

IMAGINARIO, AUTONOMÍA Y CREACIÓN CULTURAL EN EL PENSAMIENTO DE C. CASTORIADIS

Daniel H. Cabrera
Instituto de Filosofía-Universidad Veracruzana

*La actividad libre de un sujeto solamente puede ser aquella
que apunta a la libertad de los demás.*

C. Castoriadis

De la crítica al marxismo real a la ontología de la acción humana

Cornelius Castoriadis (Constantinopla 1922-París 1997) es un personaje muy especial que ocupa un lugar singular en la filosofía y en las ciencias sociales. A pesar de su indudable importancia, lo que se escribe sobre su pensamiento sigue siendo hoy una breve reseña de sus principales líneas estructurales. Ésto pone de manifiesto el relativo desconocimiento que existe acerca de su obra en contraste con la multiplicidad de publicaciones y estudios que se le han dedicado.¹

La actual recepción de su pensamiento tiene especial vitalidad en cuestiones de filosofía política y la referencia más importante sigue siendo su gran obra *La institución imaginaria de la sociedad (IIS)* publicada en 1975.² Las diversas publicaciones posteriores constituyen una serie llamada *Las encrucijadas del laberinto* (cfr. Castoriadis 1989; 1997 a, b; 1998 a, b, c; 1999) en las que amplía, explica y aplica sus principales hipótesis. Actualmente sus herederos siguen publicando sus seminarios de *l'École des hautes études en sciences sociales* (cfr. Castoriadis 1999 b; 2002, 2006), donde se encuentra en fragmentos su obra prometida y nunca publicada: *El elemento imaginario* o *La creación humana*. En

ella se proponía revisar la historia de la filosofía desde el concepto de imaginario tal como lo había formulado en *IIS*.

El comienzo de su pensamiento está determinado por una temprana crítica a la realidad del marxismo estalinista que lo llevó a una revisión del propio contenido de la filosofía de la historia y de la teoría marxista. A la cual califica, en primer lugar, de economicista en tanto es incapaz de ver junto al proceso de “reificación” la “lucha contra la reificación” como elementos complementarios en el capitalismo. Segundo, critica su determinismo ciego que lleva a la “autonomía de la técnica” y a la necesidad de “volverla al todo social”, lo que conduce a su funcionalismo. Y en tercer lugar, critica su racionalismo que no tiene en cuenta la relatividad del punto de vista y las diferencias entre “theoria” y “praxis” (*cf.* Castoriadis 1993 vol. 1). Para Castoriadis queda claro que estas características de los contenidos del marxismo no dejan espacio para pensar la revolución. Por ello, afirma que había llegado el momento en que era necesario elegir entre seguir siendo marxista o seguir siendo revolucionario. La tarea primordial de su trabajo intelectual será entonces formular un pensamiento que sea capaz de dar cuenta de la revolución en su sentido radical. Ello significaba que debía abrirse la posibilidad filosófica para una reflexión sobre lo “no causal”, para la creación y para la praxis, en definitiva para la acción autónoma. A partir de ello redefine el contenido del socialismo en clave de proyecto de autonomía, comenzando por un replanteo de los conceptos de alienación, de significación y de sociedad. Llegará a la conclusión de que lo que percibió como una característica del marxismo es algo común a todo el pensamiento occidental, para el cual “ser es ser determinado”, lo que deja sin posibilidad de pensar la acción creativa y creadora como tal sin subordinarla a ninguna premisa.

En la segunda parte de *IIS* ya no tratará de las contradicciones del marxismo —el elemento revolucionario y el economicismo determinista—, ni del capitalismo —proyecto de autonomía y dominio racional— sino de la incapacidad del pensamiento Occidental (“pensamiento heredado”), que desde Aristóteles a Heidegger no ha sabido pensar la sociedad, la acción, el lenguaje, el individuo y la cosa, excepto como determinación. Porque como dice en otro lugar, los filósofos se han preguntado por el ser a partir de la realidad de las cosas dadas, pero:

ningún filósofo comenzó alguna vez diciendo: “Quiero ver lo que es el ser, lo que es la realidad. Ahora tengo aquí el recuerdo de mi sueño de la noche anterior; ¿qué me puede mostrar ese recuerdo como rasgos característicos de un ser real?” Ningún filósofo comienza diciendo: “Sea el *Requiem* de Mozart como paradigma del ser: comencemos por esto”. ¿Por qué no podríamos nosotros comenzar postulando un sueño, un poema, una sinfonía como instancias paradigmáticas de la plenitud del ser y considerar el mundo físico como un modo *deficiente* del ser en lugar de ver las cosas de la manera inversa, en lugar de ver el modo de existencia imaginario, es decir, humano, un modo de ser deficiente o secundario? (Castoriadis 1998 b: 66)

De allí que formule lo que se ha llamado “una ontología de la indeterminación como presupuesto de la creación” (Joas 1992:155), o “una ontología del caos corregida por una epistemología determinista” (Descombes 1989:76). Castoriadis la llama “una ontología del magma” que se interroga por el ser desde otras “realidades” tanto de la física (por ejemplo, las partículas elementales o el campo cósmico) y de la biología (por ejemplo, la autoorganización de los seres vivos) como, sobre todo, desde las obras del inconsciente (por ejemplo, el sueño) o lo histórico social o la cultura (por ejemplo, un poema o una sinfonía) (*cfr.* Castoriadis 1993, 2:283; 1998 b:66 y 193ss.;1999 a:275ss.). En definitiva, la ontología propuesta por Castoriadis es una ontología de la acción humana, de su capacidad radical de creación y de sus principales realizaciones: el individuo y lo histórico social.

I

Lo histórico social es la forma ontológica que puede cuestionarse a sí misma y, mediante esta actividad autorreflexiva, alterarse explícitamente.

C. Castoriadis

Imaginación radical e imaginario social

La palabra imaginario se presta siempre a equívocos. El mismo Castoriadis en la primera parte de *IIS* la utiliza remitiendo directamente a su uso común sin que sea la acepción que luego tendrá como terminología central de su filoso-

fía. Por otra parte, desde el surrealismo, la filosofía de la imaginación en sus diversas corrientes (J. P. Sartre, Merleau-Ponty o G. Bachelard, por ejemplo), la antropología (G. Durand y la Escuela de Grenoble o C.G. Jung y el Círculo de Eranos) o las diversas corrientes del psicoanálisis (en especial J. Lacan), se ha hecho una palabra que, especialmente en las ciencias sociales, lo dice casi todo y no dice nada.

Sus parentescos sociológicos son muchos: “ideología” (Marx), “representaciones colectivas” (E. Durkheim), “sentido de la acción” (M. Weber), “razón comunicativa” (J. Habermas) o “diferencia funcional” (N. Luhmann) entre otros. Hay que destacar además la llamativa “coincidencia histórica” de “imaginario social” con otros conceptos similares elaborados entre 1960 y 1967: “representaciones sociales o colectivas” (S. Moscovici), “imaginario” (G. Durand), “episteme” (M. Foucault), “paradigma” (T. Kuhn) y “universos simbólicos” (P. Berger y T. Luckman). Estos conceptos tienen múltiples relaciones entre sí y en algún momento convendría destacarlas a fin de evitar los malos entendidos y confusiones a los que se presta en el “sentido común universitario”. “Imaginario” en el pensamiento de Castoriadis tiene un sentido específico que sólo es comprensible en el contexto de su filosofía y al que intentaremos acercarnos brevemente.

Tal como aparece el concepto de imaginario en *IIS*, es un término que proviene del psicoanálisis. “Lo imaginario” o “imaginario radical” es, para Castoriadis, “imaginación radical o imaginario individual” e “imaginario social”. La imaginación radical es la capacidad de producir representaciones y fantasmas que no derivan de la percepción; dicho de otra manera: es una “facultad espontánea de representación que no está sujeta a un fin predeterminado” (Castoriadis 1999 a:232). Imaginario radical o social es la fuente de lo social-histórico entendido como surgimiento de nuevas significaciones imaginarias sociales.

