

A propósito de la problemática del ser en el pensamiento de Cornelius Castoriadis

Concerning the problematic of being in the thought of Cornelius Castoriadis

Manuel Antonio Baeza

Universidad de Concepción
mbaeza@udec.cl

Resumen

Para el filósofo Cornelius Castoriadis, la idea central en su concepción del Ser es la indeterminidad absoluta del ser humano. Pero al mismo tiempo que lo desnuda en medio de la soledad más completa, le otorga todas las posibilidades de imaginar y construir su existencia, instituir simbólicamente la sociedad y sus formas relacionales, corriendo el riesgo, claro está, de sucumbir en medio de lo que se convierte en heteronomía, si no es capaz de utilizar a plenitud sus facultades instituyentes en forma autónoma. En conclusión, se reconoce de esta manera el gen del humanismo propio de Cornelius Castoriadis.

Palabras clave: indeterminidad – heteronomía – autonomía – historia.

Abstract

For the philosopher Cornelius Castoriadis, the central idea in his conception of Being is the absolute indeterminateness of human beings. But while it naked in the midst of complete solitude, gives all the possibilities to imagine and build his existence, symbolically establish the company and its relational forms, running the risk, of course, to succumb amid what heteronomy becomes, if not able to use fully its powers instituting autonomously. In conclusion, it is recognized in this way the gene of humanism characteristic of Cornelius Castoriadis.

Keywords: *indeterminateness – heteronomy – autonomy – history.*

*“(…) el Ser no es un sistema, no es un sistema de sistemas,
ni tampoco una gran cadena. El Ser es abismo o caos,
o aquello que carece de fundamento”.*
Cornelius Castoriadis (2000:11).

Si se busca atentamente en la literatura disponible algún corpus de ideas filosóficas producidas en el siglo XX, que lograrse plantear con densidad suficiente y, sobre todo, con una gran radicalidad la cuestión del Hombre, y con él toda la responsabilidad que a este último le cabe en la construcción de su propio “destino”, o mejor dicho, su devenir histórico, todo aquello lo encontraríamos necesariamente contenido en la obra del filósofo griego Cornelius Castoriadis (1922-1997), por lo demás en afinidad plena con su concepción misma de la vida¹. Muy rápidamente veríamos a través de la lectura de sus libros, que su extensa y profunda elaboración intelectual fue realizada sin cometer omisión alguna respecto de aristas teleológicas instaladas por el autor, en los términos de una perfecta *indeterminidad*² de la existencia individual y social; más allá de una discusión bastante bizantina acerca de nuestros orígenes como especie, el autor hace sobre todo depender –y esto es, a mi juicio, algo muy sobresaliente en su obra a lo largo del tiempo– el devenir de la especie humana del despliegue de una importante capacidad política y utópica que le conduzca finalmente a su propia liberación, aunque no precisando proyecto político alguno (más allá de una defensa maciza de lo que podríamos entender como una democracia profunda o sustantiva), todo lo cual es dicho, y me parece necesario advertirlo oportunamente, en la más plena coherencia del filósofo en su pensamiento, porque la indeterminidad es precisamente eso: un reconocimiento explícito de la facultad de construir caminos de emancipación, según lo que los mismos pueblos van instituyendo en términos sociales, lo que equivale a decir que el sentido histórico no está signado por

¹ “Por lo demás, en otros momentos de sus ‘elucidaciones’, como optó por llamarlas, Castoriadis se preguntaba si el ‘bienestar’, si los placeres de la vida privada, eran un objetivo digno para la vida. Vivir ‘en y para’ la belleza sin amaneramiento, ‘en y para’ la búsqueda razonada y sin desmayo de la verdad fueron, sin duda, algunos de los sentidos de la vida de Cornelius Castoriadis” (Conrado Torrado, “Castoriadis”. En: La Jornada Semanal, 22.02.98).

² “El reconocimiento de tal indeterminación esencial crea dificultades insuperables para la lógica-ontología identitaria, debido a que no sólo implica el cuestionamiento del esquema de la sucesión necesaria de los acontecimientos ‘en’ el tiempo (causalidad), sino del grupo de determinaciones lógico-ontológicas centrales (categorías) como cerrado, seguro, suficiente, para no hablar de la imposibilidad de una ‘deducción’ cualquiera de las categorías” (C. Castoriadis, 2007:320).

ninguna fatalidad lineal temporal³.

Tal fatalidad temporal presunta es en sí absurda, por cuanto invalida cualquier tipo de intervención humana sobre el tiempo, o sea cualquier tentativa de domesticación con fines prácticos. Más y peor aún: dejando sin relación alguna al tiempo con la praxis social, la historia se vuelve imposible, a menos de pensar erróneamente que ésta no es más que la mera ejecución de un guión teatral. El tiempo para él –y contrariamente a lo que sostienen entonces pensadores tradicionales en el sentido de afirmar que el tiempo todo finalmente lo agota, lo consume o lo envejece (Castoriadis, 2004:15)- es, a priori, simplemente una variable vacía⁴, que para ser reconocible requiere ser “marcado” aquél por referencias socialmente instaladas, tal como lo sugiere a través de la distinción que al autor realiza entre *tiempo imaginario* y *tiempo identitario* (Castoriadis, 1975, 2007). Solamente un pensamiento de tipo tradicional –teológico, por ejemplo- ha pretendido, por el contrario, establecer la más absoluta determinidad de los seres humanos, insertando con ello un afán de “teleonomía” –esta última siendo una denominación que nuestro autor califica pura y simplemente de siutiquería intelectual- que condiciona, o que pretende condicionar, la existencia de aquéllos. Por consiguiente, el Ser, sostiene, no *está* en el tiempo, pero *sí* él mismo es tiempo.

Ahora bien, en el tratamiento socio-filosófico de este tema, yo me detendría de inmediato para decir que esta idea de liberación ha de ser refrescada con sendas aclaraciones, para nada anodinas hoy en día. Por un lado, aquélla quiere decir ni más ni menos que el salto revolucionario de la situación más brutal de heteronomía⁵ –que ha marcado con su sello, según una afirmación fuerte del filósofo, la totalidad de la historia de la humanidad- a la hasta ahora inédita situación de autonomía que, dicho sea de paso, me atrevería a pensar que ésta sería lo que más se asemeja, en un sentido castoriadino, a

³ La idea de linealidad es herencia de la concepción aristotélica del movimiento de los cuerpos, en donde son reconocibles en aquél un antes y un después. Al concebir Aristóteles un final de un movimiento, por ende al sugerir con ello un término del tiempo, tal concepción fue recogida por el cristianismo y plasmada en la idea apocalíptica de fin de los tiempos.

