerpo de presuntos especialistas. Los individuos, socialmente fabricados, no se oponen a la sociedad –como si lo hace la psique, cuestión sobre la que nos detendremos oportunamente. La institución sólo puede existir si es conservada. Luego, ¿por qué hemos de dar la vida? ¿Para defender qué construcciones sociales tomaríamos la cicuta? ¿Qué significaciones emplazan una sociedad en sus coordenadas espaciotemporales? ¿Es posible cuestionarlas? Nacer en una sociedad determina unos modos socialmente inscriptos, unas formas de vida que nada tienen de insignificantes. La invención democrática supone que el campo de sentido en que estamos inmersos, que es condición operante a unos sujetos socialmente inscriptos, puede ser interrogado, que las instituciones explícitas de poder así lo permiten, toda vez que la autoinstitución de la sociedad parte del reconocimiento de la potencia instituyente de la totalidad de los miembros de dicha sociedad.

Así, la clausura del sentido se desmantela toda vez que la autoinstitución se sostiene en el rechazo de toda autoridad. Esto es, la incesante interrogación implica el abandono de toda fuente dadora del sentido distinta a la autoactividad de los miembros de la sociedad que insuflan vida a sus significaciones imaginarias –y cabe recordar, asimismo, que no hay criatura humana sin sentido operante, que no hay momento originario que se suponga “fuera” del lenguaje (Castoriadis, 1998; 222).

PSIQUE

La dotación de sentido operante define la institución imaginaria de la sociedad. Sin embargo, lo presocial insiste como amenaza ante el establecimiento de la sociedad instituida. La creación originaria de un magma de significaciones imaginarias se sostiene sobre el sinsentido que asedia la construcción social. “La pregunta: ¿qué es el hombre?, la pregunta de la antropología filosófica, se convierte así en: ¿qué es la psique humana?, ¿y qué son la sociedad y la historia? Vemos enseguida que son estas preguntas filosóficas previas a todas las demás” (Castoriadis, 1998; 114). Así, la institución establecida se conserva mediante la individuación de sus fragmentos, la socialización del cachorro humano. Esto es, que el hombre es, indisociablemente, un ser psíquico y un ser social-histórico. “El hombre es psique, alma, psique profunda, inconsciente; y el hombre es en y por la sociedad, su institución y las significaciones imaginarias sociales que hacen a la psique apta para la vida” (Ibíd., 112). El individuo, luego, resulta de un proceso de sublimación mediante el cual la psique es violentada a abandonar sus objetos propios, representaciones, afectos, deseos, haciéndose de sentido, invistiendo unos objetos socialmente construidos. Esta inscripción tiene lugar sobre fondo de instituciones y se lleva a cabo, incansablemente, durante todo el trayecto vital. Empero, el mundo presocial está siempre ahí como riesgo de desprendimiento del edificio social.

Se habría apenas avanzado diciendo: la sociedad hace a los individuos que hacen a la sociedad. La sociedad es obra del imaginario instituyente. Los individuos están hechos por la sociedad, al mismo tiempo que hacen y rehacen cada vez la sociedad instituida: en un sentido, ellos sí son sociedad. Los dos polos irreducibles son el imaginario radical instituyente –el campo de creación socio-histórico-, por una parte, y la psique singular, por otra. A partir de la psique, la sociedad instituida hace cada vez a los individuos –que como tales, no pueden hacer más que la sociedad que los ha hecho-. Lo cual no es más que la imaginación radical de la psique que llega a transpirar a través de los estratos sucesivos de la coraza

social que es el individuo, que la recubre y la penetra hasta cierto punto —límite insondable, ya que se da una acción de vuelta del ser humano singular sobre la sociedad—. Nótese, de entrada, que una tal acción es rarísima y en todo caso imperceptible en la casi totalidad de las sociedades, donde reina la heteronomía instituida, y donde, aparte del abanico de roles sociales pre-definidos, las únicas vías de manifestación reparable de la psique singular son la transgresión y la patología. Sucede de manera distinta en aquellas sociedades donde la ruptura de la heteronomía completa permite una verdadera individualización del individuo, y donde la imaginación radical de la psique singular puede a la vez encontrar o crear los medios sociales de una expresión pública original y contribuir a la autoalteración del mundo social (Castoriadis, 1993; 70)

Entonces, una fabricación social del individuo que parte de una materia resistente, por definición a-social, la psique. Es incorporando unas significaciones imaginarias establecidas a través de un tendal de instituciones de que se pende, que el individuo social se fabrica. A partir de la madre que lo va dotando de significaciones, o de ese otro significativo que lo va socializando del lenguaje —mas no de un puro código—, como también de gestos que se encarnan, significaciones motrices, afectos, etc.

¿Qué es la madre? La madre es alguien que habla; incluso si es sordomuda, habla. Si habla, significa que es un individuo social, y que habla la lengua de tal sociedad particular, portadora de las significaciones imaginarias específicas de esa sociedad. La madre es la primera, y masiva, representante de la sociedad al lado del recién nacido; y como esta sociedad, cualquiera que sea, participa de una infinidad de maneras de la historia humana, la madre es frente al recién nacido el portavoz de miles de generaciones pasadas. Este proceso de socialización comienza el primer día de vida —si no antes- y no se termina sino con la muerte, aun si consideramos que sus etapas decisivas son las primeras. Da como resultado al individuo social, una entidad parlante, que tiene una identidad y un estado social, se adecúa más o menos a ciertas reglas, persigue ciertos fines, acepta ciertos valores y actúa según motivaciones y maneras de hacer lo bastante estables como para que su comportamiento sea la mayor parte del tiempo previsible, tanto como sea preciso, para los otros individuos. El conjunto del proceso tiene por condición la capacidad de sublimación de la psique (Castoriadis, 1992; 134)

Se lo inscribe así en unos modos socialmente instituidos, que de este modo se con-

servan como partes totales, sin tener siquiera conciencia de lo que sucede mientras tanto en ese andamiaje. “Resulta evidente que esto crea para el sujeto sometido a esa formación, a la vez la apariencia de «espontaneidad» más completa cuando en realidad estamos ante la heteronomía más total posible” (Castoriadis, 1993; 73).

Dirá Castoriadis que en esta espontaneidad tiene lugar un infra-poder radical de la institución sobre los individuos que liga. Al sostener esto no se refiere a un tipo de poder explícito, sea de individuo o instancia localizable alguna. Refiere así al poder ejercido por la sociedad instituida. Este infra-poder de conservación nunca logra confirmarse de modo absoluto, puesto que lo instituyente insiste en desarmar sus cercos institucionales, interroga incansablemente sus vallados –y sólo con el derrumbe de las significaciones establecidas en que la contienda se lleva a término se blandirán las armas.

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. Existe otra fuente, tan importante o más que la anterior, del poder explícito. La institución de la sociedad, y el magma de significaciones imaginarias que ella encarna, es mucho más que un montón de representaciones (o de “ideas”). La sociedad se instituye en y por tres dimensiones indisociables: de la representación, del afecto y de la intención [el deseo N. de R.]” (Ibid., 77)

Cabe aclarar que Castoriadis no supone que toda instancia de poder explícito tenga que emplazarse como un poder separado, que expropie la decisión a la sociedad de que se trate. Para él, puesto que la autoinstitución *explícita* pasa por el autogobierno, el poder establecido debe pasar a manos del colectivo anónimo –y crear las condiciones para el autogobierno, sea la dotación de los individuos, sea el emplazamiento efectivo de instituciones que sostengan este ejercicio común de la autonomía. No supone la ocupación de los especialistas, como en las actuales oligarquías liberales que –dirá Castoriadis- llamamos democracia representativa, sino el darse como objeto la autoinstitución de la sociedad –y esto puesto que no hay medida de lo social, luego, ¿por qué se encargarían otros de la cosa común, asunto que, asimismo, no puede ser descifrado como si se tratase de una ciencia?

“Si queremos ser libres, debemos hacer nuestro nomos [ley]. Si queremos ser libres, nadie debe poder decirnos lo que debemos pensar. Pero, ¿de qué manera y hasta dónde queremos ser libres? Estas son las preguntas que aborda la verdadera política” (Ibíd., 82).

Pero esta pregunta también tropieza en lo concreto. ¿Cómo podemos no estar sometidos a fuerza alguna que no sea la propia autoinstitución? ¿Es posible transparentarlo todo? ¿No supone, acaso, la psique el punto ciego de la autonomía? La sociedad arranca al ser humano singular del universo cerrado de la mónada psíquica. Lo fuerza a entrar en una realidad que es institución imaginaria social –aun si esto no significa que logre aplastarlo [agotar su psique], empobreciendo la imaginación radical. A cambio, le ofrece un sentido, la posibilidad de hacerse de objetos socialmente construidos por los cuales sustituir sus objetos propios. Piénsese, por ejemplo, el tiempo. Un tiempo como despliegue de un ser singular, agónico, como así también un tiempo público en que pasa a tener lugar, institucionalmente, mediante el cual tiene que funcionar. No hemos de responder a la disciplina del trabajo a nuestra manera, toda vez que se trata de una impersonal medida que se inscribe socialmente –y que encuentra en el cuerpo el lugar en que tropieza toda productividad que haga abstracción de unos sujetos concretos. Algo se sacrifica para obtener otra cosa. ¿Por qué hemos de dar nuestro tiempo? ¿No es acaso irreversible el tiempo, despliegue del ser finito, mortal, que somos? Y nos encontramos luego ante un objeto institucional como es el dinero –pero también el hambre se amarra a unas significaciones imaginarias sociales, ¿o comeríamos cualquier cosa para saciar el apetito?-. ¿Qué significa el dinero? En él comunicamos, es la medida que nos hacemos de lo universal abstracto –no ya que tenga una utilidad, es puro valor de cambio. ¿Hay un objeto institucional más fantasmático que el dinero? Y lo mismo podríamos decir de otras significaciones que vamos sosteniendo con nuestras formas de vida –o, también, a las que vamos apresados, rindiendo tributo con nuestras existencias. ¿Qué es la patria? ¿Qué cosa es Dios? ¿Cómo definir el consumo? ¿Por qué tal compulsión a él? ¿Qué es la eficacia? ¿Qué es ser emprendedor –esa criatura fantástica de nuevo cuño que arremete contra nosotros, nos presiona a hacernos de valor? ¿Y qué un patrón? ¿Cómo, si no fuera porque nos representamos el trabajo como socialmente valioso –esto es, si no imagináramos que es otra cosa de lo que efectivamente supone, si no estuviese contenido en él la posibilidad de hacer otra cosa, de pavonearnos socialmente con el carné de identidad que asigna la agotadora forma de vida así llamada-, podríamos sostener un empleo? Son ficciones operantes que nos dotan de sentido. Sobre este zócalo de instituciones pivoteamos, vamos traficando otras significaciones imaginarias, creando otra cosa de ellas. De otra manera, ¿por qué los milicianos internacionalistas que fueron a combatir a la Guerra Civil Española, al ser fusilados por Franco, morían al grito de

“viva la anarquía”? ¿No tuvieron acaso una infancia en la que ser fabricados? ¿Qué “falló” en su socialización? ¿No hicieron de ello otra cosa, incluso soportando el incesante operar de otras tantas instituciones en la carne de lo viviente? Y es que pivoteamos sobre fondo de instituciones.

No es el inconsciente el que crea la ley, ni siquiera la idea de ley; él tan sólo la recibe, y la recibe como algo exterior, hostil, opresivo. No es la psique la que puede crear el lenguaje; tan sólo lo recibe, y con él la totalidad de significaciones imaginarias sociales que el lenguaje contiene y posibilita. El lenguaje, las leyes, ¿qué decir de ellos? ¿Podemos imaginarnos un legislador primitivo que carezca todavía de lenguaje pero que sea lo suficientemente «inteligente» como para inventarlo sin tenerlo, y para persuadir a los otros seres humanos, que todavía carecen de él, de que sería útil hablar? Idea ridícula. El lenguaje nos muestra a lo imaginario social en acción, como imaginario instituyente (Castoriadis, 1998; 112)

Es el imaginario social instituyente, entonces, quien crea las instituciones a partir de la inagotable fuente de la creación históricosocial, el colectivo anónimo –ese plus de que todo agrupamiento humano dispone.

Para hallar en el individuo algo que no sea verdaderamente social, si es que es posible –y no lo es, pues en cualquier caso ha de pasar por el lenguaje–, habría que llegar hasta el núcleo más profundo de la psique, allí donde operan los deseos más primarios, los modos de representación más caóticos, los afectos más primitivos y salvajes. Y este núcleo sólo podemos reconstruirlo. Se trate de nosotros los «normales», del sueño que relata un paciente cuando es psicoanalizado o del delirio de un psicótico, siempre estamos frente a lo social (Ibid., 113)

Decíamos que la criatura humana supone el ser socializado, la imposición por la fuerza de un conjunto de limitaciones al egocentrismo irrefrenable de la mónada psíquica. Esto es, una subordinación a las significaciones imaginarias establecidas y la aceptación de unas satisfacciones, que enganchan sus pulsiones a unos objetos socialmente investidos. Castoriadis insiste, de esta manera, en el predominio del placer de representación sobre el placer de órgano, condición para que un proceso como la sublimación encuentre lugar. Así, se representa –fantasea– objetos que son construcciones imaginarias so-

ciales, institucionales –y esto parte de una desfuncionalización que, entiende, es constitutiva del humano.

Para el psiquismo humano existe un flujo representativo ilimitado e indomable, espontaneidad representativa que no está sometida a un fin señalable, ruptura de la correspondencia rígida entre imagen y x o de la consecución fija de las imágenes. Es evidentemente sobre estas propiedades de la imaginación radical donde se apoya psíquicamente la capacidad del lenguaje del ser humano: esta presupone la facultad del quid pro quo, de ver una cosa donde hay otra, por ejemplo, poder “ver” un perro en los dos fonemas o en las cinco letras de esta palabra, pero también no ver siempre la misma cosa, y en consecuencia poder comprender la expresión “qué tiempo de perros”, y además poder ver un perro en dog si se sabe inglés (...) En este mundo psíquico humano, caracterizado por la desfuncionalización, la dominación del placer de representación sobre el placer de órgano y la autonomía relativa de la imaginación, del afecto y del deseo, sobrenadan restos flotantes del dispositivo “psíquico” funcional del animal que son, por lo demás, constantemente utilizados por las diversas instancias del “aparato psíquico”. No es, evidentemente, la existencia de tales mecanismos lo que caracteriza a la psique, sino su “desintegración”, su puesta en práctica en las finalidades contradictorias o incoherentes. El hombre no es, primeramente y para comenzar, un zoon logon echon, un viviente que posee el logos, sino un viviente cuyo logos fue despedazado, habiendo sido puestos los restos al servicio de amos opuestos (Castoriadis, 1992, 130-131)

Así, es mediante la sublimación que la psique puede dotarse de otros objetos contruidos socialmente con los cuales reemplazar los propios –o, mejor, es instada a ello por la institución imaginaria social. El inacabamiento de sus mecanismos es para Castoriadis quien posibilita que la criatura humana consista en algo –y esto a partir de la creación originaria a que se encuentra arrojada. Esta creación, pues, se sostiene en la imaginación radical de la psique y presupone, indisociablemente, la institución imaginaria de la sociedad. La capacidad de formular lo que no está –que no verse como si dijéramos reflejado en un espejo-, la creación de imágenes, percepciones, significaciones, posibilita, luego, un mundo de hechura humana, su cercamiento institucional y su cuestionamiento. Es en la medida en que puede tomarse como objeto a sí mismo que la interrogación es posible –y esto también es creación histórica, autocreación de la subjetividad humana como reflexividad que se soporta en la imaginación radical. Puede ponerse en causa y considerarse como

origen –puesto la fantasmaticización que opera, el proceso de sublimación que toma una cosa por otra-, ciertamente parcial, de su historia pasada, como también querer una historia venidera de la cual ser partícipe mediante creación históricosocial, interrogación ilimitada (Ibíd., 150/151).

El establecimiento de otra relación entre el consciente y el inconsciente puede ser más especificado: debe contener, del lado de la instancia consciente, la reflexividad y la capacidad de acción deliberada. Es inútil agregar que esto no implica, en manera alguna, la "toma del poder" por el consciente, la asimilación o la anulación del inconsciente: lo contrario es verdadero, por razones evidentes (¿Quién puede tener miedo de ver sus deseos más monstruosos? Un ser heterónomo). [...] la autonomía no sólo no tiene nada que ver con una "adaptación" cualquiera al estado de cosas existente, sino que es lo contrario, dado que la misma significa precisamente la capacidad de poner en cuestión este orden (Ibíd., 147)

SEPARACIÓN GENERALIZADA

¿Es posible imaginar el proyecto de autonomía social e individual como un ánimo? ¿Qué potencia colectiva hace posible la creación de significaciones imaginarias que no repitan lo dicho y hecho? ¿Cómo detener la cadena de montaje de lo siempre ya idéntico? ¿No presupone la fabricación de unos individuos que se apasionen por lo común? ¿En qué sentidos operantes se sostiene? La autoinstitución explícita no es mero procedimiento técnico. Y esto puesto que no encuentra lugar por fuera de unas significaciones imaginarias que se *preocupa* por encarnar. Todo un tendal de instituciones se emplaza así. Preocupaciones, decimos, que tienen la apariencia de unas labores institucionales. Insistamos: ¿qué individuos insuflarán vida a estas significaciones mediante su interrogación ilimitada de las formas de lo establecido –también de aquellas que encarnan? ¿Qué instituciones animarán estas formas de vida que no se detengan ante vallado institucional alguno, al contrario, que reconozcan la fuente de las instituciones en su autoactividad creadora? ¿Qué sentidos socialmente contruidos queremos habitar? ¿Por qué hacernos de estas normas para la vida en común –y no de cualquier otra o incluso de ninguna? ¿Cómo hemos de autolimitarnos? ¿Dejar esta responsabilidad acaso en manos de especialistas de la política? ¿Cómo protegernos ante el riesgo de no tener garantía alguna en lo que atañe a la definición de los asuntos comunes? No se trata de que haya unas reglas de juego llamadas “democráticas” dadas de una vez por todas –pretendien-

do agotar el campo sociohistórico en unas formas instituidas que lograsen, ¡al fin!, terminar la historia, concluir lo por definición inacabado-, mecanismos invariantes que no puedan cuestionarse en modo alguno, toda vez que deban seguirse al pie de la letra –esos programas de ayer que oprimen [presionan] el cerebro de los vivos, ¿o no es cierto que la experiencia llevada a término [¿puesta en palabras?], cuando se torna palabra apropiada, apresa las formas de lo que se puede?

Así, la perspectiva que piensa la democracia como un régimen procedimental en el cual un cuerpo de representantes decide por el resto de la sociedad, que así es vuelto cosa de la institución –y no ya fuente de sus asuntos-, se sostiene sobre un fondo de significaciones imaginarias que hace abstracción de los fines de la vida en común, esto es, que desengancha unas instituciones de gobierno –devenidas representativas, expropiando así la potencia instituyente [que, empero, insiste como lo reprimido mismo de la historia que, eventualmente, arremete los vallados institucionales- de aquellas significaciones imaginarias sociales que las formas institucionales conservan (Ibíd., 218).

Este sentido operante que privatiza la política en unos especialistas de la cosa común es solidario con la institución de la sociedad, que se autonomina dominio racional, instrumental. Si es cierto que desconcierta la imposibilidad de imaginar cómo salir concretamente de esta situación de indiferencia generalizada respecto a lo que atañe a lo común –esto es, que el sujeto históricossocial aparece atiborrado de objetos institucionales, técnicos-, lo es también que es esto lo propio de una creación y su hacer tener lugar lo nuevo en lo viejo –esto es, no que lo viejo lo aprisione y que todo estaría ya determinado de antemano, sino que la creación radical detiene la compulsión a la repetición, hace saltar en pedazos sus mecanismos. Sobre este fondo de privatización han de ensayarse las formas de autogobierno de la sociedad –lo contrario significaría el agotamiento de lo instituyente, o, también, que la sociedad permanezca absorta en unas significaciones imaginarias.

Contrariamente a todas las sociedades procedentes, la sociedad capitalista no se da una representación mítica o religiosa de sí misma; quiere darse una representación racionalista, que sea, al mismo tiempo, su "justificación". La ideología capitalista es racionalista: invoca el saber, la competencia, la cientificidad, etc. Lo pseudo-racional es la pieza central del imaginario de esta sociedad. Y esto también vale para la ideología marxista, transformada en religión laica de Estado [Este fragmento corresponde a una entrevista realizada en 1977, N. de R.]. Y digo racionalista, no racional. Pretende una racionalidad vacía y suspendida en el aire, que contradice toda su realidad (Castoriadis, 2006; 163)

¿Cómo podemos colocarnos frente a la institución e inspeccionarla si los recursos con que vamos equipados son parte de la institución misma? La respuesta está dada por creación históricosocial. ¿No se desprende acaso una creación sobre un campo social que es emergencia de un colectivo anónimo?

En la gran mayoría de las sociedades que llamo sociedades heterónomas, la institución afirma, por un lado, que no es obra humana; por otro lado, los individuos están educados, amaestrados, fabricados de tal forma que están, por decirlo de alguna manera, completamente absorbidos por la institución de la sociedad. Nadie puede afirmar ideas, voluntades o deseos que puedan oponerse al orden instituido, y esto ocurre no por el hecho de estar sometido a sanciones sino porque, antropológicamente, está fabricado de tal manera y ha interiorizado a tal punto la institución de la sociedad, que no dispone de los recursos psíquicos y mentales para cuestionar esta institución (Castoriadis, 2005; 118)

La idea de creación histórica aparece así impensable para el pensamiento heredado. “Todas las explicaciones funcionalistas, económicas, *materialistas históricas* e, incluso, psicoanalíticas, se muestran impotentes (en realidad, absurdas) frente a esta emergencia” (Ibíd., 121). Ninguna teoría permite explicar la creación históricosocial. ¿De qué manera mueren las instituciones? ¿Qué provoca que en un momento determinado una forma institucional se desplome ante la emergencia de otra? ¿Cómo aparece una nueva significación imaginaria social? ¿Por qué hay institución? ¿Por qué hay algo en vez de nada?

Ir a la guerra, servir al pueblo, al proletariado o la patria, querer la autonomía, más dinero, más objetos técnicos –esto es, la prevalencia del placer de representación sobre el placer de órgano, incluso contra toda autoconservación. ¿Quién osaría cuestionar la expansión de la economía contra todo riesgo posible? ¿Qué supone la explotación de la naturaleza? ¿No hemos, acaso, de someternos a los avances de la ciencia para lograr un mayor bienestar? ¿Quién define qué es bienestar? ¿Y el progreso?, ¿qué es el progreso? ¿Qué cosas dan sentido a nuestras vidas? ¿Qué significaciones habitamos? ¿De qué manera queremos vivir? ¿Cómo ponernos frente a la institución, desocuparla, si vamos equipados por ella?

Castoriadis daba cuenta de un persistente sometimiento al sentido socialmente instituido bajo el nombre de conformismo generalizado –a saber, cierto bienestar material, sobre todo personificado por un tendal de objetos técnicos, consumícticos. Decía también que sería absurdo creer que alguna vez podamos agotar lo pen-

sable, lo factible, lo formable, del mismo modo que lo sería también poner límites al poder de formación presente siempre en la imaginación psíquica y en lo imaginario social-histórico (Castoriadis, 1998; 203).

Dos significaciones se encontraban, para Castoriadis, entrelazadas en el problema que atañe a las sociedades occidentales. Por una parte, el proyecto de autonomía individual y colectiva, por la otra, el proyecto capitalista de expansión ilimitada del dominio racional, instrumental. Sin embargo, se preguntaba, asimismo, si era posible que un colectivo siguiera funcionando sobre la base de la mera acumulación de objetos, o, también, de dinero. Comprendía de esta manera que había tenido lugar un desmoronamiento sin precedentes de las significaciones imaginarias sociales sobre las cuales se sostenía la sociedad (Ibíd., 93). “¿Quién no percibe la profunda inseguridad psíquica, la pérdida de referencias?”, decía. Si los ciudadanos se encontraban desorientados –¿y no se trata, acaso, del zócalo de significaciones establecidas en que organizamos nuestro mundo, tenemos lugar?-, esto era posible porque los lugares asignados ya no se encontraban ahí.

¿Qué une a la sociedad realmente existente –que no a la presupuesta en sus contratos sociales? ¿Qué ilusiones nos hacemos al respecto –y cómo, empero, no sacrificar la vida a ellas? ¿Es posible referir a objetos comunes en la aceleración generalizada? ¿Qué cosa es lo que se ha desmoronado? ¿Acaso puede una sociedad sostenerse como si dijéramos en el aire –o, también, en un vacío de significaciones imaginarias sociales? ¿Sobre qué zócalo institucional apoya la sociedad establecida en los tiempos que corren?

En *Ante la guerra*, Castoriadis refiere a una parte invisible del poder que actúa sin necesidad de actos mediante los cuales explicitarse. Sostiene su premisa desde un ejemplo histórico. Desarrollaba así cómo la iglesia, en las antecámaras del poder, lograba subordinaciones de todo tipo de parte de la sociedad establecida. Mediante esta analogía introduce el pensador lo que consideraba entonces una mutación *in statu nascendi* de las formas institucionales, o, si se quiere, la emergencia de un nuevo tipo histórico de sociedad.

Yo digo que si alguien por sus acciones u omisiones y en último término por su simple presencia, puede instar a la sociedad a hacer lo que esta de lo contrario no habría hecho –o no de esta forma- ese alguien dispone de un poder proporcional a lo que de esta forma puede hacer o no hacer. Y digo que si alguien

—individuo o grupo- puede, de la misma manera, influir a un nivel decisivo no en un determinado detalle de la vida social, sino en el curso, la evolución y la orientación central de la sociedad —entonces este alguien no dispone de un poder, sino que se convierte en instancia central (en la medida en que está encarnada y representada por una entidad real) del poder en la sociedad considerada (Castoriadis, 1986; 288)

Si es cierto que la autoinstitución explícita de la sociedad supone que no hay fuente extrasocial del sentido, ¿cómo podríamos ser autónomos social e individualmente si una parte del poder efectivo se nos priva? Si la autoorganización tiene que medirse, además de con lo a-social en nosotros, con las significaciones establecidas, ¿cómo podríamos no detenernos en los poderes que apresan la última palabra? ¿Qué industrias fabrican serialmente formas de vida? ¿Qué cuerpos se arman? ¿Qué educaciones sentimentales se emplazan? ¿Y de qué manera se encarna la institución en los tiempos que corren, cuando el estado de la opinión pública es aclamado como liquidación de toda instancia separada —como si los ciudadanos contestaran a los gobiernos a través de las redes sociales, *sin mediación alguna*, al contrario, *en un puro medio*? ¿No es el entorno tecnológico en que nos movemos una ilusión más que nos hacemos? ¿Cómo desocupar la institución que incorporamos? ¿No suponemos hechura institucional? ¿Quién tiene así la última palabra? ¿Cómo sustraernos a estas invisibilidades? ¿Cómo desprendernos de los hilos invisibles que nos retienen?

BIBLIOGRAFÍA

- Castoriadis, C. (1979) *La experiencia del movimiento obrero. 1. Cómo luchar*. Traducción: Enrique Escobar, Fernando Monge, Francisco González Corugedo. Tusquets Editores, 1979. Barcelona, España.
- Castoriadis, C. (1979) *La experiencia del movimiento obrero. 2. Proletariado y organización*. Traducción: Enrique Escobar, Fernando González Corugedo. Tusquets Editores, 1979. Barcelona, España.
- Castoriadis, C. (1986) *Ante la guerra. Las realidades*. Traducción: Carmen Artal. Tusquets Editores, 1986. Barcelona, España.
- Castoriadis, C. (1992) *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Traducción: Horacio Pons. Ediciones Nueva Visión, 1992. Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, C. (1993) *La sociedad contra la política (VAA)*. Traducción: Carlos Sciaffino. Editorial Nordan-Comunidad, 1993. Montevideo, Uruguay. Editorial Altamira, 1993. Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, C. (1993) *El mundo fragmentado*. Traducción: Roxana Páez, Ignacio de Llorens, Claudia Oxman. Editorial Altamira, 1993. Buenos Aires, Argentina. Editorial Nordan-Comunidad, 1993. Montevideo, Uruguay.
- Castoriadis, C. (1998) *El ascenso de la insignificancia*. Traducción: Vicente Gómez. Ediciones Cátedra, 1998. Madrid, España.
- Castoriadis, C. (2003) *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. I. Marxismo y teoría revolucionaria*. Traducción: Antoni Vicens. Tusquets Editores, 2003. Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, C. (2003) *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. II. El imaginario social y la institución*. Traducción: Antoni Vicens. Tusquets Editores, 2003. Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, C. (2005) *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*. Traducción: Jacques Algasi. Fondo de Cultura Económica, 2005. Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, C. (2005) *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Traducción: Alberto L. Bixio. Editorial Gedisa, 2005. Barcelona, España.
- Castoriadis, C. (2006) *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*. Traducción: Sandra Garzonio. Fondo de Cultura Económica, 2006. Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, C. (2006) *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Traducción: Sandra Garzonio. Katz Editores, 2006. Buenos Aires, Argentina.

146

SOBRE EL AUTOR

Gastón Sena

Licenciado en Cs. de la Comunicación Social

Profesor en Educación Media y Superior en Cs. de la Comunicación Social, Facultad de Cs. Sociales, Universidad de Buenos Aires

Doctorando de Salud Mental Comunitaria, Universidad Nacional de Lanús

Intereses de investigación: Análisis institucional / Micropolítica / Subjetividad / Cuerpo / Dispositivos de gobierno

Email: grouchista@gmail.com

Artículo

RECIBIDO 13/03/2016

APROBADO 14/04/2016



TENSIONES CONCEPTUALES ENTRE LA IDENTIDAD Y LA ALTERIDAD EN LA FORMACIÓN DEL INDIVIDUO SOCIAL

ALDEGANI EMILIANO
MÓNICA MAINSTERRENA

Lo que me interesa son precisamente estas mutaciones, esta tensión, a veces pasional, entre identidad y alteridad, que pone en descubierto al sujeto, que lo muestra sin la coartada de la ideología; un sujeto confrontado con una realidad que pierde consistencia, que se diluye como categoría estructurante...
Gérard Imbert, *Cine e imaginarios sociales*. 2010

RESUMEN

El presente estudio muestra la tensión y complementariedad de los conceptos de identidad y alteridad en el proceso de socialización de los individuos desde las perspectivas de Cornelius Castoriadis, Claude Dubar y François Dubet. Las aportaciones de Castoriadis ofrecen elementos para reconocer la capacidad creativa del individuo en el proceso de socialización, así como para problematizar el papel tan complejo que juega la alteridad en la construcción de la identidad en las sociedades actuales.

PALABRAS CLAVE PROCESO DE SOCIALIZACIÓN; IDENTIDAD; ALTERIDAD; CAPACIDAD CREATIVA

ABSTRACT

The present study reflects on the tension and complementarity of the concepts of identity and otherness in the individual's process of socialization, according to the viewpoints of Cornelius Castoriadis, Claude Dubar and François Dubet. Castoriadis' contributions offer some insight into the recognition of the creative capacity of the individual in the process of socialization, as well as a means to make more problematic the complex role of otherness in the construction of the identity in present day societies.

KEY WORDS SOCIALIZATION'S PROCESS; IDENTITY; OTHERNESS; CREATIVE CAPACITY

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo busca reconstruir las tensiones que se producen entre el concepto de identidad y el concepto de alteridad en el marco del proceso de formación de la identidad social y de la socialización de los individuos, a partir de las perspectivas teóricas de Cornelius Castoriadis, Claude Dubar y François Dubet. El proceso de integración del individuo en su socialización inicial, así como en su incorporación a las prácticas sociales de su comunidad, estará acompañada desde estas perspectivas de una constante tensión y complementariedad entre las nociones de identidad y alteridad, entendidas como nociones opuestas, pero también como nociones en las que se establece una mutua dependencia, en tanto que la alteridad se presenta como un polo necesario para la formación de la identidad, tanto desde la perspectiva de la identidad personal como en la construcción de la identidad de una comunidad.

En la actualidad, la comprensión que ofrecen las ciencias sociales de ambas nociones es algo diversa, por lo que se incorporarán algunos aportes del pensamiento de autores como Mijaíl Bajtín y Roberto Espósito, en relación al rol de la alteridad en la formación de la identidad individual y colectiva, con el fin de explicitar algunos puntos de contacto con las propuestas de Castoriadis y Dubar.

La hipótesis que estructura el trabajo es que la caracterización que Castoriadis ofrece del proceso de socialización brinda una serie de elementos que permiten establecer un abordaje conceptual del individuo social que posibilita asimilar su capacidad creativa en la conformación de su identidad social y en la construcción de la identidad de su comunidad, mientras que los enfoques de Dubar y Dubet ponen el acento en la capacidad de mimesis del individuo con lo que su entorno le ofrece; y aunque reconocen la reflexividad del sujeto, no parecen dar cuenta del potencial creativo del individuo.

En este sentido, la perspectiva de Castoriadis ofrece una caracterización de las tensiones internas que se ponen en juego durante el proceso de socialización, que permiten al individuo transgredir su marco de sentido y proponerse nuevos objetos, sin subestimar la capacidad mimética del hombre para incorporar lo que la institución social le ofrece. Ésta también jugará un rol fundamental en el proceso de socialización y formación del individuo, pero no logrará clausurar al individuo en un marco de determinaciones fijas, sino que será confrontada por un impulso de rechazo que surge en el psiquismo del individuo, hacia todo producto social.

A fin de explicitar la particularidad de la propuesta de Castoriadis, el trabajo comenzará por desarrollar brevemente las características que posee la socialización de los individuos, incorporando algunos aportes de la descripción que ofrecen Berger

y Luckmann sobre el modo en que el individuo pasa por la socialización primaria y secundaria. Este marco será ampliado a su vez, a partir de la descripción de Castoriadis de la conformación de una disposición ambivalente por parte del psiquismo individual frente a la *alteridad* y también frente a su propia identidad.

El abordaje de este marco conceptual permitirá poner en relación la formación de la identidad, el vínculo con la *alteridad*, incorporando para ello algunas nociones de Mijaíl Bajtín y Roberto Espósito sobre el rol de la alteridad en la formación de la identidad, que permitirán explicitar algunas tensiones que se expresan en el análisis de la crisis que estos procesos atraviesan en las sociedades actuales.

Seguidamente, el trabajo observará algunas limitaciones de las perspectivas de Dubar y Dubet, en relación a la comprensión del carácter creativo de la psique individual en la construcción de su identidad social, y algunos elementos del enfoque que propone Castoriadis que podrían aportar a la comprensión de la capacidad de los individuos para trasgredir el marco de sentido que la sociedad les ofrece.

EL PROCESO DE SOCIALIZACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE CORNELIUS CASTORIADIS, PETER BERGER Y THOMAS LUCKMANN

El proceso de socialización es descrito por Castoriadis como el proceso mediante el cual la institución social produce e instituye individuos que la repitan y continúen, mediante un conjunto de mecanismos y operaciones que apuntan principalmente al encauzamiento de la psique en los parámetros sociales que la institución impone. Esta imposición, incluso cuando implica un grado de violencia sobre las tendencias espontáneas del mundo psíquico, permitirá a los individuos insertarse en una comunidad y otorgar sentido a sus acciones individuales dentro del marco institucional dado. Sin embargo, el enfoque que propone Castoriadis de esta incorporación se caracteriza por el énfasis en señalar el conflicto interno que ésta implica para el individuo en formación. (Castoriadis, 2006a).

Otros autores como Berger y Luckmann encuentran por el contrario una predisposición en el *infans* hacia la socialización que se constituye como parte de una sociedad por medio de la interrelación con los otros, mediante la interiorización de sus creencias, valores y costumbres. El individuo, afirman, necesita adaptarse al medio social al que pertenece para apropiarse del lenguaje de los otros, pues es la comunicación con los otros lo que permite la socialización. En sus palabras: “en la vida de todo individuo, existe verdaderamente una secuencia temporal, en cuyo curso el individuo es inducido a participar en la dialéctica de la sociedad” (Berger y Luckmann, 2003: 164).

Al igual que estos autores, Castoriadis considera que el individuo no nace miembro de una sociedad, pero centrará su análisis en la caracterización de la imaginación del hombre como una instancia psíquica que se autonomiza de la experiencia, en la medida que genera representaciones que no se derivan de lo que experimenta. (Castoriadis, 2004:20) Esto será lo que Castoriadis denomina la *disfuncionalización*¹ de los procesos psíquicos. Sin una contención por parte de las instituciones sociales de esta imaginación singular, la vida de los seres humanos se volvería materialmente imposible.

Puede señalarse que la socialización, desde la perspectiva de Castoriadis, es una necesidad del *infans* para no caer en un estado de autismo, no sólo frente a los otros, sino frente a la realidad material. Así pues, es vital para su supervivencia el poder contener este grado de *disfuncionalización* en la fase inicial del desarrollo psíquico que se manifiesta centralmente en la no-distinción del *infans* de su objeto de deseo, es decir, el hecho de que el niño en su etapa inicial no establece una separación objetiva entre su deseo y su objeto de deseo. Aquello a lo que Freud refirió en sus últimos escritos con la expresión *Ich bin die Brust*, “yo soy el pecho”. A su vez, en ausencia del objeto, el *infans* puede imaginar el objeto y obtener placer de sus representaciones, estado que Freud denomina la *omnipotencia mágica del pensamiento*, pues en cuanto el niño desea el pecho, es decir que siente hambre, su mente recrea la sensación de placer. En este sentido, la existencia de un predominio en el psiquismo del *placer de representación* por sobre el *placer de órgano*, es lo que le permite al *infans* obtener placer de sus representaciones en ausencia de su objeto de deseo.

Sin embargo, a medida que la necesidad somática se incrementa, el placer de representación se vuelve insuficiente y el *infans* se ve obligado a salir de su fase inicial, es decir, la *fase monádica*, que consiste en la ausencia de un mundo exterior al individuo, y en la experiencia del sí mismo como fuente de placer. Durante la fase inicial:

[...] la mónada organiza la experiencia del placer no con un objeto sino como experiencia total de un estado. Esta experiencia orientará para siempre al psiquismo, cuyo objeto de deseo, cuya búsqueda será la recuperación de este estado y el retorno a él. Es más deseo de un estado que de un objeto (Castoriadis: 2006b, 245)

¹ “Para el psiquismo humano existe un flujo representativo ilimitado e indomable espontaneidad representativa que no está sometida a un fin señalable, ruptura de la correspondencia rígida entre imagen y X o de la consecución fija entre imágenes.” (Castoriadis, 1992)

Con la ruptura de esta fase inicial el *infans* se ve forzado a advertir la existencia de su objeto de deseo como ajeno a él, y hay una transferencia de la *omnipotencia mágica* de la fase inicial a la figura de la madre. Esto constituye la primera fase del proceso de socialización, pues da inicio a lo que Castoriadis denomina la *fase triádica*, en la que el mundo del *infans* es ampliado frente a la fase monádica. No obstante, la transición no es gratuita pues permanece, en el núcleo monádico de la psique, un constante deseo de retornar a aquel estado de indistinción con el objeto de deseo. Siguiendo la lectura de Federico Ferme,

Con la ruptura de esa clausura la psique intenta regresar a ese primer estado de satisfacción, de unión, de sentido, por medio de la interiorización de las significaciones sociales, proceso que concluirá con la constitución del individuo socializado. El mundo que ofrece la sociedad, en tanto conjunto de significaciones, es un parche de sentido, un reemplazante, un suplente obligado, hace las veces de un sustituto de aquel mundo perdido en un principio. (Ferme: 2007, 156)

Cabe señalar que mientras que, desde la perspectiva de Berger y Luckmann, el individuo tiene una predisposición a la adquisición del lenguaje y a la comunicación con los otros, el enfoque de Castoriadis parece señalar lo contrario. Para éste último, existe una enorme resistencia en el individuo a incorporar elementos del mundo social, en la medida que éste pone en crisis la identificación inicial que existe en la psique entre el sí mismo y el objeto de deseo. La mónada psíquica conserva el deseo de identificarse con su objeto, mientras que la crisis que tal ruptura genera para el individuo lo obliga a buscar sentido en aquello que el mundo social le ofrece. La institución de la sociedad, a través de la figura de la madre, ofrece al *infans* un sentido que sustituye de un modo siempre deficiente, aquel anhelo inicial del psiquismo de *ser* su objeto de deseo: “Esta pérdida de sí, esta escisión con respecto a sí mismo, es el primer trabajo que impone a la psique su inclusión en el mundo, y ocurre que la psique se niega a realizarla cabalmente”. (Castoriadis, 2010: 465) El núcleo del deseo en la psique del individuo sigue direccionado hacia sí, como una totalidad irrealizable, que se expresa, incluso en la esfera social, en la nostalgia de un estado de no conflicto, de armonización de lo heterogéneo. (Miranda: 2010)

Ahora bien, tanto Berger y Luckmann como Castoriadis reconocen que el individuo pasa por la etapa del reconocimiento de lo otro como primer contacto para la socialización. Sin embargo, la diferencia se encuentra en que los primeros no encuentran una verdadera oposición del individuo a los elementos que el proceso de socialización le propone, sino que los asimila con naturalidad. En sus palabras:

En la socialización primaria no existe ningún problema de identificación, ninguna elección de otros significantes. La sociedad presenta al candidato a la socialización ante un grupo predefinido de otros significantes a los que debe aceptar en cuanto tales, sin posibilidades de optar por otro arreglo. [...] son los adultos quienes disponen las reglas del juego. El niño [...] se identifica con ellos casi automáticamente. [...] En la socialización primaria, pues, se construye el primer mundo del individuo. [...] Sólo más adelante el individuo puede permitirse el lujo de tener, por lo menos, una pizca de duda (Berger y Luckman, 2003:168-170)

Es decir, consideran que el individuo en su etapa de crecimiento inicial, sólo interioriza lo que está dado por esos otros (sin reconocer la duda o el rechazo), mientras que Castoriadis reconoce a un individuo que se niega a la imposición, a interiorizar completamente lo dado, y percibe un grado de violencia en tal imposición, pues se mantiene el deseo en la psique de algo que el mundo social no puede ofrecerle. En este sentido, sería un error afirmar que desde la perspectiva de Castoriadis el *infans* no tiene una predisposición a incorporarse en su grupo social, pero es necesario señalar que esta predisposición se presenta de un modo ambivalente, en donde, por un lado el individuo interioriza lo que proviene del mundo social y, por otro, existe un rechazo en el interior del individuo a todo lo que de ahí proviene. Rechazo que, como señala Castoriadis, se vuelve también sobre el propio individuo en tanto individuo social.

INCORPORACIÓN DEL INDIVIDUO AL MUNDO SOCIAL A PARTIR DE DOS PROCESOS DE FORMACIÓN: FORMAS INSTITUIDAS DE SUBLIMACIÓN Y POLOS IDENTIFICATORIOS

Efectivamente, el individuo se ve forzado a cubrir el vacío que la ruptura de la fase monádica ha dejado en él, y para ello incorpora el sentido que le ofrece la institución social. Esta incorporación se produce a partir de dos operaciones que autores como Yago Franco denominarán la *zona de contacto* entre el mundo psíquico y la esfera social. La primera de ellas es la incorporación por parte del *infans* de las (a) formas instituidas de *sublimación* y la segunda (b) la adopción de un *polo identificatorio*.

A-

La adquisición de las formas *instituidas de sublimación* consiste en el proceso mediante el cual la psique abandona sus objetos de investidura (es decir, los objetos y representaciones *proprios* a los que inviste de afecto) y adopta los objetos socialmen-

te instituidos como fuente de placer. Es decir, que las formas *instituidas de sublimación* se identifican con el marco normativo que las costumbres e instituciones de un grupo social determinado proyectan sobre los objetos que se ofrecen al individuo como fuentes de *placer*, promoviendo, sancionando, penalizando distintos objetos según el caso. Esto es precisamente el conjunto de parámetros y símbolos culturales que Berger y Luckmann identifican en la socialización primaria, pero que en Castoriadis no presentan una distinción evolutiva, sino que adoptan la forma de un sustituto simbólico, para aquello que el núcleo monádico exige en cada momento.

B-

Sin embargo, para que el individuo pueda captar el sentido en la red de significaciones es necesario que éste pueda encontrar un lugar en esa red donde reconocerse, por ello es necesario que se identifique con lo que Castoriadis denomina *polo identificador*, que constituye un estereotipo socialmente construido que permite anticipar determinadas conductas, formas de vestir, vocabulario, actividades. Esto se encuentra vinculado a la distinción de roles que Berger y Luckmann describen como el centro de la socialización secundaria, que comporta la internalización de submundos. Es decir, un proceso posterior que induce al individuo ya socializado a conocer e internalizar mundos distintos al ya conocido, ámbitos vinculados a actividades y a formas de *hacer* particulares. En sus palabras, la socialización secundaria es “la adquisición del conocimiento específico de ‘roles’, estando estos directa o indirectamente arraigados en la división del trabajo” (Berger y Luckmann, 2003: 173).

Ciertamente, Castoriadis no piensa la identificación con un *polo identificador* como un proceso posterior a la incorporación de los modos de sublimación, sino precisamente como un aspecto y una condición de tal incorporación. El individuo se incorpora a la vida social en la medida que encuentra un lugar en ella, y ese lugar constituye una identidad particular dentro de la red simbólica a la que se incorpora.

Finalmente, es necesario señalar que la necesidad de crear individuos que reproduzcan la institución proviene de la necesidad de la institución de conservarse como estructura formal, pero proviene a su vez de la necesidad de la sociedad de armonizar las *expectativas recíprocas* en el marco de su convivencia social. (Ciarraelli: 2009: 24-39) Sin embargo, el propio psiquismo individual confronta y rechaza lo que la sociedad le ofrece, en tanto que este “afuera” al que las instituciones confrontan la dirección original de sus pulsiones, se presenta como una alteridad, no sólo en tanto diferencia, sino principalmente en tanto separación que genera la escisión inicial del núcleo monádico.

En la formación de la identidad personal, así como en la formación de una identidad social, o aquello que Castoriadis denomina la institución de la sociedad como tal,

la noción de *alteridad*, juega un papel importante que debe ser examinado, por lo que, de manera preliminar, se observarán algunas comprensiones de esta noción que pueden aportar a la puesta en contexto de la propuesta castoridiana en relación a la alteridad, y su rol en la formación de la identidad social.

LA ALTERIDAD EN LA IDENTIDAD: EL LUGAR DE LA ALTERIDAD EN LA FORMACIÓN DE LAS IDENTIDADES

El concepto de alteridad cumple un papel fundamental para la comprensión de la formación de las identidades, pero no existe un consenso en el modo de definirlo, ni al identificar el vínculo específico que establece con la formación de la identidad individual y colectiva. Desde la perspectiva teórica de autores como Mijaíl Bajtín (2000), *el otro* es un elemento constitutivo de la identidad. Es decir, que no refiere exclusivamente a un Otro en tanto igual, desde la mismidad, sino a partir de una compleja interacción entre el ego y el alter-ego, el “yo” y el “no-yo”, uno mismo y los otros. En sus palabras “los actos más importantes que constituyen la autoconciencia se determinan por la relación con la conciencia [...] la conciencia del hombre despierta envuelta de la conciencia ajena” (Bajtín, 1982: 327).

Es decir, la alteridad precede al Yo, aunque la identidad del individuo se construye como un fenómeno dialógico, por medio de una relación “yo-otro”, que es compleja, puesto que considera que la identidad no es estática, sino que se construye con ese complejo de relaciones que se da con los otros y a través del tiempo. La importancia de la alteridad en la constitución de la identidad del individuo llega a constituirse por tanto como una condición de la misma: no hay formación de la propia identidad sin la presencia de los otros.

Otros autores como Roberto Espósito (1999) consideran que la auto-identificación requiere de una frontera, un espejo frontal en que poderse reconocer, un negativo a través del que poderse afirmar. Es decir, ya no es el otro en el cual se afirma el Yo a través de la comunicación y semejanza, sino que la identidad se construye con aquél que nos es ajeno, distinto, opuesto, con el “enemigo”. Puede percibirse que incluso cuando otorga la misma función que Bajtín a la otredad, en cuanto polo negativo que permite una auto-representación, queda explicitada la tensión que se produce entre la identidad y este polo negativo, mediante la que los individuos permanecen, en un sentido, enfrentados.

En este orden de ideas, la noción de alteridad asume en el pensamiento de Espósito la representación de un Otro relativo, en tanto que contribuye a la configuración de la identidad, y por tanto se hace parte de dicha identidad. Para él, el enemigo

está antes que el amigo, en el sentido en que necesita distinguirse de un Otro para reafirmarse o identificarse con alguien más. Sin embargo, considera que esa *lógica de la enemistad* puede desaparecer si se disuelve la frontera. Es decir, cuando el otro deja de ser un extraño el amigo también desaparece, y con ello la identidad y la alteridad, “ya nadie nos mira y nos identifica”. En sus palabras:

Si falta el odio, el temor, el conflicto- real o virtual-, falta también el reconocimiento. [...] Si ya no sabemos quiénes somos -a falta del enemigo que nos identifica desde el exterior- no queda sino proyectar; multiplicada, esta pérdida de identidad sobre el otro (Espósito, 1999: 73-75)

Es decir que al desvanecerse la frontera entre el enemigo y el individuo, comienza a diluirse la identidad, porque deja de reconocer quién es, y de reconocer al otro desde sí. La presencia de la alteridad como polo de tensión que permita constituirse a la identidad, posee por tanto una función en la construcción de la identidad, pero también en su conservación en el tiempo, en el que su imagen se consolida a partir de la diferenciación permanente que se establece con la otredad.

En consonancia con estas ideas otros pueden encontrarse en otras perspectivas teóricas —como las que principalmente nos interesan, el enfoque de Castoriadis y el de Dubar—, un diagnóstico similar en tanto que dan cuenta de una crisis y una disolución gradual del nexo social y de las identidades. Sin embargo, su forma de abordar el problema resulta significativamente distinta, debido principalmente a que sus enfoques operan utilizando dos nociones muy diferentes del concepto de alteridad.

En efecto, Dubar aborda el tema de la formación de la identidad a partir de la ruptura de la relación entre el individuo y el otro (sus semejantes), pero su enfoque es diferente al de Espósito debido a que su noción de alteridad es otra. Mientras que Espósito piensa a la alteridad como un polo de tensión, Dubar se refiere a un *otro* con el cual el individuo se reconoce como semejante, que le es afín a sí mismo, es decir, que se requiere de la alteridad para la *reconstrucción* de la identidad. En este sentido Dubar encuentra en la alteridad la posibilidad de proyectar para el individuo una nueva forma de identificación que le permita superar la crisis de los parámetros comunitarios de su formación identitaria inicial. Aquello que se observará a propósito del pasaje de las formas comunitarias de identificación a las formas societarias, que se encuentran más vinculadas al recorrido personal del individuo y a su incorporación en pequeños ámbitos en los que pueda reconocer señas y referencias, que hagan significativo su rol dentro de su grupo social. En este sentido, la alteridad

se presenta para Dubar como un *Otro generalizado*, que es un mediador entre las identificaciones antiguas y las que están por gestarse. La interacción con éste, en tanto que alteridad, permitirá la verbalización y la elaboración de un nuevo lenguaje.

En este sentido, la alteridad es una posibilidad para Dubar de reconstruir la identidad a partir del reconocimiento recíproco con otros individuos, que permitiría reconstruir una forma societaria de identificación, tras el declinar de las estructuras que daban sustento a una forma comunitaria.

Por su parte, Castoriadis advierte sobre la injerencia de la alteridad en la formación de la identidad a partir de la incorporación del psiquismo de los modos instituidos de sublimación y de la investidura afectiva de un determinado *polo de identificación*. Pero en este punto, el marco se diferencia con mayor claridad del de Espósito, en la medida que el *polo identificador* es un parámetro social que interviene positivamente en la formación de la identidad individual y no sólo a partir de un contraste o una tensión u oposición, sino por el contrario a partir de una incorporación y en cierto grado una mimesis con relación a lo social. Esta idea es compartida con la perspectiva de Dubar, en la medida que la formaciones identitarias implican una apropiación, muy marcada en las formas comunitarias y más personal en las formas societarias, de los elementos que el entorno social ofrece al individuo. Sin embargo, puede establecerse un paralelo entre el vínculo identidad/alteridad que propone Espósito y la formación colectiva de estos polos identificatorios, cuya estructura se caracteriza por establecer un grado de oposición y correspondencia recíproca con los otros polos identificatorios que la sociedad ofrece. (Castoriadis: 2007c, 155-157)

Ahora bien, como se ha observado en el primer apartado, a partir del proceso de socialización Castoriadis observa dos formas de rechazo de la alteridad que atraviesan al individuo y a la esfera social. Éstas serán denominadas como *odio hacia los otros*, y como *odio hacia sí mismo*. El primero dirigido hacia las formas de comunidad que no pueden asimilarse como iguales por la institución social, y cuya aceptación explicitaría la contingencia de las propias instituciones. Y el segundo como un resultado del anhelo del núcleo monádico de volver a su estado inicial, es decir, de rechazar todo aquello que constituye el individuo social, y que es producto del proceso mismo de socialización.