Ante todo, es *imaginario individual*. En su nivel más profundo o primario la *psique* se presenta como *imaginación radical*, es decir, formación originaria de fantasías que preexisten y presiden la organización de los procesos inconscientes como el sueño, por ejemplo. Ese nivel primario es flujo constante de energías psíquicas y no puede decirse que las formaciones imaginarias de ella derivada sean una respuesta a una situación a partir de datos reales. La imaginación radical es inconsciente, da existencia a la representación que para el indi-

viduo constituye una condición de existencia de cualquier cosa y que, en el nivel primario, es indistinguible del afecto y del deseo.

De forma que la característica específica de la psique humana frente a la animal sería la autonomía de la imaginación o desfuncionalización de la imaginación, que no sólo tiene la capacidad de reconocer lo que está en el espejo, lo especular, sino que también puede dar forma a lo que no está ahí presente. La autonomía de la imaginación y su relativa desfuncionalización respecto de la vida y sus necesidades hacen que sus realizaciones y manifestaciones no se encuentren sólo en el nivel de lo “inconsciente” (en el sentido freudiano) o “nocturno”, sino también en el nivel de la conciencia o en la lógica de la “vida diurna”. De ahí que no haya únicamente una simple repetición sino una capacidad de cambio y de surgimiento de lo nuevo, lo que constituye la característica específica de la imaginación radical. En síntesis, la psique es ante todo magma y flujo indisociable de representaciones, afectos y deseos. En ella se funda lo conciente o *imaginario segundo* sobre lo que volveré.

El otro polo de lo *imaginario es el social o radical*. Una sociedad se presenta ante todo como surgimiento de nuevas significaciones imaginarias sociales, es decir, una institución cuya dinámica fundamental se da entre lo instituyente —lo imaginario radical—; y lo instituido —las instituciones ya creadas—. Aquí lo decisivo es la capacidad de crear nuevas significaciones y nuevos sentidos dentro de los cuales se hace imaginable y pensable una sociedad como sí mismo, y el mundo como su mundo. Así, lo imaginario social o radical constituye una matriz creativa desde la cual es posible una sociedad o institución humana que es “producto” novedoso de la acción de los hombres.

La *socialización*, en tanto es institución y estructuración de la psique, no es sólo un proceso de negación o represión del sujeto, sino también un proceso “positivo” a través del cual la sociedad se “da” sentido en sus significaciones. Por ello, para Castoriadis una sociedad no puede ser concebida únicamente como el resultado de prohibiciones como, por ejemplo, la prohibición del incesto para Levi-Strauss o el parricidio originario para Freud. La creación y existencia de las sociedades supone, en primer lugar, un contenido positivo casi infinito y no sólo prohibiciones. La sociedad resulta de un proceso de institucionalización que tiene una dimensión creativa irreducible en tanto parte de lo imaginario.

En este proceso de institucionalización, cada individuo aparece como “un fragmento itinerante de la institución de la sociedad, fragmentos itinerantes y complementarios entre sí” (Castoriadis 1999a:114). Sociedad e individuo se instituyen y constituyen recíprocamente y no hay posibilidad de existencia de uno u otro sin ese vínculo vital. La sociedad, en tanto tiene una historia que es anterior al individuo que llega a ella, dará las significaciones primarias desde las cuales el individuo resignificará su mundo formando parte de su institución. Esta posibilidad de resignificar el mundo creativamente abre la posibilidad de la autonomía individual y social.

La relación del individuo con lo social es de inherencia, lo que se manifiesta en una co-institución entre lo “imaginario individual” y lo “imaginario social” encarnado en las instituciones. Por eso, la “autonomía” del individuo implica otra relación con lo inconsciente, con el pasado, con las condiciones en las que se vive y con el propio individuo en tanto sujeto reflexivo y deliberante.

El imaginario social radical y las significaciones imaginarias sociales

El concepto de imaginario en Castoriadis tiene una riqueza y productividad muy importantes, ante todo, por la distinción entre las dos dimensiones: una radical o primera y una derivada o segunda. Obviamente no es primero o segundo en importancia o en cronología. Se refiere a la diferencia que puede haber entre la fuente y lo fluido o entre el magma y lo solidificado en sus mutuas y constantes referencias.