⁴ “El tiempo es nada o es creación. Propiamente hablando, el Tiempo es impensable sin creación; porque, de otra manera, sólo sería una superflua cuarta dimensión del espacio” (Castoriadis, 2000:11).

⁵ El concepto de heteronomía remite a efectos psíquicos graves, en donde incluso la voluntad se inhibe hasta el punto en que lo instituido dominante pasa a ser “naturalizado” e incuestionable. No puedo omitir, por lo tanto, su alegato en favor de la voluntad, en tanto aspecto propio de la subjetividad humana y todo cuanto rehabilita la posibilidad reflexiva. Reconoce Castoriadis que la voluntad tiene “muy mala prensa”, que está prácticamente fuera de toda la filosofía del siglo XX, pero que –a pesar de las apariencias- no se la puede suprimir “de toda filosofía, de toda política, de toda ética y del psicoanálisis” (Castoriadis, Conferencia del 4 de Febrero de 1987. En: Castoriadis, 2004:107).

la completitud humana: no hay posibilidad alguna de visualizar la existencia de un Ser integral y por ende autónomo, sin que se le haya restituido en primer lugar una facultad tan importante como lo es la imaginación, léase toda la capacidad humana creadora instalada en la inconmensurable galaxia de su psiquismo⁶, lo que se traduce más exactamente en una capacidad instituyente llevada a la dimensión de lo social en cuanto posibilidad de instaurar sus propias condiciones de existencia social. Tanto las características y los sentidos de oikos (lo privado) como aquélla de agora (lo privado-público) y de ecclesia (lo propiamente público) son, en definitiva y por así decirlo, obra humana (Castoriadis, 1998b).

Esta formidable capacidad creadora constituye, per se, la clave de comprensión de toda la problemática del Ser. En un documento manuscrito, sin título ni fecha, aunque recientemente publicado, el filósofo escribió lo siguiente:

“¿Cómo se puede resolver la contradicción según la cual: si el sujeto cognoscente se encuentra atrapado en la red de leyes de su objeto, ningún discurso es posible sobre ese saber; si no lo está, nada puede conocer? Por el concepto de creación. El sujeto está atrapado en las determinaciones del objeto, pero crea nuevas. La relación sujeto-objeto debe ser a la vez libre y necesaria -y la síntesis de la libertad y de la necesidad es precisamente la creación-, momento de libertad, en tanto que la creación se desprende del dato (momento negativo), momento de la necesidad, que su producto es una nueva necesidad. Se puede también llamar producción a esta creación” (Castoriadis, 2009: 99).

De manera dialéctica entonces, para nuestro autor, el concepto de creación –en virtud de la libertad- relativiza las determinaciones que nos son preexistentes, para así –por imperio de la necesidad- crear otras. Los condicionamientos sociales son, por consiguiente, los únicos límites que, históricamente, conoce la existencia de los seres humanos.

Por otro lado, es difícil encontrar defensas más lúcidas, a la vez que más ardientes y profundas, de un humanismo cuya concreción histórica no puede ya quedar subordinada al ideal ingenuo que se une al eventual resultado victorioso de alguna gesta revolucionaria que reconoce un comienzo y un fin (la ilusión de la revolución soviética, por ejemplo,

⁶ Gilbert Durand hablando del retorno del mito en la cultura occidental, se refiere a la nueva preocupación por la “galaxia de lo imaginario” (Durand, 2003:17).

calificada por Castoriadis como “capitalismo burocrático total y totalitario”⁷), sino que tal transformación cualitativa radical debe ser concebida –al fin y al cabo, en el mejor estilo trotskista- como un proceso ininterrumpido.

Es, en definitiva, en este mismo proceso que los sujetos individuales y colectivos van adquiriendo más y más protagonismo, por el hecho de reencontrarse con esa capacidad creativa humana que es la imaginación, más aún, por el hecho de redescubrir que ésta proviene de las profundidades abismales, sin fundamento alguno y que, aquello que se otorga como “fundamento” no es otra cosa que esa misma creación humana y social traducida en categorías y valores, en formas y en estilos tanto del pensar como del hacer. Es así como las sociedades humanas se auto-instituyen, legitimando desde la energía imaginaria instituyente aquello que les rige, a saber esas normas sociales necesarias, esas prácticas sociales que les resultan imprescindibles, esas formas y figuras relacionales que se generan y que son luego reconocidos como los más genuinos y más auténticos, esos estilos propios del hacer, etc.⁸ Las sociedades configuran finalmente, para garantizar su existencia como tales, toda una red de significados para erguirse como una totalidad coherente: “Esta red de significados es lo que yo llamo el magma de las significaciones imaginario sociales, las cuales son llevadas por la sociedad e incorporadas a ella y, por así decirlo, la animan” (Castoriadis, 2000:16).

En otras palabras, aquello que, por un lado da origen a la jaula en la cual las sociedades quedan encerradas, que comúnmente denominamos cultura, es el resultado de una institución social, por otro siempre quedan abiertas las puertas para que la sociedad misma, por idénticos medios, “des-instituya” lo existente y dé paso a nuevas instituciones sociales⁹. En síntesis, en el sentido dado por el filósofo, lo anterior comprende, en sentido muy amplio y al mismo tiempo, tanto los ámbitos propios de *legein* (nombrar, ordenar, clasificar) como aquél de *teukhein* (hacer, fabricar, inventar). Instituir y des-instituir es algo que configura las dos caras de una misma moneda: al mismo tiempo que hay posibilidad de creación, existe para las sociedades humanas también la posibilidad de destrucción, en sentido ontológico (Castoriadis, 2004: 271). En La institución imaginaria de la sociedad, el autor hace una afirmación fuerte: “El *legein*-

⁷ Toda la primera parte del libro *La institución imaginaria de la sociedad* está dedicada a una crítica vehemente y extensa de este tipo de experiencias políticas pseudo-revolucionarias históricamente fracasadas.