Sin embargo, incluso cuando la segunda forma de rechazo del individuo a lo social, en tanto alteridad del núcleo monádico, no coincide con la tensión y oposición descrita por Espósito, el rechazo de la comunidad a lo que es diferente de su red institucional es en cierto grado asimilable a la tensión que éste describe. Pues como se observó, el rechazo de lo *otro* de la institución es constitutivo de la afirmación misma de la identidad colectiva. Pero la forma de rechazo del psiquismo de todo lo que la institución social le ofrece será lo que funde finalmente la posibilidad del

individuo de trasgredir el mismo marco de sentido en el que se ha formado, pues siempre conserva un afán por trasgredir su propio marco institucional.

Efectivamente, la tendencia de los grupos sociales a establecer un vínculo conflictivo con la alteridad es incorporada por Castoriadis como un aspecto de la formación de la identidad colectiva, y puede volverse incluso más extrema para Dubar cuando la identidad, individual o colectiva, entra en crisis. Es decir, cuando el fracaso económico o familiar conduce a los individuos a una sensación de auto-culpabilidad, ésta se proyecta como un rechazo hacia los otros, en el que se busca un responsable de la situación de crisis. Esta forma de rechazo a los otros, no es equiparable a las formas de odio, social e individual, que Castoriadis propone, sino que se orienta a la búsqueda de un *chivo expiatorio*, que pueda contener la causa de la caída de los íconos culturales que promovían una formación identitaria particular que ha entrado en crisis.

El rechazo de la alteridad adopta la forma de un último recurso que permitiría salvaguardar la legitimidad de los valores culturales que muestran su declive en la actualidad. Esto se traduce, por ejemplo, en un odio a los inmigrantes, que pueden ser vistos como la causa del desempleo; un odio hacia un partido de gobierno, cuyas decisiones han afectado la posibilidad de desarrollo personal, etc. Dubar recupera en este sentido las ideas de Alain Ehrenberg, quien advierte sobre el debilitamiento del Yo, y el auto-padecimiento que ha dejado como consecuencia la promoción de un exitismo demasiado pronunciado en la realización individual. La exacerbación de las expectativas individuales, sumada a las crisis de las estructuras sociales que sostienen el nivel primario de esas expectativas (empleo, familia, bienes primarios de consumo, etc.), deviene en una crisis de la identidad que se construye sobre estas estructuras, y que resulta finalmente en la gestación de un odio al *Otro, el extranjero, el enemigo (o el traidor) de mi comunidad*. (Dubar, 2003: 193). Pero esta expresión de rechazo, si se atiende al análisis que Castoriadis ofrece de la construcción de la identidad comunitaria, ya se encuentra dada en primera instancia como un aspecto mismo de la delimitación de los parámetros que conforman la identidad, en tanto que ésta se construye sobre el rechazo de lo que es exterior a su propia institución, en términos que pueden asimilarse a la propuesta de Espósito, aunque esta tendencia de rechazo pueda agravarse en un momento de crisis.

Ahora bien, más allá del *odio hacia los otros* que es inherente a la identidad social, y que es producto del debilitamiento de las estructuras que permiten una construcción identitaria particular, Castoriadis describe otra forma de exclusión de la alteridad que se da en el seno de su misma red institucional y de los individuos que la conforman. Es decir que es necesario agregar una tercera forma de clausura *sobre sí* de la sociedad, que es el rechazo y hasta la penalización legal y moral de

la *alteridad* que en todo momento surge en su interior como expresión del mismo potencial instituyente del cuerpo social. Esta tendencia a la clausura de la sociedad sobre su propia estructura, confronta finalmente a la temporalidad misma de sus instituciones y configura la tensión presente en toda sociedad entre lo conservador y lo novedoso. Esto implica una serie de transgresiones del marco de sentido habitual y es recuperado conflictivamente por sus integrantes pues, como se ve con mayor claridad en el enfoque de Dubar, la formación misma de la identidad individual surge a partir del marco que es confrontado por las instituciones emergentes. La pérdida de lo que era próximo al individuo no es otra cosa que la emergencia de nuevas prácticas, y de nuevas instituciones que confrontan el marco de sentido en el que los individuos socializados se han instituido como tales.

Sin embargo, la crisis de las formas identitarias a la que refiere mayormente Dubar no parece vincularse tanto con la emergencia positiva de nuevas prácticas, sino más bien con la ruina y la disolución de las estructuras comunitarias que fundaban las identidades individuales. Y en este sentido, el diagnóstico de Castoriadis sobre las sociedades occidentales contemporáneas resulta compatible, pues lejos de observar la emergencia de estructuras institucionales que manifiestan la capacidad creativa de los hombres, Castoriadis parece observar un eclipsamiento del proyecto de autonomía, y una clausura de la creatividad, a partir de lo que ha llamado el *avance de lo insignificante*. (Castoriadis: 2000b, Profumi: 2015)

DE LA CRISIS DE LAS IDENTIDADES SOCIALES A LA CONSTRUCCIÓN Y CRISIS DE LA IDENTIDAD PERSONAL: CLAUDE DUBAR Y FRANCOIS DUBET

Ahora bien, para comprender el modo en el que Dubar aborda el problema de la identidad y su formación, es necesario abordar algunas precisiones sobre los conceptos que propone, y las nociones mediante las que distingue diferentes formas en las que puede construirse la identidad individual. La tesis de Dubar (2002) supone que existe en la actualidad un movimiento histórico de tránsito de las *formas identitarias comunitarias* a las *formas identitarias societarias*, lo cual influye en la construcción y crisis de la identidad personal, por lo que es necesario explicitar el contenido de estas nociones.

Las *formas comunitarias* son aquellos sistemas de normas, costumbres y valores atribuidos a los individuos y son reproducidos de manera idéntica en las distintas generaciones. Cuentan con una ideología común entre los miembros del grupo por medio de una forma identitaria dominante “para los otros” y se identifican con las

identidades sociales de cualquier grupo o comunidad. (Dubar, 2002: 13) Mientras que las *formas societarias* son aquellas que se conforman por colectivos múltiples, es decir, que están ligadas a vínculos sociales más lábiles pero voluntarios. Las creencias, costumbres y valores dependen en este caso de la elección del sujeto, por lo que prevalecen las identificaciones *para sí*. En ambos casos, las formaciones identitarias se vinculan a la integración del individuo a un contexto social determinado, pero mientras que en las formas *comunitarias* el individuo se integra a su entorno social inmediato adoptando el marco simbólico-normativo de este entorno, las formas *societarias* se caracterizan por la elección del individuo de un entorno social específico, de un colectivo social particular, y sobre todo, por la presencia ante el individuo de un conjunto heterogéneo de ámbitos diferenciados a los que pudiera integrarse. En sus palabras:

La forma identitaria que resulta así dominante continúa siendo una identidad "para los otros", pero se convierte en "societaria", es decir, orientada hacia el acceso de una posición estatutaria, en función, ya no del mero nacimiento, sino del aprendizaje de un nuevo código simbólico y de la interiorización de nuevas formas de decir, de hacer y de pensar valoradas por el Poder. (Dubar: 2002, 35)

La emergencia de *colectivos múltiples* que expresan una socialización marcadamente societaria hace necesario pensar en la subjetividad como un elemento esencial para la construcción de la identidad personal, sin que por ello signifique que el Yo se imponga sobre el Nosotros. Es decir que la identidad social se relaciona tanto con las formas *comunitarias* como las formas *societarias*, debido a que se considera que ésta es la manera como el individuo interioriza los roles y estatus impuestos o adquiridos, que gobiernan su *personalidad social*. Entre más integrados están los sistemas normativos y las experiencias, más fuerte será la interiorización.

A su vez, la perspectiva de François Dubet describe a la socialización también como una subjetivación. La socialización de los individuos se encuentra en una ambivalencia puesto que se espera que los individuos estén *perfectamente socializados* y, al mismo tiempo, que "cada uno disponga de un sentimiento de libertad fundamental, aquel que lo constituye como sujeto singular" (Dubet, 2007: 42). En este sentido, la identidad social es, tanto producto de la historia y de una socialización como producto de la elección del individuo. "El actor – afirma – puede manipular su identidad sin ser totalmente 'tragado' por ella". (Dubet, 1989:520, 529).

En efecto, la tesis de Dubet parte del supuesto de que las instituciones están en

crisis debido a una crisis del proceso de socialización que expresa una mutación profunda del trabajo sobre el otro (educar, formar), y está ligada a las transformaciones que afectan el ordenamiento simbólico de la socialización. En este sentido también Claude Dubar recupera la tesis de Durkheim, en relación a la necesidad de una incorporación de los individuos a un marco moral y normativo común, que es ofrecido a los hombres por su formación religiosa, y que luego es suplantado por la promoción de valores republicanos. (Dubar: 2002, 156) Así como también señala la importancia de los análisis de Sébastien Roche sobre la crisis de los mecanismos sociales de aprendizaje del autocontrol y del respeto mutuo y de Jacques Ion al observar la fragmentación de las organizaciones políticas tradicionales, en pequeñas agrupaciones, cuyas reivindicaciones son cada vez más parciales. (Dubar: 2002, 162-174)

Desde su perspectiva, todo proceso de socialización implica un cambio y todo cambio de vida produce “pequeñas crisis” y pérdidas en las creencias o valores. La identidad personal se construye a partir de estas pérdidas, ya que la crisis “revela al sujeto a sí mismo, le obliga a reflexionar, a cambiar, a pelear para ‘salir de ella’ y a inventarse a sí mismo, con los otros” (Dubar, 2002: 247-248).

Por consiguiente, tanto Dubar como Dubet consideran la actualidad como una etapa en la que la formación de la identidad está ligada a la capacidad estratégica del actor en cada caso. Por ello la identidad social deja de definirse por la interiorización de normas y reglas, para definirse por la capacidad del individuo para lograr fines particulares, *lo cual le permite transformarse en un recurso para la acción*. Esto implica la emergencia de una forma de identidad que se asocia más a un recurso que a un proceso de integración. Y en este sentido, Dubet afirma que se pasa del *rol* a la *experiencia*, es decir, la representación del rol no es suficiente para la socialización, sino que es necesario “un compromiso de los actores que tienen que socializarse a través de la construcción de sus propias experiencias” (Dubet, 2010:24). La construcción de la identidad se fabrica en la experiencia. Dubet apunta que la identidad social requiere del reconocimiento de las relaciones entre la identidad personal y la configuración de un principio de unidad. Ante el declive del programa institucional se da la decadencia de las identidades colectivas y se afirman las identidades personales.

En palabras de Dubar “la identidad personal se organiza alrededor de una forma identitaria dominante ‘para los otros’, ya sea societaria o comunitaria” (Dubar, 2002: 198). Esta noción de identidad como dimensión de integración está asociada a los temas del cambio social y de la crisis de identidad, y por consiguiente, al abandono de un estatus y de una cultura por nuevos roles produce una crisis de pertenencia. Sin embargo, el enfoque de Dubet piensa la identidad personal como “inseparable de las identificaciones colectivas que dibujan los estereotipos sociales, las clasificaciones, los juegos de separación y de reconocimiento”. (Dubet, 1989: 521-522).

Partiendo de la premisa de ambos autores acerca de la construcción de la identidad personal, la identidad del individuo queda reducida a “sujeto”, en tanto que la reflexión no parece reconocer el carácter creativo del individuo más que bajo el reflejo del Otro como voz propia, y lo único verdaderamente propio es la decisión de aceptar una voz ajena en vez de otra. La noción de creación o creatividad, se reduce a la posibilidad de elegir entre un conjunto limitado de opciones efectivas. De manera que la capacidad de mimesis, reconocidos todos estos marcos teóricos, termina por condicionar en el caso de estos autores, la posibilidad de comprender la creatividad de los individuos en relación a la formación de su identidad.

CONSIDERACIONES FINALES

A partir de lo desarrollado puede observarse cómo surgen algunos interrogantes al aceptar el planteamiento general de Dubar y Dubet en relación a la labilidad con las que se presentan las formas actuales de identificación y la manera en las que los individuos construyen su identidad. Inclusive, si se acepta la idea de que la conciencia del individuo no se forma de manera aislada, sino que requiere del Otro para configurarse, aún queda por resolver lo que concierne a la potestad que conserva el individuo en su posibilidad de elegir y construir su identidad en relación con los otros, pues la descripción de ambos autores parece reducir el potencial del individuo en su autodeterminación, a la elección de los ámbitos específicos y grupos sociales en los que se incorpora y forma como individuo social.

No obstante, su actitud frente a la *alteridad* con la que establece el juego de interacciones que permite la conformación de su identidad personal, parece limitarse a la receptividad pasiva de los gestos sociales del ámbito en el que se introduce.

De manera que las *formas societarias* de identificación, constituyen un avance significativo en la formación personal del individuo, frente a las *formas comunitarias culturales* en las que el nacimiento y el ámbito familiar determinaban la mayor parte de los aspectos relativos a la formación individual de la identidad. Sin embargo, parece que al individuo sólo le es dado incorporar aquellos rasgos y gestos sociales que observa en el ámbito específico al que se incorpora, mientras que el potencial creativo del individuo no es percibido sino que siempre es recuperado a partir de esa comunidad de Otros que individualmente se forman del mismo modo: apropiándose de lo dado en la esfera social.

En efecto, lo que se observa en las prácticas sociales, es, por el contrario, la emergencia permanente de prácticas, interacciones e instituciones nuevas, cuyo origen no puede atribuirse a la apropiación individual de una *otredad* constituida. Y en este sen-

tido, la perspectiva teórica de Castoriadis ofrece una serie de elementos que permiten incorporar el modo en el que el individuo se forma en el contexto de su comunidad, sin por ello desatender su capacidad creativa y su potencial para autodeterminarse.

Recuperando las palabras de César Marchesino, puede afirmarse que para Castoriadis:

El individuo es [...] por un lado un "trozo de sociedad ambulante" determinado –fabricado– por las significaciones imaginarias que hacen que esa sociedad sea esa sociedad y no otra, y por otro lado es psique portadora de una imaginación radical nunca dominada por completo en el proceso de socialización.

La capacidad de mimesis y de repetición es reconocida por Castoriadis, pero eso no impide que se reconozca en el psiquismo humano una frecuente tendencia al rechazo de lo externo, que se traduce constantemente en un deseo de impugnar lo instituido y de proponer otras *formas de hacer* de las que el grupo social ofrece al individuo, lo que convierte al individuo en "un ser capaz de romper su clausura y así participar en el proceso de creación de nuevas significaciones imaginarias a nivel colectivo" (Marchesino, 2014: 23).

Precisamente, Castoriadis encuentra el marco que permite a los hombres superar la clausura que la sociedad les impone en la forma específica en la que se estructura el psiquismo del individuo social. Existe en el núcleo del psiquismo un rechazo dirigido hacia el mismo individuo, en tanto que éste se estructura a partir de la incorporación en un marco simbólico-normativo que resulta extraño a los objetos de investidura propios de la psique. Esto permite a Castoriadis concebir la posibilidad de que los individuos, a partir de la automatización de su imaginación y de su deseo, puedan investir de afecto nuevas representaciones que promuevan acciones en la esfera intersubjetiva que trasgreden el marco de sentido en el que los individuos se han formado y han formado su identidad con los otros, lo que implica la superación de las determinaciones sociales del *polo identificatorio* al que se han incorporado. Negar esta posibilidad al individuo es negarle todo potencial creativo, pues como afirma Castoriadis "si no se puede imaginar nada más que lo que es, no se puede querer nada más. [...] toda elección decisión no es entonces más que una elección entre posibles ya dados de antemano" (2004: 110). Es decir, los individuos estarían reducidos a su asimilación del campo social, y a elegir el ámbito específico en el que desarrollará tal asimilación.

Por el contrario, Castoriadis afirma que a partir de su imaginación radical el individuo puede proyectar representaciones que no se deriven de lo que la institución de la

sociedad le impone, e investirlas de afecto, lo que deviene finalmente en acciones que tiendan a instituir nuevas significaciones sociales. Esto no significa, que el individuo pueda generar por sí mismo significaciones sociales e instituir las en la esfera social, (Castoriadis: 2010, 419, Aldegani: 2015) pues es siempre la interacción social efectiva y el modo en que se recuperan las trasgresiones y aportaciones individuales por la colectividad, lo que constituye el potencial instituyente de una sociedad. Pero es notable que Castoriadis aborda de un modo explícito la intervención del individuo en la institución de nuevas significaciones y el potencial instituyente que proviene de su imaginación radical.

Finalmente, resulta necesario subrayar, incorporando la idea de Dubar y Dubet, que existe una relación entre los Otros y el Yo, y que la forma de configurar la identidad personal se da junto a un referente externo que la reafirma. Existe sin embargo en su perspectiva una limitación para abordar la capacidad instituyente del individuo social y su capacidad de autodeterminarse, cuando estos autores reducen la formación de la identidad a la interiorización de las identificaciones atribuidas. A su vez, puede observarse cómo el planteamiento de Castoriadis parece abordar esta problemática, a partir de una comprensión del sujeto como un polo activo en la interacción social, y capaz de devenir en un sujeto reflexivo que pueda reinscribirse en su entorno social e intervenir en la construcción de la red institucional en la que se halla inmerso.

BIBLIOGRAFÍA

- Aldegani E. (2014). *Cornelius Castoriadis: la construcción de su teoría crítica a partir de su ruptura con el pensamiento marxista*. En Revista Observaciones Filosóficas, N° 18.
- Aldegani E. (2015). *El rol de la acción individual en la dialéctica institucional de Cornelius Castoriadis*. En Revista de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica, N° 138, Volumen liv, pp. 11-24.
- Augé, M. (1996) *El sentido de los otros*. Actualidad de la antropología. Barcelona : Paidós.
- Bajtín, M. (2000) *Yo también soy*. Fragmentos sobre el otro. México: Taurus.
- Bajtín, M. (1982) *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (2003) *La construcción social de la realidad*. Bs. As.: Amorrortu.
- Cancino L. (2012). *Aportes de la noción de imaginario social para el estudio de los movimientos sociales*. En: Revista Polis [En línea], núm. 28.
- Castoriadis C. (1992). *El estado del sujeto hoy*. En El psicoanálisis, proyecto y elucidación. Bs. As.: Nueva visión.
- Castoriadis C. (1997). *El imaginario social instituyente*. En Zona Erógena. Núm. 35. Bs. As.
- Castoriadis C. (2000a). *Individu, société, rationalité, histoire*. En Le monde morcelé. Paris : Seuil.
- Castoriadis C. (2000b). *L'époque du conformisme généralisé*. En Le monde morcelé. Paris : Seuil.
- Castoriadis C. (2000c). *Pouvoir, politique, autonomie*. En Le monde morcelé. Paris : Seuil.
- Castoriadis C. (2004). *Sujeto y verdad*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis C. (2006a). *Las raíces psíquicas y sociales del odio*. En Figuras de lo pensable. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis C. (2006b) *Nuevamente sobre psique y sociedad*. En Figuras de lo pensable. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis C. (2007a) *Imaginaire politique grec et moderne*. En La montée de l'insignifiance. Paris : Seuil.
- Castoriadis C. (2007b) *La crise des sociétés occidentales*. En La montée de l'insignifiance. Paris : Seuil.
- Castoriadis C. (2007c) *La crise du processus identificatoire*. En La montée de l'insignifiance. Paris : Seuil.
- Castoriadis C. (2007d) *La culture dans une société démocratique*. En La montée de l'insignifiance. Paris : Seuil
- Castoriadis C. (2007e) *La délabrement de l'Occident*. En La montée de l'insignifiance. - Paris : Seuil.
- Castoriadis C. (2008) *Reflexiones sobre el racismo*. En El mundo fragmentado. La Plata: Terramar.
- Castoriadis C. (2010) *La institución imaginaria de la sociedad*. Bs. As.: Tusquets.
- Castoriadis C. e lasch C. (2013) *La culture de l'égoïsme*. Climats: Lonrai.
- Ciaramelli F. (2009) *Instituciones y normas*. Madrid: Trotta.
- Cristiano J. L. (2009) *Lo social como institución imaginaria*. Castoriadis y la teoría sociológica. Villa María: Eduvim.
- Dubar, C. (2002) *La crisis de las identidades*. La interpretación de una mutación. Bellaterra: Barcelona.
- Dubet, F. (1989) *De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto*. En Estudios Sociológicos, Vol. 7, No. 21, Sep-Dic 1989.
- Esposito, R. (1999) *Enemigo, extranjero, comunidad*. En Manuel Cruz (comp.) Los filósofos y la política. Madrid: Fondo de Cultura Económica. Pp. 69-84
- Espósito R. (2012) *Diez pensamientos acerca de la política*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
- Ferre A. F. (2007) *El deseo como apertura: un obstáculo para la mónada psíquica*. En: Insignificancia y autonomía. Bs. As.: Biblio.
- Franco Y. (2008) *Una subjetividad sin descanso*. En Fragmentos del Caos. Bs. As.: Biblio.
- Franco Y. (2010) *Magma*. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía y política. Bs. As.: Biblios.
- Giménez, G. (1996) *La identidad social o el retorno del sujeto en sociología*. En Méndez, Leticia (coord.) Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchoff. México : UNAM. Pp. 183-205.

- Hernández, S. M. (2011) *Dialogismo y alteridad en Bajtín*. México: UNAM. Pp. 11-32. [en línea] visto en: <http://www.redalyc.org/pdf/281/28122683002.pdf>
- López H. V. (2011) *Teoría crítica y acción política: de Sigmund Freud a Cornelius Castoriadis*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Marchesino C. (2014) *Entre insignificancia y autonomía*. Subjetividad y política en el pensamiento de C. Castoriadis. Bs. As.: Prometeo Libros.
- Miranda R. R. (2010) *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis*, Madrid, Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Profumi E. (2015) *¿Servilismo o autonomía? El proyecto de autonomía frente a la nueva heteronomía*. En Revista Prometeica, N° 11 invierno.

SOBRE LOS AUTORES

Aldegani Emiliano

Actualmente docente en las cátedras de Ética y Metafísica del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. (Argentina) Becario en el programa de becas doctorales tipo I de CONICET. (Argentina) Secretario de redacción de: Prometeica. Revista de filosofía y ciencias. Doctorante en la Universidad Nacional de La Plata (Argentina).

Actualmente se especializa en:

El pensamiento de Cornelius Castoriadis.

Los vínculos entre la ontología y la política.

La noción de creatividad en el pensamiento contemporáneo.

Email: emilianoaldegani@gmail.com

Mónica Mainsterrena

Realiza sus tareas de investigación en la Universidad de Guadalajara (México)

Actualmente se especializa en:

Subjetividad.

Procesos de subjetivación.

Educación y participación social.

Email: monica.maisterrena@gmail.com

Artículo

RECIBIDO 08/02/2016

APROBADO 10/03/2016



RAZÓN AGONÍSTICA Y CRÍTICA POST-FUNDACIONAL EN CASTORIADIS Y FOUCAULT

ALEXANDROS KIOUPKIOLIS

RESUMEN

La renovación del pensamiento crítico en la teoría política y social ha desencadenado numerosos debates que a menudo han sido polarizados en términos de una división entre corrientes de pensamiento universalistas u objetivistas y contextualistas o relativistas. Esta dicotomía capta las diferencias relevantes, pero pierde de vista otras perspectivas de la razón crítica, tales como aquellas iniciadas por Michael Foucault y Cornelius Castoriadis. Luego de un estudio de la razón agonística y sus virtudes en ambos pensadores, la primer parte del ensayo discrepará con la idea foucaultiana de la crítica y pondrá de relieve las fortalezas distintivas de Castoriadis a los fines de demostrar una práctica de la reflexión radical más robusta en contra de fundamentos fuertes. En la segunda parte del argumento voy a discutir contra las irritantes aporías que le confieren su justificación y alcance. El argumento probará que las soluciones generalmente ofrecidas resultan poco prometedoras y esbozará respuestas alternativas que rediman el espíritu híper-crítico de la razón agonística, aunque podría resonar también en otras tradiciones de pensamiento.

PALABRAS CLAVE RAZÓN AGONÍSTICA; CRÍTICA POST-FUNDACIONAL; LIBERTAD

ABSTRACT

The renewal of critical thought in political and social theory has sparked off numerous debates which have been often polarized in terms of a divide between universalist or objectivist and contextualist or relativist strands of thought. This dichotomy captures salient differences but it hides from view other perspectives on critical reason, such as those opened up by Michel Foucault and Cornelius Castoriadis. After a survey of agonistic reason and its virtues in both thinkers, the first part of the essay will take issue with Foucault's idea of critique and will bring into relief Castoriadis's distinctive strengths in order to gesture towards a more robust practice of radical reflection against strong foundations. In the second part of the argument I will come to grips with vexing aporias that bear on its justification and scope. The argument will probe currently offered solutions that appear unpromising and it will sketch out alternative suggestions which redeem the hyper-critical spirit of agonistic reason but could also resonate with other traditions of thought.

KEY WORDS AGONISTIC REASON; POST-FOUNDATIONAL CRITICISM; FREEDOM

La renovación del pensamiento crítico en la teoría política y social ha desencadenado numerosos debates que a menudo han sido polarizados en términos de una división entre corrientes de pensamiento universalistas u objetivistas y contextualistas o relativistas¹. Esta dicotomía capta las diferencias relevantes, pero pierde de vista otras perspectivas de la razón crítica, tales como aquellas iniciadas por Michael Foucault y Cornelius Castoriadis. El estilo de razonamiento de ambos pone en duda la posibilidad de una rigurosa fundación del pensamiento y renuncia a la aspiración de establecer principios finales. Pero no se trata de un razonamiento contextualista o ineludiblemente subjetivista. El agonismo crítico desafía los límites establecidos de cualquier contexto, es impulsado por un firme compromiso con la libertad y busca diferentes formas de justificar sus afirmaciones razonablemente.

Varios intentos han sido emprendidos en los años recientes para explorar más profundamente esta particular línea de pensamiento², cuyas innovadoras características son usualmente perdidas al ser vistas a través de los anteojos del hegemónico binarismo. Sin embargo, la mayor parte de estos esfuerzos son construidos sobre el pensamiento de Foucault y quedan atrapados dentro de sus confines. Luego de un estudio de la razón agonística y sus virtudes en ambos pensadores, la primera parte del ensayo discrepará con la idea foucaultiana de la crítica y pondrá de relieve las fortalezas distintivas de Castoriadis a los fines de demostrar una práctica de la reflexión radical más robusta sin o, en efecto, en contra de fundamentos fuertes. A pesar de sus sofisticadas técnicas, la crítica genealógica foucaultiana no reflexiona con fuerza sobre sus presunciones. Además, no alcanza la mayor potencia creativa que pueden generar los puntos de vista externos desde los cuales resaltar las restricciones actuales. Finalmente, la razón foucaultiana se contenta a sí misma con críticas parciales y locales, denunciando el intento global de otros proyectos críticos. Esto parece paralizar el pensamiento transformador y la acción en el mundo contemporáneo.

El objetivo general es delinear y defender una forma ampliada de agonismo crítico. Luego de proporcionar algunas pistas básicas para un modo vigoroso de la razón agonística, en la segunda parte del argumento voy a enfrentarme a las irritantes aporías que le confieren su justificación y alcance. ¿Cómo es posible realizar y sostener juicios razonables si se descartan estándares absolutos y, a la vez, no se quiere caer en simples arbitrariedades o comportamientos estratégicos? ¿Cómo puede sostenerse, por ejemplo, la investidura de la propia libertad en contra de valores opuestos? ¿Cómo puede lidiarse con dilemas prácticos que surgen del pluralismo

1 Véase, por ejemplo, Habermas (1993), Bernstein (1983), Lukes (2003), Barry (2001), Cooke (2006). Tempranamente, Rawls y Habermas, por un lado, Rorty y varios comunitaristas, por el otro, son representantes de las ideas fundamentales de los dos polos

2 Estas tentativas incluyen a Owen (1999), Tully (1999, 2002), Brown (2005) y Butler (2008).

de valores sin depender de normas universalmente válidas? El argumento probará que las soluciones generalmente ofrecidas resultan poco prometedoras y esbozará propuestas alternativas que rediman el espíritu híper-crítico de la razón agonística, resonando además en otras tradiciones del pensamiento.

IMPUGNANDO LOS LÍMITES DE LA RAZÓN

La razón crítica en Foucault y Castoriadis comparte con la crítica kantiana una fuerte preocupación por los principios rectores y las presuposiciones fundamentales (Castoriadis, 1997b: 267; Foucault, 1997:124-126). Pero su intención es radicalmente diferente. Kant y los kantianos contemporáneos se propusieron formular normas de validez universal que sirvan para evaluar la validez de afirmaciones particulares. La otra práctica de la razón busca definir las estructuras de orden superior que rigen el pensamiento y la acción a los fines de tematizarlos y ponerlos en cuestión. No sólo se niegan a respaldar motivos absolutos sino que también se oponen a la idea de verdades necesarias o leyes naturales³. El cuestionamiento filosófico y político “no se detiene ante un último postulado que no podría ser nunca cuestionado” (Castoriadis, 1997c: 198). El objeto de la crítica agonística no es el examen jurídico, juzgar y corregir de acuerdo con las reglas establecidas de un orden instituido. Su objetivo es más bien el de una política de liberación de los agentes de las garras irreflexivas de cualquier régimen dado de conceptos y leyes, con el fin de pensarlos y actuar más libremente. (Foucault, 1997: 124-126). Lo que está en juego es “la capacidad de poner en suspenso los axiomas últimos, los criterios y las reglas que fundan el pensamiento (...) con el supuesto de que otros (axiomas, criterios y reglas), todavía no seguros, acaso aún desconocidos, podrían reemplazarlos” (Castoriadis, 1993: 47).

Disputando la auto-evidencia de cualquier norma, desenmascarando el estatus natural de la ley o la verdad última imputada a cualquier idea o institución, la crítica opera como disolvente de la doxa. Permite así un cuestionamiento sin restricciones de cualquier axioma en varios aspectos, incluyendo su validez, su utilidad y las restricciones que se imponen sobre los individuos (Castoriadis, 1991: 20-21, 164; Foucault, 1997: 124-126). Si el pensamiento y la acción están siempre/todavía regidos por patrones habituales de conducta, impulsos inconscientes y principios sociales internalizados, este examen reflexivo es clave para una expansión efectiva de la libertad. Al profundizar en los diversos determinantes de la agencia, esto permite a los individuos escapar en parte de sus garras y mejorar su capacidad de auto-direccionamiento, actuando sobre las estructuras que los gobiernan (Castoriadis, 1997b:

3 Castoriadis, 1991: 11-12, 30, 87, 127, 164; Foucault, 1997: 120-121, 125; 2006: 20-24.

268, 340; Foucault, 1997:124-126). A través de esta autonomía incrementada, los agentes pueden sopesar los efectos de cualquier principio o tipo de comportamiento en sus actividades particulares, y esforzarse por deshacerse de sus ataduras.

Por otro lado, la razón agonística parece implicar un debilitamiento de las pretensiones de la razón. Niega la capacidad del pensamiento de establecer principios trascendentales que sean válidos para todo tiempo y lugar; reconoce que la razón no puede lograr una total auto-transparencia ni por sobre todos sus supuestos implícitos. Sin embargo, la crítica, tal como fue realizada por Foucault y Castoriadis, aspira a una forma de universalidad y de crítica radical que excede, por mucho, el ámbito y la competencia de la razón kantiana. Ningún axioma es irrefutable y ninguna conclusión sirve como prueba ante una revisión, incluyendo las premisas últimas, los procedimientos y la concepción del razonamiento crítico en sí. En principio, la libertad de reflexión no tiene límites para refutar principio alguno y esta actividad de interrogación no tiene fin. La razón agonística es post-crítica por despojarse de las garantías objetivas y los puntos de vista trascendentales, que apuntalaban a la filosofía crítica en su versión kantiana tanto como en otras⁴. Pero también es híper-crítica, “una interrogación ilimitada en todos los dominios” (Castoriadis, 1997d: 244) que da la espalda a sus propios pre-conceptos, a su propia orientación, sus funciones y su posición, para ponerlos como objeto de interminable reflexión (Castoriadis, 1991: 40; Foucault, 2014b: 149-151).

Si el agonismo reflexivo renuncia a criterios objetivos, universales, ¿cómo es que avanza sobre su tarea crítica? Foucault montó para este propósito un aparato conceptual que reúne “arqueología”, “genealogía” e interacción con luchas sociales (Foucault, 1997 124-126; 2015b:188-192). Las figuras contemporáneas de la experiencia son analizadas bajo los términos de una implicación mutua de tres ejes –cuerpos de conocimiento, sistemas normativos de poder y distintos modos de relación ética del yo– que producen determinados tipos de subjetividad. Estos estudios críticos del presente pueden distender la presión de las redes del conocimiento hegemónico, la política y la ética, al traerlos a la luz, mediante su descripción y revelando las limitaciones específicas que engendran. Estas investigaciones sincrónicas están respaldadas por estudios históricos que marcan el desarrollo contingente de los esquemas de experiencia actuales, detectando posibilidades alternativas que pueden haber sido suprimidas. Los estudios teóricos, que exponen una ontología histórica de nuestro presente, entran en una relación bidireccional con los movimientos sociales que desafían las instituciones actuales. Los movimientos llaman la atención sobre determinados dominios de experiencia que ponen de relieve posibles puntos de ruptura. Por su parte, los estudios genealógicos los ayudan a

4 Para la noción de post-crítica ver Hoy, 2005: 93-100.

encontrar su camino a través de los complejos vínculos entre las relaciones de poder-saber y los diversos modos de subjetividad que están siendo impulsados. Las luchas políticas investigan la posibilidad de modificar los modos de pensamiento y acción que los análisis críticos muestran como singularidades transformables o límites arbitrarios, mientras los análisis en sí mismos se someten a pruebas prácticas que pueden inducir revisiones conceptuales (Foucault, 1997: 126-127; 2014a: 254-255).

Castoriadis, por su parte, insiste en que el pensamiento crítico está impregnado de historia y sumergido en preconcepciones sociales. El pensamiento reorganiza sus contenidos dados con la ayuda de esos mismos contenidos (1997b: 7; 2007). Las nociones recibidas son así desplegadas para realizar críticas y evaluar otras ideas dadas. Una extensa red de presuposiciones explícitas o implícitas proporciona el telón de fondo del pensamiento en toda instancia de reflexión. Pero, en el próximo round, todo componente de este telón de fondo puede ser dibujado dentro del ámbito del examen crítico contra el conjunto de otros presupuestos o concepciones. La actividad reflexiva puede reconfigurar las concepciones y modos de pensamiento heredados por medio de otros elementos y formas de pensamiento disponibles.

Esto da cuenta del *modus operandi* de diversos procedimientos habituales en el pensamiento crítico. Lo que distingue la razón agonística como un espíritu crítico distintivo es su orientación específica, junto con la negación de los límites *a priori* y la provisionalidad de sus conclusiones. Para atacar las verdades autoevidentes y diseccionar sus implicancias para la libertad, Foucault ha equipado a la razón agonística con su método genealógico. Castoriadis no ha producido ningún dispositivo analítico de equivalente sofisticación. Pero ha promovido la crítica radical de dos maneras: a través de un sostenido compromiso con la ontología y con un énfasis en nuevas creaciones, ambos ausentes en la razón foucaultiana en detrimento de su agudeza crítica y su dinámica emancipadora.

AGONISMO Y REVELACIÓN

En la aproximación castoridiana, la “indocilidad reflexiva” hacia las ideas dominantes y las instituciones establecidas tiene sus raíces en una extensa reflexión respecto de los fundamentos de la agencia humana. Lo esencial de su ontología es su capacidad de crear lo nuevo, lo que es atribuido a agentes individuales y colectivos bajo el nombre de “imaginación radical” e “imaginario social instituyente”. La agencia puede realizar nuevos comienzos. Puede dar lugar a novedosas formas de pensamiento y acción que hacen uso de elementos disponibles y emergen bajo circunstancias particulares, pero que no pueden ser reducidas a las condiciones precedentes. Estas formas dan vida a nuevas dimensiones, una nueva disposición

de los elementos, que no puede ser engendrada sobre la base de reglas e ingredientes preexistentes (1994; 2007).

Castoriadis asocia la capacidad colectiva para la creación original con la invención de “significaciones imaginarias sociales”: valores culturales, entendimientos y tipos de relación social que no son descubiertas en la naturaleza ni derivan de la razón instrumental. Se trata habitualmente de invenciones indeseadas que surgen de las interacciones sociales anónimas y provocan una ruptura con las condiciones previas (2007). No emanan de fuentes trascendentales ni tampoco reproducen un estado de cosas previamente dado. La historia está esencialmente abierta a imprevisibles nuevos eventos. Por su parte, los individuos están socialmente contruidos, pero están también dotados de capacidades formativas que les permiten remodelar los esquemas tradicionales o producir nuevas obras, estructuras de pensamiento o modos de vida (1997b: 158-169, 261-262). Estos conocimientos fundamentales de la acción humana están sustentados en diversas consideraciones teóricas y empíricas que promueven el entrelazamiento de lo imaginario con la naturaleza y la razón (1994b: 333-336).

El esfuerzo por elucidar el sentido que anima cierta postura crítica puede ser emancipador en diversos modos. En el caso de la razón agonística, respalda la intención de llevar cualquier principio al ámbito de la interrogación potencial. La ontología castoriadiana de la “institución imaginaria” del mundo cultiva disposiciones escépticas *vis-á-vis* todas las doctrinas religiosas, científicas y filosóficas, que son des-absolutizadas como creaciones socio-históricas que carecen de todo arraigo objetivo en la razón universal, en Dios, la naturaleza, etc. La atribución de ideas, principios y relaciones sociales a la invención humana las priva de cualquier validación fuerte que las haría impermeable a la objeción. Al no contar con un criterio último y extra-histórico para fijar una respuesta definitiva, la pregunta por la verdad y la justicia se vuelve un asunto indefinible (1997b: 86-87).

La construcción de una imagen convincente que dé cuenta de la historicidad y la apertura puede ayudar a sacudir la influencia de las cosmovisiones fuertemente arraigadas que proyectan rigidez, naturalidad o validez a las dimensiones de nuestro mundo, protegiéndolas de la crítica y la transformación. Este trabajo ontológico es muy valioso para un proyecto crítico radical porque pone al descubierto las premisas de fondo y las predisposiciones que impregnan todo modo de razonamiento crítico, dando lugar a su investigación y poniéndolas bajo pruebas prácticas. La revelación ontológica incita así un análisis de largo alcance acerca de las inclinaciones y preconcepciones fundamentales, que pueden entrar de esa forma en el debate sin fin acerca de su significado y razonabilidad.

Es cierto que la cuestión acerca de cómo establecer un discurso sobre los funda-

mentos del ser es particularmente problemática dentro de una perspectiva historicista de la mente que rechaza las investigaciones trascendentales. Sin embargo, la reticencia ontológica no es una respuesta adecuada. Todas las actitudes prácticas implican diversas instituciones acerca de la estructura del mundo en las que se desenvuelven; las actividades críticas y métodos de análisis no son una excepción. El tratamiento de formas intelectuales u objetos materiales encarna cierto entendimiento de su ser. Diversos juicios sobre la constitución de los agentes humanos y su mundo corriente inevitablemente atraviesan el pensamiento filosófico sobre la ciencia, la moral y la estética. El valor de la reflexión ontológica rigurosa se ve de forma clara cuando se contrasta la crítica castoridiana con la apuesta foucaultiana a la razón agonística.

Pareciera que la empresa foucaultiana estuviera orientada hacia una “historización del *a priori*”, en donde la búsqueda de leyes universales abre el camino para el estudio de cambiantes regímenes de verdad, poder y ética que gobiernan los diversos modos de experiencia en distintas épocas. (2015b: 188; 1997: 124-125; Han, 2002). Esto parecería adelantarse a todo pronunciamiento general respecto de las características que definen a los sujetos humanos y su mundo. Foucault afirma explícitamente su aversión a cierto género de la ontología cuando desecha cualquier “teoría general del ser humano” (2015b: 188) y cuando establece enfáticamente: “Nada es fundamental (...) [Y esa es] la razón por la cual nada me irrita más que esas preguntas – *metafísicas por definición* – sobre los fundamentos del poder en una sociedad o sobre la autoinstitución de la sociedad. No hay fenómenos fundamentales. Sólo hay relaciones recíprocas...”⁵ En su lugar, Foucault defiende una “ontología histórica de nosotros mismos” (1997:124), que se descompone en una serie de investigaciones históricas sobre “los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como otros tantos acontecimientos históricos” (1997: 125). El análisis precedente discurre hacia “una prueba histórico-práctica de los límites que podemos ‘franquear, y por ende como trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en tanto seres libres” (1997: 127)⁶.

Ahora bien, puede argumentarse que estas proposiciones comprometen a su autor a una serie de afirmaciones respecto de los agentes humanos y la realidad social: los diversos patrones de experiencia son ocurrencias históricas singulares y los agentes son capaces de rehacer estas estructuras como seres libres. Pero el estatus de este argumento no es fácil de ver. ¿Son meramente “hipótesis de trabajo”,

5 Foucault, 2014b: 148, el subrayado es mío. Vale la pena señalar que la ‘auto-institución de una sociedad’ puede que sea una alusión al proyecto de Castoriadis, ya que es un término recurrente en su filosofía de la sociedad. Véase, por ejemplo Castoriadis, 2007, 1994b

6 [Nota del traductor] Texto no publicado en español. La traducción es nuestra.

convenientes para cierto tipo de análisis, o confiesan una creencia en los rasgos putativos del mundo? ¿Y están limitadas al contexto de la modernidad, o es cierto que todas las formaciones sociales están hechas de singularidades históricas y que todo individuo humano es capaz de cambiar su situación?

La falta de un compromiso cuidadoso con los problemas ontológicos obstruye de esta forma el cuestionamiento crítico de las presunciones foucaultianas. Conduce también a confusiones y contradicciones que socavan el poder de la razón agonística. Por ejemplo, sus más tardías postulaciones respecto del yo dieron pie a la acusación de que restituyen un sujeto constituyente que se produce a sí mismo como sujeto de pensamiento, poder y ética⁷. Esta recaída podría subestimar el trabajo que debería llevarse a cabo sobre los límites actuales de la libertad.

Otra dimensión de la falta de un análisis ontológico en Foucault que impacta en la fuerza de su crítica está vinculada a la acción creativa. Foucault capta su importancia para la mejora efectiva de la libertad, pero se niega a invertir a los individuos con la capacidad de creación original. En consecuencia, su preocupación en la razón agonística no puede movilizar energías creativas por completo. Esto marca un fuerte contraste con el enfoque de Castoriadis.

Si el pensamiento puede engendrar nuevas formas de ver y organizar las cosas, entonces la razón crítica marca la distancia necesaria respecto de las cosas dadas a los fines de poder cuestionarlas (Castoriadis, 1997b: 42). Para ambos, Foucault y Castoriadis, no hay acceso a un punto de vista trascendental fuera de la sociedad y la historia desde el cual evaluar las formas históricas. Pero la reflexión pos-crítica puede todavía presentar un punto de vista por fuera de la realidad y la tradición en tanto pueda crear nuevas ideas y lógicas radicales que arrojen una luz sobre el presente, proporcionar nuevos criterios para ofrecer posibilidades sin precedentes. Para Castoriadis, la construcción de nuevas “figuras de lo pensable” está inmediatamente ligada con la “verdadera interrogación” ya que esta última “implica la capacidad de poner en suspenso los axiomas últimos, los criterios y las reglas (...) con el supuesto de que otros (...) todavía no seguros, acaso aún desconocidos, podrían reemplazarlos” (1993: 47). El cuestionamiento de las nociones recibidas “va a la par de la postulación de las nuevas formas/figuras de lo pensable (...) a menos que uno persista comprometido con la interrogación vacía” (1993: 50).

Es éste otro de los sentidos que asume la revelación en Castoriadis respecto de la razón crítica. Lo que aquí es revelado no es la red subyacente de las presuposiciones, sino nuevos esquemas de pensamiento que enriquecen los reservorios conceptuales de la crítica y permiten a la reflexión tomar distancia de diferentes objetos.

7 Para una crítica prolongada en este sentido, véase Han, 2002: 185-187, 195-196.

Otras estrategias posibles del pensamiento crítico no objetivista pueden recurrir a antítesis conceptuales y valorativas que persisten en ciertos entornos sociales o en diferentes concepciones en otras culturas, provocando una revisión de las figuras en cuestión antes que la invención de figuras originales. El pensamiento creativo es sólo uno de los caminos que la razón post-crítica puede seguir. Sin embargo, a esta opción debe prestársele la atención debida, porque ejecuta las funciones vitales que fomentan la crítica de corte profundo y la emancipación.

Concibiendo nuevas posibilidades puede romperse el hechizo de la falsa necesidad y perturbar las convenciones cosificadas al menos con la fuerza de una distancia genealógica del presente (Zerilli, 2008). Linda Zerilli ha argumentado, por ejemplo, que la distinción sexo/género proveyó una forma de dar nuevos significados a la experiencia de las mujeres y dio lugar para pensar cómo podría la experiencia ser creada de otra manera (2008).

La necesidad de reposición de los recursos conceptuales y normativos es imperiosa cuando las fuentes disponibles se han secado o son profundamente deficientes. Cuando, por ejemplo, una crisis epistemológica en las redes conceptuales que crean el sentido de la realidad no puede ser resuelta con los medios intelectuales a mano, o una dislocación paralizante de los sistemas de valores no puede ser superada con la ayuda de reales alternativas. Atrapados en un callejón sin salida, cualquier compromiso reflexivo con las practicas existentes, simplemente no puede ponerse en marcha de nuevo sin llamar a la existencia de nuevas posibilidades conceptuales o normativas⁸. Puede establecerse un punto similar respecto al tipo de crítica que problematiza los modos de razonamiento y acción convencionales por medio de la detección de fallas internas y limitaciones prácticas. La crítica negativa de este tipo pierde su eficacia a menos que sea acompañada con el conocimiento de nuevas y atractivas matrices de sentido práctico capaces de reemplazar las matrices defectuosas. De no ser así, quedaríamos atascados en las opciones actuales, y la crítica podría ser reducida a polémicas obsoletas o nihilistas.

Correlativamente, el uso crítico de la historia o de otras culturas podría no ayudar a superar los límites de los horizontes actuales cuando las diferentes alternativas que se han realizado son igualmente restrictivas o poco relevantes para el presente. Cuando el objetivo es, por ejemplo, mostrar las restricciones que la hetero-normatividad ha impuesto a las mujeres y a las relaciones homosexuales en la modernidad occidental, recurrir a la moralidad patriarcal occidental del pasado o al repertorio relacional de las tribus de Polinesia podría no dar la percepción más apropiada para el pensamiento crítico. Puede que sea más eficaz descifrar nuevos esquemas de

8 Una argumentación de este tipo es presentada por Kompridis (2006). Véase, por ejemplo, *ibid.*: 252-265.

género que busquen expandir iguales libertades para todos. A través de la comparación y la contrastación, estas proyecciones imaginativas podrían ser capaces de poner de relieve las trabas innecesarias y las desigualdades en los órdenes de género presentes (Zerilli, 2008).

Por lo tanto, la crítica reveladora que prefigura nuevos mundos posibles es más pertinente para la libertad cuando el objetivo es atravesar los límites que obstruyen todas las alternativas conocidas. Concebir las “utopías” irrealizadas que hablan de las preocupaciones actuales y extraen potenciales del presente puede también fomentar la impugnación práctica y cambiar los patrones actuales. El cuestionamiento de los límites presentes podría convencer y motivar a los agentes de forma más convincente cuando se evoca un futuro interesante que supera los actuales bloqueos en lugar de una regresión a un pasado remoto o recurrir a rarezas exóticas (Kompridis, 2006: 252-254). Es necesaria hoy la imaginación programática para la crítica transformadora. El peso de los fracasos pasados y el reciente dogma “no hay alternativas” serán difícilmente superados sin un esquema coherente de medidas políticas concretas que podrían movilizar el pensamiento y la acción contemporáneas hacia un mundo mejor.

Finalmente, sin una capacidad para evocar nuevas posibilidades, la práctica de la libertad con la que la razón agonística se ha comprometido permanecerá dentro de límites preestablecidos, así como los agentes sólo podrán elegir dentro de un repertorio cerrado de opciones. El pensamiento de Foucault puede darle más fuerza a este argumento (2015a: 115-120; 2001: 252-258). La invención de nuevas normas y modos de pensamiento ayuda a luchar contra los mecanismos de poder que aseguran su sujeción no eliminando opciones sino controlando sus parámetros y rango de alternativas. La libertad para probar nuevas ideas y prácticas impide el ocultamiento de las relaciones de poder en las estructuras de dominación que delimitan rígidamente el campo de posibilidades, impidiendo inversiones potenciales. Las nuevas opciones existenciales están ordenadas particularmente cuando las instituciones actuales les otorgan un pequeño espacio a ciertas experiencias. “El hecho de hacer el amor con alguien del mismo sexo puede entrañar naturalmente una serie (...) de otros valores y elecciones para los cuales no existen todavía posibilidades reales (...) se trata de crear formas culturales” (2015a: 115).

Pero, precisamente, este trabajo de invención cultural parece ser descartado por la tesis foucaultiana de que las diversas “prácticas del yo” son (¿siempre?, ¿inevitablemente?) modelos propuestos o impuestos por la cultura y la sociedad antes que creaciones de los individuos (1999: 404-405). Esto les niega a aquellos el poder para crear los nuevos comienzos que, siguiendo al propio Foucault, la lucha por la liberación requeriría. Sus postulaciones acerca de los objetivos y las prácticas de la

crítica reflejan su ambivalencia. Su conceptualización de la razón crítica busca unir el análisis histórico de los límites con los esfuerzos prácticos de trascender esos límites a los fines de actuar o pensar de manera diferente (Foucault, 1997: 124-127). Sin embargo, no se le presta atención a la agencia creativa como un vehículo efectivo para la transgresión de los límites actuales. ¿Cuán diferente podrían actuar y pensar las personas si están limitadas por alternativas preconcebidas que varían dentro de un rango restringido? El desafortunado efecto secundario de la fijación de Foucault en la genealogía en detrimento de la praxis creativa es que los modelos de crítica radical que ha inspirado en autores como Judith Butler (2008) y James Tully (1999) se convierten exclusivamente en posibilidades históricas de resignificación de convenciones instituidas cuando consideran los recursos y los caminos posibles de reforma. ¿Sería suficiente, por ejemplo, recuperar las tradiciones pasadas y exóticas o reconfigurar las instituciones patriarcales actuales a los fines de alcanzar la igualdad de libertades en las relaciones de género? (Foucault, 1997: 124-127).

La renuencia de Foucault para echar luz sobre la invención de lo nuevo en las luchas críticas puede derivar del temor a resucitar a un sujeto soberano capaz de una original *creatio ex nihilo*. Para evitar este riesgo se debería llevar a cabo una cuidadosa conceptualización de la acción generativa que la coloque firmemente en un marco más amplio de agencia limitada. En otras palabras, repensar la ontología podría proporcionar una salvaguarda ante este peligro. Una destitución *a priori* de energías creativas no tendría ningún punto de apoyo en una perspectiva histórica. ¿Cómo uno podría establecer que nada nuevo puede aparecer bajo el sol a través de la praxis colectiva? Invertir a los individuos con un poder de invención original podría ser utilizada como una “ficción útil” que incite a los agentes a prever nuevas perspectivas y ponerlas a prueba en la acción.