Con este criterio se puede hablar, por un lado, de imaginario radical primero, cultural o instituyente y, por el otro, de imaginario segundo, histórico-social o instituido. Ambos niveles refieren dos dimensiones: una creativa profunda y una repetitiva o combinatoria. En este contexto, Castoriadis postula que una filosofía radical de lo imaginario supone una ontología del magma y de la indeterminación y conduce a la distinción entre lo *social instituido* y lo *social instituyente*.

Una sociedad existe “en tanto plantea la exigencia de la significación como universal y total, y en tanto postula su mundo de las significaciones como aquello que permite satisfacer esta exigencia” (Castoriadis 1993, 2:312). De

manera que toda sociedad, para existir, necesita “su mundo” de significaciones. Sólo es posible pensar una sociedad como *esta* sociedad particular y no otra, cuando se asume la especificidad de la organización de un mundo de significaciones imaginarias sociales como *su* mundo.

Una sociedad concreta no es sólo una estructuración de condiciones materiales de sostenimiento y reproducción de vida sino, ante todo, una organización de significaciones particulares. Estas significaciones juegan un papel definitorio de la “especificidad” histórica de *una* sociedad como *esta* sociedad y no otra. Desde este conjunto de significaciones, las condiciones materiales de vida son definidas como tales —“como condiciones”— entre muchas otras posibilidades materiales. Las significaciones operan desde lo implícito en las elecciones, en el hacer de los individuos y de la sociedad, como definitorias de una constelación de significados y fines en los cuales y desde los cuales se construye el mundo social como *este* mundo, *mi* mundo. Quiere decir que las mismas determinaciones y necesidades, en tanto son *estas* determinaciones y *estas* necesidades, están configuradas en y desde la significación. Más aún, la idea misma de determinaciones funcionales y de necesidades es una institución significativa de la sociedad. Por ello, Castoriadis sostiene que estas significaciones tienen un “origen creativo” e “indeterminado” imposible de ser reducido.

La creatividad de las significaciones remite a “lo imaginario” como fuente de lo nuevo radical. Las significaciones sociales implican una determinabilidad infinita y última. El mundo de significaciones imaginarias de una sociedad está instituido, es obra de la sociedad y está fundado en lo imaginario. Una sociedad se instituye instituyendo un mundo de significaciones. En ese sentido, las significaciones imaginarias sociales, fundadas en lo imaginario social, se establecen como condiciones de posibilidad y representabilidad y, por ello, de existencia de la sociedad.

Como la sociedad, sus instituciones tampoco pueden ser explicadas suficientemente ni por la funcionalidad ni por lo simbólico. La funcionalidad de las instituciones no puede explicar, por sí misma, su propio “sentido” y “orientación específica”. Tampoco lo simbólico puede explicar la elección de un sistema particular de simbolismo entre los muchos posibles y la autonomización de redes simbólicas. Lo imaginario social de una época dada otorga a la

funcionalidad su orientación específica y fundamenta las elecciones de unos simbolismos concretos que le permiten su autonomización. Las significaciones imaginarias sociales hacen que un “mundo” funcional y simbólico (“el contemporáneo”, “de los griegos”, “los mapuches”, “los mayas”, etc.) sea una pluralidad ordenada, organizando lo diverso sin eliminarlo, haciendo emerger lo valioso y lo no valioso, lo permitido y lo prohibido para esa sociedad.

La historia humana y las diversas formas de sociedad que se conocen están definidas esencialmente por la creación imaginaria, la cual evidentemente no puede ser catalogada como ficticia, ilusoria o especular, sino como

posición de formas nuevas, y posición no determinada sino determinante; posición inmotivada, de la cual no puede dar cuenta una explicación causal, funcional o incluso racional. Estas formas, creadas por cada sociedad, hacen que exista un mundo en el cual esta sociedad se inscribe y se da un lugar. Mediante ellas es como se constituye un sistema de normas, de instituciones en el sentido más amplio del término, de valores, de orientaciones, de finalidades de la vida tanto colectiva como individual. En el núcleo de estas formas se encuentran cada vez las significaciones imaginarias sociales, creadas por esta sociedad, y que sus instituciones encarnan (Castoriadis 1997 b:195).