⁸ La idea de auto-institución de las sociedades humanas se opone a aquella que considera a sus “instituciones como si tuviesen un origen extrasocial, divino o racional”. (cf. C. Castoriadis, Seminario del 21 de Enero de 1987. In: C. Castoriadis, 2004:53).

⁹ Al inicio de su seminario dictado el 26 de Noviembre de 1986, C. Castoriadis afirma que “tiempo y creación significa también tiempo y destrucción” (C. Castoriadis, 2004:15).

teukhein del ser vivo es el ser vivo mismo, que como tal no es nada fuera de eso; nada 'realmente' y nada 'idealmente'" (Castoriadis, 2007: 424).

Hacia mediados de la década de los '90, el filósofo apuntaba sus dardos hacia escritores y posturas ideológicas postmodernistas¹⁰ que, a su juicio, mediante una serie interminable de negaciones (de la razón, de la ciencia, de los meta-relatos, de la política, de la historia, etc., etc.) puestas a la moda en algunos centros académicos no habían hecho más que sublimar el extravío de la imaginación creativa. Tras haber proclamado la muerte de todas las formas y de todos los estilos los postmodernistas habían terminado mezclando viejas formas y viejos estilos –en la arquitectura, por ejemplo¹¹– sirviendo así nada más y nada menos que una serie de “platos recalentados” (algunos de ellos por lo demás bastante indigestos¹²) que no conducirían sino al peor de los conformismos (o sea, aquél que no se auto-reconoce como tal) con consecuencias en materia de conductas políticas que son bastante fáciles de adivinar y, lo que es más grave aún, quienes así pensaran se habrían terminado sumando al avance considerable y devastador de la insignificancia¹³ que caracteriza muy negativamente esta poco promisoría contemporaneidad (Castoriadis, 1997).

Siguiendo el espíritu de la argumentación empleada por nuestro autor en su concepción del tiempo, en tanto que tiempo socialmente construido, es decir debidamente referenciado socialmente para su debido reconocimiento, se podría deducir con relativa comodidad que en el postmodernismo –si tomamos en cuenta aquí la formulación teórica efectuada por el sociólogo postmodernista M. Maffesoli, por ejemplo– tal construcción nos remite única y exclusivamente a un “eterno presente”, o sea a aquél de las relaciones marcadas por la proxemia, por el goce, por las banalidades de las apariencias y del narcisismo, es decir nos remite a la negación del tiempo del mítico

¹⁰ “El posmodernismo es la ideología que intenta teorizar y glorificar estas prácticas; (...) más generalmente, de presentar el estancamiento y la regresión de la época contemporánea como la expresión de una madurez, de un final a nuestras ilusiones. Reivindica expresamente el rechazo de la innovación y de la originalidad, e incluso de la coherencia de la forma” (C. Castoriadis, 2001:107).

¹¹ “En 1986, en Nueva York, pude escuchar cómo uno de los arquitectos posmodernos más famosos pronunciaba en una conferencia esta frase memorable: ‘El postmodernismo nos liberó de la tiranía del estilo’. En la mente de esta gente, el estilo es una tiranía, cuando en realidad representa la coherencia de la forma, sin la cual no existe la obra de arte, y constituye simultáneamente la expresión de la individualidad del creador” (C. Castoriadis, 2001:107).

¹² En arquitectura, es en nombre del fin de las vanguardias arquitectónicas, de los estilos, que los arquitectos postmodernos han terminado presentando monstruosidades en donde se mezclan columnas jónicas con seudo demostraciones de *art nouveau*, imitaciones de pagodas y barroquismo europeo más algunos otros arrebatos de ultramodernismo...

¹³ Entiéndase por avance de la insignificancia el progreso de una sociedad que se comporta como simple receptora y consumidora de mensajes (publicitarios, ideológicos), con lo cual ha terminado sacrificando su potencial imaginante o creador.

Dionisos y de su exaltación de lo orgiástico. En suma, se trataría ni más ni menos que de una (seudo) construcción de tiempo en donde se extirparía toda proyección hacia el futuro (inexistente), por consiguiente en dicha visión habría una reducción tan drástica como voluntarista de la dimensión temporal, que invalidando toda concepción histórica no podría desembocar sino en el más resuelto conformismo (léase aquél que practica quien no es más que un mísero homo ludens) denunciado en su frivolidad más arriba en el texto.

Entrando ya en materia de manera más fina, es preciso decir que en la concepción castoriadina del Ser hay una especificación para nosotros muy decisiva en lo que dice relación con la necesaria hermenéutica de su propuesta teórica integral. Dicha especificación consiste en establecer en suma cinco niveles o estratos en la constitución del Ser; con este propósito, y tras efectuar una caracterización básica de cada uno de estos niveles, el autor añade una disciplina o, si se prefiere, un ámbito del conocimiento que reconoce cada uno de aquellos como su propio objeto de estudio. Lo anterior se estructura de la manera siguiente:

NIVEL O ESTRATO	ELEMENTO CARACTERÍSTICO	DISCIPLINA
Ser primero	Caos inicial, Abismo sin fondo, Flujo incesante.	Ontología
Ser viviente	Configuración física que incluye la imaginación Facultad instituyente.	Biología
Ser psíquico	Imaginación creativa, abierta y sin función. Uso de la facultad instituyente.	Psicoanálisis
Ser histórico-social	Inmersión del ser en la sociedad y configuración de un ser social, heteronomía.	Sociología, Historia, Antropología, Psicología Social
Ser sujeto	Emancipación del ser y constitución autónoma del para- Sí.	Pensamiento político emancipador