La supresión del modo en que la imaginación creativa opera en la historia se refleja, finalmente, en el último límite del agonismo de Foucault, su restricción al criticismo local y a cambios parciales, y la exclusión de proyectos globales y radicales (1979: 184-186). Foucault evoca la experiencia histórica que demuestra que los esfuerzos por efectuar una ruptura completa con “el sistema de la actualidad” siempre tiene fallas, llevando a “prorrogar las más peligrosas tradiciones” en los “peores sistemas políticos a lo largo del siglo XX”⁹ (1997: 126-127). Él opta, por lo tanto, por intervenciones específicas en determinados dominios de la experiencia tales como la sexualidad, la enfermedad y las relaciones de autoridad. Estas iniciativas siguen la vía del análisis histórico que busca puntos de crisis en los diversos nexos de poder-saber con el fin de experimentar, cautelosamente, transformaciones precisas y parciales (1997: 126-127, 133). Los ejercicios de la crítica post-fundacional que siguen

9 [Nota del traductor] Texto no publicado en español. La traducción es nuestra.

los pasos de Foucault evidencian la misma aversión por el cambio general y radical (Brown, 2005; Tully, 2002; Butler, 2008). Además, los celos de Foucault han sido recientemente reforzados con extensos argumentos socio-teóricos que afirman la imposibilidad de “la revolución” en sentido histórico debido a la inflexibilidad y complejidad de los mecanismos de poder actuales (Brown, 2005).

Foucault es consciente de que su favorecido reformismo puede fracasar ante la falta de lidiar con las extensas y sistémicas interconexiones entre los varios espacios de la experiencia social (1979:186). Los complejos vínculos, dice, entre el “libre mercado”, la familia, la prisión y la escuela pueden reducir severamente el alcance de la reforma en cualquiera de estos dominios tomados por separado. Modificaciones duraderas pueden requerir esfuerzos paralelos y combinados que apunten a la interacción entre los diferentes campos. Los “programas universales” de cambio social se esfuerzan precisamente en imaginar un amplio mapa de cambios interdependientes, que parecen ser los más urgentes hoy en día, bajo las circunstancias de relaciones globales más estrechas. Las redes del capital, entrelazadas con las redes de comunicación avanzada y otras tecnologías, están envolviendo al mundo entero, creando una economía, una cultura y un espacio de interacción política universal. Rechazar de antemano todos los programas que abordan el nivel global es por lo tanto suponer una estrategia irrazonable o peligrosamente debilitante para la transformación social.

Esto no quiere decir que las luchas y reformas locales al estilo foucaultiano sean inevitablemente ineficaces y que el “paradigma” francés o ruso de la revolución todavía deba dominar proyectos radicales en nuestros tiempos. Es decir que la exclusión apriorística de Foucault de la transformación sistémica puede representar uno de los objetivos principales de la genealogía foucaultiana: los límites arbitrarios que han sido envueltos como necesarios, racionales, naturales y así sucesivamente. Si la historia se compone de acontecimientos singulares, como afirma la genealogía (Foucault, 2006: 22-28), no hay una razón sólida para deducir del fracaso de instancias particulares de la revolución la implausibilidad de cualquier reordenamiento general de la sociedad. Además de ser ontológicamente reflexiva y creativa, una práctica vigorosa de la razón agonística en una época de creciente interconexión puede que tenga que seguir nuevamente las sugerencias de Castoriadis. Puede necesitar, concretamente, tomar en cuenta las posibilidades de un cambio de amplio alcance haciendo uso de los recursos de la imaginación programática.

¿UNA INCONSTANTE RAZÓN SIN RESPUESTA BORDEANDO LO IRRACIONAL?

Sean cuales fueran las fortalezas y virtudes liberadoras que contenga, la razón agonística es tomada una y otra vez por los críticos que se disputan su capacidad para respaldar sus afirmaciones con buenas razones y castigarla como irracional, nihilista o arbitraria. Tales objeciones pueden devenir en dos variantes. En la primera y más cruda versión, teóricos como Castoriadis y Foucault le dieron el adiós a la razón ya que recurrieron a otras fuerzas más allá de la argumentación racional (por ejemplo, Castoriadis evoca la imaginación), haciendo uso de criterios no normativos que autorizarían sus evaluaciones críticas¹⁰. En la segunda versión, la razón agonística puede proceder de manera argumentativa, pero queda desprovista de cualquier fortaleza y bases universales que le permitan realizar juicios sólidamente fundados¹¹. Siguiendo los desarrollos de Castoriadis acerca de la razón agonística, las siguientes líneas abordarán estas afirmaciones discutiendo cómo un estilo no fundacional de razonamiento podría avanzar y reivindicar argumentos válidos.

La primera forma del reto puede ser fácilmente superada. Las secciones anteriores han indicado que ambos, Foucault y Castoriadis, elaboran argumentos críticos que son impulsados por compromisos normativos. Su crítica socio-política es impulsada explícitamente por el valor de la libertad. Diferentes instituciones, estilos de pensamiento y sistemas normativos son evaluados de acuerdo con el grado en que proporcionan acceso a la auto-creación reflexiva en la vida personal y en las relaciones sociales, o en la medida en que permiten diversos juegos de verdad y poder para ser jugados con un mínimo de dominación¹².

Pero la segunda letanía de críticas exige una investigación más a fondo de las tácticas argumentativas y los recursos disponibles para la razón agonística. Maeve Cook ha restablecido recientemente esta polémica en términos rigurosos y actualizados. Los modelos de reflexión que descartan las pretensiones que trascienden el contexto de la razón universal son, en primer lugar, excesivamente estrechos en su alcance, ya que no pueden dar una perspectiva crítica a través de diversos contextos. Además, se privan de los medios para hacerle frente a cuestiones de reflexión moral que surgen de los intercambios interculturales e innovaciones tecnológicas y culturales. Y no son capaces de defender racionalmente sus propias ideas directrices contra concepciones rivales o instituciones normativas. En última instancia,

10 Habermas, 1993; Kalyvas, 1998: 165; Taylor, 1984; Owen, 2002: 224-225.

11 Cooke, 2006: 73-83; Kalyvas, 1998: 162-168; Tully, 1999: 90.

12 Castoriadis, 1991: 4, 173; Foucault, 1997: 125-127; 1999: 412, 414-415; 2006: 28-30.

su apego a normas reguladoras y su respuesta a los cambios de paradigma se reducen a decisiones arbitrarias o intereses estratégicos. La razón agonística se encuentra a sí misma perdida y renuncia a la deliberación racional cuando se enfrenta a predicamentos fundamentales (2006: 23-24).

Lo esencial de mi respuesta es que: a) la negativa a reconocer las leyes racionales con validez universal y objetiva no deshabilita la práctica de sostener con razones valores particulares y supuestos en los diferentes paradigmas del discurso, ni tampoco descarta respuestas reflexivas a las nuevas situaciones y cuestiones morales; b) la suspensión de los motivos absolutos se justifica en vista de los objetivos y del *modus operandi* que define a la razón agonística. Cualquier movimiento de retaguardia que restablezca fundamentos trascendentes no es creíble y debe ser rechazado. Negándose a sí misma toda garantía que pudiese brindar refugio a las premisas particulares en concurso, la crítica salvaguarda y reaviva su reflexividad. Por consiguiente, puede hacer justicia al otro radical.

El análisis que se realizará difiere de las tesis inmanentistas o contextualistas que imputan consideraciones normativas a la crítica agonística pero consideran innecesario dar cuenta de ellas (Owen, 2002; Tully, 1999). Estos enfoques sostienen que el espíritu crítico por el que abogan pareciera justificar sus direcciones siempre que compartan los mismos anexos normativos. Este enfoque deja al agonismo reflexivo vulnerable a los ataques externos de otras preferencias de valor, pero también es ciego al valor del pluralismo que caracteriza las sociedades liberales contemporáneas. La libertad habita en el mismo espacio de valores y razones con orientaciones potencialmente competidoras como el consumismo hedonista, el comunitarismo tradicionalista o el igualitarismo liberal. Al apelar a nuestro propio compromiso con el auto-gobierno (Owen, 2002: 225) es probable que caigan en terreno pedregoso cuando contiendan con valores rivales que son igualmente "nuestros". El argumento medirá por tanto la habilidad de reflexión anti-fundacional para dar cuenta de sus principios y contenidos.

La evaluación razonada de aseveraciones particulares extrae sus contenidos y sus reglas de los diferentes entornos en los que se despliega. El escrutinio de normas y conceptos específicos procede contra el marco de otros valores e ideas que pueden ocupar el mismo campo socio-histórico. Los presupuestos de pensamiento crítico pueden permanecer implícitos y sin examinar o pueden haber sido aprobados a la luz de otros juicios considerados que tienen sentido en contextos particulares, aunque es poco probable que todas sus premisas hayan sido ratificadas con lucidez. Creencias reflexivamente afirmadas pueden plantear así una demanda condicional y limitada a lo razonable, sin que sea necesario postular leyes universales. En el siguiente turno de la reflexión, pueden ser cuestionadas desde el punto

de vista de otros juicios sostenidos razonablemente. Esto da cuenta de procesos extensamente difundidos de razonamiento en la filosofía, la ciencia, la política y otras esferas en donde los argumentos son intercambiados en el contexto de los conocimientos convencionales. La misma práctica de pensamiento se puede discernir en argumentos presentados por filósofos como I. Kant y J. Habermas si se limpian de la conversación trascendental. Lo que diferencia a la razón agonística es que renunció a cualquier pretensión de un juicio final autorizado y que no exime nada del alcance de la crítica.

En la racionalidad post-fundacional, las conclusiones asumen el estado de una doxa razonable, un dictamen suscrito por razones aún defendibles, en tanto que cualquier juicio puede ser cesado en un momento futuro de un dialogo con final abierto. Este proceso de pensamiento crítico es inherentemente dialógico. Al hacer un uso público de la razón cuando da cuenta de sí misma, mediante la implementación de nociones y valores de sus contextos intelectuales, el pensamiento crítico replantea afirmaciones que se han despojado de certezas dogmáticas (incluidas las de un escepticismo integral y convencido) y se mantienen abiertas a las preguntas formuladas por los otros. La razón agonística puede escuchar y responder a visiones rivales (Saliba et al., 2002).

¿Es esta figura de la razón irremediablemente contextualista, es decir, atada a los criterios de entornos particulares, incapaz de defender sus convicciones contra otros contextos específicos de preferencias, incapaz de lidiar con nuevas circunstancias y retos fundamentales? Para empezar, la crítica agonística es todo menos un contexto obligado en el sentido de aferrarse a criterios heredados de las diferentes comunidades. Por el contrario, pretende liberar a los individuos del cautiverio de cualquier marco específico de comprensión a través de la interrogación ilimitada y la proyección de nuevos esquemas de pensamiento. Al negar estatuto autoritario a las normas de comunidades particulares, permite a los individuos comprender y evaluar los valores de otras comunidades que no están inevitablemente sometidos a juicios distorsionados por estándares extranjeros.

En términos concretos, sin embargo, la respuesta a la pregunta anterior dependerá crucialmente de los recursos conceptuales y normativos que puedan movilizarse en diferentes contextos del discurso. La disponibilidad de las razones relevantes o la posibilidad de restablecer las nociones pertinentes en moldes útiles determinan las perspectivas de justificación tanto dentro como a través de los contextos. La cuestión, entonces, puede ser decidida sólo en la práctica, no *a priori* ni en abstracto. Afirmar que cualquier tipo de racionalidad que renuncia a universales sólidos y toma las riendas en contextos específicos es encarcelada ineludiblemente a estos espacios, sólo tiene sentido en la presunción de que los diversos contextos son esferas

cerradas y completas, cuyos componentes son enteramente heterogéneos desde un comienzo y en perpetuidad. Éste es un dogma inverosímil.

Cualquier noción de norma puede ser candidata a la universalización no en el sentido de que pueda ser reconocida como un axioma válido eternamente, sino en la medida en que pueda alcanzar un número indefinido de individuos y sociedades capaces de aprehenderla y afirmarla sobre las bases de sus diversas creencias. Este proceso no está condicionado por la operación de una razón universal que determina reglas y conceptos. Una capacidad genérica para reflexionar y la presencia contingente de resonancias conceptuales o normativas pueden ser suficientes. Por ejemplo, las normas democráticas pueden apelar a comunidades sin la tradición occidental de la democracia ya que en parte repican con sus propias prácticas de auto-gobierno o una apreciación de la dignidad personal que informa varias dimensiones de la vida en estas comunidades.

Lejos de estar incorregiblemente ligada al contexto e incapaz de pensar a través de la diferencia, la reflexión post-fundacional puede también activar la apertura de poderes de la razón agonística para iniciar procesos de universalización que unan los hiatos en el uso de razones a través de diferentes entornos. Su capacidad para la revisión y la invención facilita las traducciones culturales a través de las cuales las normas e ideas pueden ser absorbidas en otros contextos siendo rearticuladas en sus términos y equilibradas con sus circunstancias socio-culturales. El “feminismo islámico” puede ejemplificar tal escena¹³. La reutilización creativa de principios permite, además, que los excluidos de sus formulaciones iniciales hagan sus reclamos y expandan su alcance. La extensión de los “derechos del hombre y del ciudadano” para las mujeres y otros géneros no fue una operación de la lógica formal sino un efecto de reimaginar activamente el significado de “hombre” y “ciudadano”, precisamente porque ese significado fue originalmente construido para dejar afuera estas otras categorías (Zerilli, 2008). Finalmente, sus poderes generativos permiten a la razón agonística enfrentarse con nuevas situaciones difíciles, tales como nuestra degradación ecológica mundial. Estas situaciones pueden requerir la movilización del pensamiento creativo con el fin de producir una nueva visión del mundo y una nueva ética que cultivará relaciones y actitudes más apropiadas que afilen nuevas sensibilidades hacia los desequilibrios y facilidades del ecosistema. No está claro cómo una concepción estática de la razón universal que se corresponde con leyes inmutables y predefinidas podría negociar con los retos desconocidos previamente.

Cualquier nuevo horizonte de pensamiento y acción puede mostrar continuidades con condiciones pasadas y el despliegue creativo de la razón puede responder a

13 Este argumento se basa libremente en Castoriadis, 1991: 11-12, 17-18, 30, 91, 120.

problemas históricos. Pero sería engañoso restablecer sobre estas bases la idea de una “razón universal” construida como una capacidad unitaria de resolución de problemas (Cooke, 2006: 148-149). Esta noción no toma en cuenta fisuras y discontinuidades entre antiguos y nuevos contextos. No sólo los contenidos y criterios de conocimiento, sino también la propia comprensión de lo que se considera un problema puede variar considerablemente de un escenario a otro, privando de sentido cualquier conversación de aprendizaje acumulativo. La motivación racional que desencadena la transición de un contexto discursivo en crisis a uno nuevo puede no surgir de soluciones más convincentes que las que proporcionan los nuevos marcos a los mismos viejos problemas. Un nuevo espacio de vida, que produzca sus propios valores y diferentes problemas, puede ganar terreno en tanto arroje nuevas posibilidades que permitan a las personas seguir adelante con sus vidas y ampliar el alcance de su agencia. El nuevo horizonte puede traer la existencia de un mundo diferente, con nuevas normas y significados, en lugar de mejorar el “mundo” anterior mediante la resolución de sus problemas específicos.

LOS LÍMITES DE LA JUSTIFICACIÓN RACIONAL: SOSTENIENDO EL PENSAMIENTO CRÍTICO

Pero, ¿podría la razón realmente llevarse a cabo sin *ningún* fundamento racional firme incluso de sus propias premisas básicas, objetivos y procesos? Sobre esta cuestión, una ruptura divide al pensamiento post-crítico. Foucault, Castoriadis y teóricos como los “ontologistas débiles” identificados por S. White están ansiosos por recorrer el camino hasta el final y reconocer que sus presupuestos guía descansan en última instancia en auto-compromisos voluntarios o en una “postulación” de principios para los cuales no hay una garantía racional incontestable¹⁴. En cierto punto, las razones pueden agotarse y una decisión infundada tendrá que ser tomada. Por otro lado, pensadores de la escuela laclausiana y habermasianos como M. Cook reconocen la contingencia de la sociedad, la contestabilidad de la razón y la falta de fundamentos positivos. Pero intentan reinstalar los principios “cuasi trascendentales” en algún nivel –aunque sólo sea la afirmación de que no hay fundamentos absolutos (Marchart, 2009), o la proyección de un “objeto trascendental” que pueda ofrecer alguna orientación racional (Cooke, 2006). El asunto será que, en una perspectiva post-fundacional, incluso aquellos “mínimos” gestos señalan un retroceso implausible e indeseable. Aferrarse hasta el final al rastro de incertidumbre que desestabiliza la propia ética y visión del mundo encie-

14 Castoriadis, 1991: 32, 74-75; Foucault, 1997: 125-127; 1999: 414-415; 2006: 28-30. White, 2000.

rra una interrogación ilimitada mientras sustenta el núcleo de valor que anima a la razón agonística: la libertad.

Oliver Marchart, hablando de una corriente de pensamiento que está informada por la deconstrucción, el psicoanálisis Lacaniano y la teoría política de Laclau, ha insistido en que la imposibilidad de un fundamento último debería estar en consonancia con la posición sólida de una verdad necesaria (2009). El pensamiento post-fundacionalista parte de la intuición de que sólo hay múltiples y contingentes fundamentos para los órdenes sociales. Esta tesis presupone que la “imposibilidad de un fundamento último” es necesariamente cierta para todas las bases empíricas. De otra manera, la existencia de un fundamento singular positivo no estaría excluida y una visión fundacionalista podría ser reafirmada. Por lo tanto, un post-fundacionalismo plenamente consistente debe proponer la ausencia de un fundamento último como una verdad necesaria. Este supuesto es inmune a las críticas epistemológicas que impugnarían la capacidad de las investigaciones ontológicas para validar afirmaciones sobre condiciones trascendentales (en este caso, la necesidad de una carencia definitiva) (2009). El asunto ontológico en cuestión concierne exclusivamente a condiciones ontológicas, la “posibilidad de ser-en-tanto-ser”, no a las presuposiciones o los criterios de conocimiento. Una vez que nos situamos en la esfera de la ontología, las objeciones epistemológicas se vuelven irrelevantes (2009).

Hay una réplica obvia para el primer punto. El fundacionalismo filosófico, religioso y político no mantiene simplemente abierta la posibilidad de un fundamento último. Especifica el terreno y pone en evidencia una firme creencia en su fuente favorita de ser y verdad. Hay espacio para un *tertium quid* más allá de esta posición y de un anti-fundacionalismo que establecería la ausencia de fundamentos objetivos y finales en términos de una verdad necesaria. La falta puede ser aceptada como una suposición razonable pero refutable, de modo que combine la aprobación de creencias particulares con una admisión reflexiva de su fragilidad y contestabilidad (Connolly, 1995). Este movimiento abre el camino a un post-fundacionalismo más riguroso, que se mantiene fiel a su nombre al negarse a proyectar verdades finales e indubitables. Permite, por lo tanto, una hiper-crítica dispuesta a poner en cuestión sus premisas más fundamentales. ¿Qué garantías puede uno aducir para responder por la afirmación de que no existe una fuente última del ser y la verdad? ¿Qué significados puede acarrear esta proposición y qué implicaciones presenta su afirmación para el pensamiento y para la práctica? Éstas son preguntas que la razón agonística querrá mantener en discusión. Si se colocase la “imposibilidad de un fundamento final” más allá de los límites de la interrogación, el pensamiento post-fundacional no sostendría la reflexión crítica en su significado, su validez y sus consecuencias.

Incluso, una investigación sobre las condiciones del conocimiento perseguirá dife-

rentes propósitos y seguirá diferentes métodos que una investigación sobre las condiciones del ser. ¿Pero esto implica que los discursos sobre la estructura del ser no necesitan dar cuenta de sus contenidos y demostrar su validez? Sin duda, los argumentos relevantes no necesitan proceder de la misma manera que la validación de las proposiciones científicas. Todavía, una redención de las pretensiones de validez conducida a través de cualquier tipo de razonamiento sostenido caerá dentro del ámbito de la “epistemología” en un sentido más amplio. Despojada de garantías absolutas de verdad, la ontología no puede poner pretensiones a una autoridad general y sólida como una roca. ¿Deberían las decisiones entre asuntos competentes al ser fundamentarse a sí mismas en preferencias ciegas e irrazonables y, si es así, debería ello autorizar una confianza inquebrantable en las creencias de uno mismo?

Maeve Cooke ha lanzado recientemente un nuevo intento de trazar un camino más allá del objetivismo ortodoxo y un convencionalismo completamente estropeado. Estima que hoy en día los objetos trascendentales difícilmente mantendrán sus bases si fueron establecidos como totalmente transparentes y seguros de ser aprehendidos por la razón. El conocimiento es irremediamente histórico y situado. No dispone de un punto de vista absoluto que proporcionaría un acceso ahistórico a sus objetos, independiente de los contextos particulares y sus limitaciones (2006: 122, 131, 187). Pero un convencionalismo no formal debe ser igualmente evitado ya que, en última instancia, reduce los juicios éticos a las preferencias arbitrarias o intereses estratégicos (2006: 23, 80-81). La proyección de una idea trascendental de la buena sociedad, que excede cualquier representación finita, permite una valoración razonada de diferentes figuras del bien conforme a la calidad de orientaciones éticas que ofrecen y cómo poderosamente revelan el objeto trascendente (2006: 120-125, 130). La brecha entre el bien trascendental y sus representaciones es interminable pero puede ser reducida. La potencia variable de diferentes imágenes para tender un puente sobre la brecha será evaluada en una deliberación pública de composición abierta. Esto permite una apreciación no autoritaria de normas a través de un contexto que trasciende incluso argumentos falibles (2006: 130-131, 147-149).

El proyecto de Cooke de una crítica post-fundacionalista que rehabilitaría elementos de fuertes sostenes muestra de nuevo la inestabilidad inherente de dichas empresas. ¿Cómo es posible arbitrar entre interpretaciones contendientes del objeto trascendental sin caer de nuevo en una base absoluta de la verdad y la bondad que es accesible de manera segura? Cualquier apelación a las ideas trascendentes que no pueden ser reconocidas objetivamente, incluso en partes, es una apelación a algo oscuro e inseguro en todas sus dimensiones. Este objeto apenas podría proporcionar una vara de medición universal para la evaluación racional a través

de contextos. Cooke sostiene que el objeto trascendental puede cumplir con su rol asignado porque no es totalmente desconocido, las representaciones particulares pueden vislumbrarlo y capturarlo (2006: 122, 148). Pero, ¿cómo es posible ponderar tales afirmaciones sin alguna comprensión clara y sólida de la idea trascendental? Y si los elementos de la verdad trascendental pueden ser identificados con certeza, ¿esta afirmación no restaura el fundacionalismo tradicional en lo que refiere a los aspectos conocidos?

Enlazar el pensamiento crítico a una X trascendental que supera sus representaciones limitantes puede erigir barreras dogmáticas a la reflexión. Con el fin de hacer la X operativa como estándar de evaluación se deberían precisar algunos componentes de su contenido, es decir, postular algunas verdades absolutas. Si X fuera totalmente inaprensible no sería posible decidir la validez de sus reconstrucciones competentes. Además, un modelo de crítica que armoniza con un solo objeto trascendental soporta, como tal, orientaciones particulares para la orientación del pensamiento y la práctica. Por ejemplo, convierte la lucha entre diferentes concepciones de lo bueno en una lucha por alcanzar la verdad singular. ¿Qué ética relacional cultiva esta política de la verdad entre los diversos contendientes y qué modos de auto-relación va a alimentar en cada uno de ellos? Escindiendo a una X trascendental infinita, la razón crítica excluiría tales interrogantes.

CONCLUSIÓN: EL AGONISMO Y LA ÉTICA DE LA LIBERTAD

La justificación del ideal de libertad que late en el corazón de la crítica agonística puede servir como una prueba de fuego final e ilustrar su capacidad para afirmar, sostener y mantener sin confiar en bases apodócticas.

La razón agonística no correrá tras principios incuestionables y no buscará demostrar la incontestable autoridad de la libertad. En ambientes culturales infundidos con orientaciones de valor liberales y democráticas, se sintonizará con la incipiente red de resoluciones judiciales que apoyan la libertad. Éstos pueden ir desde la soberanía popular y la dignidad de cada persona encerrada en derechos individuales hasta el logro de la ciencia, el arte y la filosofía que tienen como premisa institucionalizar la libertad igualitaria.

Razones pertinentes se pueden extender a las instituciones culturales centrales acerca de la agencia humana que presumen que los individuos son capaces de dirigir su pensamiento y acción. El “hecho del pluralismo”, que gira sobre las dificultades inherentes de establecer una visión singular de moralidad, hace a la libertad de elección una respuesta razonable a los dilemas consiguientes y un probable foco

de consenso. Los procesos acelerados de des-tradicionalización que han corroído lo religioso y otras creencias ha incrementado la presión en los individuos para forjar sus propios marcos de inteligibilidad y hacer su propio camino a través de sus circunstancias cambiantes.

En contextos sociales que no son liberales-democráticos es posible ir en busca de disposiciones y preconcepciones locales que suelen repicar con cualquier precedente, tal como la apreciación por el empoderamiento humano que es adoptado por la libertad. Es posible también buscar promover activamente las sensibilidades del soporte a la libertad dando tracción y extendiendo valores agradables, alentando el escepticismo de verdades absolutas, publicitando prácticas atractivas relacionadas con la libertad a través de ejemplos concretos, y así sucesivamente.

Aún en ausencia de garantías últimas y verdades universales perennes, no hay seguridad de que algún argumento gane sobre el consentimiento razonado de los otros. E incluso cuando lo hace, esto no equivale a una validación final. Las órdenes racionales que se puedan producir por cualquier elección de valor nunca serán enteramente seguras e impermeables para el desafío futuro. Cualquier compromiso normativo será arraigado en un acto voluntario infundado. Se ve, entonces, como si la razón no-fundacional fuera arbitrariamente incorregible y débil en el fondo. Pero esta impresión será complicada si uno tiene en cuenta las características de la razón agonística, su gran escepticismo frente a las verdades últimas y su predisposición para poner en duda cualquier axioma. La libertad como desencadenante de cuestionamientos, revisiones y desapego potencial está construida en el marco de un pensamiento crítico. La razón agonística no podría renunciar a la libertad de dudar, contestar, reconsiderar y reconfigurar sin abandonar su propio agonismo y racionalidad. Ponerse de pie por la libertad es ponerse de pie por uno mismo. ¿En qué terrenos, entonces, podría la reflexión crítica defender sus valores constitutivos cuando se renuncia a fundamentos absolutos?

Junto a la variedad de argumentos históricos para las virtudes de la razón, la reflexión post-fundacional trazaría una variación de consideraciones que apuntan a los límites de la razón y a la contestabilidad de todos los supuestos: la finitud, la falibilidad, el pluralismo y los puntos fuertes de la crítica radical tal como se establecen más arriba. Disputando con razones la posibilidad de articular verdades finales, el pensamiento se justifica sosteniendo su libertad para volver a cualquier creencia y llegar a las respuestas anteriores, divergentes y provisionales. El reconocimiento de que el escepticismo razonable, los estilos de razonamiento y las conclusiones tentativas de la razón agonística no son apodícticamente ciertos no exime a sus oponentes de la posibilidad de refutar sus tesis plausibles con argumentos convincentes. Ni implica que los profesionales de la razón agonística

estén dispuestos a no pensar en adoptar cualquier posición que impugne sus convicciones y valores.

Sin embargo, el rechazo de premisas incontestables implica que la reflexión se niega a endurecer su *doxa* en dogma. Propulsada por su postura radicalmente reflexiva, la razón crítica está dispuesta a discutir una y otra vez sus presunciones básicas, sus principales orientaciones, su propio significado y validez. Este espíritu de la razón puede combinar entonces la capacidad y la voluntad de mantenerse firme con una disponibilidad para respetar la libertad de los fundacionalistas u otros oponentes que se pongan de pie contra sus perspectivas. La razón agonística es consciente de su posición condicional y no la plantea como una nueva ley objetiva ante la cual todos deban inclinarse. Una reflexividad que protege contra las tentaciones autoritarias y una complacencia lista para negociar acuerdos que contemplan los derechos de todos indican el potencial ético del pensamiento crítico que no se detiene ante cualquier verdad establecida.¹⁵

15 Estas implicaciones éticas de la reflexión agonística se encuentran en Kioupkiolis, 2008.

BIBLIOGRAFÍA

- Barry, B. (2001) *Culture and Equality*. Cambridge: Polity.
- Bernstein, R. J. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Brown, W. (2005) *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Butler, J. (2008) *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*. En VV.AA. Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional. Madrid: Traficante de sueños.
- Castoriadis, C. (1989) *Done and To Be Done*. En Curtis, David (ed.) (1997a) *The Castoriadis Reader*. Oxford: Blackwell.
- Castoriadis, C. (1991) *Philosophy, Politics, Autonomy*. Oxford: Oxford University Press.
- Castoriadis, C. (1993) *Lógica, imaginación, reflexión*. En Dorey, R. et. al. Ciencia e inconsciente. Buenos Aires: Amorrortu.
- Castoriadis, C. (1994) *Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary*. En Curtis, David (ed.) (1997a) *The Castoriadis Reader*. Oxford: Blackwell.
- Castoriadis, C. (1997b) *World in Fragments*. Stanford: Stanford University Press.
- Castoriadis, C. (1997c) *Imaginario político griego y moderno*. En El avance de la insignificancia. Buenos Aires. EUDEBA.
- Castoriadis, C. (1997d) *La cultura en una sociedad democrática*. En El avance de la insignificancia. Buenos Aires. EUDEBA.
- Castoriadis, C. (2007) *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Connolly, W. E. (1995) *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cooke, M. (2006) *Re-Presenting the Good Society*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Foucault, M. (1979) *Verdad y poder. Vérité et pouvoir*. Entrevista con M. Fontana en rev. L'Arc, n.º 70 especial. Págs. 16-26. En Microfísica del poder (pp. 175-189). Madrid: Edissa.
- Foucault, M. (1997) *The Politics of Truth*. Ed. S. Lotringer and L. Hochroth. Cambridge, MA: Semiotext(e).
- Foucault, M. (1999) *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. En Estética, ética y hermenéutica. Obras eseneiales. Volumen III (pp.393-416). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2001) *El sujeto y el poder*. En Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (eds.). Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica (pp. 253-254). Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- Foucault, M. (2006) *¿Qué es la crítica?*. En Sobre la ilustración (pp. 3-52). Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2014a) *Entrevista de Michel Foucault con André Berton. 7 de Mayo de 1981*. En *Obrar mal decir la verdad. Función de la confesión en la justicia*. Curso de Lovaina 1981 (pp. 251-262). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2014b) *Espacio, saber y poder*. En *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (pp.139-158). Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2015a) *El triunfo social del placer sexual*. En *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp.115-122). Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2015b) *Historia de la sexualidad: un prefacio*. En *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp.187-194). Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Habermas, J. (1993) *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Han, B. (2002) *Foucault's critical project: between the transcendental and the historical*. Stanford: Stanford University Press.
- Hoy, D. C. (2005) *Critical Resistance*. From Poststructuralism to Post-Critique. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Kalyvas, A. (1998) *Norm and Critique in Castoriadis's Theory of Autonomy*. *Constellations* 5(2): 161-182.
- Kioupkiolis, A. (2008) *Post-Critical Liberalism and Agonistic Freedom*. *Contemporary Political Theory* 7: 147-168.

- Kompridis, N. (2006) *Critique and Disclosure*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Lukes, S. (2003) *Liberals and Cannibals*. London: Verso.
- Marchart, O. (2009) *El pensamiento político postfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Owen, D. (1999) *Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy*. En Ashenden, Samantha y Owen, David (eds) *Foucault Contra Habermas*. London: Sage.
- Owen, D. (2002) *Criticism and Captivity: On Genealogy and Critical Theory*. *European Journal of Philosophy* 10(2): 216-230.
- Saliba, T., Allen, C. y Howard, J. A. (eds) (2002) *Gender, Politics and Islam*. Chicago: Chicago University Press.
- Taylor, C. (1984) *Foucault on Freedom and Truth*. *Political Theory* 12 (2): 152-183.
- Tully, J. (1999) *To Think and Act Differently: Foucault's Four Reciprocal Objections to Habermas' Theory*. En Ashenden, Samantha y Owen, David (eds) *Foucault Contra Habermas*. London: Sage.
- Tully, J. (2002) *Political Philosophy as a Critical Activity*. *Political Theory* 30(4): 533-555.
- White, S. (2000) *Sustaining affirmation: the strengths of weak ontology in political theory*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Zerilli, L. (2008) *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

SOBRE EL AUTOR

Alexandros Kioupiolis

Estudió literatura griega en la Universidad de Atenas y se doctoró en teoría política en la Universidad de Essex, Oxford. Sus temas de investigación son la filosofía moderna de la libertad y la ley, teorías de la democracia y análisis crítico del poder. Es autor, entre otros libros, de *Radical democracy and collective movements today. The biopolitics of the multitude versus the hegemony of the people* (volumen colectivo editado por A. Kioupiolis y C. Katsampekis, Ashgate, London 2014), *Freedom after the critique of foundations. Marx, liberalism and agonistic autonomy* (Palgrave-Macmillan, Hampshire 2012) y *Political freedom. Turn democracy, post-anarchist utopias and the emergence of the crowd* (Ekkremes, Athens 2011).

Traducción: Tomás Ramos Mejía y Serena Santos



LA IMAGINACIÓN COLECTIVA Y ANÓNIMA: INTRODUCCIÓN A ALGUNAS IDEAS DE C. CASTORIADIS

ANA MARÍA FERNÁNDEZ

RESUMEN

Este texto introduce a algunas ideas de Cornelius Castoriadis respecto del concepto de imaginario social y otras nociones de significativa relevancia para la construcción de un pensamiento crítico en los diferentes contextos de disciplinas en los que se ha extendido su uso, perdiéndose o desdibujándose a veces el sentido que su autor les otorgó. En este sentido, subraya cómo estas ideas castoridianas interrogan las disciplinas mencionadas sugiriendo un trabajo crítico de intención transdisciplinaria. Señala la importancia estratégica de estas nociones para un campo de problemas de la subjetividad en la medida en que instalan la dimensión del poder en el centro mismo de la producción de subjetividades. Revisa las conceptualizaciones de Castoriadis respecto de las lógicas magmáticas, sus complejas conexiones y disyunciones con las lógicas identitarias y su importancia para la indagación tanto de las especificidades de lo histórico-social como de las composiciones de subjetividades. Recupera, por último, los conceptos castoridianos a modo de herramientas para pensar lógicas de la multiplicidad-diversidad en el intento de superar la encerrona moderna de la extranjería de lo otro.

PALABRAS CLAVE IMAGINARIO SOCIAL; SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS SOCIALES; IMAGINARIO SOCIAL INSTITUYENTE-INSTITUIDO; LÓGICAS MAGMÁTICAS, LÓGICAS DE LA MULTIPLICIDAD

ABSTRACT

This papers introduces to some Cornelius Castoriadis' ideas about social imaginary and other notions of significant relevance to build a critical thought on disciplines where their use has extended often losing and blurring the meaning their author's gave them. In this concern, it highlights how Castoriadis' ideas question those disciplines as they suggest a critical transdisciplinary intended work. It points out the strategic importance of these notions for a Subjectivity Problems Field as long as they set power dimension in the main center of subjectivity production. It reviews Castoriadis' conceptualizations about magmatic logics, their complex connections and disconnections with ensemblistic-identitarian logic and its value on social-historic specificities and subjectivities compositions research. It recuperates at last, Castoriadis' concepts as tools to think multiplicity-diversity logics, trying to overcome the modern stunt of thinking the other as foreignness.

KEY WORDS SOCIAL IMAGINARY; IMAGINARY SOCIAL SIGNIFICATIONS; SOCIAL INSTITUTINGINSTITUTED IMAGINARY, MAGMATIC LOGICS, MULTIPLICITIES LOGIC

Si hacemos un poco de historia, cuando el concepto de imaginario social –y con él los primeros textos de Cornelius Castoriadis– desembarcó en Buenos Aires a principios de los '80, resultó para algunos círculos académico-políticos de una importancia estratégica en los debates de la época. Por una parte, otorgaba herramientas para actualizar un pensamiento crítico frente a marxismos y psicoanálisis organizados como grandes relatos y, en tanto tales, referentes de verdades cristalizadas. Si bien dictaduras, mercados e inviabilidades de socialismos reales habían suspendido o soterrado los debates con el primero, podía presumirse que el progresismo intelectual y político debía debatir e interrogar críticamente esa historia, sus referentes, sus fundamentos teóricos y sus prácticas o, de lo contrario, no tendría la potencia de radicalidad necesaria de inventar sus propuestas para los nuevos tiempos “democráticos” y, posteriormente, neoliberales (Fernández, 2007a).

En ese sentido, el pensamiento de C. Castoriadis realizaba significativos aportes en los debates frente a los límites de un pensamiento economicista-racionalista (tanto en sus variantes dialécticas como estructuralistas) y abría al desafío de poder pensar –caído el criterio de las “leyes de la historia”– las formas de ser de lo histórico-social, sus posibilidades de transformación y sus intrincadas modalidades de configuración de las subjetividades.

En relación al *mundo psi*, permitía confrontar con un sentido común disciplinario –aún hoy de fuerte raigambre– que, si bien apelaba al caso por caso, suponía o *imaginaba* un sujeto de interioridad psicológica y traspolaba, realizando permanentes interpretaciones-explicaciones-traducciones psicológicas de lo social (Fernández, 1999; 2000; 2007a; 2013a). Aportaba también elementos para discutir algunos sesgos de un estructuralismo a-historicista muy en boga en la época en importantes sectores del psicoanálisis y la teoría social.

El uso de términos como *imaginario social*, *significaciones imaginarias sociales*, *imaginario social radical o instituyente*, *imaginario social instituido o efectivo*, etc., se extendió rápidamente muchas veces perdiendo precisión. Han sido y son nociones utilizadas en diferentes contextos de las Ciencias Sociales, Historia de las Mentalidades, Teoría de la Comunicación, Psicología Social, Psicoanálisis, Teoría Política, etc., pero a medida que se fue extendiendo su uso, se fue perdiendo o desdibujando el sentido que su autor les otorgó, o bien se fueron transformando en equivalentes de términos que, en rigor de verdad, se inscriben en otros campos conceptuales y, por tanto, significan y remiten a cuestiones muy diferentes¹.

1 Así, por ejemplo, suele encontrarse un uso de este término que no lo distingue con claridad de nociones como representaciones sociales o ideología. También es utilizado en la acepción lacaniana del mismo, es decir, como parte del tríptico imaginario-simbólico-real, pero “aplicado” a lo social.

El texto que aquí se presenta sólo pretende introducir al lector/a no muy familiarizado con la obra de Castoriadis a algunas de sus ideas al respecto. Desde fines de los '80, fuimos operacionalizando, en trabajos de campo de nuestras investigaciones UBACyT (cátedra I de Teoría y Técnica de Grupos de la Facultad de Psicología, UBA) y en el quehacer cotidiano de intervenciones grupales-institucionales-comunitarias, un modo de trabajo que nos ha permitido la distinción y puntuación de imaginarios sociales que circulan en acto en los espacios colectivos donde intervenimos. Deliberadamente, he dejado de lado para esta presentación la metodología que hemos diseñado a lo largo de estos años (Fernández, 2007b; Fernández, López, Borakievich, Ojám, 2011; Fernández, López, Borakievich, Ojám, Cabrera, 2014), para circunscribirme a las ideas de Castoriadis que en inicio la dispararon y que al día de hoy mantienen un lugar de suma importancia en nuestra caja de herramientas.

Si bien en algunos momentos de esta presentación hago referencias muy puntuales a nuestras indagaciones, el lector/a que se interese en ellas puede rastrearlas a lo largo del artículo en las citas bibliográficas correspondientes. Allí podrá encontrar producciones de todos estos años que identifican a nuestros equipos de trabajo.

II

El concepto de imaginario social –que el mismo Castoriadis sitúa hacia 1964 (1983)– alude al conjunto de significaciones por las cuales un colectivo –grupo, institución, sociedad– se instituye como tal. Para que como tal advenga, al mismo tiempo que construye los modos de sus relaciones sociales-materiales y delimita sus formas contractuales, instituye también sus universos de sentido. Las significaciones imaginarias sociales, en tanto producciones de sentido, en su propio movimiento de producción crean, inventan –*imaginan*– el mundo en que se despliegan.

Castoriadis distingue el concepto de imaginario social –el uso en ella de la palabra *imaginario*– del “imaginario” del psicoanálisis francés contemporáneo. Según el autor, dentro de esta corriente la acepción de imaginario refiere a lo especular, imagen de, imagen reflejada, reflejo y, en tal sentido, a la mirada del otro. Considera que la idea de lo imaginario pensada como la imagen en el espejo o en la mirada del otro es tributaria de aquella acepción de lo ilusorio como ficción y trae como rémora una ontología por la cual, desde la famosa caverna platónica, es necesario que las cosas, el mundo, sean imagen de otra cosa (Castoriadis, 1983, 1989).

En cambio, para el fundador de “*Socialismo o Barbarie*”, en el término *imaginario social*, lo imaginario remite a otro orden de sentido: ya no como imagen de, sino como *capacidad imaginante*, como invención o creación incesante social-históri-

ca-psíquica, de figuras, formas, imágenes, es decir, *producción de significaciones colectivas*. En Castoriadis *lo imaginario es siempre simbólico* y refiere a la capacidad de inventar-imaginar significaciones, constituyéndose en el modo de ser de lo histórico-social. Que el término “imaginario” no refiera a la mirada del otro sino a la capacidad de invención colectiva, no es una cuestión meramente terminológica; ambas acepciones se inscriben en posicionamientos filosóficos muy diferentes.

Lo imaginario, entonces, al referir a la capacidad imaginante, a la *capacidad de inventar lo nuevo*, tendrá para Castoriadis dos vertientes: histórico-social (*los imaginarios sociales instituyentes, o imaginario radical*) y psíquica o *psyché*, como él la nomina (*la imaginación radical*). Quiere subrayarse: los términos imaginario radical e imaginación radical se refieren ambos a potencias de invención o creación. Pero el primero se refiere al campo de los procesos de creación o invención colectiva del histórico-social, mientras que imaginación radical remite al campo de los procesos psíquicos singulares. Histórico-social y *psyché* se encuentran intrínsecamente entramados, pero no son lo mismo ni se rigen por la misma legalidad. Son irreductibles el uno al otro y, al mismo tiempo, absolutamente indisociables (Castoriadis, 1988a).

Si bien en este escrito no se trabajará sobre las interesantes reconceptualizaciones castoridianas respecto del psiquismo y la teoría psicoanalítica (Castoriadis, 1991; 1992; 1998; 2004; Horstein, 2007; 2013), no puede dejar de señalarse que, al ubicar la potencia creativa como uno de los ejes centrales de la *psyché*, interpela, de hecho, frecuentes lecturas y clínicas psicoanalíticas de lo inconsciente que ponen el acento de modo casi excluyente en los procesos de repetición.

Sus aportes abarcan cuestiones que tocan el centro mismo de la teoría psicoanalítica al posicionar que la imaginación no puede ser pensada como una instancia segunda o derivada, como efecto del deseo². Por el contrario, dirá con Aristóteles que no hay ser que desee sin imaginación (Castoriadis, 1988b). Como podrá observarse, la interrogación crítica aquí instala un problema metapsicológico –¿imaginamos porque deseamos o deseamos porque imaginamos?– de gran trascendencia. En la misma línea, es sumamente interesante su reconceptualización de la sublimación donde pone en discusión que el origen de la misma sea exclusivamente sexual (Castoriadis, 1992; Uribarri, 2000).

A su vez, los imaginarios sociales dan cuenta, por una parte, de la potencia de invención de los colectivos sociales (imaginarios sociales instituyentes) y, por otra, de la consistencia o eficacia de la reproducción de lo instituido (imaginarios sociales instituidos). Ambas dimensiones configuran complejos entrama-

2 Ver Conferencia: “La imaginación radical desde el punto de vista filosófico y psicoanalítico” dictada el 3 de abril de 1993 en Buenos Aires, incluida en este número (Castoriadis, 1993b).

dos siempre en tensión, en tanto producciones arbitrarias -no naturales- de un histórico-social.

¿Cuál es la importancia estratégica del concepto de imaginario social para la construcción de un campo de problemas de la subjetividad? Imaginario social, universo de significaciones imaginarias sociales, imaginario social efectivo, imaginario social radical, etc., han resultado pertinentes de ser utilizadas como herramientas de trabajo en la construcción de una idea de subjetividad histórica y no esencial; en proceso de devenir y no como entidad sustancialista; instituyéndose en la diversidad de sus lazos sociales y no pensada desde categorías de un sujeto psico-lógico (Fernández, 1992; 1999). Para Castoriadis, la subjetividad es siempre un proceso, un flujo de representaciones, afectos y deseos (Castoriadis, 1992, 2001).

Ya no podrá pensarse “lo social” como el todo social objetivado ni “el sujeto” psíquico construido, básicamente, en el sólo juego de sus identificaciones tempranas. En el plano conceptual, provoca a construir una apuesta que ponga en fuerte incomodidad los binarismos de individuos y sociedades.

¿Cómo sostener adentros y afueras, interioridades psicológicas y exterioridades sociales, cuando es necesario considerar las instituciones –todas ellas, no sólo la familia (Castoriadis, 1993a)– fundando, inventando cuerpos, prácticas y subjetivaciones? ¿Cómo pensar “la sociedad” como todo social si, en su permanente autoalteración, nunca se inscribe ni despliega como un todo?

En síntesis, pensar la imaginación en su radicalidad de invención creativa, tanto en su vertiente histórico-social como psíquica, coloca la obra de Castoriadis en un permanente cruce de caminos de diálogos e interpelaciones recíprocas entre Filosofía, Política y Psicoanálisis. Convoca, en mi criterio, a desdisciplinamientos disciplinarios (Fernández, 2007a) en el camino de abordajes transdisciplinarios (Fernández, 1986; 2011).

III

Mucho antes de toda evidencia de implosión del socialismo real, Castoriadis planteaba su crítica a pensar lo histórico-social como “leyes” de la historia o en términos de contradicciones objetivas esencialmente económicas que determinarían la ruina ineluctable del capitalismo y el advenimiento no menos ineluctable del socialismo (Blanchard, 2002). Ahora bien, quebrada la legitimidad por la cual la historia y la sociedad se explicaban por tales leyes, se volvió necesario pensar filosófica y políticamente el modo de ser de lo histórico-social. ¿Cómo, en ciertos momentos históricos, se produce la autoalteración del social-histórico, transformándose prácticas, significaciones, instituciones que parecían inmutables o natu-

rales? ¿Cómo operan estas lógicas colectivas en la lucha cotidiana de hombres y mujeres por su propia existencia?

Pensar lo histórico-social como un dominio específico ha llevado a Castoriadis a inaugurar un campo de problemas propio a través del cual, por una parte, ha resituado el lugar de la imaginación en la filosofía y en la teoría política y, por la otra, se vio abocado a pensar las lógicas específicas con las que operan las significaciones imaginarias sociales, que denominó *lógica de los magmas*.

La elucidación crítica del pensamiento de lo Mismo es una fuerte insistencia en el pensamiento de Castoriadis. Se adentra allí en el corazón mismo del “pensamiento heredado” interrogando certezas del pensamiento filosófico y, una vez más, inseparable de su dimensión filosófica, la dimensión política. Quiere aquí subrayarse que, para Castoriadis, el pensamiento de lo Mismo será una de las bases del pensamiento identitario, que encierra el ser en el ser de la determinación. Dicha reducción identitaria no sólo ha constituido una particular ontología de tal modo de pensar y hacer filosofía, sino que será la condición de posibilidad en la construcción de saberes absolutos, puerta de dogmatizaciones de diversos campos políticos, filosóficos, académicos (Castoriadis, 1988a; 1989, Fernández, 2000; 2004, 2007a).

Si el eje conceptual del dominio o campo que intenta fundar *–lo histórico-social–* es la capacidad de invención radical de lo imaginario social, esta cuestión no podrá ser pensada desde las categorías que ha naturalizado el “pensamiento heredado”. Esta cuestión le será estratégica para poder pensar los conceptos y categorías con que deberá trabajar. Pensar la imaginación colectiva y anónima exigirá inventar sus propias herramientas conceptuales.

Para ello, entre otras cuestiones, emprende un fuerte rastreo genealógico del tratamiento que ha tenido la imaginación en la filosofía occidental desde Platón y Aristóteles, pasando por Kant y Hegel. Identifica como insistencia histórica una oscilación conceptual por la cual, en cierto momento de su pensamiento, estos autores vislumbran *–más allá de la imaginación como ficción o engaño de los sentidos–* las operatorias de una imaginación primera capaz de creación. Pero este “descubrimiento” es abandonado luego, una y otra vez, por la acepción canónica de la imaginación. También encontrará estas oscilaciones en las obras de Freud y Marx (Castoriadis, 1988a; 1998).

Zizek rescata esta búsqueda castoridiana refiriéndose a esta problemática como el “atolladero de la imaginación” (Zizek, 2001) y reconoce que es un nudo estratégico del pensamiento contemporáneo donde convergen cuestiones ontológicas y políticas.

Sin duda, lo que está allí en juego es un debate tan antiguo como la filosofía misma, tan antiguo como la política, ambos campos donde Castoriadis es un referente

obligado (Fernández, 2007a). En una de sus frases más conocidas, ha dicho que en la historia de la filosofía, el pensamiento heredado ha tenido por función “sofocar el escándalo de la imaginación” (Castoriadis, 1988b).

IV

La problemática de la imaginación, dadas sus implicancias, desplegará tanto cuestiones filosóficas (*una ontología de lo histórico-social*) como políticas (*la problemática de la autonomía, la autogestión, la democracia directa*) de central importancia.

Considerar la radicalidad de la imaginación como colectiva-anónima y no psicológica, implica poner en juego una radicalidad socio-histórica, es decir, la posibilidad siempre presente de instituir nueva sociedad. Desde esta perspectiva, Castoriadis despliega sus ideas de *autonomía, autogestión, democracia directa* (Castoriadis, 1983; 1989; 2000a; Castoriadis, Lefort, Panekoek, 2010) que marcan la permanente voluntad política emancipatoria de este pensador a lo largo de su obra. El proyecto de autonomía, por el cual un colectivo (una sociedad, un movimiento social, una institución, una comunidad, un grupo) puede autocrearse, desmitificando los instituidos previos y sus formas de organización, inventando, en las particularidades de una situación socio-histórica, nuevas significaciones y dándose otras leyes –su propia ley–, implica un lazo imprescindible entre los imaginarios sociales, la acción política y la posibilidad de institución de nueva sociedad. Asimismo, vuelve inseparables las dimensiones subjetivas de lo político y las dimensiones políticas de las subjetividades (Fernández y cols., 2006; Fernández, 2007a, 2007c).

Poner en juego la imaginación socio-histórica, la invención política –ya que de esto se trata–, es pensar una sociedad que puede autotransformarse, también radicalmente, en pos de sus posibles capacidades emancipatorias. En Castoriadis, se trata del desafío de pensar-hacer sus ideas de *autonomía, democracia directa, autogestión* en un camino de ampliación de libertades más allá de los relatos normativos o contractualistas que las democracias representativas han naturalizado. Es inventar, crear, condiciones de posibilidad para correr los márgenes posibles de potenciamiento de cada quien, siempre con otros, entre-otros (Fernández, 2009a). A esta tarea convoca en su “exigencia revolucionaria” (Castoriadis, 2000a).

Desde esta perspectiva, puede pensarse que la exigencia de los combates por la autonomía –la voluntad emancipatoria– refieren también a las luchas cotidianas por dignidades de la existencia; anhelos que puedan investir de deseo su accionar en la configuración de *existenciaríos* (Heiddeger, 1998; Fernández y cols., 2006) que ganen día a día territorialidades a los poderes de dominio (Castoriadis, 1997a).

La producción de autonomía es inseparable de las prácticas de autogestión y democracia directa (Castoriadis, 2000b). Esto no debería pensarse sólo como un enunciado o una idea utópica. Lo hemos comprobado una y otra vez en las investigaciones realizadas en las fábricas recuperadas donde las prácticas colectivas que iban inventando en la organización fabril, transformaban muchos aspectos de subjetividades, corporalidades y modalidades de lazos sociales y afectivos. Ha sido una gran enseñanza que estos obreros y obreras nos han dejado al verlos trajinar día a día complejos procesos personales y colectivos, políticos y emocionales, a través de los cuales muchos/as de ellos/as transitaban caminos –sin duda llenos de altibajos– desde marcados rasgos de subalternidad a diversos potenciamientos político-subjetivos (Fernández y cols., 2006; Fernández, Borakievich, 2007; Fernández, López, Borakievich, Ojám, 2008; Fernández, Calloway, Cabrera, 2009; Fernández, Cabrera, 2012).