El “imaginario radical” de una sociedad o época considerada es el “estructurante originario” y “significado/significante central” que opera como fuente de lo que se da como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y las distinciones de lo que importa y de lo que no, y el origen del exceso de ser de los objetos “prácticos” (*cf.* Castoriadis 1993, 1: 252).

El “imaginario social” aparece como el fundamento ilimitado e insondable en el cual descansa toda sociedad dada (*cf.* *Ibid.*, p.194), la condición de posibilidad que jamás se da directamente y que permite pensar la relativa indeterminación de la institución y de las significaciones sociales. El imaginario social es el conjunto de significaciones que no tiene por objeto representar “otra cosa”, sino que es la articulación última de la sociedad, de su mundo y de sus necesidades: conjunto de esquemas organizadores que son condición de representabilidad de todo lo que una sociedad puede darse.

Castoriadis insiste, en contra de la conceptualización lacaniana, en que el imaginario no es “imagen”, sino condición de posibilidad y existencia para que una imagen sea “imagen de”. Y porque no denota nada y lo connota

todo, no puede ser captado de manera directa sino de manera derivada, como el centro invisible de lo real-racional-simbólico que constituye toda sociedad y que se hace presente en la conducta efectiva de los pueblos y de los individuos. Por eso es una significación operante con graves consecuencias históricas y sociales.

Si la sociedad es la institución de un mundo de significaciones imaginarias sociales, esto supone un juego entre las significaciones de los individuos y las de la sociedad. “Juego” que no es sólo causalidad, porque en la sociedad y en la historia existe lo no causal como un momento importante.

Todo sucede como si esta significación global del sistema estuviese dada de alguna manera por adelantado, que “predeterminase” y sobredeterminase los encadenamientos de causación, que se les sometiese y les hiciese producir resultados conforme a una “intención” que no es, por supuesto, más que una expresión metafórica, puesto que no es la intención de nadie. Marx dice, en alguna parte, “si no hubiera azar, la historia sería magia” [...]. Pero lo sorprendente es que el propio azar en la historia toma la forma del azar significante, del azar “objetivo”, del “como por azar...” (*ibid.*, p.78).

Este “azar significante” o “como por azar” puede hacer aparecer una sociedad concreta o la sucesión de sociedades históricas como coherentes y, a su vez, desde muchos puntos de vista, inexplicables. De este modo, en las sociedades surgen significaciones que superan los significados inmediatos y realmente vividos, atribuidos a procesos de causación que, por sí mismos, no tienen necesariamente esa significación e incluso pueden no tenerla. Sin embargo, por ese “azar significante”, las significaciones de una sociedad aparecen vividas como evidentes e incomprensibles. “Incomprensibles” en tanto remiten a fines que no son “fines últimos”, significados que no son significados últimos. Las significaciones imaginarias sociales son, en este sentido, remisiones inacabables que se pierden en el tiempo de la memoria de la humanidad.

Este mismo “como por azar” aparece bajo la forma del “destino” en el núcleo del mito de la tragedia. En él, la acción humana se manifiesta no sólo como la realización del deseo o la voluntad, sino también, y sobre todo, como la lucha contra lo inevitable, lo inesperado o lo azaroso. Una lucha que pone a la acción humana a contraluz de las máscaras de lo imaginario. En el “fondo” de esta sociedad y de este mundo existe un conjunto de significaciones que lo

hacen posible. En el “trasfondo” de esas significaciones, el imaginario social constituye el magma desde el cual se condensan y solidifican esas significaciones imaginarias en constante surgimiento.

La historicidad de la institución social requiere pensar en lo imaginario radical y social, desde lo cual los actos humanos y las cosas puedan ser definidos en relación con una “orientación global” del hacer y el decir sociales que, a su vez, es un aspecto del mundo de significaciones imaginarias de la sociedad considerada. De manera que, “la significación puede aparecer como agregada a... ‘algo’ que existiera aparte, independientemente, con anterioridad a la significación, aun cuando se esté dispuesto a reconocer que ese ‘algo’ —ser natural, objeto material fabricado, entidad lógica o racional— sólo puede ser para la sociedad si está ‘cargado’ de una significación” (Castoriadis 1993, 2:316).