Retomando ahora por cuenta propia parte de aquello que resume N. Poirier en su bien logrado texto de análisis de la obra de Cornelius Castoriadis (Poirier, 2006), si para el autor griego existen pues cinco niveles que son a considerar en el discurso filosófico sobre el Ser, tal como lo muestra el esquema precedente, cada uno de éstos evocan tanto la indeterminidad congénita del Ser como sus potencialidades instituyentes; tanto la “materialidad” corpórea como la extrema riqueza de nuestro dispositivo psíquico; tanto la facultad de construir sociedad como la posibilidad siempre abierta de transformar lo ya construido, etc. Cada uno de estos niveles o estratos tiene su propia especificidad y también cada uno de ellos ha inspirado, en su momento, la curiosidad humana en un campo determinado del saber, “siempre fragmentario y provisional” (Castoriadis, 2007: 122). Y acto seguido el filósofo agrega: “Es fragmentario, porque no puede haber una teoría exhaustiva del hombre y de la historia; y es provisional, porque la praxis misma hace surgir constantemente un nuevo saber, pues hace hablar al mundo en un lenguaje a la vez singular y universal” (Castoriadis, 2007: 122). De la nada y del caos (preocupación de tipo metafísico inicialmente) a la configuración material orgánica (preocupación biológica), de ésta a la complejización psíquica (preocupación del psicoanálisis por el inconsciente), y de aquí al animal social (preocupación eminentemente sociológica) para de allí poder fundamentar el “gran salto” y plantear al fin la autonomía total (proyecto político de superación de la heteronomía).

Es, a primera vista, esta última fase, vale decir la de un proyecto político emancipador, la que se encontraría aún pendiente, razón por la cual fusionarían en el texto castoriadino, en una suerte de urgencia utópica, un proyecto filosófico con un claro contenido y compromiso revolucionario no materializado en términos de una propuesta política. Pero esta primera y algo imprudente observación es errónea si ella considera por lo tanto que la ausencia de un proyecto político acabado constituiría una suerte de “laguna” en su significativa argumentación: por cuanto tal ausencia es el resultado lógico, no únicamente por el hecho de la crítica despiadada que Castoriadis dirige al socialismo soviético primero y luego al marxismo (Castoriadis, 1975, 2007), sino que tal ausencia se justifica porque, en definitiva, no corresponde de ninguna manera al filósofo pretender establecer por cuenta propia aquello que los pueblos mismos han de ir definiendo como los contenidos propios de su gradual emancipación. Sería, por ende, una grave inconsecuencia suya el hecho de inhibir mediante una “receta” teórica supuestamente revolucionaria las respectivas búsquedas liberadoras –en todo caso, auténticamente democráticas¹⁴ - que los colectivos humanos realicen. Reitero que, para el filósofo griego, la responsabilidad del Ser en la construcción de su propia historia es íntegramente suya.

¹⁴ ¿Cómo podría darse una emancipación de los seres humanos si no lo es construyendo una auténtica, profunda y vigorosa democracia? Claro está, no piensa Castoriadis en la “democracia” formal, procedimental, en donde se asfixia finalmente todo ideal emancipatorio, sino en una democracia con efectividad social.

Devolviéndonos en este momento, y de manera más densa, a aquello que aquí promueve centralmente estas páginas, podría yo de entrada advertir que una vez observado de esta forma el Ser el lector puede tener entonces la impresión errónea de una importante fragmentación del ser (y no del saber), como si esos diferentes estratos o niveles funcionaran casi por separado. Pero al respecto el filósofo Cornelius Castoriadis señala que, contrariamente a esa idea totalmente absurda, existe más bien una fuerte articulación entre aquellos y que, de no haberla, la formulación de un discurso filosófico sería pura y simplemente imposible. No obstante, y una vez hecha por el autor y constatada luego por el lector esta advertencia, no es menos cierto que a través de los tiempos, al interior de distintos modos de pensar, la tendencia ha sido justamente a consagrar tal fragmentación. ¿No es acaso esto último lo que reprocha el mismísimo C. Castoriadis –en La institución imaginaria de la sociedad (1975, 2007)- al marxismo cuando éste desdeña o desvirtúa la presencia del pensar simbólico en las sociedades humanas, en especial el marxismo de corte funcionalista?, ¿no es acaso la noción de alienación (o falsa conciencia) y la de ideología las que subsumen un tipo de pensar (simbólico) juzgado la mayor parte de las veces como algo residual en un análisis materialista vulgar muy recurrente de la sociedad?

Muy probablemente en las ciencias sociales hemos sostenido durante demasiado tiempo un sinnúmero de tendencias teóricas que en sus fundamentos mismos inhibían la posibilidad de abordar los temas del Ser como totalidad y esto se reflejó también en el fraccionamiento disciplinar, vale decir en la especialización por ramas científicas. En tales condiciones, la ausencia de idea de totalidad iba siempre en desmedro del estudio de ciertos ámbitos considerados o como marginales o como prescindibles, en especial cuando se trataba de planos tan delicados como podía serlo, por ejemplo, el simbolismo en tanto que posibilidad infinita del pensar humano. De hecho, perder de vista la totalidad no ha conducido sino a sobredimensionar las partes de la misma, o peor aún, a creer cada vez –en el confinamiento disciplinar- que cada una de las partes constituye en sí misma la totalidad.

Es a esta tozuda tendencia a tratar analíticamente siempre un Ser como algo que ha de ser obligatoriamente amputado, seccionado, finalmente dejado incompleto, que se dedican estas páginas. Podría comenzar así con la constitución de los fundamentos mismos de la Modernidad y constatar que, en medio de la arrogancia antropocéntrica, se terminó consagrando una modalidad parcial de la razón, es decir una razón instrumental y funcional a la etapa histórica entrante, haciéndola pasar por la Razón. Pero subsisten dudas justificadas acerca del concepto que se terminó imponiendo: no es por nada que antropólogos importantes como Gilbert Durand (1984), por ejemplo, señalan que la Modernidad ha resultado ser un período histórico perfectamente iconoclasta, vale decir no ha permitido detenerse en el valor de los símbolos porque, in fine, en esa modalidad

de razón ha prevalecido un aspecto pragmático, instrumental. En definitiva, esa Modernidad que desconoce alguna importancia cualquiera a la imaginación, considerada más bien a la manera de Pascal como “la loca de la casa”, aquella componente residual de la actividad psíquica y mental, reservada para las divagaciones del sueño nocturno o, peor aún, para las alucinaciones propias de los estados febriles o incluso esquizofrénicos. Materiales, en suma, para poetas y galenos, no para eufóricos partidarios positivistas y evolucionistas del progreso lineal y del ideal civilizatorio.