Para poder abarcar en toda su riqueza y complejidad el pensamiento de este autor, es necesario tener en cuenta que cuando refiere a la capacidad de inventar nuevas significaciones y prácticas colectivas ha incluido en sus reflexiones movimientos sociales como el movimiento ecologista, los feminismos, los movimientos de jóvenes que a partir de mediados del siglo XX han trabajado desde distintas estrategias y objetivos pero que tienen para el autor gran importancia. Rescata que, si bien no sostienen un enfrentamiento de totalidad antisistémica, en su accionar “el sistema es socavado en sus puntos esenciales de sostén: en las formas concretas de dominación y en la idea misma de la dominación” (Castoriadis, 1988a: 86).

También es bueno advertir que la capacidad instituyente de los colectivos, al desplegar nuevos universos de significación, no siempre se despliega en un sentido progresista o revolucionario. En distintos tramos de su obra, Castoriadis advierte sobre la importancia de “salir de la ilusión moderna del progreso que ha concebido la historia como la acumulación de adquisiciones o procesos de racionalización” (Castoriadis, 1997b: 93). En los últimos tramos de su producción, alcanzó a distinguir, particularmente en lo que llamó el *avance de la insignificancia* (Castoriadis 1997c), universos de sentido de imaginarios sociales de instituciones y subjetividades de época propios de sociedades que autores muy posteriores denominaron sociedades posdemocráticas³.

3 El término “posdemocracia” fue formulado inicialmente por Colin Crouch. Para Jaques Rancière, posdemocracia significa “democracia sin demos”, democracia sin pueblo. Ver al respecto una interesante entrevista a Yannis Stavrakakis (2016) publicada en el Diario Página 12.

V

Siguiendo la idea castoridiana de que las significaciones imaginarias operan en lo implícito, en nuestras investigaciones⁴ e intervenciones en espacios colectivos⁵ indagamos imaginarios sociales como uno de los componentes de las formas heterogéneas que presentan los diversos dispositivos grupales, institucionales, comunitarios que abordamos.

Los imaginarios sociales más instituidos pueden circular a través de significaciones imaginarias explícitas ya estructuradas en distintas formas de relatos. Castoriadis los llama mitos sociales. Desde hace muchos años (Fernández, 1983, 1993b), hemos identificado modos específicos en que operan en la repetición insistente de sus narrativas a través de múltiples focos del tejido social⁶.

Pero quiere destacarse que también nos ha interesado particularmente desarrollar una modalidad de trabajo que pueda captar las modalidades en que circulan las significaciones menos explicitadas. Uno de nuestros modos de intervención es operar abriendo preguntas en algún punto que se decide distinguir. A estas operaciones las llamamos *distinguir y puntuar* (Montenegro, 2004; Fernández, 2007a), en el entendimiento de que esta idea de punto refiere a lo que está constituido por múltiples pliegues (Deleuze, 1989; Fernández, 2013). Este interrogar apunta a desplegar lo plegado y habilita un modo de lectura que rodea sin decir y, por tanto, se desmarca de un tipo de interpretaciones que explican o traducen lo que está aconteciendo en un colectivo en acción (Fernández, 2007a) o intervenciones que indican lo que hay que hacer.

Apostamos, de este modo, a poder abordar las modalidades de algunas significaciones imaginarias sociales que están operando en lo implícito. De allí es que decimos que operan en latencia (*lo que late-ahí-todo-el-tiempo*) (Fernández, 1989; Fernández y cols. 1999; Fernández, 2007a; 2013). Pueden dar cuenta de diversos universos de sentido y sus variadas afectaciones, que se expresan en un decir-hacer en acto en estos colectivos, muchas veces por fuera del registro de sus participantes o de un accionar deliberado. Por parte del equipo de intervención, es un estar atento/a a indicios que pueden ponerse de manifiesto en una frase inconclusa o dicha tímidamente, una inflexión de voz, un gesto, una postura corporal, una emo-

4 Fernández, A. M. y equipo. Programaciones UBACyT 1998-2000, 2001-2004, 2004-2005, 2004-2007, 2008-2010, 2011-2014 y 2014-2017.

5 Para quien se interese por nuestro estilo de intervenciones institucionales-comunitarias, puede consultar: Fernández, De Brasi, 1993; Fernández y cols. 1999; 2006; De la Sovera, Puccetti, 2013, 2014.

6 Esta cuestión se ha ido ampliando y desarrollando luego en destinos escritos, pero puede encontrarse en la elaboración mayor de esta cuestión en *Las mujeres en la imaginación colectiva* (Fernández, A. M. 1992), *La mujer de la ilusión* (1993a) y *Las lógicas colectivas* (2007a).

ción que puede no condecir lo que se está diciendo. Algunas veces, puede tratarse de algo que irrumpe intempestivamente y, en su intensidad transforma, la línea de lo que estaba ocurriendo. (Fernández, López, Bozzolo, Imaz, Ojám, 2002; Fernández, López, Imaz, Ojam, 2003; Fernández, 2007a).

Aquí es imprescindible destacar que, aún el más feroz de los disciplinamientos, siempre dejará algún *resto*. Castoriadis alude con la idea de resto a que la imaginación radical propia de la *psyché* nunca se disciplina totalmente (Castoriadis, 1989, 1990, 1996). Distinguir, en situación, ese resto no sujetado, irreductible, es, a mi criterio, fundamental, ya que será desde allí que puedan distinguirse líneas de fuga a aquello más instituido. Ese resto que late-ahí-todo-el-tiempo podría trazar indicios de anhelos de transformar creando, inventando. Podría dar cuenta de potencias deseantes aún cuando todavía, posiblemente, no se han instituido nuevos relatos y/o acciones deliberadas.

Estas operacionalizaciones suelen poner de manifiesto –al estilo de los analizadores louraunianos (Lourau, 1970)– malestares diversos que laten en un colectivo. Algunas veces, es posible distinguir, incluso, formas embrionarias o incipientes de anhelos de cambiar lo injusto, de correr los bordes de lo posible (germinales o latencias infrapolíticas) que circulan en un agrupamiento en su accionar (Fernández y cols., 2006; Fernández, 2007a; 2013)

Por lo antedicho, su capacidad de conservar lo instituido, pero también su potencialidad instituyente de transformación –ya que establece líneas de fuga de los disciplinamientos sociales– sitúa, a mi criterio, el campo de la producción de significaciones colectivas –y, por ende, las com-posiciones subjetivas– como una temática inseparable del problema del poder. O, dicho de otra manera, establece la articulación entre imaginarios sociales, subjetividad y producción de transformaciones colectivas, e instala la cuestión de las relaciones de poder en el centro mismo de dichas composiciones de las subjetividades (Fernández, 1993b; 2000; 2007a; 2015a; 2015b; Fernández y cols., 1999; 2006; Fernández, Pérez, 2013)

VI

Con respecto a las significaciones imaginarias sociales, subrayar la posibilidad de su constante autoalteración no lleva a considerarlas motorizadas por movimientos estructuralmente indeterminados. Por el contrario –y, tal vez allí, estribe uno de los más importantes aportes de Castoriadis–, señala que las significaciones son *indefinidamente determinables* (Castoriadis, 1989). Siempre puede identificarse una sig-

nificación, es decir, se la puede remitir provisionalmente como elemento identitario a otro elemento identitario –tal como sucede en la designación– y, como tal, constituir un punto de partida de una serie abierta de otras determinaciones sucesivas. Pero estas determinaciones jamás la agotan. Considerar que las significaciones imaginarias son *indefinidamente determinables* desmarca el planteo de Castoriadis de un criterio de indeterminación y permite desplegar las modalidades de determinidad de lo que no es identitario o idéntico.

En tanto *magma* y, por tal, operando desde una *lógica de la multiplicidad*, las significaciones no son un caos. La tradición del pensamiento sobre el lenguaje ha puesto el acento en las dimensiones identitarias del mismo, pero aquí es donde es necesario repensar la articulación de las dimensiones identitarias de la significación –de lo contrario entraríamos en la “*locura*” del lenguaje (Foucault, 1995)– con el juego abierto, indefinidamente determinable, por el cual las palabras siempre dicen más de lo que dicen, juego para el que es necesario pensar desde una *lógica de la multiplicidad* (Fernández, 2007a).

No se trata de enfrentar al rigor excluyente de la determinación con el elogio de la indeterminación. Se trata de pensar la coexistencia, las complejas conexiones y disyunciones entre *lógicas identitarias* y *lógicas magmáticas*. Interesa subrayar que, si las lógicas identitarias se inscriben en una episteme de lo Mismo, de lo Uno, las lógicas magmáticas, necesariamente, deben ser pensadas desde su multiplicidad. Multiplicidad en sí y no como el “mucho” de los elementos individuales. Desde la perspectiva de Castoriadis, estaríamos en presencia, entonces, de una implicación circular de la dimensión identitaria y la dimensión magmática.

En realidad, pensar en términos de *magmas* es pensar en una *multiplicidad* que no es numerable. No podemos contar lo que contiene sino que sólo podemos distinguir aquello que se “descubre” en cada momento. Se trata de una indefinida cantidad de términos eventualmente cambiantes reunidos por *remisión*. Dicha relación operará como “una pre-relación facultativamente transitiva” (Castoriadis, 1989). Es decir que, para que un dominio del ser opere a modo magmático, los elementos de tal universo deben contar con una particularidad que es *su capacidad de remitirse unos a otros* (Fernández, 2007a).

Las operaciones de la lógica identitaria consistirán en transformar estas singularidades virtuales –que se encuentran en estado magmático– en elementos distintivos y definidos; solidificando la pre-relación de remisión en *la* relación, en un enlace. No se trata, por tanto, de oponer lógicas identitarias y magmáticas, sino de considerar su imbricación permanente.

Castoriadis ha denominado *lógica identitaria o de conjunto* a la que para él cons-

tituye el núcleo de la ontología heredada. Como ya se ha dicho, para esta lógica y esta ontología, ser es ser determinado, por lo tanto la lógica identitaria es lógica de la determinación que, según los casos, será relación causa-efecto, de medio a fin o de implicación lógica. Sólo puede operar si postula esas relaciones como relaciones entre elementos de un conjunto (en el sentido que este término tiene en matemáticas) (Castoriadis, 1988a).

No se trata entonces de afirmar que nada es verdaderamente determinable. Muy por el contrario, se trata de considerar que la lógica conjuntista identitaria no puede dar cuenta de todo lo que es. Pero, al mismo tiempo, lo que es no puede pensarse como un caos desordenado al que la conciencia teórica o la cultura impondrían un orden. Pensar que lo que es no puede ser caos absolutamente desordenado no es lo mismo que suponer que lo que es será conjunto o jerarquía de conjuntos, esencia o sistemas de esencias.

Una vez puesta en evidencia “la decisión ontológica” del pensamiento heredado (*sólo es lo que es determinado*) y una vez reconocido que la lógica identitaria no ha podido pensar más que un estrato de lo que es, se abre el desafío de superar la mera comprobación de los límites de tal pensamiento y avanzar en una perspectiva propositiva de cómo pensar las regiones del ser que no son ser determinado. Castoriadis considera que los nuevos campos de conocimiento –*las partículas elementales y el campo cósmico, la autonomización del ser vivo, el inconsciente y lo histórico-social*– que fueron constituyéndose a lo largo del s. XX, han producido un cuestionamiento radical de la lógica y la ontología heredadas y han puesto en visibilidad y enunciabilidad otros modos del ser y otros modos de organización distintos a los ya conocidos (Castoriadis, 1988c).

En cuanto a sus relaciones con la lógica y la filosofía tradicional, importa remarcar dos cuestiones. Por un lado, indagar las relaciones necesarias dentro de estos campos de conocimiento entre las regiones que efectivamente se organizan identitariamente y aquellas que escapan al dominio de Lo Mismo. Pero, también –y fundamentalmente– cuándo, cómo, estos nuevos territorios de indagación oscilan entre la invención de sus nuevas lógicas y la vuelta –a veces insensible– a matrices tradicionales de pensamiento.

La reconstrucción filosófica que emprende Castoriadis lo lleva a establecer algunos principios que den fundamento para la construcción de una “nueva lógica” destinada a pensar de una manera diferente la antinomia y la solidaridad entre la razón y lo no racional, a la que llamará lógica de los magmas (Castoriadis, 1988c). La idea de postular esta lógica es que ella suministre los medios para pensar de una manera no excluyente sus relaciones de forma tal que puedan superarse los binarismos clásicos (Uribarri, 1998). Buscará entonces las herramientas que le permitan pensar campos de heterogeneidad.

En su intento de distinguir las operatorias puestas en juego en la lógica conjuntista identitaria y en la lógica magmática, Castoriadis retoma las categorías clásicas para la primera y llega a establecer sólo primeros esbozos para la segunda. ¿Cómo opera la lógica de los magmas? Castoriadis reconoce que sólo puede presentar “una descripción intuitiva” de lo que entiende por magma. Sin embargo, ha dado importantes herramientas para pensar el modo de ser de lo histórico-social. Y, lo que es más, no ya como algo externo a nosotros que nos influencia de distintas maneras, sino como un eje central de la composición de las subjetividades.

VII

¿Qué es oportuno resaltar de estas puntuaciones conceptuales castoridianas? Ha delimitado la necesidad de pensar las lógicas colectivas en las que operan los imaginarios sociales. Ha puntualizado que un magma no se agota en los conjuntos identitarios que en él puedan distinguirse y subraya que un magma es *una multiplicidad*. Interesa aquí destacar que él mismo aclara que, cuando dice *una*, no refiere a una unidad y que, cuando dice *multiplicidad*, no refiere al muchos de lo Uno (Castoriadis, 1988c). Ha colocado la necesidad de pensar dicha multiplicidad magmática para indagar la especificidad de lo histórico-social y considera que esta empresa confronta con el pensamiento identitario⁷.

En el diseño de dispositivos grupales de Multiplicación Dramática (Pavlovsky y Kesselman, 2000; Fernández, Borakievich, Ojám, Imaz, 2003; Fernández, 2007a), como también en intervenciones institucional-comunitarias (Fernández, De Brasi, 1993; Fernández y cols., 1999) y en nuestros trabajos de campo en las investigaciones UBACyT en fábricas recuperadas, pudimos distinguir y conceptualizar dos modos de operar siempre en tensión en los colectivos en acción. Puede decirse que, en una situación dada –siempre en situación, en acto–, un colectivo se despliega con predominancia de *lógicas colectivas de la multiplicidad* o *lógicas colectivas de representación-delegación* (Fernández, 2007a). Según predomine una u otra, se ponen en funcionamiento distintos tipos de mecanismos y disposiciones colectivas, sus producciones difieren en su capacidad de invención y las afectaciones, corporalidades y registros emocionales de los participantes de esa situación colectiva también son muy diferentes⁸.

7 Para poder pensar una noción de multiplicidad que permita conceptualizar la idea de lógicas de la multiplicidad, he articulado tiempo atrás, junto a este primer esbozo de la noción de multiplicidad que aportó Castoriadis, los aportes de Deleuze referidos a esta problemática. (Deleuze, 1995; Deleuze y Parnet, 1997).

8 Para un desarrollo más extenso de estas cuestiones puede consultarse (Fernández, 2007a, Fernández, Borakievich, 2007; Fernández, López, Borakievich y Ojam, 2008; Fernández, Calloway, Cabrera, 2009; Fernández, Cabrera, 2012)

Retomando lo puntualizado en apartados anteriores, podemos decir con Castoriadis que las significaciones imaginarias sociales son *simbólicas*, operan en lo implícito por haces de remisiones y son indefinidamente determinables. Operan en latencia, no están ocultas en alguna profundidad, sino que *laten-ahí-todo-el-tiempo*, tan ahí que generalmente no pueden verse. Son latencias sociales que, en su incesante invención, se producen y reproducen en los magmas indefinidamente determinables de lo histórico-social (Fernández, 2007a).

Asimismo, si bien no llegó a desplegar la cuestión de la multiplicidad como categoría, como operador “lógico ontológico”, como él diría, sin embargo ha aportado algo importantísimo para superar el pensamiento identitario propio de la episteme de lo Mismo. Ya en mis palabras, en su binarismo jerárquico, aquello que no puede ser pensado como idéntico ha ocupado históricamente el lugar de “la” diferencia. Ésta, en tanto negativo de lo idéntico, sólo puede constituirse como lo otro, el otro, base de los dispositivos biopolíticos de desigualación, por los cuales los imaginarios instituidos (y esto incluye los aportes de la academia) han posicionado lo diferente como –explícita o implícitamente– inferior, peligroso o enfermo (Fernández, 1993a; 2009a, 2015b).

Con su aporte de las lógicas magmáticas operando en multiplicidad –y no en diferencia–, en mi criterio nos ha dado una herramienta que abre a un pensamiento de las *lógicas de las diversidades* (Fernández, 2009b; Fernández y Péres, 2013). Es decir, nos permite pensar (abrir categorías) lo que no es idéntico ni diferente, sino diverso. Diversidades políticas, conceptuales, subjetivas, corporales, sexuales, que intentan superar la encerrona moderna de la extranjería de lo otro⁹.

Así como en algunas de nuestras investigaciones pudimos distinguir las lógicas de la multiplicidad que operan en tensión con las lógicas de la representación-delegación, también podemos identificar en investigaciones posteriores unas lógicas de la diversidad operando en tensión con unas lógicas de la diferencia. En realidad, son dos modos de expresar lo mismo, sólo que en campos de trabajo diferentes. Expresan la tensión entre un pensamiento de lo Uno y un pensamiento de las multiplicidades, uno arbóreo o jerárquico y otro magmático, rizomático (Deleuze y Guattari, 1994). No se trata de elegir uno u otro sino de tomar el desafío de pensarlos en permanente tensión en los campos que debemos operar. Dicho esto, rápidamente es necesario aclarar que también es imprescindible poder distinguir cuándo uno se vuelve predominante respecto del otro y no olvidar que el otro polo de la tensión no desaparece.

9 Este modo de pensar estos aportes de Castoriadis animan y sostienen nuestras actuales investigaciones sobre diversidades sexuales (Fernández, López, Borakievich, Ojám, Cabrera, 2014; Fernández, 2015a y 2015b).

VIII

Remitir a magmas de multiplicidades en lo histórico-social es abrir condiciones de posibilidad para inventar herramientas conceptuales y políticas que den cuenta de diversos procesos políticos, sociales, subjetivos, deseantes, de las corporalidades, que en el día a día intentan la ampliación de los márgenes de sus autonomías.

En síntesis,

- permanente tensión entre lógicas identitarias y magmáticas;
- indefinida determinabilidad de los imaginarios sociales;
- pensamiento de diversidades en multiplicidad que no remiten a lo idéntico;

constituyen potentes herramientas elucidativas para el pensar-hacer de las latencias que circulan en los germinales colectivos. Son colectivos en acción y por tanto, siempre abiertos a la posibilidad de invención política. Se trata de no dejar de apostar a la inagotable capacidad de invención de un colectivo en acción.

BIBLIOGRAFÍA

- Blanchard, D. (2002) *La idea de revolución en Castoriadis*. Revista Archipiélago, N° 54, Barcelona.
- Castoriadis, C. (1983) *La institución imaginaria de sociedad, Vol. I*. Barcelona, Tusquets.
- Castoriadis, C. (1988a) *Los dominios del hombre*. Las encrucijadas del laberinto. Barcelona, Gedisa.
- Castoriadis, C. (1988b) *El descubrimiento de la imaginación*. En Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto. Barcelona, Gedisa.
- Castoriadis, C. (1988c) *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía*. En Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto. Barcelona, Gedisa.
- Castoriadis, C. (1989) *La institución imaginaria de sociedad, Vol. II*. Barcelona, Tusquets.
- Castoriadis, C. (1990) *Psicoanálisis y política*. En El mundo fragmentado. Buenos Aires, Altamira.
- Castoriadis, C. (1991) *Ciencia e Inconsciente*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Castoriadis, C. (1992) *Psicoanálisis. Proyecto y elucidación*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (1993a) *Freud y la política*. Conferencia. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.
- Castoriadis, C. (1993b) *La imaginación radical desde el punto de vista filosófico y psicoanalítico*. Conferencia dictada el 3 de abril de 1993 en el Colegio Nacional Buenos Aires (Argentina). Organizada por la revista Zona Erógena y la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Incluida en este volumen.
- Castoriadis, C. (1996) *Nuevamente sobre la psique y la sociedad*. Entrevista realizada por Fernando Urbarri. Zona Erógena, N° 28, Buenos Aires.
- Castoriadis, C. (1997a) *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Castoriadis, C. (1997b) *El deterioro de Occidente*. En El avance de la insignificancia. Buenos Aires, EUDEBA.
- Castoriadis, C. (1998) *Hecho y por hacer*. Pensar la imaginación. Buenos Aires, EUDEBA.
- Castoriadis, C. (2000a) *La exigencia revolucionaria*. Madrid, Acuarela.
- Castoriadis, C. (2000b) *La fuente húngara*. En La exigencia revolucionaria. Madrid, Acuarela.
- Castoriadis, C. (2001) *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2004) *Sujeto y verdad*. El mundo histórico-social. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- De la Sovera, S. y Puccetti, C. (2013) *Los cuerpos de los condenados en el siglo XXI*. En Memorias del V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. Facultad de Psicología, UBA.
- De la Sovera, S. y Puccetti, C. (2014) *La problemática de las adicciones en los Paradores Nocturnos*. En Memorias del VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. Facultad de Psicología, UBA.
- Deleuze, G. (1989) *El Pliegue*. Leibniz y el barroco. Barcelona, Paidós.
- Deleuze, G. (1995) *Diferencia y repetición*. Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994) *Mil mesetas*. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia, Pre-textos.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1997) *Diálogos*. Valencia, Pre-textos.
- Fernández, A. M. (1983) *Los mitos sociales de la maternidad*. Revista Argentina de Psicología, Nro. 35. Asociación de Psicólogos de Buenos Aires.
- Fernández, A. M. (1989) *El campo grupal*. Notas para una genealogía. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Fernández, A. M. (1992) *Las mujeres en la imaginación colectiva*. Una historia de discriminación y resistencias. Buenos Aires, Paidós.
- Fernández, A. M. (1993a) *La mujer de la ilusión*. Pactos y contratos entre hombres y mujeres. Buenos Aires, Paidós.
- Fernández, A. M. (1993b) *Del imaginario social al imaginario grupal*. En Fernández, Ana María y De Brasi, Juan Carlos (comps.) *Tiempo histórico y campo grupal*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Fernández, A. M. (1999) *Notas para la constitución de un campo de problemas de la subjetividad*. En Instituciones Estalladas. Buenos Aires EUDEBA.
- Fernández, A. M. (2000) *Morales incómodas. Algunos impensados del Psicoanálisis en lo so-*

- cial y lo político*. Revista Universitaria de Psicoanálisis, Vol. II, Facultad de Psicología, UBA.
- Fernández, A. M. (2004) *Los asedios a la imaginación. Homenaje a Pichón Rivière*. Revista Tramadas, N° 23, Universidad Autónoma de México-Xochimilco, México.
- Fernández, A. M. (2007a) *Las lógicas colectivas*. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades. Buenos Aires, Biblos.
- Fernández, A. M. (2007b) *Haciendo met-odhos*. En *Las lógicas colectivas*. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades. Buenos Aires, Biblos.
- Fernández, A. M. (2007c) *Lógicas colectivas, subjetividad y política*. En Franco, Yago, Freire, Héctor, Loreti, Miguel (coords.) *Insignificancia y autonomía*. Buenos Aires, Biblos.
- Fernández, A. M. (2009a) *Las diferencias desigualadas: multiplicidades, invenciones políticas y transdisciplina*. Revista Nómadas, N°. 30. Bogotá, Universidad Central de Colombia.
- Fernández, A. M. (2009b) *Las lógicas sexuales*. Amor, política y violencias. Buenos Aires, Nueva Visión
- Fernández, A. M. (2011) *Hacia los Estudios Transdisciplinarios de la Subjetividad (reformulaciones académico-políticas de la diferencia)*. Revista de Investigaciones en Psicología, Año 16, N° 1, Facultad de Psicología, UBA.
- Fernández, A. M. (2013) *Jóvenes de vidas grises. Psicoanálisis y Biopolíticas*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Fernández, A. M. (2015a) *Amores diversos: Saberes, poderes, placeres*. En González Torralbo, Herminia (comp.) *Diversidad familiar, cuidados y migración*. Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado.
- Fernández, A. M. (2015b) *Com-posiciones actuales de las diversidades sexuales*. Revista Generaciones, N° 4, Facultad de Psicología, UBA.
- Fernández, A. M. y Borakievich, S. (2007) *La anomalía autogestiva*. Revista Campo Grupal, N° 92, Buenos Aires.
- Fernández, A. M., Borakievich, S., Ojam, E. e Imaz, X. (2003) *Diversidades y campo grupal: puntuaciones en un dispositivo pedagógico*. En Borakievich, Sandra (et. al.) *Grupos e Instituciones, prácticas educativas y proyectos comunitarios*. Buenos Aires, Novedades Educativas.
- Fernández, A. M., Calloway, C. y Cabrera, C. (2009) *Desafíos de los emprendimientos educativos en las fábricas recuperadas*. Anuario de Investigaciones, N° XVI. Facultad de Psicología, UBA.
- Fernández, A. M. y Cabrera, C. (2012) *El campo de la experiencia autogestiva: las fábricas recuperadas en Argentina*. Revista Sujeto, subjetividad y cultura, N° 4. Escuela de Psicología, Universidad ARCIS. Santiago de Chile.
- Fernández, A. M. y De Brasi, J. C. (comps.) (1993) *Tiempo histórico y campo grupal*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Fernández, A. M., López, M., Borakievich, S. y Ojám, E. (2008) *Política y Subjetividad: La tensión autogestión-delegación en empresas y fábricas recuperadas*. Anuario de Investigaciones, N° XV. Facultad de Psicología, UBA.
- Fernández, A. M., López, M., Borakievich, S. y Ojám, E. (2011) *De los imaginarios y prácticas sociales a las lógicas colectivas. 15 años de investigaciones de la Cátedra I de Teoría y Técnica de Grupos, Facultad de Psicología, UBA*. Anuario de Investigaciones, N° XVIII, Facultad de Psicología, UBA.
- Fernández, A. M., López, M., Borakievich, S., Ojám, E. y Cabrera, C. (2014) *La indagación de las implicaciones: un aporte metodológico en el Campo de Problemas de la Subjetividad*. Revista Sujeto, Subjetividad y Cultura, N°8. Santiago de Chile. Escuela de Psicología, Universidad ARCIS.
- Fernández, A. M., López, M., Imaz, X. y Ojám, E. (2003) *Algunas transformaciones en las significaciones sociales de los alumnos de la Facultad de Psicología*. Anuario de Investigaciones, N° X, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.
- Fernández, A. M., López, M., Bozzolo, R., Ojám, E. e Imaz, Xabier (2002) *Algunas transformaciones en las significaciones sociales. Un estudio en la Facultad de Psicología, U.B.A.* Revista de Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares. Buenos Aires, Asociación Argentina de Psicoterapia Psicoanalítica de Grupos.
- Fernández, A. M. y cols. (1999) *Instituciones Estalladas*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Fernández, A. M. y cols. (2006) *Política y Subjetividad*. Asambleas barriales y fábricas recuperadas. Buenos Aires, Tinta Limón. 2da edic.: 2008, Biblos. 3ra edic.: 2011, Biblos.

- Fernández, A. M. y equipo (1998-2000) *Proyecto UBACyT TP016 "Imaginarios estudiantiles. Un estudio de las producciones imaginarias sociales en la Facultad de Psicología. U.B.A."*.
- Fernández, A. M. y equipo (2001-2004) *Proyecto UBACyT P047 "Grupos de vulnerabilización social. Transformaciones en los imaginarios sociales y en las prácticas comunitarias"*. Facultad de Psicología, UBA.
- Fernández, A. M. y equipo (2004-2005) *Proyecto UBACyT P705 de Urgencia Social "Microemprendimientos autogestivos de jóvenes. Dispositivos de Acción Colectiva frente a la vulnerabilización social"*. Facultad de Psicología, UBA.
- Fernández, A. M. y equipo (2004-2007) *Proyecto UBACyT P052 "Política y Subjetividad: estrategias colectivas frente a la vulnerabilización social"*. Facultad de Psicología, UBA.
- Fernández, A. M. y equipo (2008-2010) *Proyecto UBACyT P019 "Autogestión, Estado y Producción de Subjetividad: Experiencias de fábricas y empresas recuperadas en Argentina"*. Facultad de Psicología, UBA.
- Fernández, A. M. y equipo (2011-2014) *Proyecto UBACyT 20020100101001 "Modos de subjetivación contemporáneos: diversidades amorosas, eróticas, conyugales y parentales en sectores medios urbanos"*. Facultad de Psicología, UBA.
- Fernández, A. M. y equipo (2014-2017) *Proyecto UBACyT 20020130100566BA "El campo de problemas de las diversidades amorosas, eróticas, conyugales y parentales: tensiones entre discriminaciones y resistencias"*. Facultad de Psicología, UBA.
- Fernández, A. M. y Péres, W. (2013) *La diferencia desquiciada*. Géneros y diversidades sexuales. Buenos Aires, Biblos.
- Foucault, M. (1995) *Freud, Nietzsche, Marx*. Buenos Aires, El cielo por asalto.
- Heidegger, M. (1998) *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta.
- Horstein, L. (2007) *Abrirnos a lo impredecible*. En Franco, Yago, Freire, Héctor, Loreti, Miguel (coords.) *Insignificancia y autonomía*. Buenos Aires, Biblos.
- Horstein, L. (2013) *Las encrucijadas actuales del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lourau, R. (1970) *El análisis institucional*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Montenegro, R. (2004) *Dispositivos de enunciación: Las operaciones de distinción y puntuación*. En Memorias de las XI Jornadas de Investigación, Facultad de Psicología, U.B.A., Buenos Aires.
- Pavlovsky, E. y Kesselman, H (2000) *La Multiplicación Dramática*, Buenos Aires, Ediciones Búsqueda, 2° edición ampliada (1° edición, 1989), Buenos Aires, Galerna.
- Stavrakakis, Y. (2016) *Desde la antigua Grecia la deuda fue instrumento de dominación y siempre muy brutal*. Página 12, Sección Diálogos, 4 de abril de 2016.
- Uribarri, F. (1998) *Introducción*. En Castoriadis, Cornelius. Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Buenos Aires, EUDEBA.
- Uribarri, F. (2000) *Castoriadis: la sublimación extendida*. Zona Erógena, N° 45, Buenos Aires.
- Zizek, S. (2001) *El espinoso sujeto*. El centro ausente de la ontología política. Buenos Aires, Paidós.

SOBRE LA AUTORA

Ana María Fernández

Dra. en Psicología, psicoanalista, especialista en grupos y parejas. Prof. Consulta, UBA. Actualmente indaga sobre diversidades sexuales (UBACyT) y violencias de género (Salud Investiga). Es autora de numerosos libros, entre los últimos: *La diferencia desquiciada* (Biblos, 2013) y *Jóvenes de vidas grises* (Nueva Visión, 2013). Es invitada frecuente de universidades nacionales y extranjeras. Recibe este año el Premio Konex-Diploma al Mérito en Humanidades (2006-2015), categoría Psicología.

Página web: www.anamfernandez.com.ar

Email: amfernandez20@gmail.com





IMÁGENES

LEÓN FERRARI

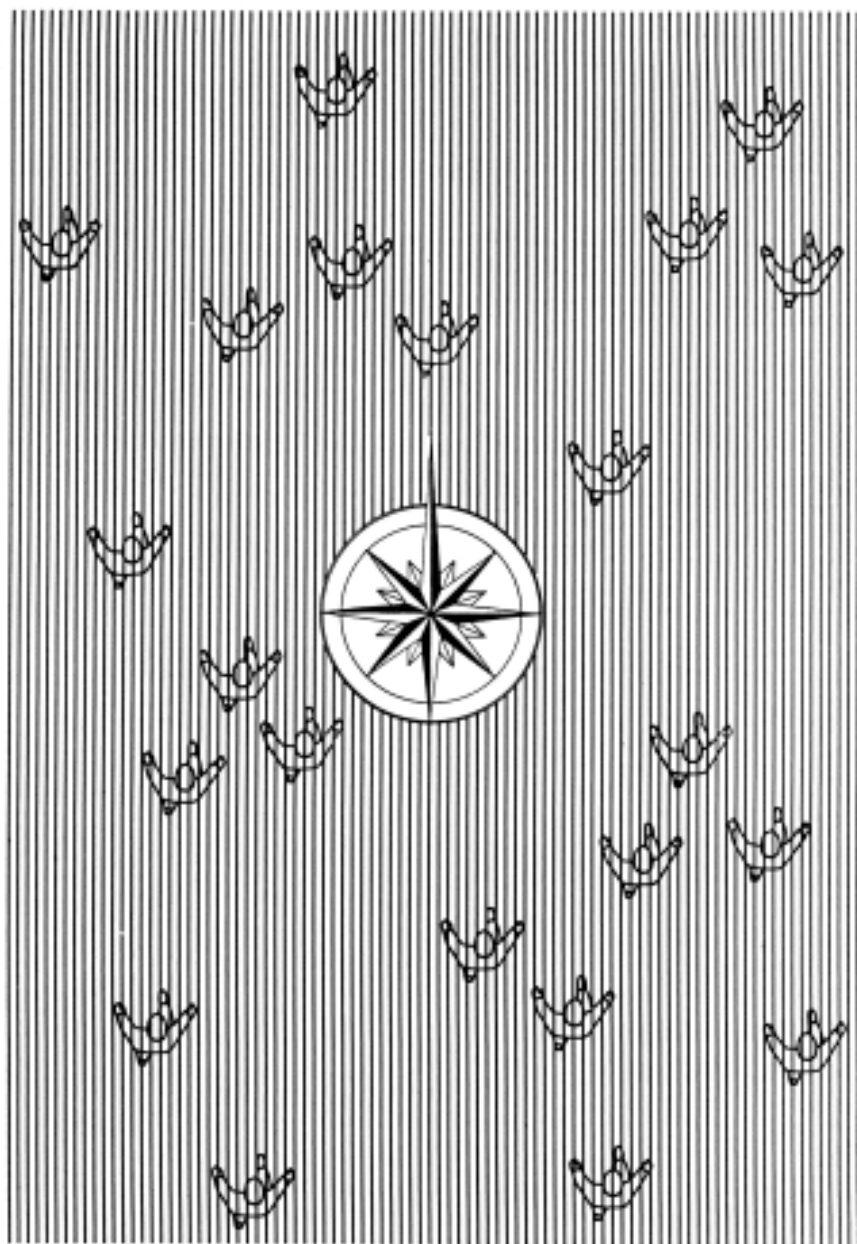
(1920 – 2013) artista plástico argentino

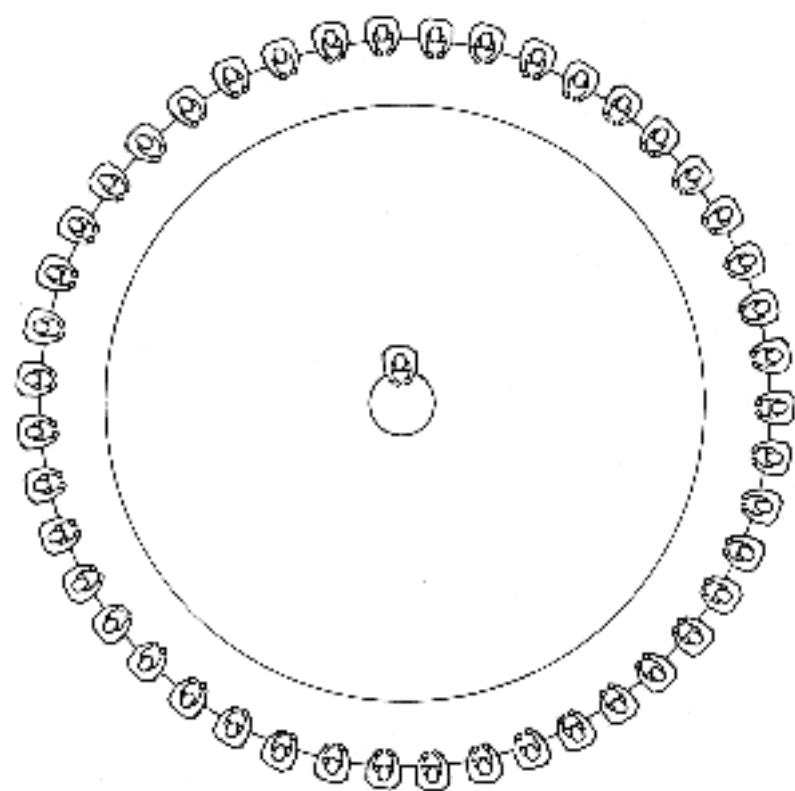
“ Lo único que le pido al arte es que me ayude a decir lo que pienso con la mayor claridad posible, a inventar los signos plásticos y críticos que me permiten con la mayor eficiencia condenar la barbarie de Occidente; es posible que alguien me demuestre que esto no es arte: no tendría ningún problema, no cambiaría de camino, me limitaría a cambiarle de nombre; tacharía arte y la llamaría política, crítica corrosiva, cualquier cosa ”