Magma

Lo imaginario implica una ontología y una lógica de los magmas. Magma es “aquello de lo cual se pueden extraer (o en lo cual se pueden construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstruido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones” (Castoriadis 1993, 2: 288).

Un magma es, en otras palabras, “un modo de organización que contiene en sí fragmentos de otras múltiples organizaciones lógicas” (Franco 2003:111). Sigue un funcionamiento del inconsciente y de lo que Freud llama “proceso primario”. En el individuo se habla de “magma de representaciones” y, en la sociedad, de “magmas de significaciones imaginarias sociales”.

Lo que es tiene una dimensión conjuntista-identitaria o una parte conjuntista-identitaria siempre densa. Pregunta: ¿la tiene o se la imponemos nosotros? Respuesta (para terminar con el constructivismo, los reflejos y las tablas rasas): Para el observador límite, la cuestión de saber, en un sentido último, lo que procede de él y lo que procede de lo observado, es indecidible. (No pueden existir fenómenos observables absolutamente caóticos. No puede existir un observador absoluta-

mente inorganizado. La observación es un coproducto que no puede descomponerse plenamente.)

La no determinación de lo que es no es simple “indeterminación” en el sentido privativo y superficial. Es creación, es decir, surgimiento de otras determinaciones, de nuevas leyes, de nuevos dominios de legalidad. La “indeterminación” (si no significa simplemente un “estado de nuestra ignorancia” o una situación “estadística”) tiene un sentido preciso: ningún estado del ser es tal que haga imposible el surgimiento de otras determinaciones que las ya existentes. Si el ser no es creación, entonces no hay tiempo (Castoriadis 1998 b:210).

Estas propuestas ontológicas tienen un alcance universal aunque, de hecho, sean, ante todo, una ontología de la sociedad, la historia y la psique. La ontología del magma se manifiesta como una ontología de la acción humana que parte de la obra del trabajo del hombre y no de los frutos de la naturaleza. Es, en este sentido, una respuesta a la crítica de Adorno y Horkheimer sobre la ahistoricidad de la ontología tradicional.

Magma implica que ser es posibilidad de otros modos de ser. La ontología del magma está orientada hacia y por la idea de creación. Según esto, el mundo se presta a, más aún corresponde a, las significaciones otorgadas pero sin privilegiar ninguna. El mundo sería “a-sensato”, falto de significación. Las instituciones y las significaciones imaginarias sociales comportarían una dimensión conjuntista identitaria que fundamentaría la “correspondencia” con la “realidad” de las instituciones y de las significaciones. Sin embargo, que el mundo se preste a organizaciones conjuntistas identitarias no significa que se agote en estas organizaciones. Y a ello se refiere la idea de magma. El mundo tiene una doble dimensión: la “ensídica”³ y la imaginaria. De modo que las diversas creaciones de significaciones imaginarias sociales e instituciones son inmotivadas y efectivas. Inmotivadas, porque existe la imposibilidad de calificar a una sociedad extraña o lejana de “falsa”, y efectivas, en el sentido de que funcionan como condicionamiento de la acción y, por lo tanto, de su interpretación. La dimensión identitaria del decir y el hacer social (*legein* y *teukein* en la terminología de Castoriadis) debe ser entendida como “islas de determinación en un mar de indeterminación” (Joas 1992:155).

El magma es una fuente inagotable de nuevas significaciones para la mente humana. En el decir de Joas, es “sustrato fluido de todo ser determinado” (Idem). De ahí que la complejidad sea una de sus manifestaciones (*cfr.* Vera

2001: 32). Y por ello lo magmático permite pensar la creación como posición de nuevas formas (*eidós*). “La categoría de magma da cuenta de la capacidad de autoalteración de lo social a cuyo través se recrea bajo múltiples formas” (Sánchez Capdequí 1999a:73). Desde esta perspectiva, “se elimina cualquier opción de pensar el orden institucional como definitivo y de pensar la historia como irreversible” (*Idem*).