Pero podemos decir también que los caminos de la razón instrumental fueron recorridos con la ayuda de un importante vehículo del conocimiento moderno: la ciencia. Toda arrogancia racional en Occidente, desde el Renacimiento en adelante, tiene en el conocimiento científico su mayor excusa, ¿qué duda cabe hoy al respecto? Mejor dicho aún, aquélla es la herramienta que produce conocimiento del mundo y que, por lo mismo, permite que la razón, que no es sino mera potencia, finalmente se exprese. La razón y la ciencia caminaron de la mano en el mundo moderno para asegurar el efectivo control cognitivo del entorno, en sentido amplio. La pugna por la apropiación de la “verdad” estaba lanzada sobre la base de criterios científicos exclusivamente, pudiendo no obstante estos últimos ocultar con cierta facilidad la “verdad” sólo supuesta contenida en muchos de sus propios artefactos. Solamente se debe consignar el hecho según el cual, con la llegada del siglo XX –y como bien lo ha destacado el sociólogo francés Edgar Morin en *Science avec conscience* (1990)-, la ciencia se fragmentó considerablemente, más por una necesidad práctico-técnica que del conocimiento: en búsqueda de la profundidad del conocimiento se favoreció la especialización y, con ello, los abusos más notorios no se hicieron esperar: biologismos, sociologismos, psicologismos, etc., intentaron desde su propio y delimitado campo dar una explicación del Ser que resultó siempre una parcialidad con pretensión de totalidad.

En el lenguaje ya explicitado de Castoriadis, diríamos que el discurso biologista no logró escapar de la esfera del ser viviente pero que se transformó en esfera exclusiva, el discurso psicologista, a su vez, no logró salir de la esfera del ser psíquico con igual afán de exclusivismo, el discurso sociologista no siempre pudo huir de la trampa de la estructura social, etc. Sin embargo, los fracasos más rotundos de tales pretensiones explicativas no se hicieron esperar por el solo factor complejidad de las sociedades modernas. A mayor complejidad de estas últimas y sensiblemente menor era la capacidad de las ciencias de brindar explicaciones por separado: la creciente complejización de las sociedad moderna no autorizaba de ninguna manera a la biología, por ejemplo, intentar explicar los fenómenos sociales sin caer fatalmente en la idea de que la sociedad es también un organismo vivo (véase el funcionalismo de los años '20 de Bronislaw Malinowski que Castoriadis [2007] fustiga hasta en sus fundamentos), ni tampoco a la antropología

explicar la génesis y posterior persistencia histórica de la religión (véase a fines del siglo XIX, por ejemplo, la teoría de Sir Edward B. Tylor en la corriente evolucionista).

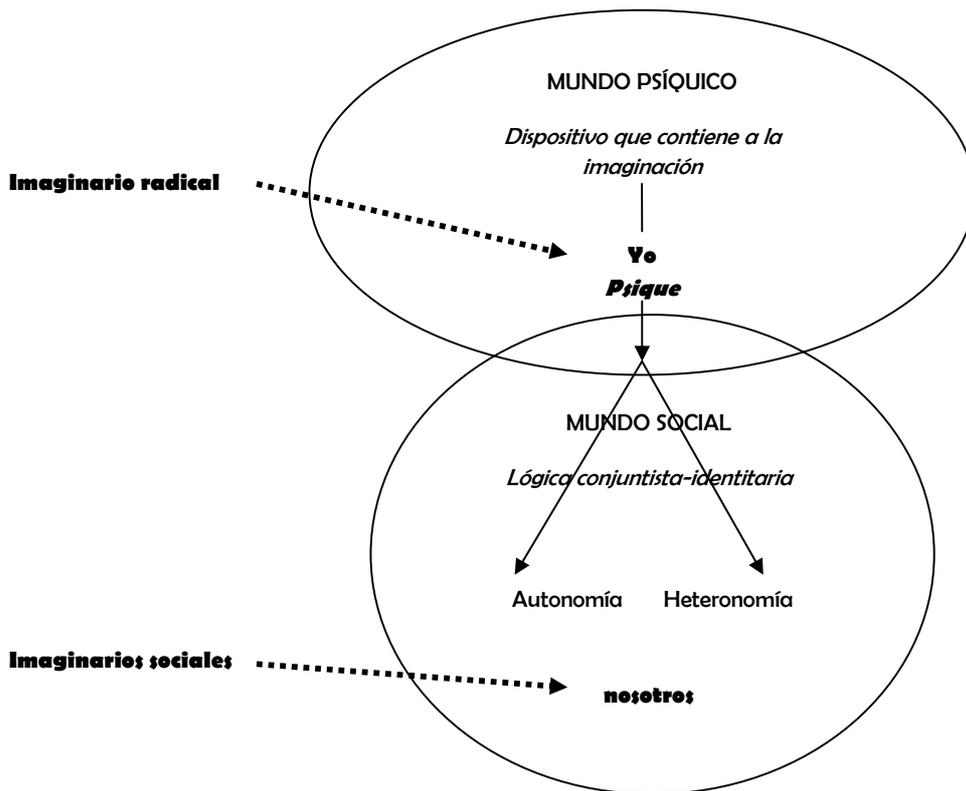
Pareciera ser –a partir de la lectura atenta de los escritos de Castoriadis- que para él sólo la imaginación (y su lenguaje simbólico) es capaz de restituir esa unidad de la totalidad y superar ese ánimo parcelario que ha dominado en nuestros saberes modernos; aquélla puede hacer el viaje no solamente hacia ese esquivo mundo exterior que, para sernos inteligible, nos exige que lo descifremos (siempre de manera imprecisa), que le acordemos significación (siempre de manera no definitiva), sino también hacia nuestro espacio interior. Contrariamente a las falsedades funcionalistas, antes que todo –y porque tenemos esa facultad admirable que es la imaginación- somos homo symbolicus, porque somos capaces de ir más allá del mundo tangible, más allá de las informaciones que nos transmiten nuestros sentidos y de todas las experiencias que podemos efectuar a partir de tales informaciones. Y para incursionar en el universo de lo intangible, observamos que la imaginación es entonces una facultad creativa, perfectamente nómada, aunque de ningún modo en oposición automática con la razón; muy por el contrario, es probablemente su complemento más eficaz.