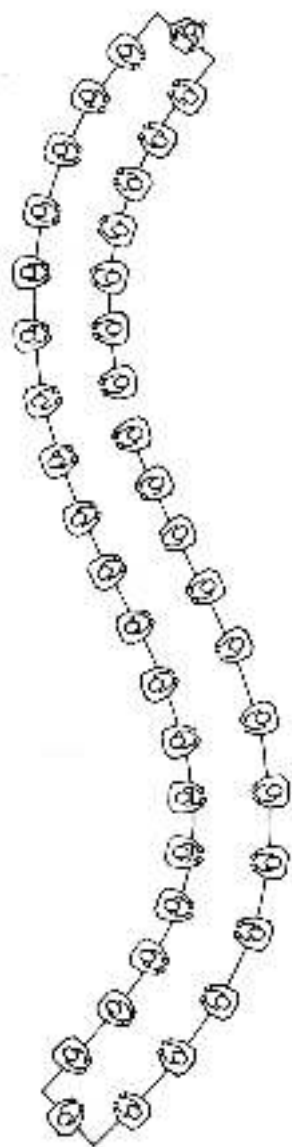
Serie HOMBRES

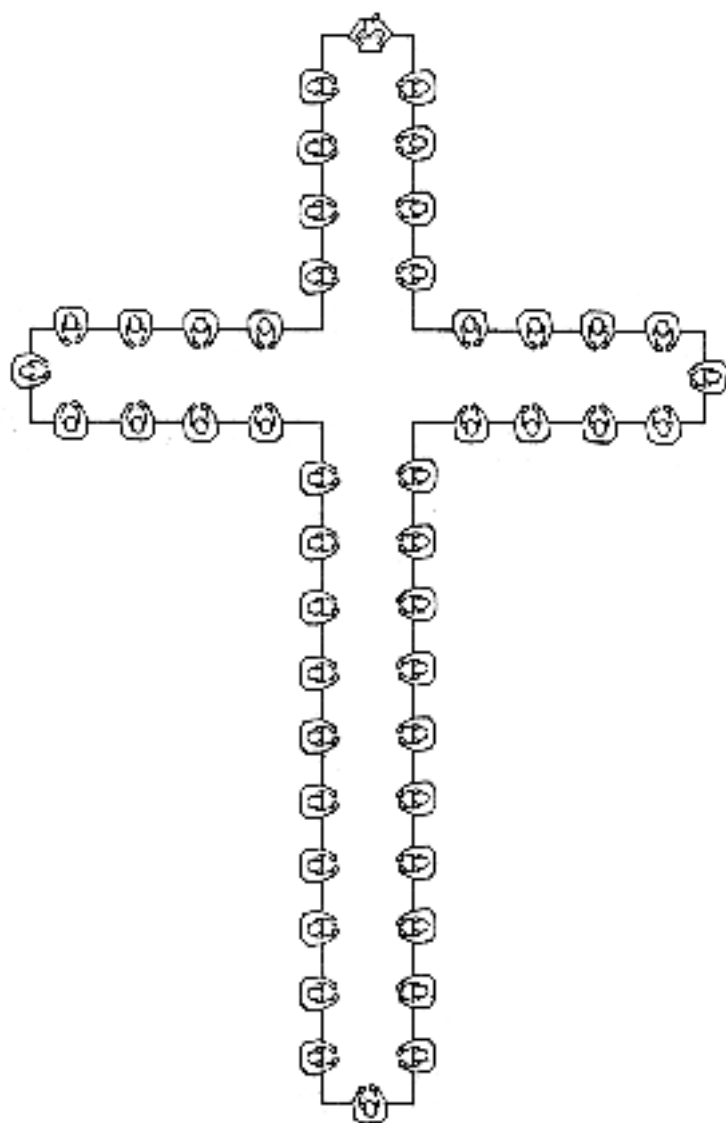
Patrimonio Acuerdo CELS-FALFAA

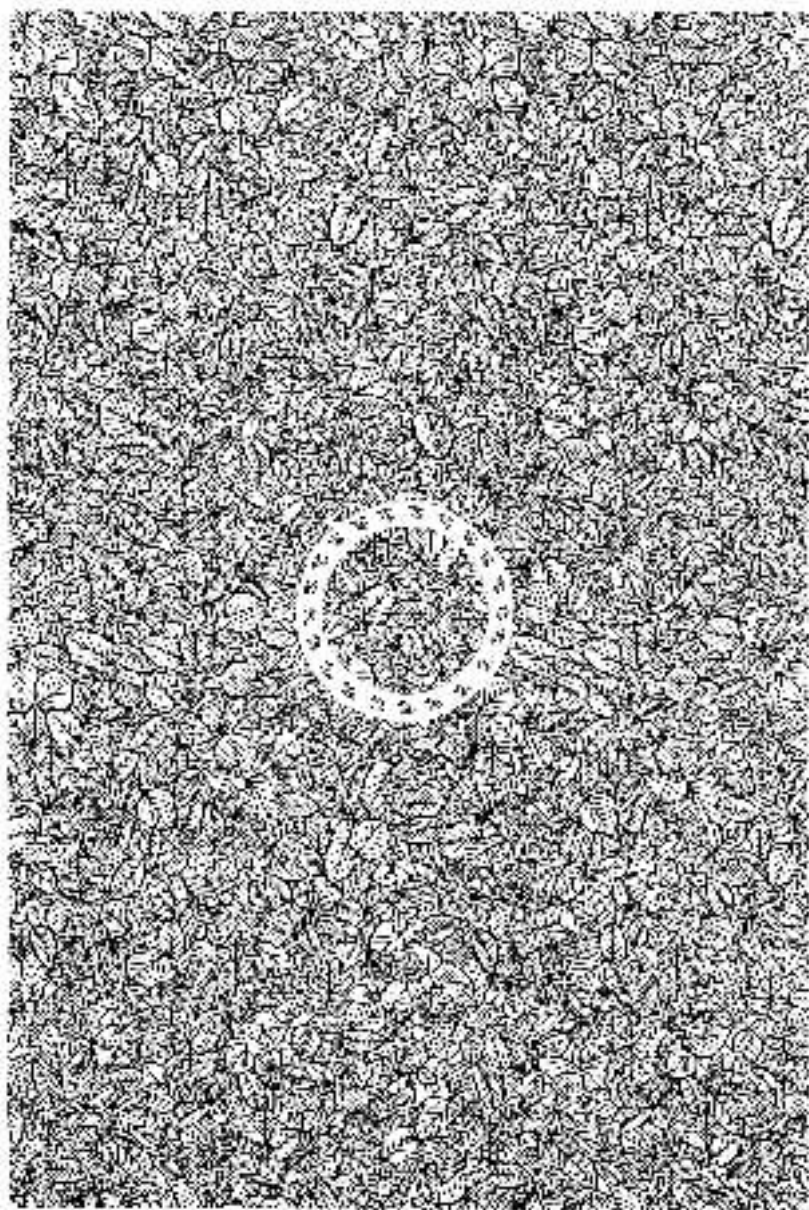


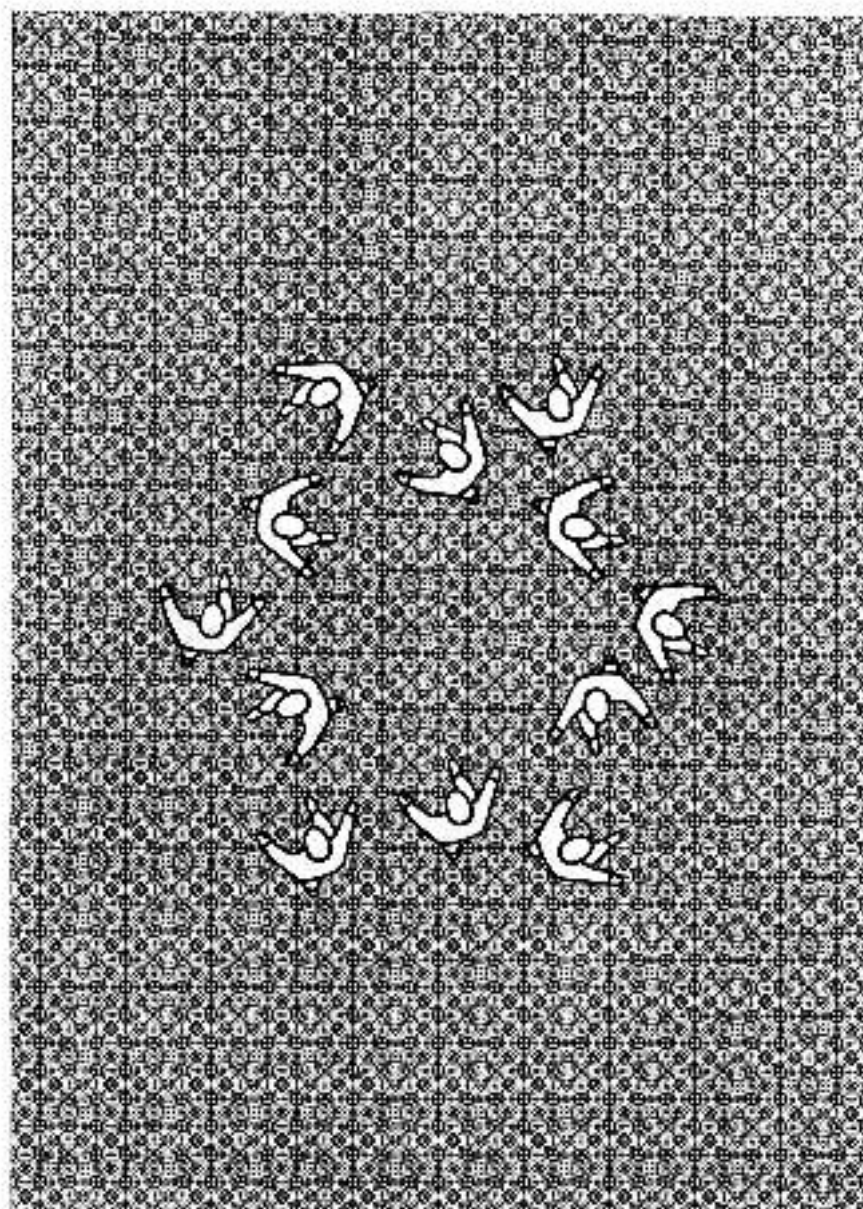


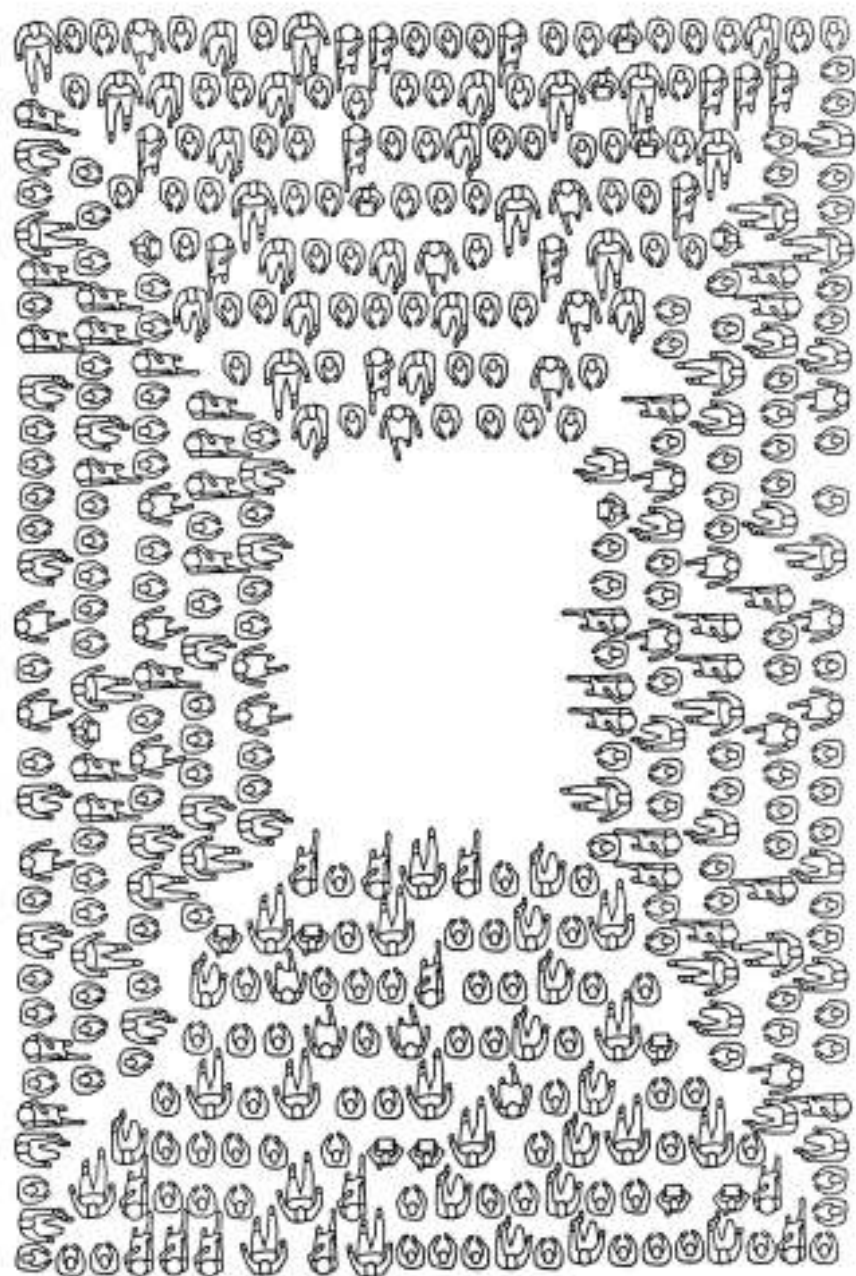


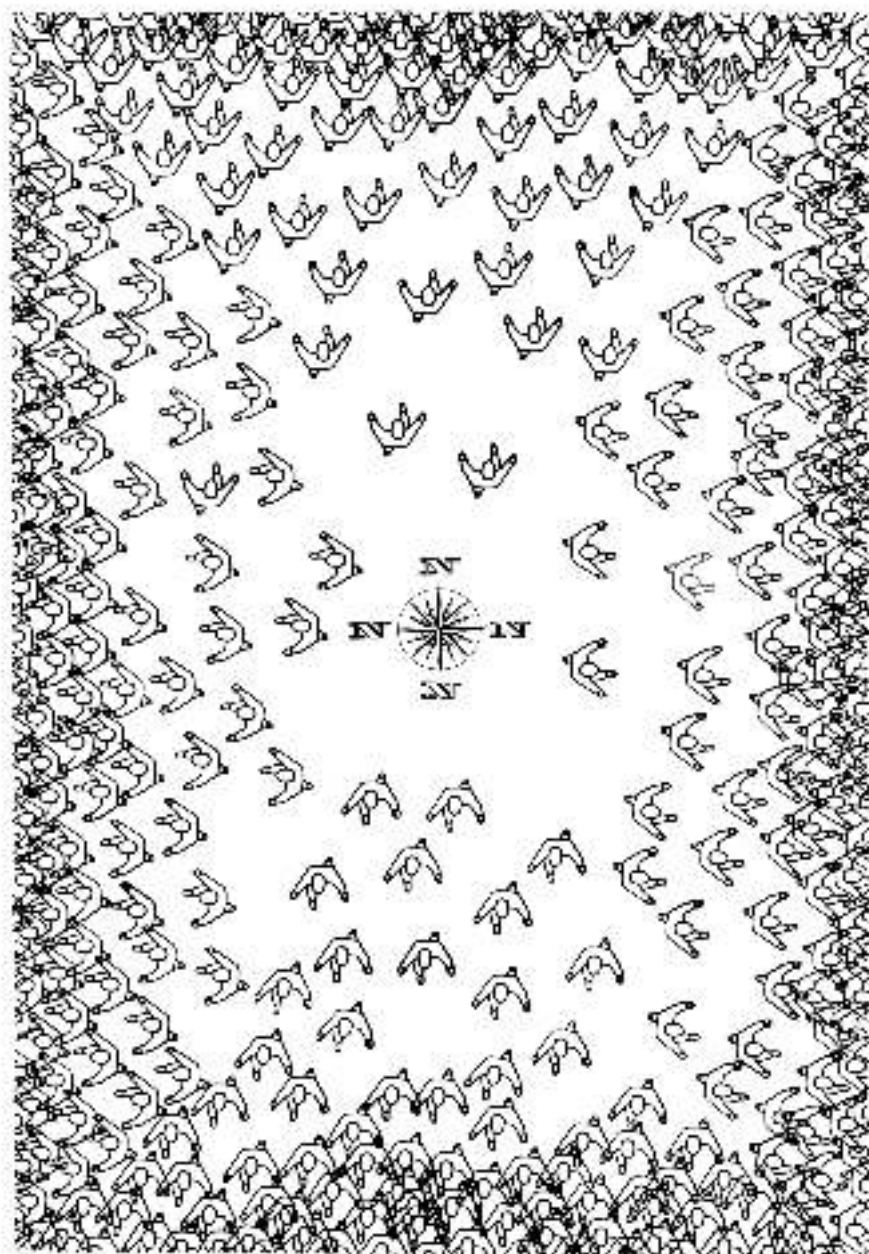


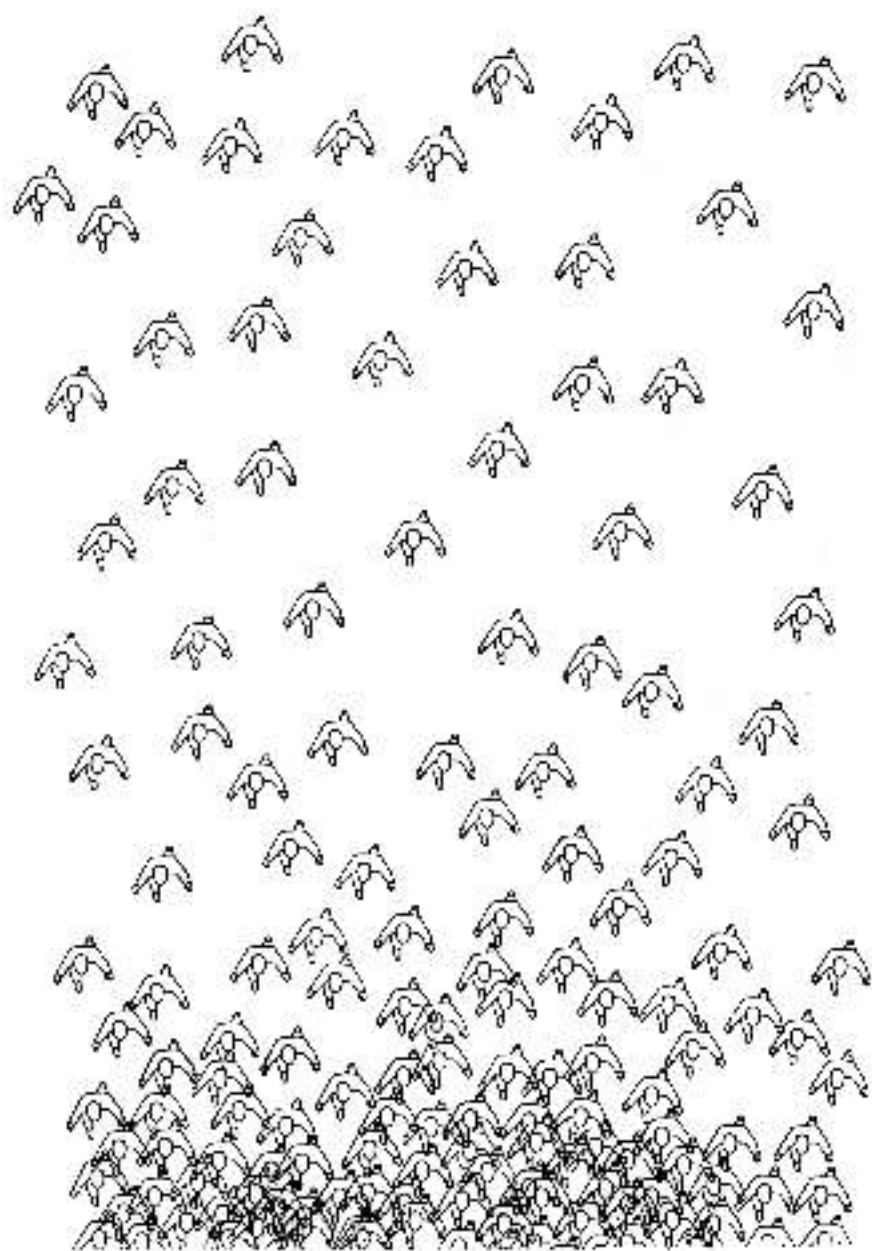


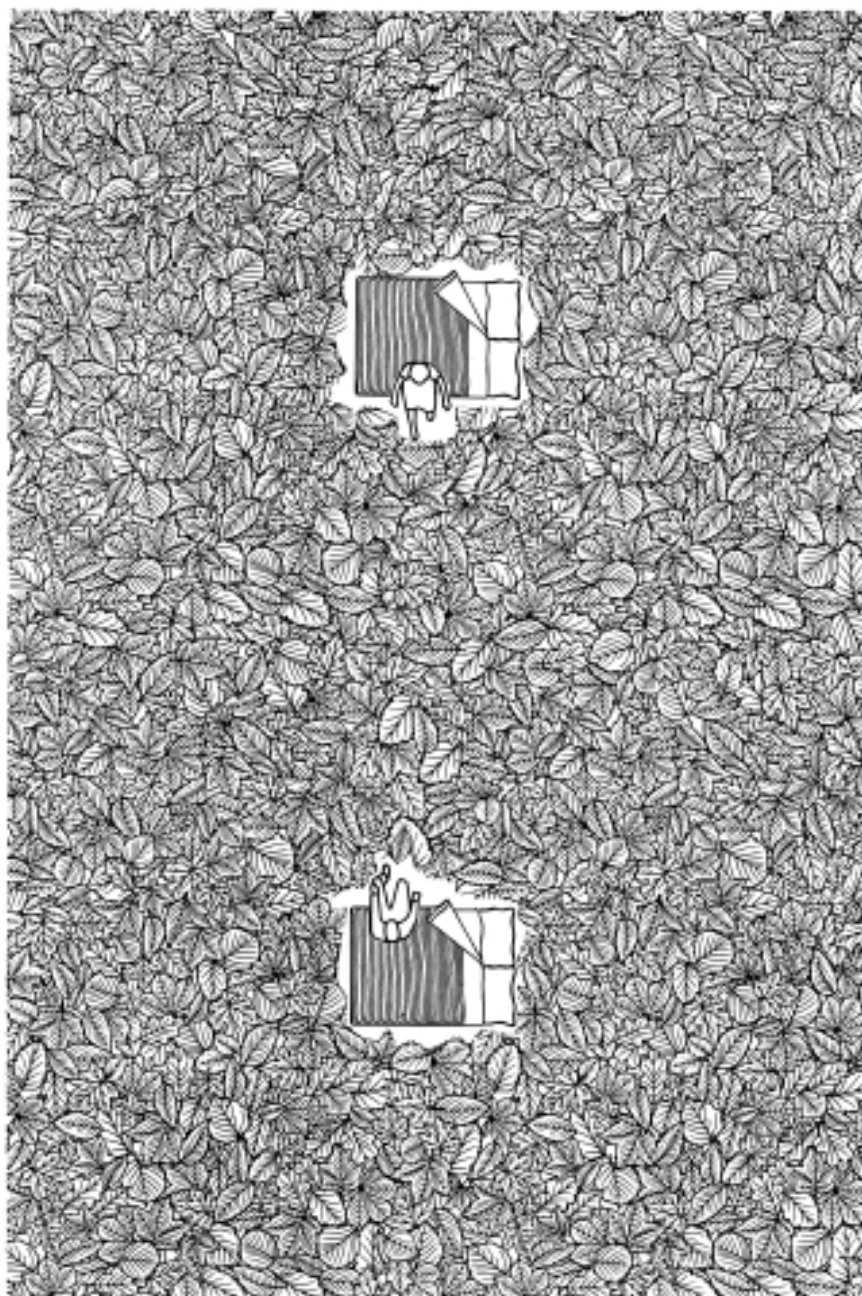


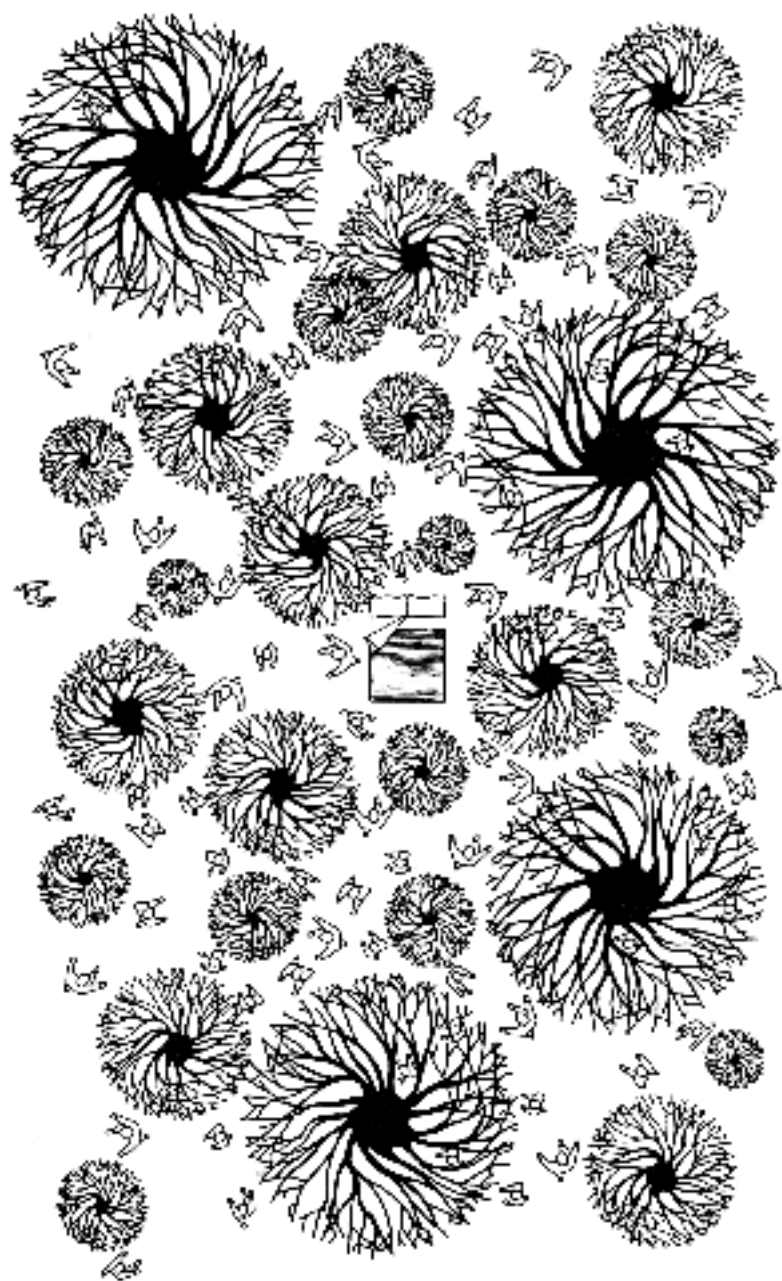


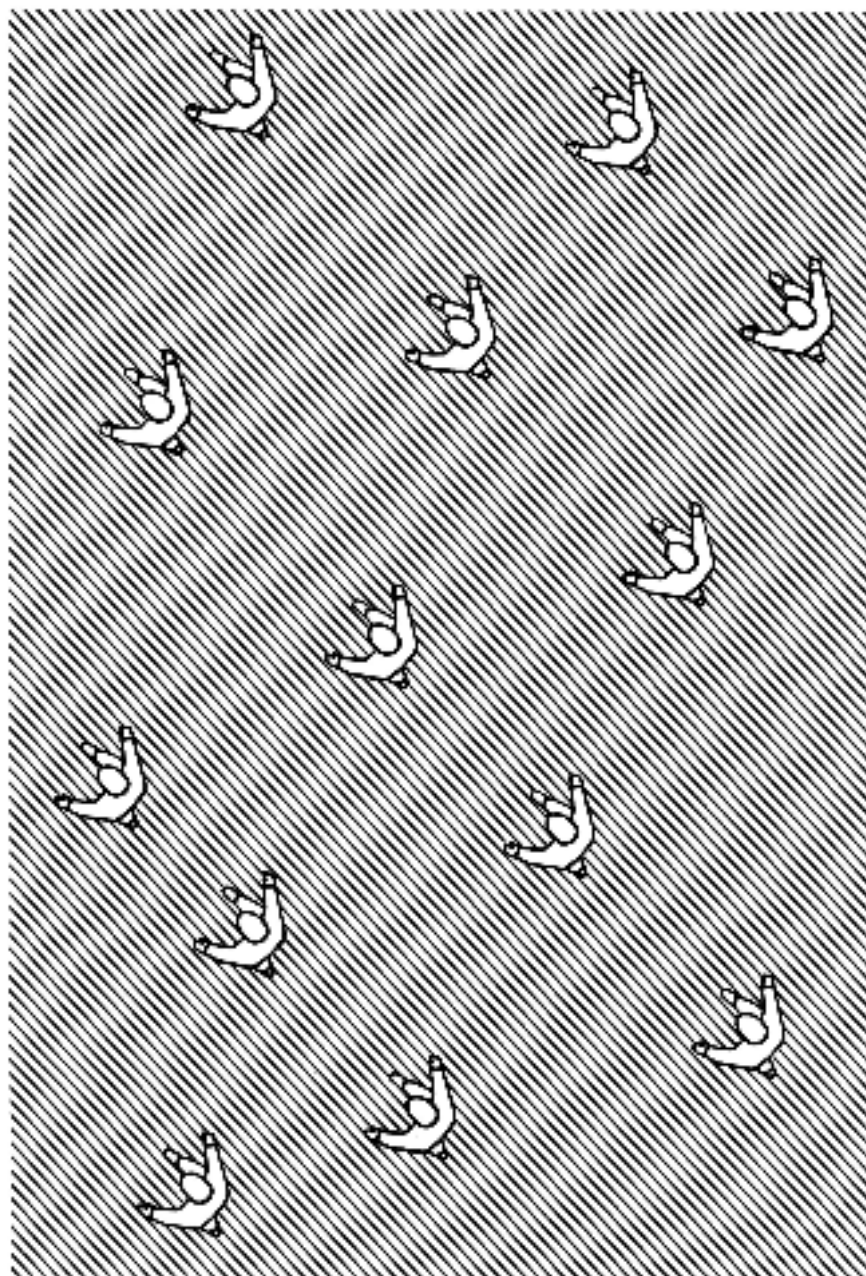


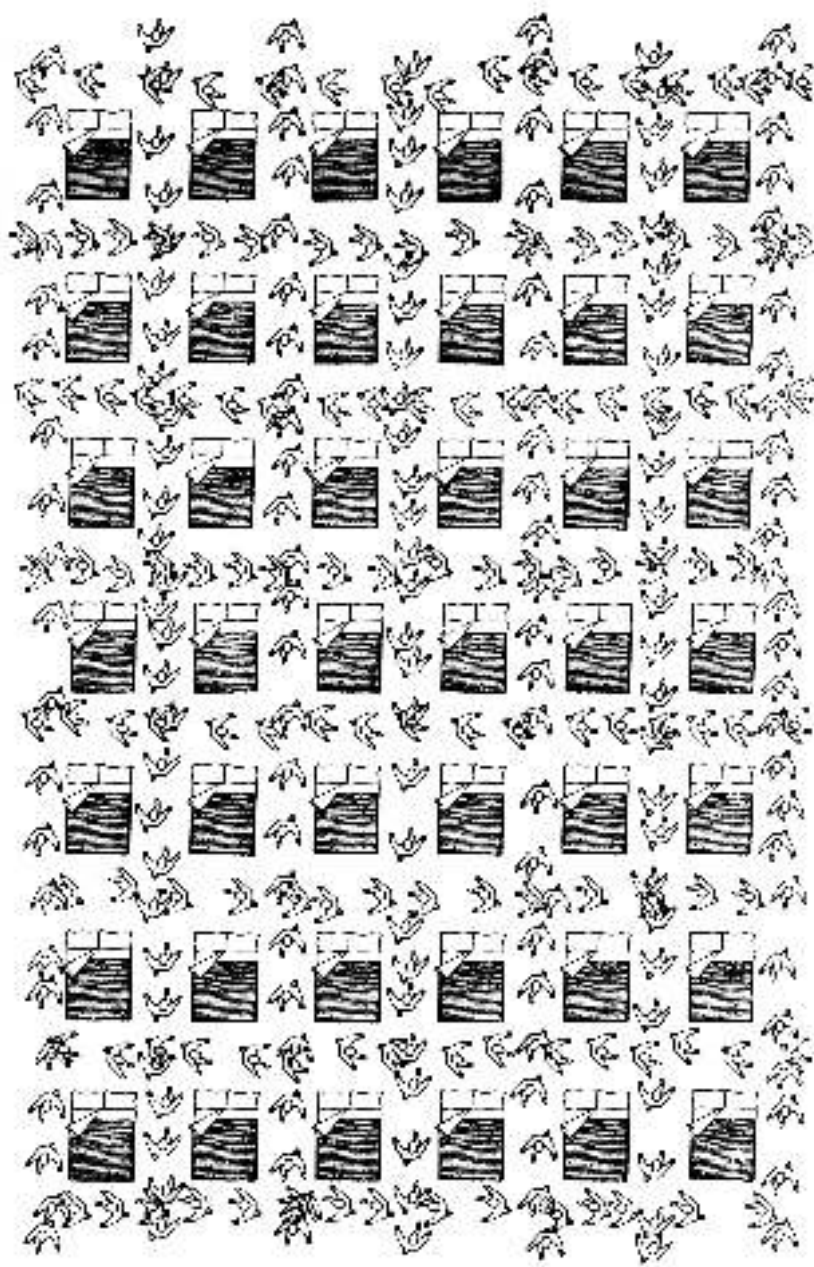
















CONVERSACIONES





“SIN DESEO REVOLUCIONARIO, NO HAY PRÁCTICA REVOLUCIONARIA”

ENTREVISTA A FERNANDO URIBARRI
SEBASTIÁN STAVISKY

Para comenzar, tal vez puedas contarnos cómo fue que conociste a Castoriadis, cuál fue tu relación con él y cómo influyó en el desarrollo de tu pensamiento

El encuentro con Castoriadis para mí fue muy importante porque significó un modo de vincular de una forma novedosa el psicoanálisis con la política. Si bien ya conocía algunos de sus textos, especialmente aquellos sobre la experiencia del movimiento obrero firmados con el seudónimo de Paul Cardan, fue a partir de la creación de la revista *Zona Erógena* que profundicé en sus desarrollos. Era una revista de psicoanálisis y pensamiento contemporáneo fundada por grupos autogestivos de militancia contracultural de distintas facultades de la Universidad de Buenos Aires. En Psicología, particularmente, buscábamos combatir el dogmatismo lacaniano que había devenido en un discurso ideológico. No se trataba de ir contra Lacan, sino de no idolatrarlo. Decíamos que Lacan era demasiado importante para dejarlo en manos de los lacanianos. Parte del objetivo de *Zona Erógena* era reivindicar una tradición perdida de vinculación del psicoanálisis con la política, pero no solamente a través de lecturas cruzadas de Marx y Freud como las que pudieran haber hecho Althusser o Rozitchner en Argentina. Y mucho menos a través de ciertas tesis reduccionistas que, más allá de su consistencia o no para pensar cuestiones vinculadas al dominio de lo psíquico, se extrapolaban con total arbitrariedad a campos que tienen un modo de funcionamiento irreducible al de la causalidad psíquica. No puede ser que la misma categoría opere sin mediaciones para explicar fenómenos tan distintos como el psiquismo y lo social. El pensamiento de Castoriadis, en ese sentido, tiene interés por los dos órdenes de problemas, pero poniendo a trabajar la especificidad de los tipos de causalidad, de procesos, de objetos y sujetos específicos que se dan en el dominio de lo psíquico, y de los colectivos humanos y lo histórico-social, tanto de manera diferencial como articulada. Es decir, plantea que, aunque no existen el uno sin el otro, ambos tienen legalidades y modos de funcionamiento específicos que los hacen inseparables pero irreducibles a la vez. Castoriadis modifica la clásica oposición individuo-sociedad en tanto el individuo es una construcción y una creación social. Lo que se opone, por el contrario, es el núcleo de lo psíquico y lo social, y esa oposición también se da al interior de un individuo. Se trata del famoso conflicto psíquico teorizado por Freud al que Castoriadis le presta su acuerdo.

Toda esa serie de desarrollos para mí resultaba fascinante, ya que consistía en una revalorización del proyecto freudiano en un contexto en que, en la Facultad de Psicología, se decía que el psicoanálisis no es democrático porque en la sesión no se vota; o circulaban algunos ideogramas lacanianos donde, en plena década del '80, se hablaba del goce del torturado con razonamientos muy reaccionarios o muy cínicos. No era la pregunta acerca de cómo sobrevive psíquicamente un torturado, como podrían haberlo formulado intelectuales como Fernando Ulloa. El lacanismo en los ochenta y los primeros años del noventa fue un proceso de despolitización sistemática del campo psicoanalítico que, durante una década por lo menos, se dedicó a atacar todo compromiso militante postulando que el deseo de hacer el bien o la revolución eran fantasías de almas bellas. En ese sentido, Castoriadis, junto a otros autores, se nos

volvió esencial para reinscribir lo mejor de la tradición del psicoanálisis comprometido de izquierda.

Por otra parte, para mí él se convirtió en un interlocutor personal. Fue a partir de 1991 cuando viajé a París y me puse en contacto con una cantidad de autores psicoanalistas que me interesaban, a algunos de los cuales entrevisté para *Zona Erógena*, tales como André Green, Jean Laplanche o Felix Guattari. Y entre ellos me contacté con Castoriadis, con quien nos caímos muy bien de entrada, aceptó mi invitación para venir a Argentina en el '93 y me convertí luego en su discípulo psicoanalista, quien trabajaba esa dimensión de su obra.

El periodo de publicación de la revista *Zona Erógena*, desde 1989 hasta 2001, coincide, de un modo tal vez contingente, con un momento histórico-social central para la práctica y el pensamiento en torno a la democracia y los límites de sus formas instituidas en Argentina y el conjunto de Latinoamérica. ¿Cuál fue la importancia que entonces tuvieron para ustedes las ideas de Castoriadis acerca de la democracia?

Algo de esto tratamos en 1993 cuando invité a Castoriadis a dar una conferencia en la Facultad de Odontología –en la que se le otorgó el título de profesor honorario de la UBA– justamente sobre el tema de “la democracia hoy”¹. Se trató de una aguda crítica tanto a las democracias occidentales, que él consideraba dominadas por grupos concentrados de poder obligados por razones históricas a conceder ciertos derechos que las luchas populares habían ido reclamando, como a los regímenes totalitarios soviéticos que en ese momento estaban en pleno proceso de descomposición. El fundamento de la crítica tenía que ver con lo que él llama la tercera fase del capitalismo en la que, luego del capitalismo clásico estudiado por Marx y de la tesis leninista del imperialismo como fase superior, el conflicto ya no es tanto ni tan solo entre explotadores y explotados, sino entre dirigentes y dirigidos. Todas las formas de distorsión antidemocrática de las relaciones entre colectivos humanos hacen parte de la explotación y no son fenómenos secundarios por no estar regidos directamente por las relaciones de producción. Estos desarrollos se relacionan con una idea de la democracia que tiene su origen en Grecia y que luego reaparece en el período de las revoluciones burguesas en las que es posible percibir la emergencia de dos significaciones imaginarias en pugna: una que tiene que ver con los proyectos de autonomía y otra que es la extensión ilimitada del poder sobre la naturaleza y los hombres. La democracia, entonces, no es propia del capitalismo, sí de los proyectos de autonomía. Lo propio del capitalismo es la búsqueda de la dominación ilimitada. Lo que Castoriadis busca es radicalizar la democracia yendo más allá de las limitaciones propias de los sistemas capitalistas, así como yendo más allá también de cierta ontología determinista presente en la teoría marxista.

1 La conferencia fue publicada en Castoriadis, Cornelius (1993). “La cuestión de la democracia. Posibilidades de una sociedad autónoma”. *Zona Erógena* n° 44. Buenos Aires, Argentina.

Castoriadis no rompe con Marx autor, sino con la doxa marxista. Hay algo que dice Edgar Morin en relación a esto, acerca de que se podría pensar a Castoriadis como un pensador metamarxista², es decir, alguien que piensa el marxismo en profundidad hasta encontrar en él una serie de impasses. Hay dos aspectos en Marx: uno que tiene que ver con el reconocimiento de la historia efectiva, que básicamente es la historia de los colectivos humanos y de la lucha de clases; y después hay una idea teleológica de la historia, una ontología determinista acerca del desarrollo de las contradicciones del capitalismo y el advenimiento del socialismo. Ese es el impasse que encuentra Castoriadis, el que critica y abandona a los fines de retomar y explorar el primer aspecto, a partir del cual va a desarrollar su idea sobre el contenido del socialismo. En ese sentido, Castoriadis es un anti-utopista, pero no porque no reivindique las utopías en el sentido coloquial, sino porque pensar en términos de utopía es pensar que algo no va a tener lugar. Las experiencias revolucionarias han tenido lugar y otros modos de organización colectiva y de la vida han sido y son posibles.

Pero la discusión no era sólo con Marx, sino también con Lacan, para quien la alienación, o falsa conciencia en Marx, es un estatuto ontológico del sujeto y, por tanto, insuperable. Las alienaciones pueden consolidarse en estructuras de funcionamiento pero, al ser históricas, son inherentemente transformables, están siempre abiertas a conflictos y esos conflictos tienen la capacidad de destruir o transformar las estructuras, mutarlas más o menos radicalmente por otras. Y lo mismo ocurre con las transformaciones subjetivas. Si algo es una condición histórica, en la praxis puede ser transformado, sean las condiciones de un sujeto capaz de transformarse en su devenir subjetivo o de un colectivo humano capaz de transformarse en lo histórico-social. La posición lacaniana de que ciertos avatares de la vida de un sujeto tales como la castración le otorgan un estatuto ontológico, haciendo de la ontología del ser una ontología de la falta, es muy cercana a una larguísima tradición de la ontología negativa. Esta posición fue también criticada por autores como Deleuze, Guattari o Lyotard, quienes postularon que el deseo como formador de la subjetividad no es subsidiario de ninguna falta. Esa dialéctica que se puede ver en cierta etapa de la vida es en Lacan hipostasiada en términos de una ontología, de un estatuto del ser.

Recuerdo una vez, cuando fui invitado para hacerle una serie de preguntas a Jacques-Alain Miller, haberlo interrogado sobre las posiciones del lacanismo respecto del Mayo Francés y que él me contestara que la historia de la humanidad es la historia del cambio de un amo por otro cada vez más cruel. Yo creo que no es así. Primero porque el concepto de amo no puede explicar la explotación, tal como se hizo extrapolando los desarrollos hegelianos sobre la dialéctica del amo y el siervo. No es lo mismo, por ejemplo, la esclavitud que el capitalismo, o el capitalismo salvaje de Thatcher que el de la etapa actual. Pero, además, la posición que se deduce de esa visión ontologizante y reaccionaria que niega la historia como proceso de autoalteración

2 La referencia se encuentra en Morin, Edgar (1994). "Castoriadis 'un Aristóteles caliente' (o perfil de un metamarxista)". *Zona Erógena* n° 19. Buenos Aires, Argentina.

de las sociedades es de un cinismo ideológico notable. Castoriadis nos sirvió para criticar esas posiciones, al mismo tiempo que para postular la posibilidad de formas de democracia radical.

A pesar de estas críticas a las que hacés mención y a lo que él llama la ontología heredada, hay en Castoriadis el desarrollo de una *otra* ontología que gira en torno a algunos de sus conceptos más importantes como *imaginación radical* e *imaginario instituyente*. De hecho, tal como señalás en tu introducción a *El avance de la insignificancia*³, es posible encontrar cierta vinculación entre su teoría ontológica y el proyecto político de autonomía. ¿Cómo es que se produce esta relación?

Castoriadis parte su crítica del pensamiento heredado diciendo que hasta ahora se tiende a pensar lo social como un espacio de funcionamiento y la historia como una especie de transcurrir. Y en realidad no hay tal cosa como la historia, por un lado, y lo social, por el otro. Hay lo histórico-social. Lo social es siempre autoalteración y cada sociedad es creación de un tiempo propio. Y la historia es la posibilidad de la emergencia de lo radicalmente nuevo, la sucesión de destrucción y creación de formas nuevas. ¿Dónde creemos, por ejemplo, que en el paleolítico se encuentra la génesis del piano de cola? El piano de cola no es la larga evolución de la piedrita, el toc toc y el triángulo. Y lo mismo ocurre con las formaciones sociales. Por otra parte, Castoriadis crea la noción de *imaginación radical* entre el '63 y '64, a través de la cual logra cristalizar algo que ya venía pensando previamente. Se trata de la capacidad de creación en sentido fuerte, es decir, no sólo en el sentido de transformación de la existencia sino de la emergencia y creación de formas y significaciones nuevas en la historia.

Hay un texto de Axel Honneth en que, justamente, le dice a Castoriadis que lo que él hizo es una salvaguarda ontológica de la revolución⁴. Castoriadis le responde en un artículo que luego va a formar parte de su libro *Hecho y por hacer*⁵. Ahí dice que de ninguna tesis ontológica y filosófica puede deducirse una política. La política, como el hacer lúcido de los hombres entre sí y para sí, como un hacer cotidiano que tiene que orientarse por sus propios medios, no puede deducirse de la creencia de leyes o verdades que se extraerían de un nivel ontológico. Del ser de las cosas, de los sujetos y la historia no puede deducirse cuál sería la orientación correcta para una praxis revolucionaria. Pero, por otro lado, yo creo que hay una suerte de correlatividad y coherencia en sus ideas de lo histórico-social como autoalteración, del imaginario instituyente y de la creación incesante, y el hecho de que las revoluciones sean posibles porque han existido y podrían volver a existir. Esto en términos teóricos es consistente porque su visión de la historia es que la emergencia de lo nuevo, es decir, las prácticas colectivas

3 Uribarri, Fernando (1997). "A modo de introducción". En Castoriadis, Cornelius. *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: EUDEBA, pp. 7-11.

4 Honneth, Axel (1986). "Rescuing the Revolution with an Ontology: On Cornelius Castoriadis' Theory of Society". *Thesis Eleven* n° 14. La Trobe University, Australia.

5 Castoriadis, Cornelius (1998). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: EUDEBA.

de creación de nuevas significaciones y nuevas instituciones que den lugar a esas significaciones, es posible. Entonces Axel Honneth no está del todo errado porque efectivamente hay una correspondencia. Sin embargo, es prudente pensar que una no lleva necesariamente a la otra. Existe una relación entre ontología y proyecto político pero no es una relación directa, al modo en que de alguna manera tendía a concebirla el marxismo. Posibilidad no es orientación ni, mucho menos, determinación.

Por otra parte, tal vez sea prudente agregar que, además de la apertura a la creación, también hay en Castoriadis una ética de la mortalidad y una reivindicación de cierto germen trágico, no como género literario –aunque en el origen pueda tener relación con él–, sino como una tradición griega de afirmación de la finitud. El ser es caos y creación, vivimos al borde del abismo y el abismo es el sinsentido y la muerte. No hay saber más importante para un sujeto autónomo, es decir, para un sujeto que desee participar de un colectivo que haga de la autonomía un proyecto incesante, que el saber de la incerteza. Hay en él un vacío de sentido respondido por creaciones, pero esas creaciones son históricas, finitas y, como lo llama Freud, transitorias en el sentido de la caducidad. Nuestras instituciones también son limitadas en el tiempo y, por tanto, mortales. En la introducción a *El avance de la insignificancia* cito una frase de Castoriadis en la que dice, textualmente: “Lo que el arte presenta no son las Ideas de la razón (como creía Kant) sino el Caos, el abismo, el sin fondo, y es a lo que da forma. Y por esta presentación, que es una ventana abierta al Caos, suprime la seguridad tranquilamente estúpida de nuestra vida cotidiana, recordándonos que vivimos siempre al borde del abismo. Éste es el principal saber de un ser autónomo”⁶. Un ser autónomo es, entonces, un ser que, al darse sus propias normas, establece sus propias limitaciones en el reconocimiento de la caducidad de toda creación. Hace de las limitaciones un problema reflexivo, no solamente un dato melancolizante o una falla ontológica.

Pareciera que resulta imposible pensar los desarrollos de Castoriadis sin asumir un contrapunto con muchas de las ideas de Lacan y los lacanianos. Sin embargo, algunos autores –Yannis Stavrakakis, por ejemplo⁷– han propuesto diálogos posibles entre la izquierda lacaniana y Castoriadis. ¿Cuáles creés que son los puntos de confluencia y cuáles las principales líneas de divergencia entre ambos?

Es cierto que el pensamiento de Castoriadis y el de la llamada izquierda lacaniana se encuentran, pero sobre una suma de equívocos. Es muy distinto pensar el diálogo de Castoriadis con autores que en diversa medida se reivindican lacanianos, como Stavrakakis, a quien considero un amigo y tuvo la gentileza de citarme en su libro *La*

6 La cita referida se encuentra en Castoriadis, Cornelius (1997). “La cultura en una sociedad democrática”. En *El avance de la insignificancia*. *Op. cit.*, p. 247.

7 Al respecto, ver Stavrakakis, Yannis (2010). “Antinomias de la creatividad: Lacan y Castoriadis sobre la construcción social y lo político”. *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 55-84.

izquierda lacaniana, y con autores que, sin ser lacanianos, toman elementos de su obra para pensar diversas cuestiones. Por empezar, tengo mis dudas de que efectivamente pueda hablarse de una izquierda lacaniana. En Francia, por ejemplo, no existe tal cosa, y es porque las posiciones de Lacan y del lacanismo nunca han sido de izquierda. No es un discurso que haya permeado el debate político, ni siquiera el debate académico político.

Es posible entonces rastrear la genealogía de Lacan a partir de tres corrientes. Por un lado, están todos los que lo reivindican y hacen lecturas exégetas de distintas etapas de su pensamiento, cuyo representante es Jacques-Alain Miller. Luego están los que rompieron con Lacan y devinieron el germen de un nuevo paradigma contemporáneo en psicoanálisis, a los que yo llamo los poslacanianos. Ahí están André Green, Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, Piera Aulagnier. Trabajé acerca de su relación con Castoriadis en un artículo publicado hace varios años en la revista *Archipiélago*⁸. Se trata de un grupo de pensadores que en los años cincuenta están con Lacan, en los sesenta y ochenta rompen, en los setenta pasan a estar en contra, y luego desarrollan una obra propia más allá de él. Son psicoanalistas freudianos que exploran territorios que el lacanismo desconoce y que Lacan no llegó a conocer muchas veces, como las anorexias, las bulimias, las adicciones, los borderlines, es decir, todo el campo de las subjetividades y patologías de los últimos treinta años ligadas al capitalismo globalizado. Son los autores del malestar en la subjetividad contemporánea. Una parte de la obra de Castoriadis se inserta en esta corriente. Y después hay un tercer sector, el de los no psicoanalistas influenciados por el pensamiento de Lacan que desarrollan un pensamiento no necesariamente lacaniano. Entre ellos están Balibar, Badiou, Rancière, Butler, Jameson. En el caso de Laclau, que estaría más cerca de esta tercer corriente, su lectura empieza por Gramsci, se deja luego influenciar por Lefort, de quien toma la idea del vacío o la falta que está en el centro del régimen democrático, y se apoya a partir de ahí en la noción del real lacaniano como lo imposible de simbolizar. Castoriadis fue muy crítico con estas teorías porque, para él, lo esencial de la democracia no es el aspecto vacío, sino la institución democrática como régimen y la significación de la libertad que permea por la positiva toda la experiencia democrática. El de Laclau, en ese sentido, es un pensamiento democrático negativo que gira en torno a un vacío hipotético.

Mi impresión es que, muchas veces, estos autores tienen una preconcepción teórica sobre el conflicto social y la dimensión más o menos política de la historia, y luego realizan desarrollos con los que tratan de darles forma a aquellas figuras conceptuales previas. Los discursos de los que se apropian producen distorsiones en el sentido de las malas lecturas o dislecturas [*misreadings*] de las que habla Harold Bloom⁹, es decir, desvíos de algunas de las tesis de los grandes autores para hacer, a partir de ellas,

8 Uribarri, Fernando (2002). "Castoriadis, Lacan y el postlacanismo. Notas para historizar el pensamiento psicoanalítico de Castoriadis". *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura* n° 54. Barcelona, España.

9 Bloom, Harold (1975). *A Map of Misreading*. New York: Oxford University Press.

elaboraciones a veces muy creativas. Es el caso, por ejemplo, de Žižek, un hegeliano de izquierda que se reconoce lacaniano. El problema es que su desvío, a pesar de las lecturas marxistas que pueda hacer, no supera cierto idealismo. Žižek analiza una película y piensa que ésta permite explicar la sociedad. En Lacan también hay muchos desvíos idealistas y formalistas. Al pensar que el lenguaje es lo que determina en última instancia tiende a desconocer las dimensiones en que el conflicto social y las prácticas sociales son heterogéneas respecto del lenguaje. En cambio, y es a lo que creo apuntaba agudamente Morin cuando hablaba de él como un metamarxista, los desarrollos de Castoriadis acerca del imaginario social no lo vuelven idealista. Lo que él trata de pensar es cómo se puede producir un apuntalamiento de la historia en la naturaleza de lo social sobre un fundamento material al que cada individuo y cada colectivo humano tiene que darle sentido. Ahora, dar sentido, crear significaciones, no significa crear la realidad en un sentido material. Entonces no hay deriva idealista.

En 1989 Castoriadis realiza una crítica tal vez un tanto pesimista al posmodernismo, en la que refiere que estamos viviendo un momento de retirada hacia el *conformismo generalizado* como resultado de la ausencia de proyectos de autonomía¹⁰. ¿Cuál es la vigencia que hoy día tienen estos postulados y qué actualidad conservan para un pensamiento revolucionario?

Yo no creo que la visión pesimista de la posmodernidad de Castoriadis limite su potencial revolucionario, sino, por el contrario, su capacidad para echar luz sobre los elementos estructurales del capitalismo permitió ver cómo y en qué dirección podían ser transformados. Él tiene, muy tempranamente, una visión histórica de la evolución del capitalismo a nivel global que es de una riqueza y un acierto sorprendente, en la que reconoce como capitalismo moderno lo que otros van a pensar como tardío. Dentro de ese proceso, hay dos elementos preponderantes que creo muy vigentes. Por un lado, los procesos de burocratización creciente que toman su forma extrema en los Estados soviéticos pero que se encuentra también, por supuesto, en todos los Estados capitalistas. Se trata de una burocracia no necesariamente schumpeteriana o weberiana, sino también asociada al *management*, las empresas transnacionales y, actualmente, la república de los CEO's. Por otro lado, están los procesos de privatización de la vida social a través del desinvertimiento libidinal de los individuos y, a nivel colectivo, del espacio social público, a favor de un proceso creciente de sobreinvertimiento de los espacios privados. Se trata de un abandono de los espacios colectivos de transformación, que por otra parte hacían a la esencia del capitalismo clásico, como los sindicatos. Comienzan a desarrollarse entonces nuevas formas de socialización vinculadas a un avance de la insignificancia, es decir, de destrucción de las significaciones de la autonomía. La idea del posmodernismo como reino del conformismo generalizado refiere al declive de los proyectos de autonomía. A propósito

¹⁰ Castoriadis, Cornelius (2008). "La época del conformismo generalizado". En *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar, pp. 13-27.

de ello, Castoriadis dice, como de algún modo lo hace también Jameson, que la posmodernidad es un concepto que se puede utilizar a condición de criticar la ideología posmoderna. En ese sentido no es pesimista, sino realista, en tanto reconoce que los movimientos colectivos con programas u horizontes de transformación global de la sociedad cayeron en desgracia.

Sin embargo, es cierto que Castoriadis no se interesó –de un modo que me resulta contradictorio con sus tesis generales– en algunos fenómenos que podrían haber merecido mayor atención o simpatía de su parte. En *Transformación social y creación cultural*¹¹, por ejemplo, logra ver el potencial revolucionario del cine y el jazz pero se pierde, posiblemente por cuestiones generacionales, del rocanrol, que creo tiene tantas tensiones entre lo instituido y lo instituyente como las tenía el cine de Godard o el jazz de Miles Davis. Castoriadis no se dedica a hacer la cartografía fina de los movimientos contestatarios, iconoclastas e instituyentes en la cultura y en lo político después de mediados de los ochenta. No podemos pedirle que entienda el punk, aunque hay que reconocer que si existió el situacionismo es, en parte, porque Castoriadis escribió, hacia fines de los cincuenta y principios de los sesenta en *Socialismo o Barbarie*, que el espectáculo es la forma predominante de socialización del capitalismo moderno, lo que influyó enormemente en Debord, quien por entonces se encontraba muy cercano al grupo. Y si no tiene actualmente en la academia el lugar que tienen otros autores como Foucault, Deleuze o Guattari es, además de que no escribió con su nombre hasta el año '69 o '70, porque vivió y murió reivindicando la revolución en contra del modelo de la vanguardia leninista y de las posiciones social-demócratas y progresistas. Eso fue indigerible para la discusión política, así como para la academia es indigerible su exigencia revolucionaria. Tuvo la lucidez de hacernos constatar algo que es sombrío antes que llenarnos de lucecitas de colores.

En el texto que dedicaste a Castoriadis luego de su muerte¹², contás una anécdota en la cual, siendo su discípulo, te recomendaba volvieras sobre su obra psicoanalítica para avanzar luego *más allá*. ¿Cuáles serían algunas líneas posibles de desarrollo que su obra nos invita a continuar, tanto en el campo del psicoanálisis como en el de la teoría política?

Para mí fue una gran sorpresa decirle un día que su teoría de la sublimación era distinta a la de Freud y que él me contestara que no, que era freudiana. Claro que se basa en la teoría de la sublimación de las pulsiones sexuales en vistas a un fin social de Freud, pero yo le insistía en que era propia, que había un desvío, una interpretación, un desarrollo. Y en 1996, cuando vino a Argentina y dio una conferencia sobre el tema, la abrió recordando lo que yo le había señalado y acordando conmigo. Esa

11 Castoriadis, Cornelius (2001). "Transformación social y creación cultural". En *La exigencia revolucionaria. Colección de escritos de Cornelius Castoriadis*. Madrid: Acuarela.

12 Morín, Edgar, Vidal-Naquet, Pierre y Urribarri, Fernando. (1998). "Adiós a Castoriadis". *Zona Erógena* n° 37. Buenos Aires, Argentina.

fue la línea en torno a la cual trabajé en mi doctorado: las especificaciones de la experiencia subjetiva, el sujeto psíquico y sus articulaciones con lo social. Ahí creo que Castoriadis aporta cuestiones muy significativas.

En contra de una versión reduccionista del imaginario como pura reproducción o pura especularidad, él va a plantear que existe la imaginación radical como una capacidad del psiquismo de crear nuevas representaciones, nuevos afectos y nuevos sentidos. Es una fuente de sentidos antes que de imágenes, sentidos que pueden tomar la forma o el soporte de la imagen pero que no dejan de ser sentidos. Introduce entonces la imaginación radical como co-fundamento del psiquismo. No se trata de reformular todo el aparato freudiano, pero sí de iluminarlo desde dos puntos de vista que Freud no desarrolló suficientemente: la imaginación radical como núcleo del psiquismo y el imaginario instituyente o la institución social. Para Freud, en el fundamento de lo psíquico está la pulsión, que es básicamente la pulsión sexual y las pulsiones de vida y muerte. A lo que Castoriadis agrega la imaginación radical en tanto fuente de la primera representación del psiquismo. Si la pulsión es un concepto límite entre lo psíquico y lo somático, que tiene que encontrar alguna forma de existencia específicamente psíquica, esa forma de existencia es una primera creación o, mejor dicho, una auto-creación de lo psíquico por el encuentro de lo somático con el otro, el encuentro del bebé con la madre, el pasaje del instinto de succión al placer del chupeteo, momento de la erogeneidad en que se crean las primeras representaciones. Dice entonces Castoriadis que esas representaciones son creación significada por la propia subjetividad, no fotografías tomadas de los sentidos. Lo que Freud llama el representante psíquico de la pulsión es una creación sólo posible por la imaginación radical. Ahora bien, esa teoría de la imaginación radical no es un nuevo nombre para el inconsciente porque el inconsciente es tópico, está ubicado en un lugar del psiquismo donde no hay yo. Es cierto que allí reina la imaginación radical en gran medida, aunque también hay aspectos puramente repetitivos. Pero Castoriadis tiene la idea de que en todas las instancias del psiquismo existe la posibilidad de la imaginación. La imaginación conceptual o arquitectónica, por ejemplo, no provienen de los fondos del inconsciente ni es puro pasaje sublimatorio del inconsciente. Ahí hay una diferencia muy grande con Freud.

Por otra parte, la articulación que hace Castoriadis de lo psíquico con lo social, por ejemplo en el Capítulo VI de *La institución imaginaria de la sociedad*¹³, donde trabaja el pasaje de la mónada psíquica a la constitución del individuo social, es propia de una muy original teoría de la socialización y la sublimación. Discutiendo mucho tiempo con Elizabeth Roudinesco llegué a convencerla de que incluya en su diccionario de psicoanálisis la teoría de la sublimación de Castoriadis, lo que yo llamo una teoría de

13 Castoriadis, Cornelius (2007). "La institución histórico-social: el individuo y la cosa". En *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets, p. 429-528.

la sublimación extendida¹⁴. Freud tiene una teoría de la sublimación que tiende a ser restringida y cuyo modelo es Leonardo Da Vinci. La teoría general es que se sublima en el arte. Castoriadis, sin embargo, no se interesa por los artistas, sino por los ciudadanos. Tiene una teoría de la sublimación extendida a la vida ordinaria. En *Figuras de lo pensable*¹⁵, dice que mientras Freud concibe el modelo excepcional del artista y la idea de que la pulsión sexual se sublima vía el arte por un fin socialmente aceptable, no logra ver que lo que verdaderamente cambia es el objeto. En la pulsión hay cuatro elementos: la fuente que proviene del cuerpo, el empuje o *drang* que le da su cualidad punzante, la meta sexual y un objeto. Freud dice que lo que cambia es la meta, es decir, que el origen es sexual y la meta ya no. A lo que Castoriadis agrega que el gran cambio es que el objeto deja de ser un objeto sexual privado. En la sublimación se produce una transformación cualitativa porque el objeto deja de ser un objeto privado psíquico de investidura para ser un objeto social, una significación imaginaria social. El objeto de la sublimación es un objeto invisible, inmaterial, es decir, en última instancia, una significación imaginaria social. El proceso de sublimación se produce porque el objeto es una creación que sólo puede ser producida por la sociedad y porque el psiquismo es capaz de investirlo. Investir el lenguaje ya es empezar a sublimar porque el lenguaje es un objeto social. Entonces, lo que exteriormente es socialización, interiormente es proceso de sublimación.

Hay sublimación en el comienzo con el investimiento del lenguaje, y hay luego modos diversos de sublimación. Por ello insisto con que es una teoría que extiende inmensamente la tesis freudiana. Incluso hay una sublimación que es correlativa al proyecto de autonomía en la capacidad de investir la verdad y la libertad como significación. Si no hubiera esa capacidad, ¿cómo sería posible un proyecto de transformación revolucionaria? Para hacer la revolución tengo que deseársela. Si deseo la revolución para masturbarme con ella, no voy a producir más que eyaculaciones precoces con la revolución. Tengo que investir la revolución, tener un deseo revolucionario para poder hacer transformaciones revolucionarias. Es lo que Castoriadis expresa en *Raíces subjetivas de la revolución*¹⁶. Lenin decía que sin teoría revolucionaria, no hay práctica revolucionaria. Castoriadis agrega: sin deseo revolucionario, no hay práctica revolucionaria. Y el deseo revolucionario es correlativo a la creación de significaciones nuevas que son la significación de la revolución como transformación y los modos subjetivos por los cuales cada uno tiene que poder conjugar lo revolucionario.

En su artículo *Pasión y conocimiento*¹⁷, dice que la pasión es imprescindible para la

14 Roudinesco, Elisabeth y Plon, Michel (2008). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. Para un desarrollo de la teoría de la sublimación extendida, se puede consultar Uribarri, Fernando (2000). "Castoriadis: la sublimación extendida". *Zona Erógena* n° 45. Buenos Aires, Argentina.

15 Castoriadis, Cornelius (1999). *Figuras de lo pensable*. Valencia: Frónesis.

16 Castoriadis, Cornelius (2007). En *La institución imaginaria de la sociedad*. *Op. cit.*, pp. 145-151.

17 Castoriadis, Cornelius (1998). "Pasión y conocimiento". En *Hecho y por hacer*. *Op. cit.*

creación. No hay creación verdadera sin pasión, porque la imaginación por sí sola no sostiene el proceso creador. Para que lo haya, hace falta un investimento apasionado del proceso de creación y de producción. En todo lo que es significativo e irreductible al cálculo hay altas dosis de imaginación y de pasión, que son los dos fundamentos, inseparables pero irreductibles, de lo psíquico. Es interesante cómo el pensamiento de Castoriadis se encuentra en este punto con el de Guattari, el de Deleuze e incluso con el de la economía libidinal en Lyotard, quien fue su compañero en *Socialismo o Barbarie*. Esos modos apasionados se encuentran en nuestras propias biografías, así como en las de aquellas personas que admiramos: Buenaventura Durruti dirigiendo la revolución catalana, Pablo Picasso revolucionando la pintura, Miles Davis, la música, Castoriadis, la ontología y Freud, la psicología. En esas biografías hay un núcleo de pasión e imaginación incandescente que me parece es el legado teórico y personal más importante de Castoriadis.

SOBRE EL ENTREVISTADO

Fernando Uribarri

Licenciado de Psicología por la Universidad de Buenos Aires y “Maitre de conference associe” del Doctorado en Psicoanálisis de la Universidad de Paris X (Nanterre). Discípulo y amigo de Cornelius Castoriadis, editó varios artículos y libros suyos, tanto a través de la revista Zona Erógena (la cual dirigió entre 1989 y 2001) como de la colección “Pensamiento Contemporáneo” de EDeBA, también dirigida por él. Organizó las dos visitas de Castoriadis a Argentina (1993 y 1996), fue invitado al coloquio brindado en su homenaje en la École des Hautes Études (Paris, 1997) y organizó, junto a Andreas Kalyvas, otros dos coloquios internacionales dedicados a Castoriadis: en 2000 en Columbia University PD New York y, tres años más tarde, en el Centro Internacional de Cerisy, Francia. Co-editor de *Autour de l’Ouvre d’Andre Green* (PUF, 2005) y autor, junto a André Green, del libro de conversaciones *Del pensamiento clínico al paradigma contemporáneo* (Amorrortu, 2015).

SOBRE EL ENTREVISTADOR

Sebastián Stavisky

Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y maestrando en Antropología Social y Política por FLACSO Argentina. Becario doctoral Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente del seminario de investigaciones “Las reconfiguraciones de la subjetividad social” de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Integrante del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Posestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA).