II

Hombres que son esclavos en su trabajo, la mayor parte de su vida de vigilia, y que por la noche, agotados, se quedan dormidos ante una televisión embrutecedora y manipuladora, no son ni pueden ser libres. La supresión de la heteronomía es tanto la supresión del dominio de grupos sociales particulares sobre el conjunto de la sociedad, como la modificación de la relación entre sociedad instituida y su institución, la ruptura del avasallamiento de la sociedad en función de su institución.

C. Castoriadis

Autonomía social: de la autogestión a la autoinstitución

La radicalización de los ideales revolucionarios en un proyecto de autonomía individual y social, tal como fue elaborado por Castoriadis, lo condujo a la formulación de una ontología de la acción social como creadora. Ésta constituye un punto de llegada del recorrido que realizó desde sus primeros escritos en la década de los cuarenta y que, en algún sentido, culminaron en los setenta con la publicación de *IIS*. De acuerdo con la evolución de su filosofía se destacará su particular concepto de autonomía con atención a la cuestión política⁴ pero, sobre todo, respecto de la problemática de la creación cultural.

El referente empírico que Castoriadis trata de elaborar en sus conceptos de autonomía son las experiencias de autogestión colectiva. Para él la autogestión no puede consistir en una autoadministración de un “montón de excrementos

existentes” sino “una transformación consciente de la tecnología existente —de la tecnología instituida— para adaptarla a las necesidades, a los deseos, a las voluntades de los humanos como productores y consumidores” (Castoriadis 2000:33). Por ello dirá que a la autogestión puede llamarse autoorganización, pero “autoorganización de las *condiciones* sociales e históricamente heredadas en las que ésta se desarrolla” (*Idem*). En otras palabras, para Castoriadis autogestión y autoorganización significan “autoinstitución *explícita* (conocedora de sí misma, dilucidada en la medida de lo posible) de la sociedad”. Este es el punto al que llega tanto desde los análisis más concretos (como, por ejemplo, los realizados en *Socialisme ou Barbarie*) como desde su perspectiva filosófica (explicitada en *IIS*).

Esa autoinstitución supone la libertad de los individuos para participar activa e igualitariamente en lo poderes sociales que deciden sobre los asuntos comunes.

Es autónomo quien se proporciona a sí mismo la ley. Y nos referimos aquí a las leyes comunes, ‘formales’ e ‘informales’, a saber: las instituciones. Participar en el poder es participar en el *poder instituyente*. Es pertenecer, en régimen de igualdad con los demás, a una colectividad que se autoinstituye explícitamente. La libertad en una sociedad autónoma se expresa por medio de estas dos leyes fundamentales: ninguna ejecución sin participación igualitaria en la toma de decisiones. Ninguna ley sin participación igualitaria en la disposición de la ley. Una colectividad autónoma tiene por divisa y por autodefinición: *somos aquellos que tienen por ley proporcionarse sus propias leyes* (*ibíd.*, p.35).

La autonomía supone la capacidad de poner en cuestión las significaciones imaginarias establecidas y dadas por hecho. Un pensamiento abierto a la interrogación que se sabe conocedor del origen humano de toda institución. Lo que supone una educación que sea formadora de individuos con posibilidades efectivas de pensar por sí mismos —en la medida que es posible, ya que el individuo mismo es institución—. Por ello afirma que “la transformación de la sociedad, la instauración de una sociedad autónoma, implica un proceso de mutación antropológica” (*ibíd.*, p.47).

Transformación social y creación cultural

Este es el título de un trabajo de Castoriadis publicado en 1979, en el que se interroga acerca de lo que está muriendo —cómo y por qué— en Occidente para tratar de dar con lo que posiblemente esté naciendo.

Para el autor griego está muriendo la llamada cultura occidental, la cultura de la sociedad capitalista entendida como conjunto de normas y valores, como formas de socialización y como tipo histórico social de los individuos. Y lo que nace es el proyecto de una nueva sociedad. Sin embargo, lo que preocupa a Castoriadis, y que intenta responder en este artículo, es la “cuestión de la *creación cultural* en sentido estricto, la aparente disociación del proyecto político de autonomía respecto de un *contenido* cultural, las consecuencias y, sobre todo, los presupuestos culturales de una transformación radical de la sociedad” (*Ibíd.*, p. 201).