El psicoanalista francés y fundador de la escuela freudiana de París, Jacques Lacan, utilizaba la metáfora del espejo para dar cuenta de esa ilusión que era la unicidad del Yo, tal como parece devolvérsela esa imagen proveniente del espejo; empero, decía el psicoanalista, tal unicidad no existe: hay una fuerte tensión entre esa primera parte constitutiva del Yo inconsciente (de las pulsiones y el deseo) y esa segunda parte que está confrontada a la sociedad y sus normas sociales. A ese fenómeno de desajuste, J. Lacan lo denominó el descentramiento del Yo. Pues bien, algo a contracorriente con respecto al planteo lacaniano nos podríamos preguntar un poco más acerca de esa inclinación a verse como una totalidad y sin tensiones internas. La tesis que aquí se defiende consiste en decir que es precisamente por los mecanismos propios de la imaginación exclusivamente, y nada más que por ese medio, que logramos finalmente “construir” un *Ser-Yo-Total*, que se auto-observa pues como unidad, que actúa también como unidad, aunque “empíricamente” tal demostración unitaria sea prácticamente imposible por el hecho irreductible de su multidimensionalidad y de la fuerte dispersión de su propia experiencia del mundo social, la misma dispersión que hacía hablar a Georg Simmel de frecuentación por el hombre moderno de múltiples círculos sociales.

El Ser es, en síntesis, realidad multidimensional, con fuertes tensiones de origen tanto endógeno como exógeno que dislocan y afectan seriamente su pretensión a la construcción de un *Ser-Yo-Total*. C. Castoriadis, al liberar la imaginación, al devolver al Ser su condición de sujeto con responsabilidad histórica, en síntesis, al vislumbrar un horizonte emancipatorio, le confiere en todo caso al Ser una posibilidad de mayor

unificación, no reprimiendo aquello que la imaginación produce y, sobre todo, instituyendo el mundo en el cual se desenvuelve. El Ser consciente de la necesidad urgente de emancipación, en definitiva, es aquél que logra utilizar esa maravillosa máquina que denominamos psique y con la cual es capaz tanto de auto-construirse como también de crear aquello que denominamos mundo, ni más ni menos. Una creación de mundo –o, en su defecto, una no creación, o una creación por otros- que es social-histórica, en la medida en que se hacen partícipes quienes comparten un determinado espacio-tiempo.

Para Castoriadis, todo lo anterior puede ser esquematizado y propuesto por mí al lector de la manera siguiente:



Fuente: Elaboración propia.

Aquello que entendemos básicamente como la constitución de un humanismo radical en la obra de C. Castoriadis se materializa poderosamente considerando en especial su forma filosófico-política de enfrentar y resolver la tensión propia de una encrucijada fundamental y que traduce en sí misma toda la dramaturgia de la vida social: el control social, perfectamente heteronómico, de la imaginación potencialmente creadora de los individuos o, por el contrario, la ruptura de las cadenas de dicho control social. O bien dominación –vista en un sentido aún más fuerte (el de la heteronomía) que aquél que veía el pensador marxista italiano Antonio Gramsci a través de su famoso concepto de hegemonía- o bien liberación. Aquello que parafraseando al sociólogo español Jesús Ibáñez podríamos llamar una descolonización del deseo. Veamos cómo plantea Castoriadis lo anterior en uno de sus textos:

Mediante la fabricación social del individuo, la institución se apodera de la imaginación singular del sujeto, dejándola por regla general manifestarse sólo en y a través del sueño, la fantasía, la trasgresión y la enfermedad. En particular, todo ocurre como si la institución lograra cortar la comunicación entre el imaginario radical y el ‘pensamiento’ del sujeto. Imagine lo que imagine (sabiéndolo o no), el sujeto no pensará ni hará más que lo que socialmente es obligatorio pensar y hacer. Esa es la vertiente histórico-social de ese mismo proceso que en psicoanálisis llamamos proceso de represión (C. Castoriadis, 1998b:309).

De allí entonces que los aspectos más significativos de la obra de C. Castoriadis que se convierten evidentemente en un aporte importante a la filosofía política del siglo XX tienen que ver con algunas reflexiones suyas mucho más sustantivas de lo que corrientemente se hace. Su reflexión aguda sobre la democracia –muy inspirada de la experiencia cívica de la Antigua Grecia- es, en efecto, sustantiva: ella tiene que ver, como bien lo advierte J. M. Vera (1998), ni más ni menos que con los límites de la autonomía, algo que no ven –por ejemplo- los sostenedores del anarquismo. Y tales límites reconocen dos matrices de gestación: por imposición o por auto-limitación. En el primer caso, por denegación de las posibilidades instituyentes colectivas, en el segundo, con una clara inspiración aristotélica en el autor, por predominio de la virtud cívica: como si se tratara de un efecto boomerang, sin legitimación imaginario-social de la normatividad restrictiva necesaria para la vida colectiva el ideal de libertad individual se vendería al suelo¹⁵. Castoriadis (1998a:124) asevera, no sin un cierto ánimo pedagógico, que “en una democracia, el pueblo puede hacer cualquier cosa y debe saber que no debe hacer

¹⁵ La cualidad de la colectividad que toma decisiones sobre nosotros nos importa de manera vital; de otro modo, nuestra propia libertad se convierte en algo políticamente irrelevante, estoica o ascética” (Castoriadis, 2000:150).

cualquier cosa”, situando así la democracia en una conciencia dual tanto de derechos como de deberes.

Pero se trata de derechos y deberes que no tienen su génesis en ninguna fuente extrasocial ni metafísica, sino en la sociedad misma y toda su notable capacidad instituyente. Una conciencia dual entonces que, en lenguaje castoriadino, no es otra cosa que institución imaginario-social, por ejemplo, de contenidos clásicos tales como la libertad y la igualdad; sin este proceso de dotación de contenido de significación simbólica una y otra noción se encontrarían como simples cascarones vacíos y a los cuales podríamos difícilmente hacer referencia operativa, como a menudo ocurre en el discurso filosófico. Es así como la política adquiere una dimensión sustantiva:

El objetivo de la política –escribe el filósofo- no es la felicidad, es la libertad. La libertad efectiva (no hablo aquí de la libertad ‘filosófica’) es lo que llamo autonomía. La autonomía de la colectividad, que sólo se puede realizar a través de la auto-institución y el autogobierno explícitos, es inconcebible sin la autonomía efectiva de los individuos que la componen. La sociedad concreta, la que vive y funciona, no es otra cosa que los individuos concretos, efectivos, ‘reales’ (Castoriadis, 2000:149).