Email: sebastian.stavisky@gmail.com



DE LA AUTONOMÍA A LO COMÚN

**ENTREVISTA A CHRISTIAN LAVAL Y PIERRE DARDOT
AMADOR FERNÁNDEZ-SAVATER**

En los últimos años, Christian Laval y Pierre Dardot han escrito y publicado juntos dos libros importantes para las personas que piensan y actúan con vistas a la transformación social. Por un lado, en *La nueva razón del mundo*¹, reconstruyen la historia del neoliberalismo y plantean que no se trata tanto de una doctrina o una política económica como de una determinada forma de organizar el mundo y la vida, que hace de la competencia la norma universal de los comportamientos. *Común*², por su lado, es un esfuerzo por dibujar la alternativa al neoliberalismo. Según los autores, en los movimientos sociales recientes (por ejemplo, los movimientos de las plazas) hay ya operando un nuevo principio político capaz, potencialmente, de servir a una reorganización de la sociedad entera: es *lo común*, un principio que conjuga la *democracia radical* (por encima del principio de representación) y el *derecho de uso* (por encima del de propiedad). En este último libro, uno de los autores más citados es Cornelius Castoriadis, cuyo empleo supone una poderosísima actualización de su pensamiento político. Más allá del simple comentario o la mera interpretación, lo que se pone en juego en ese uso es una relectura viva de la obra de Castoriadis a la luz del pasaje de la burocracia al neoliberalismo y de la autonomía a lo común. Una relectura capaz de vivificar el pensamiento político de Castoriadis en contacto con los desafíos actuales de la transformación social. Y es en torno a esa posibilidad que organizamos la siguiente entrevista.

Quizás, para empezar, les preguntaría qué lugar ocupa hoy Castoriadis en la escena intelectual francesa y cómo fue su encuentro con él

Castoriadis se encuentra en una posición extraña, difícil de precisar. No está en el centro de las discusiones intelectuales y políticas en Francia, no es un “maestro” reconocido en ninguna disciplina particular, ni siquiera, y sobre todo, en el dominio del psicoanálisis. Permanece como lo que fue durante su vida: un marginal importante, un “outsider” si se quiere, que viene a chocar ortogonalmente contra una serie de campos teóricos y de posiciones políticas.

Pero es importante decir que su obra está cada vez más “activa” a medida que nos alejamos de su desaparición en 1997. El reconocimiento de su obra progresa a medida que las grandes ortodoxias marxistas o lacanianas, y las teorías críticas dominantes, son menos pregnantes, menos arrogantes, menos dominadoras. O más exactamente aún, es la transformación de la escena intelectual y política francesa, menos dividida entre “escuelas” y corrientes estancas, lo que permite a la obra de Castoriadis “trabajar” transversalmente como consecuencia de la mayor hibridación

1 Dardot, Pierre y Laval, Christian (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.

2 Dardot, Pierre y Laval, Christian (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.

de las teorías. Particularmente, son testimonio de este impulso los coloquios y las obras colectivas a los que dan lugar jóvenes investigadores, como *Autonomía y barbarie*, bajo la dirección de Manuel Cervera-Marzal y Eric Fabri, que está centrado sobre el concepto de democracia radical.

Por nuestra parte, nos encontramos con el trabajo de Castoriadis siendo muy jóvenes, cuando todavía estábamos en la Liga Comunista Revolucionaria. Primero lo leímos como un autor antiestalinista radical, más radical que el trotskismo ortodoxo de la organización política a la cual pertenecíamos, lo cual no nos disgustaba. Éramos más que escépticos sobre la caracterización hecha por Trotsky de la URSS como “Estado obrero degenerado”, pero todavía teníamos dudas sobre la caracterización del régimen estalinista como dictadura de una nueva clase. Lo que contaba para nosotros era sobre todo la toma en consideración de la realidad de la burocracia. Su aporte —en realidad la aportación colectiva del grupo Socialismo o Barbarie (SoB)— fue hacer del poder burocrático un hecho histórico fundamental que no había sido tomado en cuenta como tal por la teoría marxista, no evidentemente por la corriente estalinista dominante pero ni siquiera por las diferentes variantes del trotskismo. La burocracia no era un accidente de la historia, sino un fenómeno nuevo que implicaba reelaborar la doctrina revolucionaria a la luz del totalitarismo burocrático.

SOCIALISMO O BARBARIE, MARXISMO, URSS

¿Todavía puede servirnos de algo la crítica de Castoriadis al comunismo burocrático?

Por un lado, vemos cómo la han utilizado durante años algunos pensadores liberales, conservadores o neoconservadores, purificada de su otra cara, la crítica al capitalismo occidental (el “capitalismo fragmentado” o la “oligarquía liberal” en palabras de Castoriadis). Estos pensadores resitúan esa crítica en la alternativa democracia representativa/totalitarismo que Castoriadis mismo rechazó con firmeza.

Por otro lado, una vez caído el bloque soviético, vemos a algunos pensadores radicales coquetear provocadoramente o afirmar como positivos algunos elementos del comunismo burocrático contra el consenso neoliberal (pienso ahora en Žižek o Badiou). ¿En qué sentido entonces ese trabajo teórico crítico —uno de los ejes centrales en la vida de Castoriadis— puede tener hoy alguna fuerza, actualidad e interés, una vez desaparecida la URSS? Ustedes lo retoman por ejemplo en la primera parte del libro *Común*.

La crítica radical del comunismo burocrático es más pertinente que nunca. Castoriadis percibió mejor que otros la amplitud de una de las tragedias más grandes del siglo XX: la transformación en su contrario del proyecto socialista revolucionario que, desde el siglo XIX, buscaba extender la democracia a todas las esferas de la actividad social. El trabajo realizado sobre el comunismo de Estado en la URSS o en China, a pesar de un cierto número de errores como la sobrestimación del poderío soviético, le permitió comprender que esta regresión iba a favorecer los éxitos del neoliberalismo en el mundo entero y de ahí la tonalidad tan sombría de sus últimos textos. En virtud de la matriz marxista revolucionaria de la que había salido, y a la que permaneció fiel, Castoriadis no cayó en el neoconservadurismo como un cierto número de antiguos

izquierdistas más o menos mundanos convertidos en “intelectuales mediáticos” de una gran mediocridad de pensamiento. Castoriadis siguió siendo un intelectual revolucionario. Es lo que hace a su grandeza. Hizo suya la aspiración socialista fundamental a la autonomía, la cual implicaba una doble crítica: la de la burocracia soviética y la del capitalismo moderno. En su espíritu, las dos críticas son indisolubles. En este sentido, su relectura permite poner en su sitio todas las tentativas contemporáneas de rehabilitación disimulada del estalinismo a las cuales asistimos hoy (con el motivo de que “Stalin metía miedo a la burguesía” y que es ese su principal mérito...). Al escribir el capítulo 2 de nuestro libro *Común*, nos sentimos particularmente tocados por la justeza de su crítica de la racionalidad productivista presente en Lenin y Trotsky: el comunismo de Estado sacrificó todo al culto de esta racionalidad y, en ese sentido, dio la espalda a una auténtica revolución.

Pienso que la crítica de Castoriadis al marxismo le reprocha fundamentalmente una ceguera con respecto al “hacer” humano y, en particular, al hacer político. Por un lado, su carácter “determinista” (sucesión lineal y necesaria de los modos de producción motorizada por la evolución tecnológica) anula la capacidad humana de creación (de hacer surgir lo nuevo). Por otro lado, la teoría de Marx en *El capital* considera objetos a los seres humanos y es incapaz de ver cómo sólo la lucha obrera cotidiana da contenido a la noción misma de “ley del valor” y le fija un sentido concreto (determinando el reparto del producto social). “La lucha de clases está ausente de *El capital*”, llega a decir Castoriadis³. Por todo ello, según Castoriadis, el marxismo es incapaz de acompañar las luchas prácticas (en su hacer concreto, en su creación específica) al asignarles a priori un sentido y una finalidad. ¿Cómo leen, al día de hoy, la crítica de Castoriadis al marxismo? ¿Qué podemos recuperar y qué conviene descartar?

En efecto, Castoriadis identificó en el pensamiento de Marx una contradicción entre una pretensión cientificista que consiste en explicar todo por el juego de las leyes del autodesarrollo del capital y un llamado a la acción revolucionaria que apunta al derribo del capitalismo. En nuestra obra, *Marx, nombre de pila: Karl [Marx, prénom: Karl]*⁴, nosotros mismos indicamos que una tensión irreductible atraviesa toda la obra de Marx: por una parte, la lógica supuestamente orgánica del *sistema* que tendía a reproducirse a sí mismo indefinidamente, ampliando siempre más sus propias bases; por otra parte, la lógica estratégica del *enfrentamiento* entre las clases que producía sus propios sujetos sin que esta producción estuviera determinada por adelantado a causa de las condiciones materiales. A pesar de todos sus esfuerzos, Marx nunca llegó a soldar las dos lógicas, por ejemplo deduciendo la lógica de la lucha de clases de la lógica del sistema. Según nosotros, este fracaso teórico es justamente lo que lo vuelve actual: nos ayuda a pensar nuestro presente renunciando de entrada a la esperanza de tal deducción pretendidamente científica. Pero fuimos cuidadosos al indicar

3 Cornelius Castoriadis bajo el seudónimo de Paul Cardan. Cardan, Paul (1970). *Capitalismo moderno y revolución*. París: Ruedo Ibérico.

4 Dardot, Pierre y Laval, Christian (2012). *Marx, prénom: Karl*. París: Gallimard.

que esta tensión entre las dos lógicas trabajaba *todos* los grandes textos de Marx: no es pertinente, pues, distribuir los dos aspectos del pensamiento de Marx entre dos grupos de escritos, de los cuales unos serían “científicos” y los otros “políticos”.

Desde este punto de vista, la afirmación de Castoriadis según la cual “la lucha de clases está ausente de *El capital*”, una frase que apunta muy directamente a la interpretación althusseriana de *El capital*, es típica de una forma demasiado simple de arremeter contra Marx. Esta crítica, sobre todo, no acierta su objetivo. En realidad, la lucha de clases está presente en *El capital*. Pero está presente de una manera extraña. Aparece como un motor del capitalismo, contribuye a transformarlo, a reformarlo, a hacer que la explotación se haga más sutil e inteligente, a que el proceso de trabajo esté mejor organizado, a que la productividad aumente con el maquinismo y la incorporación de la ciencia en la producción. De este modo, la lucha de clases conduce a diario a una mayor integración en los engranajes del “gran autómatas” al punto que se tiene el derecho de preguntar cómo una pérdida de autonomía tan radical en el trabajo podría ser compatible con la tesis marxista del carácter revolucionario de la clase obrera. Un proletariado más numeroso pero cada vez más integrado y sometido al capital no permite entender —salvo por un salto imaginario o por la creencia en el colapso final del capitalismo— cómo va a realizarse “la expropiación de los expropiados” en los países más avanzados. Y de hecho, como es sabido, ella nunca tuvo lugar.

En retrospectiva se puede decir, entonces, que Castoriadis había visto perfectamente que el marxismo contenía un “necesitarismo” de tipo cientificista que funcionó como un objeto de creencia y como un medio de poder de las organizaciones “marxistas-leninistas” en el seno del movimiento obrero. Y es también por esta comprensión que pudo anticipar antes que muchos otros que la crisis del bloque soviético iba a desembocar en una crisis muy profunda del marxismo.

Relacionado con lo anterior: pienso que el trabajo teórico de SoB (una organización que se pretendía revolucionaria, no un grupo puramente intelectual) es muy potente en el sentido de que inventaron modos prácticos de ponerse en contacto y escuchar (en lugar de presuponer o precomprender) las luchas efectivas del movimiento obrero de la época. Por ejemplo, la recogida de testimonios directos en la sección “la palabra a los trabajadores” de la revista (un germen de la práctica de la encuesta obrera) o la importancia en el grupo de trabajadores como Daniel Mothé o Henri Simon junto a los intelectuales como Lefort, Lyotard o el propio Castoriadis. ¿No les parece que esto es una dimensión que se ha perdido en el trabajo intelectual en la actualidad (también en el “radical”)? Me refiero a esa invención de dispositivos concretos de escucha y contacto con la lucha y la experiencia de la gente común, de modos de teorización a partir y en base a las prácticas. Esos modos y dispositivos concretos, ¿les parecen necesarios? ¿Se reinventan hoy de algún modo?

La escisión intelectuales / trabajadores manuales es una de las más difíciles de superar. Esta antigua cuestión no está completamente olvidada, pero hoy es difícilmente audible en tanto y en cuanto el trabajo académico clásico de los especialistas, uni-

versitarios por lo general, ocupa el espacio y monopoliza el discurso. Después de las grandes huelgas de 1995 en Francia, Bourdieu lanzó un llamamiento para asociar a los investigadores y los trabajadores. Pero no logró encontrar la forma institucional que permitiera este trabajo común. Universitarios y sindicalistas se fueron cada uno por su lado. Hay algunas excepciones en Francia. Entre algunos de nuestros amigos sociólogos —especialmente Stéphane Beaud y Michel Pialoux— existen experiencias de investigación sobre la condición obrera que van en esta dirección asociando obreros o viejos obreros.

Sin embargo, observamos que este acercamiento tuvo lugar progresivamente en Francia pero en sentido inverso, y esto en ocasión de las grandes movilizaciones contra las políticas neoliberales (1995, 2003, 2010). No son los investigadores los que se ponen “a la escucha” de los trabajadores, sino organizaciones sindicales (Solidaires, FSU esencialmente) o asociaciones de educación popular (ATTAC) las que hacen intervenir a investigadores en dispositivos de formación o de investigación.

SoB realizó una experimentación a muy pequeña escala que siempre puede servirnos de referencia, pero que no debe ser sobrevalorada. La gran pregunta planteada por la experiencia de SoB o de otros sigue siendo en todo caso muy actual: ¿cómo se puede evitar el doble escollo del populismo demagógico y de la dominación de los expertos detentores exclusivos del saber? Por un lado, el populismo demagógico se resume en la fórmula: el pueblo no necesita de sabios porque ya sabe lo suficiente por su propia condición; por otro lado, la relación de dominación expertocrática es expresada por la fórmula: el sabio siempre sabe más que el pueblo, lo que lo habilita a enseñar al pueblo. Inventar, en ocasión de las movilizaciones sociales, lugares y métodos de *co-construcción* de los saberes críticos, apoyándose sobre las experiencias previas o aún en vigor, determinará ampliamente el porvenir del movimiento social. Por lo tanto, para llevar esta tarea a buen puerto hay que romper con la idea de saberes prefabricados que estarían dados de entrada en un lugar social determinado.

El enfoque de *Común* me ha recordado por momentos al largo trabajo de Castoriadis en “Sobre el contenido del socialismo”⁵. Castoriadis explica la originalidad del enfoque de ese trabajo diciendo que, en lugar de partir de la denuncia del estado de cosas, empezará planteando el modelo positivo de la autogestión (no sólo especulativamente, sino a partir de las experiencias cotidianas y de las luchas obreras más avanzadas, como Hungría en el 56). Y al trasluz de “lo positivo” (la autonomía) se desvelará lo negativo (la dominación). ¿Tiene algún parecido o resonancia con su trabajo en *Común*?

La tarea a llevar a cabo es del mismo orden pero se inscribe en un período muy diferente. Lo “negativo” no puede ser identificado más que a la luz de lo “positivo”. Una buena parte de la izquierda crítica se encerró durante mucho tiempo en una denuncia estéril de los estragos del sistema sin tomarse el trabajo de abrir la vía a una alternativa

5 Castoriadis, Cornelius (1979). “Sobre el contenido del socialismo”. En *La experiencia del movimiento obrero 2. Proletariado y organización*. Barcelona: Tusquets, pp. 9-67.

positiva a partir de los movimientos en curso. Según nosotros, es esencial partir de las experimentaciones para imaginar a una escala más vasta lo que podría ser otro sistema social y político.

Sin querer disminuir la importancia de su texto sobre el “contenido del socialismo”, no obstante hay que precisar que Castoriadis no hizo más que recuperar una tradición mucho más antigua en el movimiento obrero que consistía en instituir un nuevo derecho, nuevas formas de actividad, nuevas relaciones sociales. Nosotros damos un lugar importante al derecho proletario en nuestra obra *Común*, siguiendo la misma línea de una obra importante de Maxime Leroy (*La coutume ouvrière [La costumbre obrera]*). No hay que ser proudhoniano para recordar que la “capacidad política” de los trabajadores y de los ciudadanos puede y debe comenzar a ejercerse desde hoy, sin esperar la hora hipotética de la “revolución social”.

Se trata de partir de prácticas alternativas, de mostrar sus aportes, pero también sus dificultades y sus límites. No se trata de dar un “modo de empleo” generalizable de los comunes a instituir. Contrariamente a lo que dicen ciertos autores, no basta con aplicar recetas o reglas para que poco a poco toda la sociedad se transforme por la sola virtud contagiosa del ejemplo. En realidad, lo importante en la experimentación es la puesta en marcha de una vía alternativa posible que no pueda ser extendida, incluso generalizada, sin pasar por un enfrentamiento con las estructuras de poder.

No haremos la economía de la cuestión del poder incluso si esta ya no se plantea en los términos de la “conquista del poder”, sino más bien en los de la construcción de nuevos poderes capaces de una coordinación democrática. En todo caso, la experimentación de prácticas nuevas es importante sobre todo porque el “socialismo” ha sido profundamente desacreditado como solución general a los problemas de la economía y de la sociedad, debido al desastre del comunismo de Estado en los países del Este. Conviene, entonces, volver a empezar sobre nuevas bases, en nuevos sectores, con nuevos conceptos. A eso intentamos contribuir con la elaboración de lo que llamamos el “principio de lo común”.

CASTORIADIS Y LA INSTITUCIÓN

Para ustedes, la política de emancipación ha de replantearse (en la teoría y en la práctica) el problema de la institución, por fuera de la alternativa entre burocracia o espontaneidad. En ese sentido encuentran un aliado fundamental en Castoriadis. En las concepciones más clásicas de la institución, lo que está (lo instituido) subordina o aliena lo que está en camino o deviene (lo instituyente). La institución se piensa (y practica) entonces de modo conservador como un canal, un estabilizador, un acumulador. Ustedes mismos recuerdan el significado de statuere: poner de pie, establecer, con su carga de inercia. El proyecto de democracia radical requiere otra idea y otra práctica de lo institucional. ¿Cuál sería? ¿Qué han aprendido de Castoriadis en este replanteamiento de lo institucional? ¿Qué le debe su concepto de “praxis instituyente” a Castoriadis? ¿En qué puntos difieren de él en este tema? ¿Es Castoriadis un “pensador de lo común” avant *la lettre*?

Es un hecho que Castoriadis tomó la dirección contraria a la que había seguido toda una tradición de pensamiento que consiste en privilegiar lo instituido a expensas de lo instituyente, muy a menudo reducido a un efecto de la transformación de lo instituido. En este sentido hemos aprendido mucho de su concepto de institución. En el Capítulo 10 de *Común* explicamos lo que le debemos y lo que nos separa de él.

Instituir (*in-statuere*) es sin lugar a dudas hacer existir de nuevo, pero nunca es una creación *ex nihilo*, o sea una creación a partir de nada, contrariamente a lo que dice Castoriadis. La actividad instituyente siempre se lleva a cabo a partir de condiciones que ya están dadas y que competen en gran parte a lo instituido mismo. Nosotros procuramos mantener juntos estos dos aspectos. No pretendemos “corregir” a Castoriadis a través de Marx, pero somos sensibles al argumento de Marx según el cual toda praxis debe ejercerse en condiciones que son “encontradas ya ahí” por los actores de la historia. La creación de “lo absolutamente nuevo” no excluye, sino que, por el contrario, presupone la preexistencia de estas condiciones y de su carácter condicionante. Basta con que estas condiciones, siendo condicionantes, no sean causalmente suficientes, ya que admitirlo nos conduciría a negar la irrupción de la novedad haciendo de esta otra vez una simple modificación de lo viejo.

Dicho esto, hacer de Castoriadis un pensador de lo “común” sería muy exagerado, ya que lo común emerge precisamente en un período que ya no es el de Castoriadis. Lo común, la manera en la que es formulado, pensado, puesto en práctica hoy, constituye una respuesta práctica y teórica al neoliberalismo en su plena madurez. Castoriadis es un pensador de la autonomía. Es el concepto en torno al cual giran su reflexión política, su ontología y su metapsicología. Pero entre lo común y la autonomía hay relaciones evidentes. Esta relación es la tradición de la democracia radical, o como nosotros preferimos decirlo, del auto-gobierno en todos los sectores de la sociedad.

Castoriadis nos aportó mucho al oponerse a la visión estrecha que no quiere concebir la praxis más que en el dominio político *stricto sensu*. Hay otro aspecto muy interesante en Castoriadis que articula democracia radical y ecología política y que no es llevado hasta sus últimas consecuencias en sus artículos. Esta articulación está precisamente en el corazón de la problemática de lo común.

CULTURA Y POLÍTICA

En el pensamiento de Castoriadis, el proyecto político de autonomía está estrechamente vinculado a la cuestión cultural. Castoriadis privilegia un sentido antropológico del término cultura: es el hecho social mismo. Las significaciones imaginarias sociales (siempre instituidas) establecen en cada caso, en cada sociedad, lo que vale y lo que no, lo que cuenta y lo que no, lo que importa y lo que no. La misma definición de la realidad. Los movimientos políticos que más interesan a Castoriadis tienen un pie en la creación cultural (de nuevas significaciones) y otro en la política (entendida aquí como autonomía): el movimiento obrero, el movimiento de mujeres, etc. Política y mutación antropológica van de la mano.

¿Qué piensan ustedes al respecto? En *Común* plantean la dificultad de intervención política (consciente) en un nivel que va por debajo o más allá de la conciencia (lo cultural en el sentido antropológico amplio que usa Castoriadis). ¿Cómo articular entonces esos dos planos, la creación de nuevas significaciones y valores, y la política como autoactividad consciente y explícita de autonomía?

Tiene toda la razón en subrayar hasta qué punto Castoriadis busca articular el proyecto político de la autonomía y la creación de nuevas significaciones sociales imaginarias. Quizás el término “cultura” es demasiado general o demasiado impreciso para expresar esta dimensión de creación de lo “social-histórico”. La dificultad es que esta creación, para Castoriadis, es la obra del colectivo anónimo e impersonal que es la sociedad. En este sentido, escapa al control de la conciencia y de la voluntad, depende del hecho social y no de una intencionalidad cualquiera. Castoriadis insiste sobre este punto para destituir de su primacía al poder explícito (del tipo poder constituyente o legislativo) y afirmar la primacía del “poder instituyente” o “poder implícito”. Pero, por otra parte, da una definición de praxis muy positiva: es una actividad consciente organizada en torno al objetivo de la autonomía.

Castoriadis retoma de Freud la idea de los tres “oficios imposibles” (gobernar, educar, analizar) y ejemplifica el concepto de praxis con las tres actividades de la política, de la pedagogía y del psicoanálisis. Del psicoanálisis dice que es creación, más exactamente “auto-alteración creadora” del analista y del analizado. Hay, pues, dos formas de “creación”: la creación propia del imaginario instituyente y la creación propia de la praxis. Hay una cierta equivocidad en la noción de “creación” que es tanto creación inconsciente de significaciones imaginarias, como aparición de un nuevo ser por auto-alteración de lo viejo, lo que supone una actividad consciente incluso si el fin de esta actividad no puede ser definida por adelantado. ¿Se puede hablar en este último caso de una “creación absoluta”, es decir que se haría *ex nihilo*? No parece, ya que la auto-alteración es una auto-transformación y no se lleva a cabo a partir de nada. De ahí este problema que identificamos en *Común*: ¿cómo la institución que en su fondo es inconsciente puede convertirse en una praxis, es decir en una actividad consciente organizada en torno al objetivo de la emancipación? ¿Cómo pensar lo que Castoriadis llama una auto-institución consciente (la fundación de la polis griega) a partir de la transmisión inconsciente de los usos y costumbres?

Por nuestra parte, pensamos que la creación de las significaciones imaginarias debe poder ser comprendida como un proceso de cristalización que opera a partir de la difusión y de la extensión de prácticas conscientes, de lo contrario hay que renunciar a influir sobre esta creación. El término medio está constituido por la co-determinación de las reglas de uso común: esta *co-determinación* es necesariamente consciente, y es gracias a ella que podemos no decidir nuevas significaciones imaginarias pero al menos contribuir a su emergencia.

Castoriadis dice que una de las entrevistas recogida en *Una sociedad a la deriva*: “Yo no creo que los

hombres se movilicen alguna vez para transformar la sociedad –sobre todo en las condiciones del capitalismo moderno–, y para establecer una sociedad autónoma, únicamente con la meta de tener una sociedad autónoma. Querrán verdadera y efectivamente la autonomía cuando ella se manifieste como la portadora, la condición, casi como el acompañamiento –pero indispensable– de algo sustantivo que quieren realizar de verdad, que tendrá para ellos valor, y que no logran hacer en el mundo actual. Pero esto querrá decir que hará falta que emerjan nuevos valores en la vida histórico-social”⁶. Quería preguntarles si creen que lo mismo se aplica a “lo común”. ¿Queremos “lo común” por sí mismo (es lo común ese nuevo valor sustantivo al que se refiere Castoriadis)? ¿O lo queremos también para hacer cosas, y cuáles?

En cierta forma, esta pregunta nos reenvía a la respuesta anterior. Lo común no es algo que se podría desear por sí mismo, no es un fin que se bastaría a sí mismo, una suerte de equivalente de lo que era el “bien soberano” para los filósofos de la Antigüedad griega. Adquiere sentido únicamente en la medida en que emerge de los movimientos actuales, en la medida en que es su principio, y no un ideal abstracto e intemporal. Es, pues, un nuevo valor que está emergiendo de las experimentaciones y de las prácticas colectivas.

Todavía no es una significación social imaginaria que predomine sobre aquellas de las que se alimenta el capitalismo, pero puede llegar a serlo bajo ciertas condiciones. No queremos lo común por lo común, sino que queremos emanciparnos de las condiciones que nos son impuestas por el capitalismo neoliberal. Lo común no debe ser entendido como un medio de la emancipación que sería el fin último y dominante, tampoco es un principio formal de deliberación y de decisión que estaría por sí mismo desprovisto de todo contenido. Es la forma específica que hoy toma el deseo de emancipación. Es más bien la relación de medio a fin lo que otra vez debe ponerse en cuestión aquí.

CASTORIADIS Y EL PRESENTE

Un eje esencial del trabajo teórico de Castoriadis (y SoB) fue el análisis crítico de la burocracia, del devenir burocrático del capitalismo y el mundo. El capitalismo después de la segunda Guerra Mundial, pensaban SoB y Castoriadis, ya no estaba definido tanto por la oposición entre propietarios de capital y trabajadores desposeídos, como por la jerarquía entre dirigentes y ejecutantes. Y ya no sólo en la producción, sino en toda la vida social: hombres/mujeres, padres/hijos, maestros/alumnos, etc. La “contradicción fundamental” del capitalismo es para Castoriadis la siguiente: el capitalismo necesita la participación y la implicación de los seres humanos (de los trabajadores en el trabajo, etc.), pero a la vez la niega, reifica a los seres humanos, los pasiviza y excluye. Castoriadis, sorprendentemente,

⁶ Castoriadis, Cornelius (2006). “Las significaciones imaginarias”. En *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates, 1974-1997*. Buenos Aires: Katz, pp. 75-76, p. 99.

nunca movió ni una coma de este análisis del devenir del capitalismo, pero creo que el capitalismo sin embargo ha mutado enormemente.

Ustedes han escrito *La nueva razón del mundo*, una reconstrucción de la historia y el presente del neoliberalismo. ¿Cómo sitúan los análisis de Castoriadis en esa historia? ¿Cuál es su vigencia y actualidad? ¿No es precisamente el neoliberalismo una respuesta a las luchas contra la burocratización de las mujeres, los jóvenes y los trabajadores en los 60 y 70? ¿No trata de “desburocratizar” y “flexibilizar” el neoliberalismo las formas de funcionamiento del capitalismo, deslocalizando la producción, desmontando las pirámides jerárquicas y tomando la forma de una red? ¿No trata de superar esa “contradicción fundamental” que señala Castoriadis, absorbiendo la autonomía a través del *neomanagement* y de la presión constante a volverse “empresario de uno mismo”? ¿No es hoy de nuevo la precariedad una de las mayores fuentes de malestar y ya no tanto la “alienación” (la sumisión pasiva a formas rígidas de dominación) de los años 60 en Europa?

En ciertos aspectos, la crítica de Castoriadis parece inscribirse en un período pre-neoliberal del capitalismo y de su crítica: el período del taylorismo triunfante, de la burocratización, de la alienación generalizada en el trabajo, etc. Castoriadis, como todos, pertenece a su tiempo. Por ejemplo, interpretó las luchas obreras de los OS (los “obreros especializados” [*ouvriers spécialisés*]) de la cadena taylorista y la revuelta del '68 como una expresión de la contradicción entre el “trabajo vivo” y las prescripciones jerárquicas de la organización burocrática. Castoriadis interviene, pues, en un momento en que la sociología del trabajo y de las organizaciones se apoya tanto en Marx como en Weber para pensar el “capitalismo moderno” o el “neocapitalismo”, como se decía entonces.

El neoliberalismo, asumiendo el cuestionamiento de las formas más jerárquicas y burocráticas de poder, buscó dos cosas: atacar las formas organizadas de los asalariados (los sindicatos, el derecho del trabajo, la protección social, etc.) mediante la individualización de la relación con el trabajo y la precarización del estatus del empleo, e implantar lógicas de mercado, es decir, de competencia, en el corazón de las organizaciones productivas. Ya no tenemos que vérmola para nada con el “capitalismo organizado” del período fordista en que la organización de la gran empresa parecía pura y simplemente reemplazar la competencia en los mercados, sino con una nueva configuración más compleja. La organización burocrática y el poder de la gran empresa no han desaparecido en absoluto, por el contrario. Y las formas del trabajo neotaylorista tampoco. La idea según la cual el capitalismo en su totalidad se habría convertido en “cognitivo”, “inmaterial”, “digital” o “reticular” es una idea falsa y estratégicamente peligrosa. Hubo, sin embargo, cambios importantes. ¿De qué naturaleza?

La empresa desarrolló en su seno formas de trabajo, modos de compromiso subjetivo, relaciones entre personas que reduplican a un nivel “micro” la propia forma empresa y el tipo de relaciones existentes entre empresas en los mercados competitivos. Es lo que Foucault vio con claridad en 1979 en su curso sobre el neoliberalismo cuando anticipaba la extensión de la “cultura de la empresa”, del modelo del “emprendedor de sí mismo” y, cada vez más, de la lógica del “capital humano”⁷.

7 Foucault, Michel (2008). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Es por eso que el análisis que se puede hacer del neoliberalismo ya no puede reutilizar completamente los mismos esquemas explicativos que en los años '50 o '60. Más exactamente, porque nos la tenemos que ver con un capitalismo que combina lo viejo y lo nuevo, es decir, el viejo taylorismo y las nuevas formas de trabajo más flexibles, las categorías clásicas de la opresión, de la privación y de la alienación con las que se pensaba la relación capital-trabajo deben ser completadas por categorías susceptibles de dar cuenta de las nuevas formas de dominación y explotación. Es necesario comprender que los dispositivos neoliberales están modificando las subjetividades llevándolas a identificarse como capitales que no tienen otra razón de ser y de funcionar que la acumulación de valor. Y esto no solamente entre los asalariados de arriba sino también entre los "infra-asalariados", entre los precarios.

La "contradicción fundamental" tiende a desplazarse desde el momento en que los sujetos en el trabajo se viven como capitales valorizables. Son sus inversiones las que no encuentran el "retorno" esperado, y ya no una parte del valor creado en el trabajo que no recibe el salario justo. Y sobre todo, el sufrimiento no viene de que no se les deje iniciativa o campos de acción, sino de que se los evalúe y se los "responsabilice" individualmente por cada una de sus decisiones. El concepto de "privatización" del individuo, tal como lo entiende Castoriadis, si se lo aplica al dominio del trabajo, no está muy alejado de nuestro análisis, incluso si es demasiado general.

Otro de los puntos en los que creo que coinciden con Castoriadis (al menos en *Común*) es la insistencia en plantear la cuestión de la institución global de la sociedad (ya no sólo de las "contraconductas" o de las luchas específicas, etc.). Pero, ¿cómo hacerlo de modo que esa perspectiva globalizante no acabe pesando sobre las luchas concretas? Pienso por ejemplo que Castoriadis tendió a considerar esta cuestión casi como una especie de deber-ser y a condenar desde ahí a los movimientos (por ejemplo, ecologistas, pacifistas o antimilitaristas) que a su juicio se "desentendían" del problema global de la institución de la sociedad (cegándose así a sus aportaciones desde una crítica exterior y trascendente). Entonces, ¿cómo ir más allá de las luchas parciales sin recaer en los enfoques que consideran que, fuera de las estrategias totalizantes y abstractas, sólo hay "fragmentación" y "dispersión"?

Es una cuestión de estrategia. En ciertos aspectos, incluso si rápidamente se desmarcó de la idea leninista del partido, Castoriadis permaneció marcado por una concepción vanguardista de la política que nosotros mismos compartimos cuando éramos jóvenes militantes trotskistas. De ahí la tentación de adoptar una forma de crítica exterior respecto de todos los movimientos que no inscribían explícitamente sus combates en la perspectiva de la auto-institución de la sociedad.

Nos parece que hoy tenemos necesidad de una crítica muy detallada de la forma del partido en cuanto tal. Esta forma nació en condiciones históricas muy particulares, aquellas de la constitución del Estado Nación en siglo XIX. La competencia electoral entre los partidos para el ejercicio del poder no adquiere sentido más que al interior de este cuadro. Los partidos son, pues, desde este punto de vista, instituciones

oligárquicas y un instrumento muy eficaz de la profesionalización de la política. Por tanto, no se puede esperar de ellos que ayuden a la coordinación de movimientos de inspiración a menudo muy diferente.

El problema es que hay que remediar la fragmentación y la dispersión sin centralizar, sin subordinar la diversidad de las experiencias a un único punto de vista de “estado mayor” que supuestamente las unificaría a partir de un saber pretendidamente superior. Nos hace falta, entonces, reflexionar sobre las “coaliciones democráticas” capaces de combinar la acción política a diferentes escalas y la institución de los comunes, bases concretas de la alternativa, dándole al término “coalición” el sentido que podía tener en el siglo XIX. Tales coaliciones podrían juntar en su seno fuerzas políticas, pero también sindicatos, asociaciones ecologistas, científicas y culturales comprometidos en una misma lucha sobre una plataforma común, tanto a escala local como nacional o internacional.

Por último, otro punto de coincidencia sobre el que me gustaría pedirles opinión es la insistencia de Castoriadis en mantener una “perspectiva revolucionaria”. Quizá era el único intelectual público en Francia en los años 80 y 90 que se afirmaba aún como “revolucionario”. Para ustedes, según explican en la última parte de *Común*, hoy es fundamental “reabrir la cuestión revolucionaria”, volver a hablar de revolución. Pero, ¿cómo? ¿En qué términos? ¿Qué le debe esa reflexión suya a las consideraciones sobre la perspectiva y el hecho revolucionario de Cornelius Castoriadis?

La cuestión de la revolución es central. Sí, Castoriadis fue uno de los pocos intelectuales en no ceder sobre este punto. Y nosotros le rendimos homenaje por eso mismo. Pero entendámonos bien. Él tiene derecho a mantenerse firme sobre este punto porque no tiene ningún pesar, ningún remordimiento, ningún arrepentimiento. Él no tuvo ninguna indulgencia con el comunismo de Estado. La revolución, para él, es inseparable del proyecto democrático moderno. Renunciar a la revolución es renunciar a la democracia como dinámica histórica. Es aceptar todos los retrocesos inflingidos por el capitalismo, los fundamentalismos religiosos, las diversas formas de autoritarismo y de neofascismo. He aquí sin duda el mensaje político más importante de Castoriadis.

Queda por saber qué se entiende por revolución y qué lecciones sacar de los regímenes degenerados y corruptos en los cuales desembocó. La revolución de la que habla Castoriadis es la reinstitución de la sociedad por sí misma. Es, pues, el acto democrático por excelencia. La revolución es traicionada desde el momento en que un partido, los expertos o los poderes económicos sustituyen la capacidad política de la sociedad, la praxis instituyente de sus miembros. Por lo tanto, la cuestión de la revolución consiste en saber qué instituciones debe y puede darse la sociedad para mantener en su más alto nivel esta capacidad política y esta praxis instituyente. Y la respuesta no puede ser dada más que por el propio movimiento histórico. Mantener abierta la pregunta por la revolución no quiere decir que un día la humanidad encontrará la respuesta. Nadie puede saberlo por adelantado.

SOBRE LOS ENTREVISTADOS

Pierre Dardot

Investigador en el laboratorio Sopiapol de la Universidad de Paris X (Nanterre). Doctor en Letras y Ciencias Humanas por la misma casa de estudios. Animador desde el año 2004 del Grupo de Estudios e Investigación "Question Marx". Autor junto a Christian Laval, entre otros libros, de Marx, prénom: Karl (Gallimard, 2012), La nueva razón del mundo (Gedisa, 2013) y Común (Gedisa, 2015).

Christian Laval

Investigador de la historia de la filosofía y la sociología en la Universidad de Paris X (Nanterre). Miembro del Consejo Científico de ATTAC. Sus trabajos se centran en la historia del utilitarismo, la historia de la sociología clásica y la evolución de los sistemas de enseñanza. Autor de más de una decena de libros, entre los que se cuentan los arriba mencionados junto a Pierre Dardot.

SOBRE EL ENTREVISTADOR

Amador Fernández-Savater

Editor, investigador independiente y activista de los movimientos sociales madrileños. Ha leído, editado y escrito sobre Cornelius Castoriadis y el grupo Socialismo o Barbarie, siendo ambas referencias claves en la formación de su imaginación, pensamiento, sensibilidad y práctica política.

Amador Fernández-Savater. Este texto puede copiarse y reproducirse, sin fines comerciales, con la condición de que se mantenga esta nota.

Traducción: Daniel Alvaro.



TEXTOS Y CONTEXTOS





LA IMAGINACIÓN RADICAL DESDE EL PUNTO DE VISTA FILOSÓFICO Y PSICOANALÍTICO¹

CORNELIUS CASTORIADIS

**CON PREGUNTAS Y APORTES CRÍTICOS DE LUIS HORNSTEIN, NICOLÁS CASULLO Y
LEÓN ROZITCHNER**

EDICIÓN: LUCÍA CAVALLERO

¹ Conferencia dictada el 3 de abril de 1993 en el Colegio Nacional Buenos Aires (Argentina). Organizada por la revista *Zona Erógena* y la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires.

En primer lugar, quiero agradecerle a Fernando Urribarri por haber organizado este seminario, el viaje y las reuniones que vamos a tener hoy y mañana. Y sobre todo quiero agradecerles a todos ustedes que estén presentes. Luego quería anunciar un pequeño cambio en el programa. Después de haberle dado el programa inicial a Fernando, reflexioné y pensé que había varios temas que iba a abordar dentro de lo que había anunciado que ya han sido tratados en textos míos y que están disponibles en español, por ejemplo el Capítulo VI de *La institución imaginaria de la sociedad*, publicado por Tusquets de Barcelona y Buenos Aires, y los artículos que componen el libro *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Entonces preferí hablarles de temas que están en la misma perspectiva, pero que corresponden mucho más a mi trabajo en curso. Pienso que esto va a ser mucho más interesante para ustedes y para mí también. Entonces voy a hablar esencialmente del problema del imaginario y, en particular, de la imaginación radical desde el punto de vista filosófico y psicoanalítico.

Tanto la imaginación radical del ser humano singular como lo que yo llamo el imaginario social han sido o bien recubiertos por la filosofía tradicional, o bien totalmente ignorados. No voy a hacer una historia erudita del sujeto, solamente les voy a recordar que la imaginación es descubierta por Aristóteles en el tratado titulado *De Anima*, luego discutida por los estoicos, rediscutida en Gran Bretaña desde Hobbes hasta Coleridge y redescubierta por Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, cuyo rol reduce en la segunda edición. Este descubrimiento kantiano es redescubierto y nuevamente tratado por Heidegger en su libro sobre Kant de 1938, pero luego abandona el tema y no vuelve a hablar de él. Merleau Ponty lo trata brevemente en *Lo visible y lo invisible*, pero de un modo muy incierto, por no decir confuso, en lo que hace a la distinción entre lo real y lo imaginario. Y, por último, de lo cual vamos a hablar luego con más detalle, tenemos a Freud, quien de un extremo al otro de sus escritos habla de la imaginación y lo imaginario realizando la hazaña de no mencionar el término ni una sola vez.

Voy a limitarme a dos observaciones sobre el descubrimiento de Aristóteles y a los problemas que despierta la discusión de la imaginación por Kant en la primera edición de la *Crítica*... Aristóteles habla en *De Anima* sobre lo que él llama fantasía, es decir, la imaginación, pero con ese término entiende dos cosas totalmente diferentes y yo creo que eso no ha sido notado hasta hora. La mayor parte de la discusión de Aristóteles corresponde a lo que yo he llamado la imaginación segunda o secundaria, es decir, una imaginación imitativa, reproductiva o combinatoria. Esa es la discusión que ha provisto la sustancia de lo que los filósofos y los psicólogos, desde aquel momento hasta ahora, consideran como imaginación. Pero en la mitad del Libro III del tratado, Aristóteles introduce, sin advertir, una fantasía totalmente

diferente, de la cual dice que sin ella no puede haber pensamiento y que probablemente preceda a todo pensamiento. Yo he llamado a eso la imaginación primordial y corresponde, a grosso modo, a lo que llamo imaginación radical.

Al mismo tiempo, es característico que Aristóteles no establezca ninguna relación entre esa fantasía y la *poiesis*. La *poiesis* para él pertenece a la *techné*, que en el lenguaje moderno ha dado lugar a la palabra técnica. Y, según él creía, la *techné* imita a la naturaleza incluso en el caso más sublime, el de la *techné poietiké*, es decir, la poesía. Así comienza alrededor del 330 a. C. ese vuelo de escondidas, esa extraña danza entre la imaginación, que al mismo tiempo es muy importante y de la que no se habla. Algo que nosotros deberíamos explicar y comprender. El factor principal es que, desde el principio, la filosofía se planteó como una búsqueda de la verdad, de la *alétheia*, en la medida de que supone la “doxa”, es decir, la simple opinión. Y la *alétheia* ha sido también vinculada con el logos, la razón. Entonces, la doxa fue vinculada inmediatamente con las impresiones sensibles, o con la imaginación, o con ambas. Eso fue abandonado por los sofistas escépticos. La verdad concerniente al mundo y al ser debía ser descubierta según las vías del logos y de la razón, y no se evocaba esa cuestión: cómo y por medio de qué puede haber un mundo para el sistema humano, y cómo y por medio de qué el sujeto humano puede poseer el logos, es decir, el lenguaje. Porque los animales son, posiblemente, mucho más lógicos y racionales que los hombres. Los animales nunca hacen algo mal y, por cierto, no hacen cosas en vano. En cambio, la persona humana, como voy a intentar demostrarlo, presupone, por un lado, la imaginación radical y, por el otro, no podría existir sin el lenguaje. Sería absurdo sostener que el lenguaje es un producto de la razón. Entonces surge la cuestión: ¿de dónde viene el lenguaje? Es absolutamente característico que la discusión sobre si el lenguaje es natural o convencional, instituido, ya estaba muy presente en Grecia en el siglo V a. C. Demócrito argumentaba de modo irrefutable en favor del carácter convencional e instituido del lenguaje. También Platón en el diálogo con Crátilo consagrado al lenguaje, donde ridiculiza la idea del carácter natural de las palabras, y Aristóteles, aunque defina la palabra como un sonido que significa según una convención.

Los griegos descubrieron la distinción entre la *physis* y el *nomos*, es decir, entre la naturaleza y la institución, la convención. Incluso la pusieron en práctica cambiando sus instituciones, mostrando que las instituciones no tienen nada de naturales. Pero el filósofo más importante de ellos, Platón, no retomó esta distinción por miedo de abrir una vía a la arbitrariedad y la libertad. Podemos así entender por qué el origen social, es decir, la creación social del lenguaje y de las instituciones, aunque expresamente conocido y demostrado en la práctica, al menos en las ciudades democráticas, quedó sin consecuencia para la filosofía. Cuando la tradición y/o la

religión dejaron de brindar una fuente indiscutible a la ley y al sentido del mundo, la filosofía se precipitó a tomar su lugar para lo cual debió encontrar un fundamento indubitable. Ese fundamento fue la razón. De acuerdo con las categorías ontológicas fundamentales, que ya estaban implementadas, se podía encontrar una razón en las cosas, en las ideas, en los sujetos en el sentido de individuos sustanciales, pero ciertamente no en el colectivo social anónimo que no podía ser, en dicha perspectiva, sino como un ensamblado de individuos comerciando a causa de la necesidad, del miedo o del cálculo racional. Del mismo modo, ya desde Parménides se impuso el postulado filosófico *ex nihilo nihil fit*, que es un absurdo constitutivo de lo que yo llamo la lógica conjuntista identitaria. Pero, precisamente, tanto la imaginación radical del sujeto como el imaginario social instituyente crean y crean *ex nihilo*. Por consiguiente, ante los ojos de la filosofía tradicional, lo que crean es un ser-no-ser, o bien una ilusión y una ficción. Por supuesto no ahí está la solución, porque las ilusiones existen y, por otra parte, pueden tener consecuencias absolutamente terribles. Pero esta comprobación también estaba recubierta porque la idea de grados del ser o de la intensidad de la existencia fueron rápidamente vinculadas con ciertos criterios: el criterio de duración, de modo tal que la permanencia, la eternidad y, finalmente, la atemporalidad se convirtieron en las características fundamentales del ser verdadero; o el criterio de la inmutabilidad, de modo tal que se descalificó muy rápidamente todo lo que pertenece al flujo heraclitiano; o el de la universalidad, criterio que opone eso que debe ser para todo el mundo a una idea que sólo existe para alguien. Por ejemplo, mi sueño de la noche pasada solamente existe para mí y, por lo tanto, no existe.

Todo eso sigue siendo verdad hoy en día a pesar de muchos palabreríos sobre la imaginación y la creatividad que han llegado a ser slogans publicitarios. Entonces, antes de ir más lejos quisiera decirles dos palabras acerca de por qué yo insisto sobre los términos imaginación, imaginario y radical. En primer lugar, la palabra imaginación tiene dos connotaciones fundamentales. Por un lado, su relación con imágenes en el sentido más general, es decir, con formas -recordemos que, en alemán, imagen se dice de *bild*, e imaginación, *einbildung*. Y luego la conexión con la idea de invención o, incluso mejor todavía, de creación. Yo utilizo la palabra radical, en primer lugar, para oponerla a la imaginación secundaria, es decir, a la imaginación simplemente reproductiva o combinatoria. Y, en segundo lugar, para subrayar la idea de que la imaginación de la que hablo está antes de la distinción entre lo real y lo ficticio. Para decirlo brutalmente, es porque hay una imaginación radical que hay para nosotros una realidad. Esas dos consideraciones se aplican también al imaginario social entendido como imaginario radical instituyente. Y es radical porque crea *ex nihilo* -lo cual no quiere decir *in nihilo* y tampoco *cum nihilo*. Evidentemente, no crea imágenes en el sentido visual, pero sí crea formas que son imágenes en el sen-

tido general. Los lingüistas hablan de la imagen acústica de una palabra. Se puede decir que hay una imagen de Dios, una representación de Dios en las sociedades monoteístas, pero lo que sobre todo crea el imaginario social son significaciones en instituciones. De modo tal que para ir rápidamente al centro filosófico de la cuestión, en los dos casos de la imaginación radical de los seres humanos y del imaginario instituyente de los colectivos humanos tenemos que tratar de ver una potencia formativa que es acausal, es decir, que no es el resultado de algo. Acausal no quiere decir incondicionado ni absoluto, separado, desprendido o sin relación. Las relaciones actuales y factuales no son todas causales. Tenemos aquí una *vis formandi* que en el ser humano singular es su imaginación radical o, más específicamente, su psiquis, su alma. En las colectividades, el asiento de esa potencia creadora es el colectivo anónimo y, más generalmente, el campo socio-histórico.

Llego entonces a la imaginación radical del ser humano singular. Vamos a seguir dos caminos para elucidarlo: la vía filosófica y la vía psicoanalítica. Sobre la vía filosófica podemos comenzar con Kant, quien da una definición canónica sobre lo que él llama la imaginación en la *Crítica de la razón pura*. Dice que la imaginación es el poder, la capacidad o facultad de representarse en la intuición un objeto, incluso si no está presente. Podemos observar que ya Parménides decía lo mismo cuando refería que las cosas ausentes se pueden ver presentes en el pensamiento. Y Sócrates, en uno de los diálogos de Platón, afirma que la imaginación es el poder de representarse lo que no está. Kant, sin embargo, agrega: como todas nuestras intuiciones son sensibles, la imaginación pertenece a la sensibilidad. Voy a intentar demostrar que lo inverso es verdadero, es decir, que la sensibilidad pertenece a la imaginación.

Sin duda, Kant vio más cosas concernientes a la imaginación, como lo muestra la discusión sobre lo que llama el esquematismo o el concepto sobre la imaginación trascendental, e incluso la sustancia del capítulo de la *Crítica*... referida al espacio y al tiempo. Esto va mucho más lejos de la definición de la que hablamos antes, pero nos es útil para oponerle la verdadera definición o, en todo caso, lo que yo considero la verdadera definición: que la imaginación es el poder, la capacidad o facultad de hacer emerger representaciones, provengan o no de una excitación externa. En otras palabras, la imaginación es el poder de hacer ser lo que, en un sentido, no está en la realidad. Tomo en primer lugar el caso de una excitación externa. Kant habla de la sensibilidad y opone la receptividad de las emociones sensibles a lo que llama la espontaneidad de los conceptos. Debe parecernos evidente que la imaginación debe ir con la espontaneidad, pero, curiosamente, Kant la deja por fuera de esta oposición, siendo que las impresiones pertenecerían a la receptividad. El espíritu produce los conceptos espontáneamente y no sabemos dónde está la imaginación ahí dentro. Si la ponemos con la sensibilidad como lo muestra la cita an-

terior, entonces la imaginación debería ser pasiva, lo cual parece una idea absurda. Veamos un poquito más de cerca qué quiere decir esta idea de la receptividad de las impresiones y, la verdad, es que no hay receptividad en las impresiones, no hay pasividad en la sensibilidad. En primer lugar, para empezar, porque no hay impresiones. Lo que se llama impresión es un artefacto psicológico y filosófico. En algunos casos hay percepciones, es decir, representaciones de objetos “exteriores” más o menos independientes. Y digo que en algunos casos hay percepciones porque hay un privilegio exorbitante de la percepción en toda la filosofía heredada, incluso en Heidegger y Merleau Ponty, y esa percepción posee, sin duda, un componente sensorial sensible, pero es una creación de la imaginación. Es decir que no se trata de una sensibilidad que haga emerger a partir de una X algo que no está o que no es en el sentido físico del término, si tomamos la palabra real en el sentido de las ciencias físicas. Por ejemplo, la sensorialidad hace emerger colores, sonidos, olores, pero en el mundo físico no hay colores, hay ondas electromagnéticas; no hay sonidos, sino ondas sonoras en el aire; y, evidentemente, no hay olores, sino una especie de moléculas que excitan nuestro aparato afectivo. Lo que podemos llamar el *quale* sensible y la famosa cualidad secundaria en la filosofía es una creación de los sentidos, de la imaginación en su manifestación más elemental que le da una forma específica a algo que en sí no tiene relación con esa forma.

Entonces, nunca tenemos que vérnosla con las impresiones, pero, cuando se trata del “mundo exterior”, sí con las percepciones y éstas no son sino una clase de representación. Es imposible constituir una representación perceptual, no importa cuál sea, por la simple yuxtaposición de datos sensoriales actuales o del pasado porque una representación, por extraña que sea, siempre posee una unidad y una organización formidable. Incluso un ser muy extraño que yo viera en mis sueños, una representación que crea mi imaginación durante mi sueño, posee una unidad y una organización que nunca es una multiplicidad amorfa. Por consiguiente, en la representación está contenida una enorme cantidad de trabajo lógico. No voy a entrar en detalles, pero hay siempre la representación que Kant llamaba categorías. Estas categorías son intrínsecas e inmanentes a la reflexión, y eso no es solamente verdad para la imaginación humana, es verdad para todos los seres *en sí*, es decir, para todos los seres vivos. En el caso de los animales tenemos el derecho de suponer que es algo mucho más simple o que, en todo caso, no están mezcladas con otros aspectos de la imaginación como en el caso de los humanos. Pero, por ejemplo, cuando un perro se pone a cazar un conejo, ese conejo para él es uno. Insisto hasta la náusea con esto porque, en el esquema de Kant, no debería suceder así, porque él deduce la categoría de unidad a partir de lo que llama la unidad trascendental de la percepción. El uno no debería existir para el perro, pero existe o, de otra manera, el perro no podría vivir. Lo que me importa es mostrar que la imaginación radical,

como fuente u origen del *quale* perceptivo y de las formas lógicas, es lo que hace posible para todo ser *en sí*, inclusive para los humanos, crear para sí mismos y por sí mismos un mundo propio en el cual ellos mismos se sitúan. En el exterior de ese mundo propio hay, para un meta observador, una o varias X indescriptibles, pero esas X se convierten en algo definible y específico para un ser particular por el funcionamiento de su imaginación sensorial y lógica que filtra, forma y organiza shocks externos. Es evidente que, por sí mismo, no se podría organizar ese shock u organizar algo que venga de un mundo exterior si ese mundo no fuera ya de por sí organizable.

Ahora bien, cuando se trata del ser humano, no tenemos que vérnoslas solamente con representaciones perceptivas, sino también, en una independencia relativa y muchas veces absoluta con respecto a la percepción, con un interior. Aquí es donde nos separamos de los animales, no necesariamente porque ellos no tengan un interior, sino porque no conocemos nada sensato sobre él. El interior humano es un flujo perpetuo, verdaderamente heraclitiano, de representaciones vinculadas con afectos y deseos que son en realidad indisociables. Sobre esta indisociación toda la filosofía heredada –Kant, Fichte y Husserl entre otros– no tiene nada que decir, tanto más cuanto los afectos y deseos deberían estar relegados a lo que llama la psicología empírica. No voy a discutir ahora esta disociación entre representaciones, afectos y deseos, sino que me voy a limitar a decir que las representaciones, tanto como los afectos y los deseos, esencialmente cuando se trata de lo inconsciente, pero incluso muchas veces también de lo consciente, emergen de una manera absolutamente espontánea. Son creaciones de esta potencia de formación y de su modo de ser así. De acuerdo a lo que sabemos, ese flujo, esa corriente de representaciones, afectos y deseos, es absolutamente circular para cada ser humano singular. Podemos decir que, hasta cierto punto, los productos de nuestra imaginación sensorial y de su componente lógica son más o menos idénticos o, digamos, similares para todos los seres humanos en tanto pertenecen a rasgos genéricos de la especie. Pero, en la medida en que esos productos son de manera decisiva co-creados por el interior, incluso la imaginación sensorial es finalmente singular. Es lo que expresa la vieja frase latina: “de gustos y colores no se puede decir nada”. Entonces, se puede decir que en su aspecto perceptual, dirigido hacia el exterior, la imaginación radical crea un mundo propio genérico para el ser humano singular, es decir, un mundo que es suficientemente compartido por los demás miembros de la especie humana para que se puedan más o menos entender acerca de lo que pasa. En su segundo aspecto, el aspecto plenamente psíquico, crea a la vez un mundo propio singular, y no se podría exagerar su importancia porque es el interior el que condiciona y hace posible, primero, una distanciaci3n con respecto al mundo simplemente considerado como dato y, en segundo lugar, un posicionamiento con

relación a ese mundo. Quiero decir que, por tener un interior relativamente distinto de lo que llamamos el mundo exterior y porque ese mundo exterior puede ser, hasta cierto punto, puesto a distancia, podemos tener una actitud activa y no solamente refleja con relación a aquel, de modo tal que la representación, el afecto y el deseo son, a la vez, principio de formación de nuestro propio mundo, y principio de distanciamiento relativo y de acción sobre el mundo exterior.

Quisiera decir algunas palabras con respecto a lo que llamé la organización lógica creada por la imaginación. Esta organización lógica se apoya sobre algo que podríamos decir es el equivalente de una organización lógica de las propias cosas. Cuando digo X no entiendo solamente que haya ondas electromagnéticas que nos hagan ver colores y ondas sonoras que nos hacen escuchar sonidos, entiendo que detrás de los colores están las ondas electromagnéticas, y detrás de estas ondas electromagnéticas hay sin lugar a dudas otra cosa. Nosotros no sabemos y, probablemente, nunca sepamos dónde se detiene eso. Pero todo lo que está, por necesidad ontológica, debe contener una dimensión lógica en el sentido más amplio, es decir, una dimensión conjuntista indentitaria. No se agota en esa dimensión, pero debe contenerla. Si no la contiene sería absolutamente indeterminado y, entonces, inexistente para nosotros porque no podemos, los humanos, concebir ni imaginar como absolutamente indeterminado. Esta idea es confirmada *a posteriori* por el extraordinario poder de captación que las categorías lógicas poseen sobre todo lo que es. Es el lado objetivo de la cuestión, pero hay también un lado subjetivo o *para sí* que emerge con la vida. Los seres vivos no podrían existir si no hubieran desarrollado, como constituyente de su mundo propio, un aparato o dispositivo lógico capaz, de una manera u otra, de hacer con la dimensión lógica del mundo. Como ya lo veíamos recién, hay categorías kantianas que están incorporadas al comportamiento de los perros. Lo que podemos decir, simplemente, es que en los animales esas categorías no son conscientes y, mucho menos, reflexivas, mientras que sí lo son o pueden serlo en los humanos. La capacidad de los humanos de ser conscientes y reflexionar se liga con las categorías por las cuales captan el mundo, vinculadas con la imaginación radical de la psique humana y con el desarrollo que podemos llamar patológico con relación a los otros vivientes, que se traduce en la disfuncionalización de la *psique*. Por ejemplo, escribir la *Crítica de la razón pura* no corresponde a ninguna función o necesidad biológica. Es porque somos patológicos, en tanto que poseídos por una imaginación, que podemos poner a distancia nuestro propio funcionamiento, imaginarlo como un objeto y reflexionar sobre él. Investimos un objeto que no tiene ninguna significación biológica, que no es objeto de una pulsión y que, si nos procura placer, ciertamente no se trata de un placer de órgano. Incluso si podemos hablar es porque la imaginación psíquica nos provee ese formidable mecanismo de *quit pro quo*, de ver una cosa en lugar de otra cosa,

que es la presuposición de todo simbolismo y, por lo tanto, también del lenguaje. Cuando ustedes me escuchan hablar tienen esa fantástica capacidad de ver, escuchar y entender. Es decir que allí donde hay sonido ustedes captan palabras, y allí donde hay palabras ustedes captan otra cosa: captan sentido. Es la creación por el imaginario social de las instituciones en general y, particularmente, del lenguaje lo que hace que lo que en filosofía llamamos el entendimiento y la razón sean instituidos socialmente incluso si, en última instancia, esa institución debe también apuntalarse en capacidades y posibilidades intrínsecas de la psiquis humana.

Llegamos entonces a la vía psicoanalítica de la imaginación. Son los inmensos descubrimientos de Freud los que abrieron este camino, pero, como lo dije al principio, Freud no tematiza nunca la imaginación como tal. Incluso si ustedes toman los índices de las obras completas, no encontrarán nunca la palabra *einbildung* o la palabra imaginación. Hay que utilizar indicaciones parciales no sistemáticas de su obra, tratando de sacar conclusiones rigurosas y radicales de esas indicaciones, pero también hay que ir más allá para alcanzar la realidad de la imaginación radical. Entre esas indicaciones, las más importantes son, por ejemplo, la idea de una omnipotencia mágica del pensamiento. Yo me atrevería a corregirlo porque, evidentemente, hay que hablar de una omnipotencia real del pensamiento. El pensamiento es omnipotente porque el deseo forma la representación. De igual modo, la acepción de Freud en *Los dos principios del funcionamiento psíquico* de que, en el inconsciente, no hay ninguna distinción entre una representación fuertemente investida y una representación perceptible. Es decir que no hay indicios de realidad en el sentido corriente de la palabra, se trata de un mundo propio representado y la distinción con percepciones reales viene después. De ahí podemos extraer el principio cardinal de que, en los seres humanos, el placer de representación es mucho más importante que el placer de órgano, y eso también lo sabemos por la auto-observación, tanto como por la clínica y la teoría de la representación de los sueños. Pero incluso resulta otra consecuencia y es que tanto la representación como el placer están, en el ser humano, esencialmente disfuncionalizados. En el animal, la representación y el placer cumplen una función. El placer y el displacer son señales positivas y negativas de atracción o de repulsión con relación a un objeto o a un acontecimiento exterior. En el ser humano, por el contrario, no hay nada parecido. No hay ninguna funcionalidad de la representación ni tampoco del placer. Podemos decir, además, que si en los humanos opera esa disfuncionalización del placer, la sexualidad no tendría el lugar importante que tiene en la vida psíquica. Para decirlo vulgarmente, se haría el amor una vez por año en la posición coital canónica, la correspondiente posición del misionero, y se habría terminado hasta el año siguiente.

En el ser humano, el placer sexual no tiene nada que ver con la función de reproduc-

ción. De ahí resulta también otra consecuencia: en el ser humano, lo que podemos llamar el esquema y los procesos colectivos tienen un antecedente en los procesos introyectivos, lo cual remite a la idea de que es el mundo propio lo que en primer lugar importa y que, porque hay un mundo propio, es que puede haber un mundo. Sin estos procesos introyectivos no podría haber socialización en tanto ésta es la introyección de significaciones dadas. Cuando el sentido inicial, que yo llamo sentido monádico, es destruido o, más bien, quebrado en el curso del proceso de socialización, se desprende una catástrofe que debe ser reparada por la interiorización de la significación o del sentido que es brindado por las personas investidas de su medio ambiente inmediato. La introyección en los humanos es una cosa completamente distinta de la mimesis animal porque es siempre reinterpretación de lo que es introyectado y esa reinterpretación no puede tener lugar, sino a partir de los esquemas propios de la psique. Por debajo del inconsciente freudiano debemos postular la mónada psíquica inicialmente cerrada sobre sí misma y hasta la muerte del ser, perpetuamente tratando de encerrar en sí mismo todo lo que se le presenta. Les recuerdo a propósito la frase de Freud en una de sus últimas notas en 1938: "yo soy el pecho"². Él dice que en un primer momento no hay distinción entre lo que se da el sujeto y lo que se da el objeto separado: esa es la mónada. Al principio, el recién nacido es también el pecho, y entre él y el pecho no hay distinción. No es que lo tiene en un sentido transitivo. Él es ese pecho, él es esa boca, él es esa leche tibia, él es el placer que se va, él es sentido y él es el centro. Eso es la mónada. Esa es la locura misma y esa locura evidentemente debe ser rota porque, de otra manera, ese recién nacido va a reventar. Y evidentemente revienta cuando se queda ahí, es decir, cuando hace lo que se llama la anorexia mental del recién nacido.

Termino con algunas palabras sobre otro problema muy importante, y que sigue y seguirá torturándonos seguramente. De manera paradójica, inevitable, y a pesar de sus intenciones y de su formación, Freud sigue siendo un dualista. El alma y el cuerpo, la psique y el soma, siguen siendo para él esencialmente distintas a pesar de la enorme elaboración que hace sobre el síntoma histérico y, hoy podríamos agregar, lo que sabemos sobre las enfermedades psicósomáticas. No se le puede reprochar ese dualismo por la simple razón de que no podemos eliminar o resolver los enigmas conocidos desde la más lejana antigüedad de esa relación entre el alma y el cuerpo. Es evidente que la psique es fuertemente dependiente del soma. Si le rompo la cabeza a alguien no puede hablar más. Incluso sin romperle la cabeza le puedo hacer hablar mal dándole una cantidad de vasos de whisky. El whisky no tiene psique, son moléculas de alcohol que encuentran algún lugar en la psique

² Refiere a uno de los escritos póstumos del autor. Freud, Sigmund (1991). "Conclusiones, ideas, problemas (1941 [1928])". En *Obras Completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 301-302-

del individuo y le hacen decir cosas que normalmente no diría. Al mismo tiempo, el soma es muy dependiente de la psique, y no sólo debido a los síntomas histéricos o las enfermedades psicósomáticas. Hay cosas muy banales como por, ejemplo, si yo decido levantar el lápiz y lo estoy levantando. Pero el soma es al mismo tiempo independiente de la psique. No tengo absolutamente ningún control psíquico sobre los innumerables procesos orgánicos que se van desarrollando todo el tiempo en mi cuerpo. Algunos, quizás todos, están preparando constantemente mi muerte y no puedo hacer nada con eso. Y al mismo tiempo la psique es fuertemente independiente del soma. Por ejemplo, incluso bajo las torturas más horribles, hay gente que no entrega a sus camaradas a la policía. Dependencia casi total de una con respecto a la otra y de la otra con respecto a una, e independencia casi absoluta de una con respecto a la otra y así. Esa es la cuestión del alma y del cuerpo, y está claro que esta relación, absolutamente inconcebible en términos clásicos, nos pide nuevos modos de pensar que sean distintos de la simple reducción de una entidad a la otra, o bien de una separación total e irreversible de ambas entidades. Voy a dar simplemente algunas indicaciones al respecto.

Pienso que nosotros deberíamos plantear, detrás o por debajo del inconsciente freudiano, o del ello, un no-consciente que es el cuerpo viviente como cuerpo humano animado en continuidad con la psique. No hay fronteras entre ese cuerpo viviente y animado, y la mónada psíquica originaria. La mónada no es reprimida e, incluso, no es reprimible, es solamente indecible. Pero tampoco reprimimos la vida del cuerpo, la sentimos con la mente sin saber cómo ni por qué. Tenemos una vaga percepción de los latidos de nuestro corazón o de los movimientos intestinales y, quizás con el tiempo, tengamos una vaga percepción de nuestros movimientos en el líquido amniótico. Hay una suerte de presencia del cuerpo vivo consigo mismo que está inexplicablemente mezclada con lo que tenemos el hábito de considerar el movimiento del alma. Y hay, además, una homogeneidad evidente, pero sustancial e incompresible entre la psique y el soma de la persona singular. Aristóteles decía que el cadáver de Sócrates no era Sócrates. De una manera más divertida, podemos decir que el alma de Kant no podría haber habitado en el cuerpo de Ava Gardner, y tampoco a la inversa. Eso parece una estupidez, pero ahí está toda la cuestión: ¿por qué el alma de Kant no podría haber habitado en el cuerpo de Ava Gardner?

La fisiología humana es ya algo como animado, se puede decir. Está la patología autoinmune donde los mecanismos de defensa del cuerpo giran contra el cuerpo que se considera que deben proteger, y ese proceso puede difícilmente ser entendido como el efecto de una influencia externa del alma sobre el cuerpo. Eso ocurre exactamente como en los casos de la clínica en que vemos a alguien destruirse psíquicamente, y pienso que tenemos que considerar la idea de una imaginación

sensible y, más generalmente, corporal. Son éstas ideas embrionarias, intentos de pensar la cuestión, pero creo que hay una conclusión sólida que podemos extraer desde el punto de vista psicoanalítico: en lo esencial, la psique es imaginación y esta imaginación está disfuncionalizada. Hay una frase de Hegel que dice que el hombre es un animal enfermo. En verdad, el hombre es un animal loco, totalmente inadaptado para la vida, una especie que habría desaparecido en el momento mismo en que apareció si no hubiera sido capaz, a nivel colectivo, de otra creación, es decir, de la creación de la sociedad, de instituciones que encarnan significaciones. Esa creación sólo podemos imputarla a la capacidad creativa de los colectivos humanos anónimos, es decir, lo que yo llamo el imaginario instituyente.

LUIS HORNSTEIN

En el año 1979, León Rozitchner, quien aquí está presente por coincidencia, tenía un texto y me dijo: "este tipo te va a interesar". León en eso no se equivocó. Castoriadis, en el año 1979, me interesó por toda la crítica al psicoanálisis tal cual se estaba ejerciendo en la década del '70. Entonces tuve el privilegio de leer a Castoriadis leído por León, porque leí el mismo texto que él había trabajado, subrayado, con lo cual tuve acceso a un Castoriadis pulsional a la segunda potencia. En esa época me interesó de Castoriadis un planteo global que le hacía al psicoanálisis, la reivindicación de la praxis lúcida, la reivindicación del trabajo de pensamiento en el propio análisis, la posibilidad de dar cuenta de un mundo psi que había generado un propio subsistema, en fin, una crítica no sólo al psicoanálisis, sino también a la *intelligentzia* parisiense. Pero con el transcurso de los años, ese Castoriadis, más bien polémico, fue, por lo menos para mí, dejando lugar al Castoriadis teórico con una elaboración personal.

En la elaboración personal de Castoriadis a mí me interesan algunas cuestiones que voy a puntualizar. La primera cuestión es la crítica al determinismo. Castoriadis es un teórico de la creación, de la creación del aparato psíquico, de la creación de lo social, de la creación en cuanto a la práctica analítica de lo histórico-social. Plantea que reducir el ser al ser determinado niega la creación. La creación quiere decir que en ningún momento la totalidad de las cosas existentes está tan determinada que impida la creación de nuevas formas. Una de las características esenciales en lo que él define como lógica de magmas es, justamente, la oposición entre determinado e indeterminado, y ello supone no sólo una decisión lógica, sino también ontológica que apunta a la categoría de creación. Tal vez una primera pregunta, entonces, sería: cuando define al magma diciendo que de él se pueden extraer organizaciones conjuntistas en números indefinidos, pero que no puede ser nunca

reconstituido por composición conjuntista de esas organizaciones, ¿se diferencia de aquellos autores que proponen pensar al psiquismo como un caos determinista? ¿En qué direcciones avanzará esa lógica de magmas? ¿Cuáles son sus relaciones con la lógica conjuntista identitaria?

Es importante desarrollar la teoría de las estratificaciones vehiculares en cuanto a la tópica psíquica. Castoriadis afirma que el tiempo es creación o no es nada, que el tiempo es impensable sin la creación y que la creación significa creación ontológica. Esta creación ontológica quedó encubierta por la ontología tradicional y, por lo que él llama, la hiper-categoría fundamental de la determinación. Cuando habla de las formas histórico-sociales nuevas y plantea que surgen de la creación, diferencia –y se trata de una diferencia que para mí no es clara– que se puede dilucidar lo nuevo, pero no explicar. ¿Cuál es entonces la diferencia entre dilucidar y explicar?

Hoy desarrolló el tema de la imaginación radical. En cuanto a la relación entre percepción e imaginación, escribe Castoriadis: *lo viviente no crea en libertad absoluta su sistema de captura, su interpretación de los elementos del medio ambiente, sino que se apuntala en lo dado, en lo ser ahí de lo que es*³. Diferencia, entonces, condicionamiento de determinismo. La imaginación radical es, y acá viene el debate, independiente de toda percepción, pero, al mismo tiempo, dice que el niño transforma lo que se le ha dado, o lo que encuentra al darle un sentido, y esto no sucede sin relación con el sentido que se le ha dado. Todo bebé distingue una mirada cargada de amor de una cargada de odio. Por un lado, entonces, el psiquismo no crea en libertad absoluta, sino que trabaja sobre lo ya dado. Por otro lado, la imaginación radical es independiente de lo ya percibido, lo cual conduce al problema de la relación que podría haber planteado Freud entre verdad material, verdad histórico-vivencial y realidad psíquica.

Por la disfuncionalización, plantea Castoriadis, que conduce a la imaginación radical, y por el predominio del placer representativo sobre el placer de órgano, se explica la complejidad del magma psíquico. Dice, y eso es lo que teoriza permanentemente, que la representación no es un vehículo, sino un principio activo. ¿Cuál es el nivel de analogía entre el magma psíquico y el magma de las significaciones imaginarias sociales? En el magma psíquico, lo determinante es lo pulsional, la exigencia de trabajo, ¿cuál sería el equivalente a lo pulsional en el imaginario social? Por momentos, Castoriadis usa la imaginación radical como sinónimo de lo incons-

3 La cita exacta del extracto citado por Hornstein refiere: “[L]o viviente no crea en libertad absoluta su sistema de captura, elaboración, ‘interpretación’ de los elementos del medio ambiente. Pero, en lo esencial, cada para sí viviente construye o, mejor, crea su mundo (llamo mundo, por oposición al medio ambiente, a lo que emerge por y con esta creación). Muy evidentemente, la construcción/creación de este mundo se apoya cada vez, se *apuntala*, para retomar un término de Freud, *lehnt sic han...*, en un cierto ser-así de lo que es.” Castoriadis, Cornelius (1998). “El estado del sujeto hoy”. En *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 126.

ciente, pero podemos pensar también, al interior de lo inconsciente, una viscosidad libidinal por incremento de la pulsión de muerte, por lo cual nos vemos obligados a plantear cuál es el grado de imaginación radical posible. Cuando dice que se da el placer de representación en detrimento del placer de órgano, ¿no valdría la pena plantear no sólo una oposición o una antinomia, sino también una eventual potenciación del placer de órgano a partir del placer de representación?

Hay una formulación que mí me gustaría que se pudiera aclarar más, que dice que el placer de representación predomina sobre el de órgano y se vuelve más fuerte. ¿No se corre el riesgo de desvalorizar la importancia de la satisfacción directa de la pulsión en lo corporal? Castoriadis caracteriza al individuo, al sujeto humano, como dividido en una tríada: una mónada, un individuo social y un sujeto humano propiamente dicho que tendría una actividad reflexiva, deliberativa y praxis lúcida. ¿Cómo se podría vincular esta duplicidad del yo con la duplicidad del yo freudiano en términos de un yo defensivo y un yo historizante? ¿Habría relaciones posibles de establecer? Por momentos, define al sujeto no como sustancia, sino como pregunta y como proyecto. Por momentos, pareciera que considera al sujeto como sujeto a todo el magma psíquico con sus diferentes instancias. Pregunta: ¿podría ser pensada la situación analítica como un magma cuya elucidación es siempre parcial? Freud plantea que el yo contiene la historia de las sucesivas elecciones de objeto así como la historia de lo que el yo representó para esos objetos. El yo, entonces, ¿también contiene la historia de las instituciones sociales y de las significaciones imaginarias mediante las cuales fue socializado?

Castoriadis plantea, con todo su énfasis –que yo también comparto– en la creación, que el análisis consiste, justamente, en la instauración de una subjetividad reflexiva y deliberante que ha dejado de ser una máquina pseudo-racional y socialmente adaptada al incorporar la imaginación radical. Plantea, entonces, la meta del análisis como una actividad práctico-poética de auto-alteración del analizado y dice, rigurosamente hablando, la aparición de un otro ser. La pregunta es: ¿cómo conjugar ese otro ser con la fidelidad que un análisis debe sostener hacia ciertas referencias históricas fundantes? En última instancia, ¿cómo conjugar eso otro con lo que permanece, la permanencia y el cambio?

Con respecto a la sublimación, Castoriadis la plantea como un desplazamiento de objetos primordiales hacia objetos socialmente propuestos y desligados de la pulsión, pero que son, sin embargo, objetos de investidura. La pregunta es: ¿investidura de quién? ¿Cómo diferenciar la sublimación de la adaptación, de la idealización? ¿Puede pensarse la sublimación sin considerar el significado que tiene para este ideal del yo propio la actividad de la cual se trate? ¿Puede haber sublimación en discordancia con los valores admitidos? ¿Se puede definir la sublimación sólo de acuerdo a los ideales colectivos?

Por un lado, plantea Castoriadis que la reflexión es un pensamiento que se interroga sobre sus presupuestos y fundamentos. Se tienen que dar ciertas condiciones socio-históricas para que se dé esa reflexión. ¿Cuál es el equivalente de esas condiciones socio-históricas a nivel del sujeto psíquico? ¿Qué lugar ocupa en su concepción de la psique lo traumático y lo económico? Por último, plantea una idea de la subjetividad como una esfera pseudo-cerrada, lo cual abre todo el campo de la indeterminación y al valor de los encuentros y lo aleatorio. Tal vez, como síntesis: ¿cómo piensa desde hoy las series complementarias freudianas?

NICOLÁS CASULLO

Mi relación con la lectura de Castoriadis es casi una relación en el campo de lo político porque, cuando lo leía con mayor intensidad, allá por fines de los '60 y principio de los '70, siempre recuerdo la carta o el editorial de despedida de la revista *Socialismo o Barbarie* porque, de manera un tanto extraña, anunciaba el fin de la política. Anunciaba la imposibilidad de constituir una organización política revolucionaria por lo menos desde una revista teórica, y daba a entender que se iniciaba un tiempo cultural. Eso fue más o menos en el '65 creo. Leyéndolo en aquella época uno se sentía feliz de la muerte de la política porque era la política burguesa lo que moría para nosotros. Y lo que se iba a crear era "lo otro" de la política. Yo creo que mayo del '68 consuma eso en los dos sentidos: decreta la muerte de la política y, al mismo tiempo, lleva a las paredes lo que quedaría como saldo de ese último editorial: la imaginación. Muerta la posibilidad de una política de transformación del mundo, nos quedaba la imaginación. Yo, al pensamiento de Castoriadis, le sigo la pista, el rastro, desde una intencionalidad política que fue lo que me interesó básicamente de su lectura y su crítica a la democracia soviética y a los modelos totalitarios.

Con respecto a lo que me gustaría preguntarle, son dos o tres puntos que tienen que ver, básicamente, con la relación de sus textos y con lo que yo trabajo que es el mundo de la ideas y de la cultura moderna, y esta actualidad donde aparece la tensión teórica entre modernidad y posmodernidad. A partir de ese énfasis que Castoriadis presenta en el concepto de creatividad singular y colectiva, no solamente para hacer la historia, sino para producir la ruptura en la historia, la esperanza de otra historia, y piensa que esa ruptura es un nuevo *ethos*, una nueva esencia que aparece como lo nuevo a partir de un imaginario social actuando en términos de experiencias concretas, me gustaría preguntarle: ¿cómo relaciona o resuelve el problema de la creatividad en un mundo como el actual, donde el problema del valor está naufragado, acongojado, desaparecido o cada vez importa menos en cuanto a la praxis en la sociedad? Es decir, si tuviese que vincular el problema de

la creatividad con el problema de los valores de hoy en la sociedad occidental, ¿su visión sería pesimista u optimista?

La segunda pregunta sería: estas nociones de imaginario social, de imaginario radical, que plantean casi dos grandes protagonistas en la escena que son la imaginación y la sociedad, ¿cómo puede ser problematizada y analizada hoy cuando el imaginario social, y hasta diría yo el fetiche, la alucinación o el fantasma de la imaginación radical, es casi el producto permanente que nosotros tenemos a partir de una sociedad esencialmente mass-mediática que hace de la producción de la mercancía, imaginación, que hace de la constitución de la sociedades de masas, imaginarios sociales permanentes con una capacidad infinita? ¿Cómo plantea la posibilidad de distinguir o pensar el imaginario social en una sociedad donde el poder se maneja, aparece y se constituye a partir de la permanente generación del mito de que se trata de una sociedad de un poder creativo que constituye, casi cotidianamente, imaginarios sociales de todo tipo y para cualquier tipo de consumo?

LEÓN ROZITCHNER

Viniendo de la política a la filosofía y de la filosofía al psicoanálisis, uno se encontraba en condiciones un poco dificultosas para poder discutir desde el psicoanálisis lo político. Siempre sentía que había un estrechamiento en la aproximación al problema cuando aquel que lo planteaba era solamente o, sobre todo, un psicoanalista. Hoy, por suerte, tengo el privilegio de poder encontrar un filósofo que viene de la política y que está en el psicoanálisis también. Por lo tanto, podría hacerle a él, por fin, esas preguntas que estaban tan demoradas cuando se las formulaba a los psicoanalistas.

Damos una cosa por supuesta desde el principio sobre el problema de lo imaginario y la imaginación. Algo que, de alguna manera, creo que nos contiene en la misma proximidad, por lo que he leído de Castoriadis, tanto a lo que él dice como a lo que yo voy a decir, que es la siguiente: parecería que el imaginario radical y el imaginario instituyente han desaparecido para siempre jamás devorados por el imaginario instituido. Tenemos la impresión de que, evidentemente, el instituyente, el imaginario radical, desapareció tragado y devorado por la caída del bloque soviético y por el triunfo cabal del neoliberalismo, del capitalismo actual. Entonces, como venimos frente a esta perplejidad, solamente podemos imaginar tanto lo instituyente radical como lo instituyente social recordando y sabiendo que en otra época, evidentemente, tiene que haber habido algún instituyente tanto social como individual porque, de lo contrario, no estaríamos en presencia de lo instituido. Más bien tenemos que poder pensar cómo cierto instituyente existió anterior a aquello en lo cual estamos todos metidos. Por lo tanto, diríamos, el imaginario instituyente y el imaginario ra-

dical es algo, por ahora, entre nosotros, que podemos pensar, pero no podemos imaginar. Creo que esto no sería una formulación que ponga en riesgo las formulaciones que hemos escuchado y que hemos leído de Castoriadis.

Pero hay una cosa que me llamó mucho la atención. Por fin encuentro un filósofo que, en su punto de partida, toma el complejo de Edipo, al menos en el '76, desde la hipótesis o la formulación de Lacan. Lacan habla de un Edipo estructural y Castoriadis, en el '76, en el libro que está editado en esa época por lo menos, dice que la concepción de Lacan sobre el Edipo va más lejos que Freud en el carácter simbólico que ésta adquiere. Entonces ahí comencé a inquietarme. ¿Por qué ha rechazado Lacan el imaginario que, justamente, moviliza Freud en la estructura edípica? ¿Por qué ponerlo como una marca pasiva que el individuo recibe en el momento inicial de su vida social? Tomando en cuenta toda la crítica que hizo Castoriadis a Lacan y al estructuralismo, ¿por qué, sin embargo, en ese punto coincide con él? Entonces comencé a pensar cuáles eran las consecuencias que tenía esta concepción porque el problema de la toma de posición que hizo frente al Edipo es un problema fundamental que, justamente, es aquel del cual parte Lacan. Cuando Freud se preguntaba quién carga la primera carga de energía de violencia al super yo, tenía que dar cuenta del Edipo y tenía que decir: la agresión que carga al super yo proviene del sujeto mismo, es decir, del mismo yo. Es decir que el sistema utiliza el propio sometimiento del sujeto, la propia agresión, para contener el despliegue de sus propios límites imaginarios y, por lo tanto, sociales también. Entonces, si la cosa es así, me pregunto y le pregunto a Castoriadis: ¿por qué relegar el problema de lo imaginario en la concepción del Edipo de Freud? Insisto en esto porque tiene que ver con el problema de la política, porque el problema de la violencia, desde el punto de vista político, es fundamental. Se trata también del problema del terror. Si en el Edipo no hay simplemente impronta pasiva, pacificante, donde, en última instancia, el niño reconoce al padre que le impone su ley y buenamente sometido se pliega a ese acto de donación que es recibir el don del apellido, si la cosa es así, no hay drama en la psiquis humana, por lo menos en el sentido que le da Freud, no hay tragedia en la estructura de lo humano como lo está planteando en el campo del Edipo.

Si la cosa es así aparecen también otros problemas asociados a esto. La primera marca que separa al niño de la madre en la estructura triádica es el terror. Yo sé que, para Lacan, la impronta materna es aquello que nos puede volver locos y Lacan, evidentemente, huye de la locura. Pero, para hacernos caer en el otro lugar, yo no creo solamente que la locura venga de esta inclusión, por decirlo así, imaginariamente, del hijo o de la hija en el cuerpo materno como una parte de él. Ese peligro es cierto, pero hay otro peligro mucho mayor, que es aquel al cual está dirigido constantemente el análisis de Castoriadis y es el siguiente: la ley también

puede volver loco al hombre. Entonces el problema es el terror. La primera marca que separa al niño de la madre no es simplemente una estructura simbólica, sino la estructura que carga el terror en el cuerpo, sino no habría separación. Entonces, esta concepción de Freud donde acentuó el problema del terror es la importante para nosotros porque nos lleva a preguntarnos si lo imaginario, tanto radical como instituyente, no está detenido por el terror. Hoy, cuando leo a Freud, voy viendo cómo este problema del terror se sigue abriendo y constantemente está presente en él. Por ejemplo, en la concepción de la aparición de la conciencia, en la estructura psíquica donde hay ello, yo y super-yo. Claramente, Freud dice que la conciencia está conformada por tres angustias y las tres angustias son angustias de muerte. Es decir que la conciencia no puede, a partir de la ley, incluir dentro de sí el imaginario instituyente, no puede instituir dentro de sí el imaginario radical. Tiene que ceñirse rígidamente por la ley del padre que es, en última instancia, la que normatiza la conciencia y, al mismo tiempo, le concede estructura lógica y moral. Tiene que ceñirse tan profundamente, tan cabalmente a esta determinación imaginaria social que es la que el niño vivió como enfrentamiento con el padre y que, por una regresión – Freud lo dice, es un problema cuantitativo–, el niño, para enfrentar al padre, regresa moralmente para identificarse con él y hacerle lo que el padre quería hacerle a él. Entonces, estamos viendo que después Freud insiste sobre el auto-despliegue de esta etapa de la conciencia donde la señal de angustia es como una especie de luz intelectual para la conciencia que le dice: no, esto es un error, por aquí no hay que seguir porque esto es pensar mal. La señal de angustia anuncia la angustia mortal que se puede desencadenar.

Segundo punto. Freud, cuando habla en *Más allá del principio de placer*, se refiere a lo siguiente: de pronto descubre allí que aquellas pulsiones de vida que hacían posible la expansión del eros y, por lo tanto, la inclusión de los hombres en un ámbito más amplio de civilidad, por decirlo de algún modo, arrastran la muerte y la repetición. Y lo descubre después de la guerra, en el '19. ¿Qué descubre allí? Que por ciertos estímulos externos, poderosos, el aparato psíquico se ve desbordado. Él utiliza palabras como perforado, anegado, paralizado. Y toda la estructura psíquica retrocede a un nivel donde –sin seguir completamente a Freud en sus concepciones del instinto de muerte– podemos pensar que, evidentemente, lo que allí está contenido, la penetración más fundamental, llegó hasta el nivel de lo imaginario radical que fue convertido en una especie de imaginación de muerte. Lo que me interesa es lo siguiente: Castoriadis habla de lograr autonomía por el pensar y su habilitación del imaginario radical, es decir, por lo subjetivo, y también de lo instituyente por lo social. Y entonces el problema que me queda a mí es si en el fondo, partiendo de la concepción del Edipo, de la tragedia y el terror como está incluido en la propia determinación de la estructura psíquica, puede imaginarse un tránsito mucho más

lábil, más flexible, por decirlo así, desde lo pulsional y lo imaginario hacia el campo del pensar y desde el pensar hacia el campo pulsional. Sin embargo, y esta es la pregunta también, usted dice por dos veces, y me llamó la atención porque un poco contradice esta concepción, que, en la interpretación clínica, es posible interpretar el género desde el afecto a la representación, pero que ya la interpretación no cabe cuándo se va de la representación al afecto. Es decir que habría allí un corte donde la racionalidad no puede penetrar en ese lugar arcaico desalojado por el terror. Entonces yo pienso si no tendríamos que, para hablar del problema de la democracia, entrar en una concepción distinta de la democracia porque es un poco difícil que, a través de la mera reflexión, de la mera autonomía, podamos penetrar las capas de ese terror que a nivel individual no pueden ser vencidas y que solamente requieren un campo colectivo de enfrentamiento para poder enfrentarlo en la realidad. Pensé que tal vez habría que acotar, delimitar esta concepción de la política excesivamente planteada como democracia consciente –que creo que es fundamental evidentemente poder alcanzarla–, incluyendo otros aspectos que en el campo de la política también se revelan como imponiendo el terror y, por lo tanto, la falta de institucionalidad, la falta de creatividad tanto a nivel individual como social. Y pensé en la concepción de la guerra de Clausewitz donde, para él, la política es inseparable de la guerra. La política no es un campo meramente simbólico, sino que sería el efecto de una cadena: por una parte está la política y, por otra parte, está la guerra. Y dice Clausewitz, aproximadamente: cuando las pulsiones que llevan al enfrentamiento y a la resistencia desaparecen, la guerra, es decir, el dominio o el intento de dominar la voluntad de los demás, aparece como puramente política, como política sin guerra y, por lo tanto, como política puramente simbólica. Pero cuando vamos al otro extremo, cuando las pulsiones aparecen enfrentando el poder en su materialidad, entonces ahí desaparece la política y aparece la guerra como un enfrentamiento sin política. Y en esta oscilación entre política sin guerra y guerra sin política veo que está planteado el tema del Edipo tal como me interesaría escucharlo por parte de Castoriadis hoy.

CORNELIUS CASTORIADIS

Voy a empezar por la intervención del señor Rozitchner. Creo que hay un malentendido, al menos en el principio respecto de lo que yo pienso del Edipo en Freud y en Lacan. Tratando del Edipo, Freud efectivamente trata el tema de la socialización del individuo, y esto es independiente del hecho de saber si el Edipo se anuda y se resuelve en la pastoral, en el terror, en el crimen, en el desplazamiento de los sentimientos de amor, etc. Es el problema de la socialización y eso es lo importante.

En una nota a pie de página refiero que el mérito de haber subrayado ese aspecto del pensamiento freudiano le corresponde a Lacan⁴. Y es la única frase positiva con respecto a Lacan que yo jamás pronuncié. Y en esa nota yo agregó que ese mérito es indiscutible, sea cuales fueren las locuras a las que Lacan se entrega después. Y creo que hay algo que Lacan ha agregado o que, efectivamente, ha hecho ver –y le agradezco a Rozitchner que lo haya aclarado incluso para mí–, y es que, en Freud, el triángulo edípico es como un triángulo con una flecha trazada, que es el amor del niño por su madre, y hay otro vector, otra flecha, que es el padre que interviene para prohibirle al niño este amor. A partir de ahí hay odio del niño en relación a su padre. El lado que falta es la relación de la madre con el niño y la prohibición que el padre ejerce con relación a la madre. Yo creo que el mérito de Lacan es haber mostrado que el padre no interviene solamente para separar al niño de la madre, sino que interviene también para separar a la madre del niño. Esto en relación a lo que yo veo como un aporte de Lacan.

En cuanto al resto, le confieso que no entendí muy bien sus consideraciones sobre Clausewitz, sobre el poder y sobre la guerra, quizás porque hay mucha resonancia en la sala. Si es que entendí bien el comienzo de su intervención, estoy absolutamente de acuerdo con usted en la impresión que se puede generar, en el sentido de que hoy en día el imaginario radical parece haber desaparecido o haber sido devorado por el imaginario instituido, aunque no creo que sea solamente por efecto de la caída del imperio soviético, eso ya estaba desde antes en la revolución capitalista moderna. Pero no pienso que se pueda sacar la conclusión de que este imaginario haya desaparecido. Quiero decir con esto que ha habido siempre fases de la historia donde la actividad instituyente fue, por decirlo así, devorada, donde no ha habido creación prácticamente nueva. Creo que la historia occidental desde 1750, e incluso antes, nos acostumbró a considerar que esa especie de efervescencia adquirida, instituyente porque contenía la impugnación de formas instituidas, fuera el estado normal de la sociedad, es decir, habitual. Eso puede resultar penoso de acuerdo al punto de vista en el que nos ubiquemos. Si usted se pone en el lugar del historiador, verá que la sociedad occidental está atravesando un momento de realineamientos. Si usted toma una posición de político, usted se preguntará con angustia si esa fase está allí para durar. Y creo que usted llegaría a la conclusión a la cual yo llego y es que, por un lado, hay que ser lúcido con respecto a los hechos, pero, por otro lado, no sirve de gran cosa interrogarse sobre el hecho de saber si lo que pasa ahora va a prolongarse durante diez o trescientos años, sino que lo importante es actuar, hacer de manera que eso no se prolongue.

4 Castoriadis refiere a la nota al pie número 38 del "Capítulo VI: La institución histórico-social: el individuo y la cosa" de *La institución imaginaria de la sociedad*. Castoriadis, Cornelius (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets, pp. 483-484.

Ya que inicié al revés, voy a seguir contestando al revés. El señor Casullo me preguntaba sobre la relación entre el problema de la creatividad y el problema de los valores, y si yo sería pesimista u optimista. Bueno, yo no soy ni pesimista ni optimista, yo trato de ver que lo que hay. Puedo decirle que, si usted fuera un filósofo aristotélico democrático y se encontrara en Constantinopla después de la publicación del decreto de Teodoro "El Grande" que le prohibía a los no cristianos habitar en el Imperio, y usted se diera cuenta que en Constantinopla y en todo el Imperio solamente se apasionan con una sola cosa: las carreras en el hipódromo y la competencia entre los verdes y los azules, ¿cuál sería su conclusión en ese entonces? No serviría de nada salir a la calle y hacer una propaganda cristiana y antidemocrática. Usted llegaría a la conclusión de que no hay política posible, de que solamente hay una cuestión de ética individual. Quizás si usted tuviera una visión histórica, usted se hubiera ido a Alemania tratando de enseñarle filosofía a los sajones, los bárbaros de la época. Digo esto solamente para decirle que no creo que ésta sea la situación actual. Yo creo que nuestra sociedad atraviesa una fase que para nosotros es muy difícil, pero que no se podría, en fin...

Algo para agregar con respecto a la creatividad y el problema de los valores. Si tomamos la palabra valores en su acepción descriptiva y sociológica, no puede haber sociedad sin valores. La sociedad actual es una sociedad con sus valores bien establecidos. Tiene un valor y es el valor económico, el dinero. Enríquzcanse no importa de qué manera. Por supuesto no es un valor que nosotros compartamos, y eso plantea un problema desde el punto de vista de que el sistema se reproduzca con ese único valor. Si se manifestara un nuevo movimiento creativo en la sociedad contemporánea, esa creatividad se manifestaría, en primer lugar, mediante la creación de otras significaciones y otros valores distintos a los que usted expuso. Por eso es, además, tan difícil, porque la tarea del movimiento democrático hoy en día no es solamente la de cambiar algunas instituciones políticas, es todo el modo de vida de los otros contemporáneos lo que está puesto en tela de juicio.

Sobre su otra pregunta, que no se si entendí bien, usted habla de una sociedad mediática y de la permanente creación de mitos de consumo. Usted entiende, por la palabra mito, algo vulgar, el mito de Madonna por ejemplo, en fin, cualquier mito común. Ahora bien, ¿qué es eso entonces? Es el funcionamiento del imaginario social. Se trata de significaciones que están destinadas a saturar la demanda de sentido de la gente sin importar la actitud que tengamos nosotros al respecto. Y todo eso pasa en un nivel de creatividad bastante irrisorio que es, por ejemplo, la creatividad de la publicidad. Ahí yo no veo la relación que usted establece entre el fantasma y el fetiche. Todo eso juega un rol de fetiche, por supuesto, pero no creo que se pueda hablar de ilusión en el sentido fuerte que Freud le da, es decir, de una

creencia sostenida por un deseo, una creencia errónea. Yo creo que precisamente la originalidad de nuestra sociedad contemporánea es que no hay creencias erróneas porque simplemente no hay creencias. Cuando hablo del cinismo del hombre contemporáneo estoy hablando precisamente de eso.

Con respecto a las preguntas del Dr. Hornstein, podría iniciar una respuesta, pero no concluirla. Usted pregunta sobre la relación de la lógica de magmas con la lógica conjuntista identitaria. Esta lógica conjuntista identitaria está dentro de la lógica de magmas en la medida en que los conjuntos están dentro del magma. La segunda pregunta se refería a la creación ontológica. Lo que yo entiendo por eso es algo muy claro. Entiendo que es propio del ser crear formas y es por esa vía donde se manifiesta el ser del ser como creación de formas. Esta creación de formas no se detiene, es decir, tiene una dimensión temporal, y en ese sentido es que yo digo que el tiempo es creación. A nosotros nos parece que esa creación de formas es particularmente densa y rica, y ese campo del ser está formado por la historia de la humanidad.

En cuanto a la relación entre explicación y elucidación, pienso que hay tres niveles. La explicación concierne a todo lo que es conjuntista identitario. Explicar quiere decir que sacar a la luz la relación conjuntista identitaria determinista, incluso si es simplemente probabilista, que existe entre diferentes fenómenos o entre diferentes datos. Después está la comprensión, en el sentido de Max Weber si usted quiere, y que en parte también juega un rol importante en el psicoanálisis. La comprensión quiere decir que hay sentido creado en alguna parte, que ha sido creado y que yo trato de restituir ese sentido. Si hablamos de sociedades, si hacemos sociología, intento restituir el sentido de otra sociedad o de otro período histórico o, simplemente, comprender el sentido de la acción de alguien que sale por esa puerta. Y, en una parte esencial, quizás no exhaustiva, el trabajo clínico del psicoanálisis participa de eso. Uno trata de entender lo que ha pasado en la historia, se intenta encontrar el sentido que el sujeto le daba a tal acontecimiento y el sentido que sigue dándole. Quizás haya un sentido fosilizado, pero que continúa actuando en el presente. Entonces venimos después del sentido que ya ha sido creado e intentamos recrearlo. La dilucidación es otra cosa. Conciérne a nuestro esfuerzo de reflexionar sobre lo que hacemos, de esclarecer, por ejemplo, la finalidad de nuestras acciones o esclarecer el modo de nuestra acción, incluso cuando se trata de una acción que es la reflexión misma. Por ejemplo, la filosofía es dilucidación por excelencia, no es comprensión. Presupone la explicación, puede utilizarla en algunos segmentos. Presupone la comprensión, puede también utilizarla, pero su trabajo central y propio no es explicar o comprender. Ése es el tema de la ciencia llamada exacta y, comprender, el tema de las disciplinas humanas. La filosofía busca dilucidar el ser

y nuestra existencia en el ser. Eso no es un trabajo de comprensión porque decir que eso es un trabajo de comprensión sería decir que ya hay un sentido, una significación que está depositada en el ser y que tratamos de descifrarla. Eso lo haría un teólogo. Son las creaciones humanas las que tienen un sentido o una significación y una parte de esas actividades humanas consiste en imputar una significación al ser. Eso es lo que hacen todas las sociedades humanas o religiones de nuestra historia, pero sabemos que esa tentativa resulta de la necesidad insuperable de los seres humanos de encontrar un sentido, que los conduce a proyectar sentido sobre el ser. Eso es lo que decía más o menos Freud cuando hablaba de la religión. Él decía que la religión intenta reemplazar a la ciencia física por la psicología. Tratar de encontrar un sentido en el ser es antropomorfizar el mundo. El esfuerzo de la filosofía es dilucidar el ser y nuestra relación con él.

Tomo una última cuestión que es la relación que usted plantea entre percepción e imaginación. Usted dice, con justa razón, que yo tiendo a hacer una diferencia muy estricta entre los condicionamientos y el determinismo, y creo que todo el mundo entiende esto ya que es una distinción que tenemos muy presente. Por ejemplo, estamos condicionados por la existencia de la galaxia, lo cual no quiere decir que estemos determinados por ella. Creo que intenté mostrar, en el terreno filosófico, que la percepción proviene o tiene que ver con la imaginación, pero por supuesto está condicionada por la existencia de un shock exterior y, se puede decir más –incluso es algo que yo salteé en el texto–, la percepción está condicionada no sólo por la existencia de un shock, sino por la naturaleza o por la índole del shock. Hay algo que está claro: yo no puedo ver una sinfonía, en todo caso la puedo escuchar, oír la naturaleza del shock. No puedo imponer el movimiento más que por la imaginación acústica. Entonces ahí la imaginación crea, pero lo hace mediante distintas coacciones. Incluso hay otra cosa. Creo que es algo que usted evoca en una frase, en el sentido de que incluso un recién nacido hace la diferencia entre una mirada cargada de amor y una mirada cargada de odio. Bueno, ahí tenemos efectivamente el problema de que el recién nacido, en cierta manera, no puede verse a partir de lo que él es como cualquier otro. Yo leo un texto y lo leo con las ideas que tengo en mi cabeza. A eso se lo ha llamado hermenéutica. Y por eso digo que el primer esquema, el más importante, y el primer proceso, es el esquema y el proceso proyectivo. Por ejemplo, todos nosotros decimos que se disputa una omnipotencia a la madre, pero el tema no es decir que la madre no es omnipotente o que lo es y es lo único que le importa al niño, es decir, la presencia o ausencia del pecho. La cuestión es de dónde sacó el niño la idea de omnipotencia. No la puede sacar más que de sí mismo, de ningún otro lado. Él no leyó a Freud, nunca escuchó hablar de omnipotencia, él proyecta. Solamente tenemos que en el ser humano, y esto intenté decir hoy, los mecanismos de introyección se convierten en algo muy importante. Sin ellos no ha-

bría socialización, no habría ninguna comunicación. Cada uno sería un mundo solipsista solamente por lo proyectivo. Hay esquemas proyectivos que funcionan muy bien. Y hay algo distinto que son los sistemas introyectivos, los cuales funcionan de una manera mucho más difícil que los esquemas proyectivos. No es difícil entender lo que es un esquema proyectivo, y de eso ustedes se dan cuenta cuando leen, en tanto lo hacen con las ideas que ya tenían. Pero, efectivamente, ¿qué quiere decir que a partir de la mirada de su madre el bebé está contento, está cómodo porque ve que es una mirada de amor? ¿O que el niño se siente frágil y empieza a preparar una psicosis porque ve odio en la mirada de su madre? ¿O qué quiere decir que alguien nos haya hablado cuando mirándolo solamente uno siente ciertas cosas y lo hace con justa razón? ¿Qué quiere decir, a pesar de las bromas de Lacan y los lacanianos sobre la empatía, que no puede haber un psicoanalista que funcione sin una cierta capacidad de empatía, es decir, de introyectar las significaciones y procesos que se desarrollan en el paciente mientras son poco expresados o quizás nada? Esto para decir que no solamente hay un hecho de la introyección, sino también un problema muy grande que hay que pensar más. Les pido que me disculpen si me detengo acá y les agradezco a todos por sus preguntas.



RESEÑAS





MISIVA-MISIL, A PROPÓSITO DE UNA CARTA URGENTE

RESEÑA DE: COMITÉ INVISIBLE (2015). CARTA A NUESTROS
AMIGOS. BUENOS AIRES: HEKHT.

CAMILO RIOS

*“Nadie es más solitario que aquél que
nunca ha recibido una carta”.*

Elias Canetti

Me gusta pensar en Gilles Deleuze como en un bufón de la filosofía. Alguien que quiso burlarse de todo usando la gramática de ese mismo *todo*. En ese sentido, fue un éxito. Nos sigue haciendo creer que se puede hacer una *ontología del encuentro*. Y personas como yo, creemos que su burla a la filosofía, a la ontología, terminó por ser un gran acertijo, uno de los que nos sigue interpelando eternamente, y que sólo en momentos como aquellos en los que uno experimenta un encuentro de aquello no buscado que sin embargo completa algo que no estaba incompleto, logra hacer piel –de gallina– ante una ontología como la que él nos sigue proponiendo.

Un encuentro, entonces, lo que significa este libro que no es libro. Una carta, que llama a sus destinatarios a reconocerse como tales, pero que en ese mismo acto los –¿nos?– hace mirar a otro lado. Un encuentro como pocos entre los que se dan con textos, en los que como de nuevo decía Deleuze, uno encuentra sus propios átomos (Deleuze, 2007). Un llamado que sólo puede insertarse en la invisibilidad de las grietas de sus destinatarios, por partir de la invisibilidad de su remitente. Entonces uno encuentra allí voces múltiples y juraría por momentos que tal o tal párrafo fue escrito por aquel profesor, amigo o colega, e incluso delira aseverando que son propias esas letras. Todas las intuiciones son correctas, pues se trata de una invitación a componer; invitación que coquetea con la ironía, el sarcasmo y la rigurosidad de los que ya hemos perdido la fe.

El libro inicia con un extrólogo bellissimo, intitulado *contra la tentación política*, del que apenas quisiera hacer un par de apuntes. Primero, es un texto que opera como muestra exquisita de una cierta argentinidad que le exige a todo lo existente interperlar localmente la coyuntura política concreta argentina, cosa que, dado que se trata de un libro y no una entrevista (e incluso siendo un libro que alude en varias oportunidades a la situación argentina), no puede dejar de llamar la atención de alguien que no comparte la idiosincrasia nacional. Segundo, es como un acto simmeliano de coquetería. El alemán definía la coquetería como “la promesa que no se cumple” (Simmel, 2002). Pues bien, se trata de un extrólogo que no sale victorioso contra la tentación política y que, bastante lejos de esto, sobre-politiza la propuesta hilarante –Del lat. *hilarans*, -antis, part. act. de *hilarare* ‘alegrar, regocijar’– del Comité.