Nos atreveríamos a decir por nuestra parte que es precisamente este déficit de significación profunda aquello que de modo recurrente se observa en nuestras democracias contemporáneas, ese algo que las desvitaliza al mismo tiempo que las confina en una suerte de absurda mecánica procedimental. Pero no es una simple reapertura del clásico debate acerca de las cuestiones formales y las de fondo de las democracias, que culminaba con esa consabida caricatura entre las posiciones de liberales y de socialistas. Acá el fondo y la forma no se disocian, por cuanto provienen de una misma facultad social legitimadora. Podríamos quizás resumir de la mejor manera esta idea de una democracia sustantiva: cuando se legitiman socialmente los contenidos que permiten consolidar una armazón para la convivencia humana, las formas particulares que ella adopta en la práctica social misma tienden también a ser sustentadas desde la base social misma. En pocas palabras, en el proyecto democrático castoriadino, siempre el fundamento antecede mediante legitimación y justifica al mismo tiempo el procedimiento; en orden invertido es lo que ocurre muy a menudo con demasiadas sociedades que se autoproclaman como “democráticas”.

La concepción castoriadina del Ser es, en definitiva, indisoluble del alcance de su plenitud, vale decir de su constitución como Ser-Sujeto, absolutamente responsable de la búsqueda de su libertad, a condición de romper el cerco heteronómico que se la impide.

Es entonces con un nítido trasfondo libertario radical que para Castoriadis, el Ser Sujeto adquiere de inmediato y con la mayor urgencia una dimensión política en donde la democracia sustantiva es, in fine, la condición social y política para la ejecución de ese proceso emancipador impostergable. El humanismo del insigne autor aquí comentado abandona toda ilusión axiomática abstracta para centrarse en el desafío lanzado por imaginarios sociales dominantes e instituyentes de relaciones sociales heteronómicas, que no hacen más que “naturalizar” contenidos afines con el estado de dominación, pregonando incluso un atrofiamiento sistematizado de las más elementales búsquedas de sentido existencial (Castoriadis, 1997). Una heteronomía que además de instalar determinadas cosmovisiones metamorfoseadas como parte de la naturaleza, es también generadora de espejismos tales como el consabido individualismo de nuestros tiempos; en este sentido, el autor rechaza en forma categórica la ilusión de un individuo aislado de la sociedad, presuntamente autosuficiente en su existencia: nada es posible, en última instancia, para ese Ser, al margen de la sociedad. Una heteronomía que no llama sino a la reflexividad y, sin duda, a la lucha política: “Únicamente es posible destituir al otro de su omnipotencia imaginaria si se lo destituye de su poder sobre las ‘significaciones’ (...) El otro no puede ser destituido si no se destituye a sí mismo, si no se significa como algo distinto de la fuente y el dominio de la significación (y del valor, y de la norma, etc.)” (Castoriadis, 2007:482).

En el seminario dictado el 1º de Abril de 1987, Castoriadis aborda una vez más la delicada cuestión del Otro en los términos del racismo¹⁶. Ese Otro es lisa y llanamente negado en su eventual comparabilidad con quien lo constituye en su más absoluta diferencia; nos dice que aquél es declarado “inconvertible y eliminable a la vez”. En tales condiciones, para el racista es válido el silogismo siguiente: “(...) si (a) soy yo, y si afirmo el valor de (a), debo entonces afirmar el no valor de (no a). Entonces, si yo tengo un valor, lo que no es yo no tiene valor” (Castoriadis, 2004:225). El odio expresado al Otro, agrega, no es otra cosa que un odio de sí mismo anidado sólidamente en la mónada psíquica, al constatar que “nunca seré más que este miserable individuo, que detesto pues me recuerda que no soy todo y el resto y aún más. Me recuerda que no soy un meta-dios sino un pequeño mortal, yo, ese gran conquistador, este filósofo, este poeta, etc., un pequeño mortal destinado a ser olvidado en diez segundos, en diez años, en diez siglos... de igual” (Castoriadis, 2004:227).

¹⁶ Cf. con antelación la intervención de C. Castoriadis, cuyo título es Reflexiones en torno al racismo, en el Coloquio “Inconsciente y cambio social” organizado por la Association pour la Recherche et l’Intervention Psychosociologiques, Marzo de 1985. In: C. Castoriadis (2000:29-43).

Señala que ese odio ha sido finalmente desplazado hacia un ser “distinto”, ante la imposibilidad social de poder dar curso a la conocida “pulsión de muerte”. A esta otredad se le confieren, socio-imaginariamente, diversos atributos negativos, siempre en el sentido de la inferioridad. Una vez más, frente al racismo en tanto cosa instituida socialmente, sólo la facultad instituyente de una sociedad podría hacerse cargo de tal tratamiento odioso, a través de sus posibilidades históricas, de instituir democracia y, sobre todo, autonomía. En ausencia de aquello, “superar ese rechazo (al Otro) exige una creación a contracorriente y, en consecuencia, ello es improbable” (Castoriadis, 2000:39). Lo que equivale a decir que, una vez más, ahora frente al racismo, la responsabilidad es devuelta a la sociedad en su conjunto, instituyendo pero también des-instituyendo sus formas de pensar y de actuar.