La “Carta a nuestros amigos” me resulta simultáneamente un *mapa* –para seguir con la terminología deleuziana–, una caricatura, un lamento y una invocación a darnos cuenta de la imposibilidad, condición ineludible para la creación de lo nuevo. El epígrafe que sobrevuela todo el libro es bastante esclarecedor en ese sentido: citan a Jacques Mesrine, “No hay otro mundo. Hay simplemente otra manera de vivir.” En algún momento entre 1936 y el 1979 estas palabras invitaban a (des)activar *modos* de vida, una invitación que, como la Carta, sigue buscando receptores. Pues bien, una larga carta se nos ha enviado, ante la que nos arrogamos el carácter de *amigos* de tal

invisibilidad. Una Carta que actualiza el *estado de la cuestión* respecto de la insurrección y la contrainsurrección, mientras traza el mapa, saltando de escena en escena.

Un mapa que se vuelve caricatura en el momento que da cuenta de ser lamento. Lamento de la –hasta el momento– irremediable herencia judeocristiana del pensamiento *revolucionario* de occidente, del juego que le hace la izquierda –en todos sus colores– a la derecha lúgubre. Una caricatura que se burla del lector creyente –léase –ista de cualquier ramillete– y de sus creencias, mientras se burla de las suyas propias y mientras da cuenta de las nefastas consecuencias de su existencia y de su operancia política. Una caricatura que se hace lamento, que coquetea con el nihilismo para también dejarlo con la palabra en la boca, pues se trata de un lamento potente, nunca miserabilista.

Un lamento que se vuelve exigencia urgente de hacernos cargo de la imposibilidad que ha producido el juego ocioso de la política y la *revolución* al menos el último siglo. Una imposibilidad que ha encubado una nueva forma de gobierno, una imposibilidad que ha hecho de la crisis una nueva forma de gobierno –en otro lugar, aunque acá lo mencionan de soslayo, esta forma de gobierno será llamada “Hipótesis cibernética”– que poco tiene que ver con una ideología en los términos en los que la conocemos de la mano de la filosofía política moderna. Una exigencia entonces a hacernos cargo de la imposibilidad, de que estamos ya en el jaque-mate existencial del ejercicio de poder, que ha devenido *logístico*.

Puro y duro: se trata de un llamado de atención epistemológico que apela a nuestros procesos de subjetiv-acción, para usar palabras de Bifo (Berardi, 2007). Los modos de gobierno han devenido imperceptibles y como virus colonizan las prácticas otrora disruptivas para hacerlas funcionales a sus intereses, que hacen sentir como propios de la libertad de los *revolucionarios*. Todo lo que creíamos –¿o aún creemos?– es puesto en duda de nuevo: de qué se trata todo esto, cómo *salir* de esto; todo es devuelto como *nuevo sentido común* por la Carta, que no hace sino alertarnos de una situación ante la que el Comité Invisible pareciera no tener tampoco una respuesta; cosa a mi gusto afortunada, pues de otra forma perderían también la batalla *contra la tentación política*. Es necesario no saber qué es lo que hay que hacer, pues saberlo debería alertarnos acerca de su existencia previa y relanzamiento como producto en el mercado.

Se trata de una carta acerca de la urgencia de la política *en contra la tentación política*, que por su doble carácter hiere volitivamente nuestros lugares comunes, que guiña permanentemente al comunismo, pero que satura el guiño de sarcasmo ¿Acaso es una burla? Puede ser entonces que la *pregunta leninista* obligue a usar gramáticas que hoy se verifican impotentes, que no haya de otra. Puede ser, precisamente, que su impotencia las llene de una potencia inédita, la que sólo puede

atribuir el humor, la ironía, el sarcasmo: “el movimiento percibe toda su potencia, pero se da cuenta también de que no sabe en qué emplearla.” (Comité invisible: 119). Y es que la lucha no es ideológica, dicen, y sin embargo rescatan la comuna: pero lo hacen de manera simultáneamente rigurosa y atrevida: acudiendo a su genealogía y arrancándola de su secuestro ideológico. Queda mucho por decir, por ejemplo, a propósito de las resonancias de las que habla el Comité en términos de *la comuna* como forma de habitar un espacio, de dotarlo de una “profundidad que ningún estado mayor podría hacer figurar en ninguno de sus planos.” (Comité invisible: 162)

Me encuentro ante una carta que parecieran escribirse unos a otros, tejiendo el olvido que seremos, aquello que no podemos dejar de ser para poder dejar de ser lo que hemos venido siendo siempre. Una misiva de la que podemos ser receptores, pero de la que pareciera urgente y necesario ser más bien espectadores: oyentes de un diálogo entre muchos, que actualiza las cartografías de la política, y que deja entrever la esperanza y la angustia que tal actualización implica, la furia y el nihilismo que provoca, la ternura y el compromiso que convoca. No somos entonces esos *amigos* a los que se dirige esta carta, sino que son ellos mismos los que se escriben entre sí, sin saludarse ni despedirse, pasándole a su destinatario, múltiple también, la pluma que compone a modo de cadáver exquisito un nuevo “llamamiento”.

Deleuze decía que a los autores en los que uno encuentra sus átomos habría que leerlos para hacerles un hijo por la espalda (Deleuze, 2002). Pero bien diferente es hacerles un hijo por la espalda, un ejercicio violento de dominación, acceso carnal, cuidado y paciencia en la gestación; a aquel otro de, haciendo parecer que se le está haciendo un hijo, simplemente volverlos un títere en el que disfrazamos nuestra propia ideología con la piel del otro y así podemos seguir diciendo lo que nosotros creemos, cómodamente, simulando la fecundación de ese otro; porque bien diferente es la penetración filosófica que embaraza a aquella que sólo lleva desde el recto hasta la garganta la mano del titiritero-ventrílocuo.

Pues bien, la *Carta* nos muestra lo que tenemos de ventrílocuos, mientras que nos huye en tanto fertilizadores contra-natura. He ahí el reto de esta correspondencia virulenta y parcialmente anónima. Por eso pienso también en Bergson, en su lección sobre la montaña y la duración: la *Carta* duele –debería doler más que alegrar en todo caso– porque propone un desprendimiento –ideológico, hay que decirlo una vez más– de sí en términos de poder asimilar una gramática nueva, una que si bien bebe de pensadores de la talla de Deleuze y Foucault, propone sus propias rítmicas, sus propias fuerzas, sus propios tonos; de modo tal que la resonancia a la que invita desborda todo entramado léxico superficial.

La angustia, la ambigüedad, la ambivalencia se hacen evidentes, como no puede

ser de otra forma, cuando aquellos que pretendemos tejer el ejercicio del pensamiento –y por tanto de la política, de lo político– a partir de los ritmos que le son propios actualmente y no ya desde las categorías desde las cuales se ha verificado su fracaso, nos encontramos de frente con la pregunta que viene, precisamente, de esas gramáticas ya necesariamente oxidadas: *¿qué hacer?* es una pregunta que desconoce, como un ciego su propia imagen, su herencia liberal, neoliberal, partidista, ideológica, programática, atemorizada, cristiana y capitalista en última instancia. Ya lo decía también Deleuze de un modo tal vez necesariamente críptico: tal vez sea necesario crear vacuolas de no-comunicación (Deleuze, 2002). El Comité hace la cartografía de algunas de estas vacuolas insurreccionales.

Y lo que la cartografía muestra es que la insurrección ha sucedido, y de ella hemos aprendido cosas que no habría sido posible por otros medios. Pero también que se ha ido, que ha fracasado en sus modos, que ha sido absorbida en su vitalismo por la aspiradora calculadora neoliberal de la que nos advertía Foucault en sus cursos y que hoy es objeto de estudios kilométricos de nuevo. Sin embargo, porque el Comité presiente nuestros movimientos, porque ya ha estado allí, alerta que no se trata tampoco de un ‘retorno’ al pacifismo, pues tal posición “miente y se miente al hacer de la discusión pública y de la asamblea el modelo acabado de lo político.” (Comité invisible: 120).

Ni pacifismo ni radicalismo, ni izquierda ni derecha, ni lo uno ni lo otro: “El drama es que ninguna forma de acción es en sí misma revolucionaria.” (Comité invisible: 124). Dardos de esta altura y fineza son los que hacen de esta Carta un misil-misiva que no dejan creyente en pie. Ningún programa, entonces. Ningún plan. Experimentad, haciendo vuestra la sublevación: una mixtura, una composición Deleuze-Bifo. Tal sería el llamado a-morfo, a-lógico, a-moral, a-teo, a-nomal.

No se puede entonces buscar en la *Carta* un programa, y sería demasiado ingenuo –léase *creyente*– advertir haberlo encontrado. Se trata de la correspondencia de un personaje que en la espesura del bosque confiesa ante sí mismo la angustia de su andar y el temor que le despierta la posibilidad de su propia muerte; correspondencia que tomaría la forma de diario y que no renuncia a la lucha, confesión insurrecta, nunca nihilista ni dada por perdida, una misiva que deviene-misil y estalla en las manos del lector que, recorriéndola, se siente invadido en lo más íntimo, como si ojeara una revista ‘para adultos’ públicamente en el subte. Esta revista pornográfica de la filosofía política contemporánea, que nos vuelve a recordar que todos somos un poco más “jovencitas” (Tiqqun, 2013) de lo que estamos dispuestos a admitirnos, no es un recetario sino simplemente una inspección profunda, atrevida y burlona.

Nos encontramos ante un nuevo eslabón en el + teórico y epistemológico de los parias de lo político –aquellos que cuestionan hasta sus propias formas, renuncian-

do a toda verdad-. Y es por esto tal vez que las propuestas, los programas, las ideas, las pistas para la acción política que se desprenden de este libro, se licúan en lenguajes inasibles, como aquella propuesta citoplasmática deleuziana, o como en otras que también nos atraen por su resonancia amorfa y potente en toda dirección; una invitación que renuncia a la prescripción y que obliga por tanto a la digestión, el análisis y la experimentación:

*La conjunción no es, sin embargo, la única modalidad de concatenación. Junto a ella se ha desarrollado una forma de concatenación de tipo recombinante, conectiva, discreta, operacional: la conexión. La conexión es la interoperatividad funcional de organismos reducidos a segmentos lingüísticos compatibles. (...) Este cambio implica una mutación del organismo consciente: para que el organismo consciente pueda hacerse compatible con el ambiente conectivo es necesaria una reformulación del sistema cognitivo. (...) La conjunción es devenir otro, mientras que en la conexión cada elemento permanece distinto e interactúa sólo funcionalmente." (Berardi, 2014: 106. *Cursivas en el original*)*

*...los espíritus críticos parecen poco inclinados a tener en cuenta la emergencia de la cibernética como tecnología de gobierno que federa y asocia tanto la disciplina como la biopolítica, tanto la policía como la publicidad, que son sus predecesores y hoy se muestran poco eficaces en el ejercicio de la dominación. (...) Por eso, a la hipótesis cibernética no hay que criticarla. Hay que combatirla y vencerla. Es una cuestión de tiempo. (Tiqqun, 2015: 27. *Cursivas en el original*)*

Así, estamos llamados a aprender y a aprehender las gramáticas que hoy componen la cosa política, para luego sí pensar y accionar desde esas terminologías –constitutivas de los órdenes de dominación contemporáneos– y no desde aquellas con las que fuimos (de)formados hace una o dos –o incluso tres o más– décadas, y que siguen evidenciando su propio resquebrajamiento. Lo dicho: digestión, análisis, experimentación. Hora de la siesta.

BIBLIOGRAFÍA

- Berardi, F. (2007) *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Berardi, F. (2014) *La sublevación*. Buenos Aires: Hekht.
- Comité invisible. (2015) *Carta a nuestros amigos*. Buenos Aires: Hekht. [prueba de impresión]
- Deleuze, G. (2002) *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2007) *Pintura. El concepto de diagrama*. Buenos Aires: Cactus.
- Simmel, G. (2002) *Sobre la aventura. Ensayos de estética*. Barcelona: 62.
- Tiqun. (2013) *Primeros materiales para una teoría de la jovencita. Seguido de: "Hombres-máquina: modos de empleo"*. Buenos Aires: Hekht.
- Tiqun. (2015) *La hipótesis cibernética*. Buenos Aires: Hekht. [Prueba de impresión]

SOBRE EL AUTOR

Camilo Ríos
UBA, IDAES/CONICET
Email: cerrsociologicus@gmail.com

Artículo
RECIBIDO 03/03/2016
APROBADO 07/04/2016



LA TEORÍA SOCIOLÓGICA Y SU METAFÍSICA

**RESEÑA DE: ALVARO, D. (2015). EL PROBLEMA DE LA COMUNIDAD.
MARX, TÖNNIES, WEBER. BUENOS AIRES: PROMETEO.**

EMILIANO JACKY ROSELL

“El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber” (2015) constituye una nueva pieza en la proliferante literatura sobre la comunidad, una invitación a volver a esa verdadera pasión del pensamiento moderno y contemporáneo¹ que es la comunidad. Esta vez, por el sendero de las teorías sociológicas que la tienen por objeto. La breves líneas que siguen quieren prolongar, y seguir provocando, esta invitación.

Según entiendo, una de las principales apuestas del libro de Alvaro es intervenir en el horizonte de la teoría sociológica. “El problema de la comunidad...” es, en efecto, un texto que le habla a la sociología y que busca interpelarla desde su raíz, puesto que se dirige a los orígenes de su historia, a algunos sus textos fundacionales, a esos discursos que son, como dijo alguien, fundadores de discursividad. Esto es algo que se advierte, para quien proviene de la disciplina, desde el inicio mismo, desde la secuencia de nombres propios que se enuncian en el título: “Marx, Tönnies, Weber”. El sentido común sociológico, universitario y argentino, en el que he sido formado desearía colocar entre el primer y el último nombre al autor de las “Reglas del método sociológico”. Pero este libro no es un manual de sociología, ni un tratado sobre los padres fundadores; es un trabajo conceptual e histórico sobre las teorías sociológicas clásicas de la comunidad (Ibíd.:11). Que aparezca entonces “Tönnies” donde el sentido común quiere leer o escuchar “Durkheim” es un indicador de la rigurosidad y de la complejidad del trabajo de Alvaro. Cuando se trata de abordar el concepto de comunidad desde un punto de vista histórico conceptual es preciso adentrarse en la maraña de los orígenes, allí donde las cuidadas reparaciones de los diccionarios se desdibujan. Así es que nuestro concepto remite a:

...un sinuoso proceso teórico-práctico, con epicentro en Alemania, que se extendió aproximadamente desde principios del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX. Se trata de una de las grandes escenas de la vida intelectual europea... en ella han de buscarse los elementos constitutivos del concepto moderno de comunidad (Ibíd.: 14)

Este sinuoso proceso se entrelaza con otros procesos, otras historias y temporalidades que hacen al motivo de la comunidad, no ya sólo moderno sino occidental. Uno de los aspectos más interesantes del libro de Alvaro es la serie de encuadres históricos que va dando a su tema y que nos hace comprensibles las distancias y cercanías entre los diferentes conceptos de comunidad: la *koinonia* griega, la

1 Tomo libremente una expresión que ha empleado Alvaro en otro texto (2012). Pero él habla de una pasión sobre “lo común” y no sobre “la comunidad”. ¿Será “la comunidad” el punto en que la pasión de un pensamiento sobre “lo común” encuentra su acabamiento?

communitas y *societas* latinas y el concepto alemán de *Gemeinschaft* que es el “verdadero núcleo teórico del libro”.

Me permito una corta digresión sobre este punto, en vistas de una cuestión que se plantea y no dejará de plantearse a la recepción de este trabajo y otros del estilo. En su prólogo a la edición latinoamericana de “La comunidad inoperante” (2000) el filósofo francés Jean-Luc Nancy afirma que el esquema de una *Comunidad* (*Gemeinschaft*) no habrá pesado sobre nuestra historia latinoamericana (una historia no aquejada por las condiciones de la experiencia europea del nazismo). Nancy agrega que hay peculiaridades de nuestro mundo en lo concerniente a la cuestión de la comunidad, como el caso de la comunidad de lengua (las variedades de español). ¿A partir de qué problemas somos convocados a hablar de la comunidad o de las comunidades en Latinoamérica? ¿Cómo ha trabajado nuestra tradición o nuestras tradiciones de pensamiento el tema de la comunidad? ¿Hay o hubo “un” modo latinoamericano de plantear, de experimentar y representar la comunidad? ¿Se tratará de interrogarnos, una vez más, sobre lo “propriadamente” latinoamericano? En todo caso, ¿qué, de toda esta historia europea y alemana, puede interesarnos? Pues bien, creo yo que la historia del concepto de comunidad en América Latina difícilmente pueda hacerse ignorando el nombre de Marx y de tradiciones teóricas y prácticas voluntariamente inscritas en su legado; otro tanto puede caberle al nombre de Weber si pensamos en la introducción de la sociología como disciplina académica. Es en este sentido, un sentido limitado porque no abarca todo lo que pueda decirse de la comunidad en nuestras latitudes, que el trabajo de Alvaro resulta ineludible.

Los elementos constitutivos del concepto moderno de comunidad han de buscarse entonces –es la tesis de Alvaro– en Marx, Tönnies y Weber. Tentativa notable, sino temeraria, la de lidiar con estos nombres, y de una singularidad que debe subrayarse de inmediato. “El problema de la comunidad...” es quizás el primer estudio sistemático del motivo de la comunidad en Marx, en un recorrido que abarca prácticamente toda su obra, desde los escritos de juventud, pasando por “La ideología alemana”, “El manifiesto...”, “Los Grundrisse...”, “La contribución...”, “El capital...”, hasta la correspondencia intercambiada con los revolucionarios rusos entre los años 1877 y 1881 (Alvaro, 2015:125)². Con la misma exhaustividad y minuciosidad se abordan las obras de Tönnies y Weber, tomando en cuenta los trabajos de juventud, las correspondencias, los escritos políticos, los desarrollos de madurez y sus sucesivas re-elaboraciones. Un detalle nada menor, tratándose de un análisis conceptual, es que los textos se abordan en su lengua original, indicándose -cuan-

2 Acompaña a esta suerte de sistemática de la comunidad, una aguda reflexión sobre la cuestión ontológica en Marx, tema central en las preocupaciones actuales de Alvaro (2014, 2015)

do lo merece- las diferentes posibilidades de sentido que abren las traducciones al español y, para el caso de Marx, los diversos sentidos que habilita el empleo de diferentes lenguas (alemán, inglés, francés).

Quienes se interesan por el tema de la comunidad tienen aquí un material precioso. Pero hay más, mucho más... porque falta lo fundamental. Me refiero al modo en que se piensa la relación entre los tres autores. Propongo volver al título del libro: "El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber". Cada una de las palabras de este título pesa con un peso específico y sólo al término de un texto de más de trescientas páginas se alcanza a medir todo lo que reúne y todo lo que separa a cada una. Ahora bien, hay una palabra que todavía no hemos considerado: la palabra de "problema". Un poco contra el sentido que venía tomando mi lectura, diría que el trabajo de Alvaro, que se presenta como un análisis de la figura de la comunidad en tres autores o tres sociologías, es otra cosa. En rigor, no es el motivo de la comunidad por sí mismo; no es cuestión de retener o producir un concepto de comunidad en Marx, luego producir otro en Tönnies, finalmente otro en Weber para, a partir de ahí, cotejarlos, componerlos, ponerlos a dialogar, a competir, a luchar, etc. Se trata de otra cosa. No es un trabajo sobre el concepto de comunidad, sino sobre el "problema de la comunidad". La comunidad hace problema y plantea un problema para las sociologías clásicas de la comunidad, a Marx, a Tönnies, a Weber y, por esta vía, a toda nuestra tradición sociológica.

Lo que aquí llamamos comunidad es ante todo la cifra de un problema. La comunidad es un problema desde el momento mismo en que se asiste al descubrimiento de su pérdida o por lo menos de lo que se experimenta como tal. Esta fue la experiencia de los modernos y tal vez habría que decir la experiencia inaugural de la modernidad en cuanto tal. Pero en cierto modo es también —lo sabemos o no, lo deseemos o no— nuestra experiencia contemporánea (Ibíd.:25)

Una lógica de la falta y del deseo estructura la experiencia de la comunidad que se presenta siempre como la "comunidad perdida", pero también como la "comunidad por venir", como aquello que se cree haber sido y que "confesadamente o no, se ambiciona volver a ser".

La comunidad es el problema, la pregunta o la cuestión que surge de la constatación reiterada y sistemática de su falta. La tan mentada disolución de la comunidad a expensas de la moderna "sociedad" fue la constatación que con

mayor o menor dramatismo comunicaron una gran variedad de teorías sociales a lo largo del siglo XIX. No obstante, la formalización del problema de la comunidad tal como lo entendemos aquí estuvo a cargo de las teorías sociológicas.. [de Marx, Tönnies y Weber]. (Ibíd.: 25-26)

La formalización a la que se refiere Alvaro es la separación y la oposición entre el concepto de “comunidad” y el de “sociedad”, una separación que para los cultores de las ciencias sociales es conocida, tan conocida que se ha vuelto evidente. Sucede que la separación en opuestos, que domina las reflexiones sobre la socialidad de Marx hasta nuestros días, es –afirma Alvaro– “metafísica”. Creo que hay que meditar detenidamente sobre la tesis que se nos está proponiendo: la ciencia objetiva de los funcionamientos de la sociedad se encuentra atravesada por la metafísica ¿cómo vamos a entender semejante afirmación?, ¿estamos dispuestos a pensarla en toda su profundidad, en todas sus consecuencias? Si se quiere comenzar a considerar seriamente lo que es y lo que puede llegar a ser el problema de la comunidad para la sociología, nada mejor que lanzarse a la experiencia de pensamiento de este libro y esta escritura que nos ofrece Alvaro - una escritura paciente, que avanza sin prisa, de manera ordenada e insistente sobre sus tesis; una escritura que ciertamente se interrumpe o sabe interrumpirse, pero de una forma que es más del orden de la espera o de la escucha que del corte fulgurante o el giro radical.

Imposible concluir sin hacer una última referencia a Tönnies, figura fundamental en la argumentación de Alvaro y cuyo peso específico se mide, justamente, por la relación que mantiene con la “metafísica”. Tönnies es quien, entre Marx y Weber, muestra todo el “problema de la comunidad” al consolidar la dualidad entre comunidad y sociedad (Ibíd.:144). “Comunidad y Sociedad” es el título de la obra por la que pasará a la posteridad (Ibíd.:137). Tönnies es una especie de revelador tanto para la lectura de Marx, como para la de Weber. Es el nombre que hace sensible toda la dificultad a la que se enfrentaron éstos, cada uno de manera específica y en muchos puntos irreductibles, al tratar con la comunidad³.

Pero si entre Marx y Weber el autor de “Comunidad y sociedad” llama la atención y es un llamado de atención a la teoría sociológica, no es sólo porque sea el inventor de la dualidad “comunidad-sociedad”, o el más romántico y menos científico de los tres autores, sino porque en su propia experiencia intelectual y política le toca vivir una de las derivas más catastróficas de la comunidad en el siglo XX. Si en vísperas

³ Invito a ver cómo ésta dificultad se presenta en los textos de Weber, y a seguir el análisis de Alvaro por esos difíciles escritos metodológicos en los que el autor de la *Ética protestante* busca deshacerse, sin total éxito, de la inaceptable y poco científica herencia tönnesiana.

de la Primera Guerra, y de manera similar a Weber y a tantos otros intelectuales, Tönnies se ve arrastrado a celebrar apasionadamente al Estado alemán como una nueva, actual y concreta comunidad (*Gemeinschaft*) opuesta a los otros meros “Estados societarios” europeos (Ibíd.:188), esta forma de nacionalismo “urticante” y “agresivo” cederá el paso en los años posteriores a la “desesperada impotencia de quien se sabe protagonista de una historia desastrosa” (Ibíd.: 191). Ocurre que Tönnies es testigo del nazismo y de la apropiación nazi de su propio discurso. Se opondrá a ello afiliándose al Partido Socialdemócrata –contra su idea de incompatibilidad entre ciencia y militancia política–, interviniendo públicamente para denunciar “las emociones ciegas, la confusión y la superstición” del nacional socialismo y defendiendo a los primeros profesores y estudiantes judíos perseguidos en las universidades alemanas. En 1933 será removido de su cargo de presidente de la Sociedad alemana de sociología y destituido de su puesto como profesor emérito de la universidad de Kiel. En 1934, dos años antes de su muerte, le será retirado el derecho a pensión.

Los pasajes de Alvaro sobre Tönnies nos dan una muestra vívida de la mutabilidad de la comunidad, concepto que ha sido y sigue siendo promovido por ideologías sumamente heterogéneas entre sí. El denominador común de todas ellas es, sin embargo, su oposición, su aversión radical, a la sociedad actual (Ibíd.: 299)

*

A muchos nos enseñaron a poner la ciencia, la verdad, la posibilidad de lo real del lado de uno u otro de los padres fundadores. Sabemos que cruzar la línea puede tener sus costos. Tal como nos advierte Alvaro desde las primeras páginas de su libro, la comunidad es un problema y no un abrigo a nuestros problemas. En ciencias sociales, el problema de la comunidad nos deja sin abrigo y, enfatizo, sin el resguardo que muchas veces buscamos en la objetividad y en el carácter científico de alguno de los fundadores o de nuestras actividades, sin protección para pensar lo que hoy más nos cuesta pensar, esto es –y es una paráfrasis de Alvaro– el carácter paradójico de nuestra socialidad. Pero, después de todo, esto es algo que Marx, Tönnies y Weber supieron muy bien, algo con lo que y por lo que combatieron –cada uno a su modo– durante toda su vida. Como se ha dicho y escrito innumerables veces, es con ellos y contra ellos que “estamos obligados a ir más lejos”.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvaro, D. (2015) *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- Alvaro, D. (2015a) *Ontologías del ser social (Lúkacs, Gould, Negri, Hardt, Balibar)*. *Nómadas* 45, 1.
- Alvaro, D. (2014) *Marx, el acontecimiento, la revolución. Lecturas de Jean-Luc Nancy*. *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* 137: 9-28.
- Alvaro, D. (2012) *Marx y la ontología de lo común*. *Nómadas* 36, 4.
- Nancy, J. L. (2000) *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM.

SOBRE EL AUTOR

Emiliano Jacky Rosell

Email: emilianojacky@gmail.com

Artículo

RECIBIDO 15/03/2016

APROBADO 15/04/2016



HACIA UNA NUEVA IZQUIERDA

RESEÑA DE: ALEMÁN, J. (2013). CONJETURAS SOBRE UNA IZQUIERDA LACANIANA. BUENOS AIRES: GRAMA.

**AILÉN CIRULLI
STEPHANIE AGOTBORDE**

La izquierda lacaniana refiere a una operación que consiste en retomar a Lacan para pensar lo político. Es un intento por entrelazar el sujeto y la sociedad lacanianos con la dimensión política y, en específico, con la concepción de izquierda política en el siglo XXI. Esta apuesta se caracteriza por mantener una posición ontológica no esencialista que deconstruye al sujeto emancipatorio y que realiza una crítica a las formas de subjetivación llevadas a cabo por el capitalismo. Es decir que consiste en reflexionar sobre el futuro de la izquierda a partir de la teoría de Lacan con el fin de vislumbrar la posibilidad de una transformación social que implica necesariamente una concepción de sujeto diferente al de la izquierda clásica. Y es a partir de este sujeto lacaniano que los autores inscriptos dentro de esta categoría van a reflexionar sobre las posibilidades de un proyecto político emancipatorio del sujeto en contraposición al capitalismo y al neoliberalismo.

Conjeturas sobre una izquierda lacaniana es un libro escrito por Jorge Alemán como una continuación de *Para una izquierda lacaniana...* (2009), un compilado de ensayos que giran en torno a la posibilidad de construcción de una izquierda lacaniana y sus características. El autor publica este segundo libro con el fin de profundizar sobre la relación previamente esbozada entre psicoanálisis y política.

Alemán elige la palabra “conjeturas” para describir el contenido de su obra. Esta decisión tiene que ver con la posibilidad misma de enlazar a la teoría lacaniana con el concepto de izquierda política, teniendo en cuenta la postura escéptica e irónica de Lacan sobre los movimientos de izquierda y su concepción de la revolución como la restitución de un nuevo amo y el retorno al mismo lugar. El autor va a afirmar que esta vinculación consiste en pensar a partir de piezas que no encajan y que, por lo tanto, no van a conformar una totalidad teórica armónica, sino que más bien están todo el tiempo a punto de deshacerse pero que esta es, justamente, la condición que la hace atractiva para pensar un proyecto emancipatorio desde el sujeto, entendiendo que no va a haber emancipación sin el compromiso del mismo.

El libro consiste en una serie de artículos recientes y en un debate con Ernesto Laclau. A lo largo de estos artículos, publicados en diferentes momentos, Alemán va dar cuenta sobre las posibilidades de existencia de una izquierda lacaniana en relación a la pregunta “¿Qué significa ser de izquierda en el siglo XXI?”. A partir de este interrogante es que el autor se propone tomar el discurso analítico para así transformarlo en una serie de herramientas válidas para volver a pensar la política en su dimensión transformadora.

Jorge Alemán abre su libro elaborando una contextualización de la relación entre psicoanálisis y política. En los años 60 el psicoanálisis se encontraba bajo la impronta de la política. Ésta intentaba persuadir al psicoanálisis acerca de la idea de que el sujeto del proletariado necesariamente iría a cumplir con el proyecto histórico de

la transformación revolucionaria, según marchaba la historia. Aquí es donde el autor ubica a lo que en ese entonces configuró una nueva corriente, el Freudo-Marxismo. Pero es en esta misma época donde el proyecto del sujeto de la historia, junto con la noción teleológica del materialismo histórico, empiezan a declinar. Se empieza a ver cómo, de a poco, van fracasando todos los proyectos revolucionarios. Ahí surge como problema mayor la cuestión de la subjetividad como singularidad irreductible a los movimientos dialécticos de la historia. Lo imposible y lo contingente se tornan determinantes a la hora de pensar los procesos de transformación. Realiza una crítica a estos proyectos en declive, junto con Lacan, en torno a la problemática de lo que implica la revolución. Para ellos, la revolución es el retorno al mismo lugar y esto ocurre justamente, porque hay una desidealización de la política.

Para Alemán, el motor de esa desidealización será entonces el psicoanálisis. Ya que mientras que la política es una distribución de ideales, insignias, lugares a donde llegar a través de las identificaciones, el psicoanálisis es la experiencia en donde el sujeto se separa de esas identificaciones y atraviesa el orden determinado por el ideal, concepto que Lacan ha denominado como “discurso del amo”.

El autor propone, entonces, considerar al psicoanálisis en sí mismo, como un hecho político antinómico a las distintas modalidades de intervención pertenecientes a los dispositivos de dominación para que funcione la subjetividad. Sin dudas, el psicoanálisis es un hecho político en tanto actúa como el “reverso del discurso del amo”.

Por lo tanto, se observa, avanzando con la lectura del libro, una tensión irreductible entre la relación psicoanálisis y política.

Uno de los ejes centrales que el autor va a tomar para profundizar esta relación va a ser el del concepto “Soledad:Común”. De esta manera, separando con dos puntos estas palabras, que mucho tienen para decirnos, el autor pretende indicar una “mismidad” en la Diferencia. En el “Común” lacaniano, el hiato ontológico, debe mostrarse en todas sus consecuencias. No hay producción ni vida que no sean interrumpidas por la causa de esa fractura ontológica. Sostiene de esta manera, que “Común” y “Soledad” aluden y nombran al mismo hiato ontológico y surgen de la misma matriz significante en la que se constituyen recíprocamente. En este sentido, el libro relata un alejamiento conceptual con Hardt y Negri sobre la problemática de lo Común. Su divergencia reside en determinar cuál es el verdadero soporte de lo Común que no puede ser intervenido del todo por lo público-privado. Para Alemán, la categoría de lo Común excede a las dimensiones de lo público y lo privado, resistiéndose a su integración privada o estatal.

Se elabora en el texto una relación intrínseca entre el Común y el “no hay”. El autor intenta demostrar que al no haber relación sexual, ni metalenguaje, ni Otro del Otro,

la sociedad capitalista es sostenida no sólo solo por una opresión violenta y exterior sino también por la complicidad del sujeto en lo que representaría una respuesta fantasmática a estos tres “no hay”. Con esto Alemán implica que la vida social está dominada por la respuesta fantasmática a estos “no hay”.

Alemán llama “Común” a lo que el mundo capitalista no puede dominar, que es justamente lo propio de la condición hablante, sexuada y mortal del sujeto, por lo que cabría preguntarse Cuál es aquí la concepción de sujeto.

Coincidiendo con la versión lacaniana, para el autor, el sujeto es un efecto evanescente de las cadenas de significantes de la lengua. Si bien el sujeto lacaniano surge como un vacío sin posibilidad de ser representado en su totalidad por los significantes que lo instituyen, su soledad es radical. Esto llama la atención de Alemán, ya que para él, si bien el sujeto se constituye en el campo del Otro, su modo de emergencia se realiza de manera tal que es imposible que pueda establecer una relación estable con respecto al Otro socio-simbólico que precisamente lo constituye. Aquí se pregunta, cómo puede siquiera existir un proyecto emancipatorio, si el sujeto es aceptado como está.

En este contexto aparece una nueva apuesta para el psicoanálisis: pensar lo común y la igualdad por fuera del proceso de homogeneización impuesto por los dispositivos de producción de la subjetividad.

En cierta forma, lo que Lacan designa como la tachadura del sujeto aquí ya configura una forma de antagonismo. Para que el antagonismo no sea un mero choque físico de contrarios, debe tener como condición el Común, constituido por lo que No hay. Para Alemán es inevitable la construcción del antagonismo pero en lo que él propone no hay ningún rechazo ni del estado ni de la democracia ni de las instituciones.

Según el autor, el sujeto capitalista es el proyecto de producir un sujeto nuevo sin legado histórico ni herencia simbólica. Para esto va a considerar la economía de goce propia de la técnica de Heidegger: el saber se anuda en la pulsión de muerte. La técnica no tiene sujeto, es la introducción de lo ilimitado, sólo promueve el retorno de lo reprimido en lo real.

Lo que se intenta a partir de Lacan es pensar como la contingencia discursiva es una suspensión transitoria de la imposibilidad. En lo que él plantea como Izquierda lacaniana lo político no será un mero acontecimiento vacío sino que surge como resultado del encuentro contingente con la lengua, en especial cuando constituye a un colectivo contingente. Define entonces a lo político como lo que surge del encuentro traumático con la lengua y a la política, en cambio, como aquel ámbito institucional que se debe hacer cargo de ese impacto.

Es en este sentido en el que el autor nos brinda, junto con Laclau, un muy interesante debate en torno a los conceptos de hegemonía y la imposibilidad de lo social, estableciendo que no hay nada que a priori promueva la articulación de una hegemonía de tipo emancipatorio.

Alemán entiende que “ser de izquierda implica insistir en el carácter contingente de la realidad histórica del Capitalismo” (p. 114). La salida histórica es irrepresentable. El capitalismo es entendido por Lacan como un movimiento sin corte, circular, sin embargo, aquí se sostiene que el Capitalismo no es una realidad eterna, se trata una vez más de afirmar su carácter contingente. He aquí la tensión histórica e irrebasable que domina el horizonte de nuestro pensamiento político. Alemán hace una homología entre el concepto de plusvalía y el plus de gozar lacaniano, sosteniendo que el verdadero secreto del capitalismo reside en una economía política del goce.

La subversión de los significantes a los que nunca se realiza en una toma de conciencia o en una destrucción crítica de los mismos. De esta manera propone, junto con Lacan, una crítica a la izquierda clásica en torno a la problemática de lo que implica la revolución. Para ellos, la revolución es el retorno al mismo lugar y esto ocurre justamente, porque hay una desidealización de la política.

La ideología es una articulación entre los significantes a los que surgen fuera de sentido como designadores del encuentro con lo real y los objetos a los que el propio sujeto pierde en el acceso simbólico. Añade que la ideología es el “fantasma” fuera de la experiencia analítica. No se puede concebir como falsa conciencia con respecto a la realidad. La fractura entre real y realidad hacen que ideología y realidad sean lo mismo: un principio de desconocimiento vía represión primaria o forclusión de lo real.

Por último, nos interesa mencionar que la intervención de Alemán también propone elaborar una reflexión crítica sobre el neoliberalismo, entendido no solo como una ideología económica sino también como un discurso que produce un nuevo tipo de subjetividad que se caracteriza por su relación permanente con el exceso y con el goce de la rentabilidad y la competencia, contraponiendo a la misma la posibilidad que tiene la izquierda de reinventarse como experiencia subjetiva de la política a partir del impulso que le puede otorgar una perspectiva psicoanalítica lacaniana. Así Marx, Freud, Heidegger y Lacan constituyen otro modo de pensar lo político por fuera de la racionalidad neoliberal.

En suma, Alemán se hace cargo de que las palabras “izquierda” y “lacaniana” no están hechas en principio para ir juntas, pues proceden de campos que guardan entre sí una distancia insalvable. No obstante su valor reside en que abren siempre una cuestión sobre la legitimidad de su vinculación que implica indagar qué es una

decisión política cuando esta no está de entrada promovida y amparada por el discurso del amo y en pensar la posibilidad de un proyecto emancipatorio que ponga en el centro al sujeto y la transformación de su subjetividad.

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, J. (2009) *Para una izquierda lacaniana. Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama.
Alemán, J. (2013) *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*. Buenos Aires: Grama.

SOBRE LOS AUTORES

Ailén Cirulli

Email: ailencirulli@gmail.com

Stephanie Agotborde

Email: sagotborde@gmail.com

Artículo

RECIBIDO 30/05/2015

APROBADO 08/07/2015



PAPELES DEL DERECHO PARA ARROJAR AL ALBA. FILOSOFÍA, RACIONALIDAD E HISTORIA EN ENRIQUE MARÍ

**RESEÑA DE: MARÍ, E. (2014). LA INTERPRETACIÓN DE LA LEY.
BUENOS AIRES: EUDEBA.**

LEANDRO DIEGO BASANTA CRESPO

El presente libro de filosofía es un auténtico reflejo del autor que lo ha realizado. Con complejidades, riquezas y delicadezas que por momentos apabullan al lector, Enrique Marí propone en este arduo ejercicio intelectual una interpretación de la ley que desborda a la ley misma. Adentrándose en las filosofías del derecho del siglo XIX, retoma desde diferentes aristas y perspectivas teóricas los postulados de Friedrich Carl von Savigny, Jeremy Bentham y Rudolf von Jhering, poniéndolos en tensión argumentativa. En un ejercicio similar al realizado en su obra *Elementos de una epistemología comparada* (Marí, 1990), incorpora la filosofía antigua y contemporánea, el psicoanálisis freudiano y la historia para dilucidar qué formas de razonamiento lógico despliegan los recursos interpretativos vinculados al derecho.

Como en la época de los sofistas plasmados en *El Banquete de Platón* (2001), el autor se interroga al comienzo de sus líneas sobre cuál es la labor de los juristas: convencer, persuadir y seleccionar vías de razonamiento en apoyo de sus decisiones o valoraciones (Marí, 2014:17). Con su estilo detallista irá desmenuzando, cual compás amplificador de una caja de resonancia, los esquemas de pensamiento que fundamentan las diversas líneas de interpretación de la ley. Eleva la mera discusión por los conflictos jurídicos puntuales y deja entrever cómo los argumentos no son aislados, sino dependientes e integrados a tácticas argumentativas más amplias. Éstas últimas se ponen en juego contingentemente en la esgrima señorial del derecho. De esta forma es posible registrar que no basta con considerar solamente el vínculo entre el recurso interpretativo y la norma interpretada, sino atender a una franja más compleja: la estrategia argumentativa global de la que un recurso argumentativo es sólo parte integrante.

En el correr de sus páginas, la obra se propone historizar los antecedentes sobre las diversas legislaciones. Se sumerge en ellas para desentrañar cuáles y cómo fueron los contextos políticos, económicos y sociales en que se inscribieron las normas jurídicas y sus problemas lingüísticos en la Europa occidental. De manera similar a *Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden* (Marí, 1993:219), indaga acerca de los sistemas de valores y creencias que confeccionaron las matrices de los actos hermenéuticos: qué papel tuvo el Estado moderno; cómo se disputaron la hegemonía del pensamiento jurídico las tradiciones racionalistas inductivas y lógico-deductivas; cuáles fueron los saldos que recibieron las sociedades de estos procesos y cómo fueron cambiando las funciones de los sistemas judiciales en sintonía con las necesidades coyunturales de los poderes de turno.

A su vez, revisa la trayectoria de un contemporáneo suyo, Niklas Luhmann, para producir –sin forzar– la intersección entre los diversos esquemas interpretativos del derecho y la teoría de los sistemas sociales. El punto de inflexión ha de tenerse en cuenta con los antecedentes históricos ligados a la comprensión del concepto

sistema. Idea tomada, según el escritor alemán, a principios del siglo XVII de la astronomía y la enseñanza de la música, la teología, la filosofía y la jurisprudencia. Este último camino marca una estrecha relación con el problema de las contingencias y el deseo de asegurar certezas. Primero escolásticas y luego profanas.

Según Marí, Luhmann realiza un cambio de dirección en los postulados de Rudolf von Inhering considerando que su teoría jurídica, ligada al método gramatical, no puede formularse de modo tan simple. Concibe entonces al sistema como un medio de orden y clasificación para asegurar y fundamentar los conocimientos. Su método sistemático implica un ponderable incremento teórico al hacer recaer la interpretación ya no sobre las palabras aisladas de la ley, sino sobre un conjunto de enunciados normativos. Las leyes, a decir del autor, se entrelazan en un tejido sistemático y el criterio de validez de una interpretación reposa en su consistencia o falta de contradicción dentro del sistema.

Al mismo tiempo, Marí realiza un salto hermenéutico y remarca a modo de ejemplo los principios de la sociedad cortesana y sus funcionalidades desde la lente jurídico-formal a través de Norbert Elías. Las tensiones inter-estamentales e inter-individuales dentro de cada capa o estamento se reflejaban en aquel momento por la falta de coincidencia entre los reglamentos, normas objetivas y derechos subjetivos generales garantizados. La *melange* cortesana entraba en conflicto y la disminución en el prestigio del rey convertía al Antiguo Régimen en un conjunto de acciones ineficaces. La nueva estratificación social se condensaba en la codificación y actualización de un nuevo sistema: el liberal e industrial. Como afirmaba Dukheim (2012), los órdenes sociales se modificaban, entre otros factores, por el descreimiento inicial de los grupos que lo componían. Siendo estas sus causas y no sus consecuencias.

La trama del nuevo derecho, enmarcado en un novedoso sistema social, global será la que poco a poco el autor irá analizando en forma obstinada, casi testaruda, a lo largo de sus líneas. El pasaje del sistema feudal al contractual del siglo XIX en adelante necesitará un repaso por las conformaciones de los esquemas interpretativos previos y sus planos jurídicos, políticos y económicos. Desde Hobbes y su recreación del poder central en *El Leviatán*, la obra rastrea la génesis de la conformación de la ley y plasma la necesidad de una nueva forma de organización social ante la falta de garantías del Estado Absoluto. Génesis entendida desde el juego teórico-epistemológico que propone Marí, autorizando una vez más el diálogo entre la perspectiva anglosajona e, implícitamente, la rama materialista francesa. De ésta última entenderá al origen, la procedencia y la emergencia como acontecimientos que surgen de las disputas sociales de intereses contradictorios. Aquí el saber es histórico y se hace carne. Desde la perspectiva nietzscheana que retoma Foucault, *el saber se hace a tajos* (Foucault, 1993).

La visión sociológica weberiana codificada permitirá reconocer el especial interés de la seguridad jurídica en el siglo XIX como un medio para lograr un fin acuciante: la solución de los conflictos sociales del período heredado. La tendencia hacia la racionalización jurídico-formal, entendida como un conjunto de enunciados normativos efectivos para dar respuestas legales en/a un momento histórico-puntual, trajo consigo un haz de innovaciones institucionales que modificaron paulatinamente la existencia social de la época. El advenimiento de ejércitos profesionalizados y burocracias administrativas más especializadas e interconectadas tuvo como contracara el progresivo desgaste de los poderes de la nobleza medieval. El mercado interno integrado desembocó en el ascenso del nuevo actor social pujante: la burguesía mercantil.

Privilegios, reglamentos, tensiones y contraposiciones de valores se desplegaron en la arena del conflicto social. Con un pensamiento quirúrgico y audaz, el autor desnaturaliza la tendencia uniforme y homogénea de la racionalización, aclarando que ésta última no siempre estuvo acompañada de sus relativas correlaciones materiales. Los procesos contradictorios, y a veces antagónicos, son el producto de un estado de fuerzas dispuestas por los actores en su conocido *dispositivo de poder*. ¿Cuáles serían las relaciones entre las interpretaciones de las normas, sus ejecuciones y el orden social que impera allí?

En un ejercicio epistemológico en el que se registran pinceladas de su obra *Neopositivismo e Ideología* (1974), puede observarse cómo el derecho positivo y el racionalismo iusnaturalista encuentran su raíz metodológica en Copérnico, Galileo y Newton. Con la pretensión de lograr un saber científico infalible del cual el derecho no tenga duda a la hora de dictar sentencias, sanciones o gratificaciones. Este último, según sus principios desarrollados, debía convertirse en una ciencia a-histórica y aplicable a cualquier realidad social. La ilusión del sistema liberal establecido en el nuevo contrato social del siglo XIX pretendía aislar las contingencias interpretativas y afianzarse en las aplicaciones certeras del derecho positivo.

¿Cuál es el camino que invita y propone el autor a lo largo de su obra? Desandar el aparente instrumento insípido de justicia para incorporar las tensiones, fundamentos y luchas emprendidas por imponer un modelo de justicia que dista mucho de ser imparcial. Éste último es engranaje fundamental de un sistema mayor de dominación de ciertos sectores sociales por sobre otros bajo un manto de ficciones legales presentadas como objetivas e inocuas.

Para ir tejiendo su trama argumentativa con mayor densidad, Marí indaga en la obra del jurista alemán Rudolf Von Ihering del siglo XIX, al que segrega en dos, el joven y el maduro, rindiendo homenaje a la categorización que propició Althusser para Marx. Posteriormente, introduce al Círculo de Viena y con él a Rudolf Carnap. En forma concomitante, trae también a colación a uno de los personajes más seduc-

tores y apasionantes en la vida del autor y en la teoría general del derecho. El jurista nacido en Praga, Hans Kelsen. Su presencia incorporará al texto el puntillismo por las leyes causales, morales y primitivas. Poco a poco, el autor irá desglosando socialmente la doctrina del derecho natural (Marí, 2014:115). En paralelo, reconstruye históricamente las concepciones de causalidad de estos autores y afronta el dilema de este último con el concepto de libertad de la época.

A su vez, se empeña en analizar los vínculos entre teleología y teología dispuestos por Inhering. Vuelve a los inicios filosóficos metafísicos e introduce a Aristóteles para esclarecer el *problema del bien* (2014:124). Retoma los postulados de Jeremy Bentham, aclarando que la médula del derecho no está en la justicia sino en la felicidad plasmada, producto de una conjunción entre el interés y el deber ser. Reflexiona sobre *El fin en el derecho* en Locke y realiza críticas a las concepciones finalistas y teleológicas de Inhering (2014:155). Aparece en escena otro pensamiento filosófico con peso propio: *la mirada hegeliana*. Utiliza los razonamientos sociológicos vinculando los conocimientos, intereses y teorías de la acción con el finalismo y las instituciones del derecho. Su múltiple mirada busca analizar cuáles son las condiciones que posibilitan los cambios en los órdenes sociales, qué sentidos de las legislaciones se despliegan en sus reconversiones y cómo se manifiestan los nuevos diagramas del derecho legal.

Su apuesta a lo largo de su obra es esclarecedora. Permite comprender al lector que la interpretación de la ley está lejos de ser objetiva. Aún para los actores que la perciban y ejecuten como tal. Es el resultado de las batallas desplegadas por las fuerzas sociales en su conjunto. Su legalidad es la consecuencia de una legitimidad social previa que posibilita determinados veredictos y no otros.

Por último, Marí desnaturaliza los mitos del derecho y sus funcionalidades. Como así también de los saberes que pretenden ser científicos y de sus certezas. Prefiere obviar toda verdad revelada, y a lo largo de la obra elige la indagación sistemática. Está cómodo en el nicho de la duda. Su pensamiento analítico aglutina todos los pensamientos jurídicos, filosóficos, psicoanalíticos, naturales y sociales para hacer un *crisol del derecho*. Su mirada abigarrada no se sacia con una sola disciplina. Le escapa a los compartimentos del pensamiento segregado. Este libro es la elección valiente de caminos tortuosos e interdisciplinarios para comprender al derecho occidental en su conjunto, de principio a fin. Su densidad sólo tiene relación con la curiosidad insaciable del autor. Que en última -y primera- instancia va más allá de los principios del derecho. Su obsesión fue (y será) comprender los procesos sociales en su conjunto.

BIBLIOGRAFÍA

- Durkheim, E. (2012) *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1993) "Nietzsche, la genealogía, la historia". En *Microfísica del poder*, Madrid: Ed. La Piqueta
- Marí, E. (1974) *Neopositivismo e ideología*. Buenos Aires: Eudeba.
- Marí, E. (1990) *Elementos de epistemología comparada*. Buenos Aires: Puntosur.
- Marí, E. (1993) *Papeles de filosofía... para arrojar al alba*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Marí, E. (2001) *El banquete de platón. El eros, el vino, los discursos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Marí, E. (2014) *La interpretación de la ley*. Argentina: Eudeba.
- Thuillier, P. (1983) *La Trastienda del Sabio*. Barcelona: Editorial Hachette.

SOBRE EL AUTOR

Leandro Diego Basanta Crespo
Licenciado. Facultad de Ciencias Sociales (UBA) e IDAES (UNSAM).
Email: leandrobc@hotmail.com

Artículo
RECIBIDO 18/03/2016
APROBADO 12/04/2016





CONVOCATORIAS



ENSAMBLES

DESDE EL 01 DE MAYO HASTA EL 01 DE AGOSTO DE 2016

El presente número temático se propone como un espacio para la reflexión en torno a los modos en los que se problematiza la estructuración de sistemas cuando se parte de la afirmación de que en lugar de Uno, el comienzo es siempre ya múltiple. Cuando las identidades dejan de ser vistas como puntos de partida para el análisis y se afirma la diferencia inmanente y relacional. Cartografía de flujos: Cantidades, fuerzas, quantos de energía. Corrientes de deseo, de creencia, de opinión. También, relaciones de poder. Vectores entre los cuales se entablan conexiones, desconexiones, reconexiones. Fugas. El problema de las intensidades, de los grados, de la velocidad. Nuevas formas de concebir la naturaleza, otros modos de pensar lo político. Las redes, los dispositivos, los agenciamientos. Frente a la idea de determinación, el problema de la indeterminación, también de los actuales y los virtuales. La multiplicidad de mundos posibles y los diferentes modos de individuación. Microfísica de los procesos. Convocamos a la presentación de artículos que aborden, a partir de diferentes disciplinas y tradiciones teóricas, la problematización de asociaciones desde y en la diferencia. Reflexiones sobre diversas temáticas, orientadas por preguntas tales como: ¿Cómo es posible la relación en la dispersión? ¿Cómo pensar la reunión de elementos heterogéneos? ¿Qué implica partir de estos supuestos y de otros tantos afines a ellos? ¿Qué herramientas heurísticas los complementan para el análisis? ¿Cómo repensar desde estas perspectivas las prácticas y los objetos tradicionales de nuestras disciplinas? Las sociedades, los individuos, las instituciones, los cuerpos, las células, los cerebros, las máquinas, la materia. Incluso: ¿Es posible seguir manteniendo las divisiones disciplinares cuando tomamos estos presupuestos como guía?

Las convocatorias están abiertas a artículos de investigación originales y reseñas. Se aceptarán propuestas tanto en español como en inglés. Para la selección de artículos se utiliza el sistema de evaluación por pares.

Pautas para autores en la página web de la revista <http://revista.diferencias.com.ar/>



Self Studio
<design shelter>
<http://www.selfstudio.com.ar/>