A modo de síntesis de lo planteado a lo largo de este artículo digamos que la cuestión del Ser queda plasmada en su condición inapelable de ser social, en donde la noción de individuo no es ni nada más ni nada menos que uno de sus productos. Sin embargo, no es superfluo indicar que los humanos somos al mismo tiempo que productos de la sociedad (lo que quiere decir que para esto somos socializados desde nuestra infancia), también sendos productores de sociedad, o sea responsables tanto de lo instituido como de lo por instituir. En ello se basa, qué duda cabe, el fundamento del humanismo radical de C. Castoriadis. Veamos lo que, en su seminario del 7 de Enero de ese mismo año 1987, el filósofo sentencia:

Especificidad del ser humano: no animal racional, sino todo lo contrario, imaginación radical, que rompe la regulación funcional que posee el ser humano como simple viviente. Como animal, el ser humano es inepto para la vida. Imposibilidad, pues, de derivar la sociedad de esta naturaleza biológica de lo humano, así perturbada, o de comprender la sociedad como ‘composición’ de individuos humanos, puesto que el individuo mismo es una fabricación social. Imposibilidad de producir el lenguaje a partir de la psique: la psique es capaz de lenguaje pero no puede producirlo, como no puede tampoco producir instituciones. Por lo tanto, necesidad de postular otro nivel de ser, lo histórico-social, el imaginario social como instituyente, campo de creación de formas que surge en cuanto existe una multiplicidad de seres humanos, pero inobservable en sus orígenes puesto que nunca encontramos seres humanos más que socializados (Castoriadis, 2004:37).

Instituyendo todos los componentes de la sociedad por medios imaginarios sociales, el Ser, necesariamente social, construye historia, en una relación de oposición entre una

heteronomía poderosamente heredada (por ende, alojada en el inconsciente) y una autonomía (que emergería de la reflexividad y del combate político permanente). Tal como lo señala N. Poirier, en su presentación del texto compilatorio de numerosos documentos inéditos de Castoriadis, *Histoire et création* (2009:15), para el filósofo griego la historia, en sentido fuerte, es “dimensión de las acciones humanas”, lejos de lo que proponían tanto la lógica hegeliana como el materialismo histórico, ambos criticados por constituir sistemas especulativos que finalmente inhiben la posibilidad del Ser de constituirse en el auténtico actor de su propio devenir. En G. W. F. Hegel, por ejemplo, es la idea de alcanzar el saber absoluto y, por la vía de una consecuencia lógica, el fin de la dialéctica y de la historia, el punto nodal que motiva la crítica castoriadina. Ese saber instalado en la cima de la montaña en tanto que “última verdad” que asume, en el lenguaje de Hegel: “la dignidad de la cosa en sí”, no admite en ninguna circunstancia ser desbordado por el conocer; por ende, es posible y pertinente preguntarse: ¿qué queda del Ser en esa majestuosa cima?, ¿a qué se reduce el “devenir” si no lo es a la visualización de un punto de llegada, aquél del “saber absoluto”? Castoriadis, a través de su concepción de la historia, en tanto que creación-construcción social de las sociedades humanas, no puede aceptar esta determinación, esta vez de matriz hegeliana. En un texto suyo, escrito muy probablemente entre 1959 y 1964 –según N. Poirier-, el filósofo afirma:

La historia no puede ser pensada según el esquema determinista (ni por lo demás según un esquema ‘dialéctico’ simple), porque aquella es del ámbito de la creación. Ella contiene ya el momento de la creación en un nivel elemental, corriente, en donde los comportamientos de los individuos, de los grupos, de las clases, aún permaneciendo al interior del sistema social dado, hacen constantemente aparecer nuevas variantes. Podemos decir siempre con posterioridad que esas variantes eran posibles en el sistema, sin lo cual ellas no se habrían podido materializar. Pero de partida esto no quiere decir de ninguna manera que eran necesarias, que debían infaliblemente aparecer. Y sobre todo, esta idea de posibilidad en ese contexto surge como gratuita y vacía; de hecho, la posibilidad aquí se constituye al mismo tiempo que la realidad (Castoriadis, 2009:144).

Me parece esta última citación un buen epílogo para mi comentario, tratándose de un filósofo que, como Cornelius Castoriadis, instala la centralidad de un Ser que, mediante sus prodigiosas facultades psíquicas, sus capacidades creativas, no puede ya ser relegado a la condición de personaje pasivo del acontecer histórico-social, sino un poderoso “hacedor” de historia (¿o quizás debiéramos instalar una mayúscula y decir Historia?)

Referencias Bibliograficas

- Baeza, Manuel Antonio (2000). Los caminos invisibles de la realidad social. Santiago, R.I.L.
- Baeza, Manuel Antonio (2008). Mundo real, mundo imaginario social. Santiago, R.I.L.
- Castoriadis, Cornelius (1975). L'institution imaginaire de la société. Paris, Seuil. Versión en castellano: La institución imaginaria de la sociedad. Buenos Aires, Tusquets (2007).
- Castoriadis, Cornelius (1997). El avance de la insignificancia. Buenos Aires, Eudeba.
- Castoriadis, Cornelius (1998a). Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto. Barcelona, Gedisa.
- Castoriadis, Cornelius (1998b). Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Buenos Aires, Eudeba.
- Castoriadis, Cornelius (2000). Ciudadanos sin brújula. Ciudad de México, Ediciones Coyoacán.
- Castoriadis, Cornelius (2001). Figuras de lo pensable. Buenos Aires, F.C.E.
- Castoriadis, Cornelius (2004). Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Buenos Aires, F.C.E.
- Castoriadis, Cornelius (2009). Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967). Paris, Seuil.
- Durand, Gilbert (1984). L'imagination symbolique. Paris, P.U.F.
- Durand, Gilbert (2003). Mitos y sociedades. Introducción a la mitología. Buenos Aires, Biblos.
- Morin, Edgar (1990). Science avec conscience. Paris, Fayard.
- Poirier, Nicolas (2006). Castoriadis. El imaginario radical. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Theodosiadis, Francisco, compilador (1996). Alteridad ¿La (des)construcción del Otro? Bogotá, Cooperativa Editorial, Magisterio.
- Vera, Juan Manuel (1998). "Cornelius Castoriadis (1922-1997). La interrogación permanente". En: Iniciativa Socialista, N° 48, primavera 1998.

Datos del autor

Manuel Antonio Baeza es Sociólogo. Doctor en Sociología por la Universidad de la Sorbonne (Francia). Actualmente se desempeña como académico del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Concepción (Chile). Coordinador para América Latina del Grupo Compostela de Estudios Sobre Imaginarios Sociales (G.C.E.I.S).

Historia editorial

Recibido: 02/10/2011

Primera revisión: 11/10/2011

Aceptado: 02/11/2011