Como respuesta a esta inquietud trata de explicitar el vínculo íntimo entre la creación cultural y la problemática socio-política actual. En su interpretación los valores centrales de la sociedad instituida contemporánea son incompatibles con lo que debería exigir la institución de una sociedad autónoma. Valores que se pueden apreciar en:

- a) individuos que actúan esencialmente orientados hacia la maximización antagónica del consumo, del poder, del estatus y del prestigio como únicos objetos valorados en la actualidad;
- b) el funcionamiento social subordinado a la significación imaginaria de la expansión ilimitada del dominio “racional” (técnica, ciencia, producción, organización como fines en sí mismos);
- c) el modo de socialización en el que la cooperación y la comunidad son considerados y existen únicamente desde la óptica instrumental y utilitaria;
- d) que la única razón por la que los hombres no se matan unos a otros es el temor a una sanción penal (*cf. Ibíd.*, p. 203).

Partiendo de estas premisas no se puede concluir que una nueva sociedad podría “realizar mejor” los valores ya establecidos. Para Castoriadis es preciso tomar conciencia de que la instauración de una sociedad nueva “presupondría

la destrucción radical de los valores contemporáneos, además de una creación cultural nueva, concomitante con una transformación inmensa de las estructuras psíquicas y mentales de los individuos socializados” (*Ibid.*, p. 204). La tesis que defiende no puede ser más clara:

la destrucción de la cultura en sentido estricto ya se está consumando en buena medida en la sociedad contemporánea, que las “obras del espíritu” han sido considerablemente transformadas en ornamentos o en monumentos funerarios, que sólo la transformación de la sociedad podrá hacer del pasado algo más que un cementerio visitado con devoción ritual, inútil y cada vez con menor asiduidad por algunos ancianos maniáticos y desconsolados (*Ibid.*, p. 205).

La destrucción de la cultura existente, sostiene, sigue paralela al desmoronamiento de la creación cultural instituida: el periodismo que inventa a cada rato un nuevo genio y una nueva “revolución”; la crítica convertida en promoción comercial; y, sobre todo, el gran despliegue de la producción cada vez más abundante y repetitiva que contrasta con la involución de la creación, el agotamiento de la emergencia de esquemas imaginarios nuevos portadores de nuevos enfoques sobre el mundo.

Castoriadis considera que está muriendo el sustrato de los valores sobre el que la obra de cultura puede brotar, nutrirse y enriquecerse. Por ello se pregunta de manera radical: “¿puede existir creación de obras en una sociedad que no cree en nada, que no valora de modo incondicional y verdadero absolutamente nada?” (*Ibid.*, p. 209). Además agrega características que recuerdan a las reflexiones de Benjamin: la novedad, lo efímero y lo reproducible.

Castoriadis considera que el público valora una obra de arte en referencia a su novedad. Parece que el único valor plausible es la *novedad* que actúa en su propio beneficio, una obra debe ser más adelantada que las precedentes pero no existe ninguna referencia con relación a la cual juzgar y apreciar lo nuevo. Además considera que está muriendo la obra de cultura como tal: el objeto duradero, destinado por principio a una existencia temporalmente indefinida, individualizable, que se hace corresponder, al menos en derecho, a un autor, a un medio, a una datación determinada. Parece la cultura del usar y tirar, objetos destinados a no durar. Objetos que no son singulares o singularizables, sino ejemplares del mismo tipo, susceptibles de ser reproducidos indefinida-

mente. A pesar de su esfuerzo para dar algunas características positivas prima su voluntad de transformación social:

Descomposición de la “cultura”, ¿cómo podría ser de otro modo?, cuando por primera vez en la historia, la sociedad nada puede decir y nada puede pensar sobre sí misma, sobre lo que es y lo que quiere, sobre lo que resulta válido y lo que no, y por encima de todo, sobre la cuestión de si realmente se acepta a sí misma *como* sociedad y como *qué tipo* de sociedad. Resulta obligatorio plantearse la cuestión de la socialización, del modo de socialización y de lo que ésta implica en relación con la sociabilidad sustantiva (*Ibid.*, p. 221).

Nadie puede determinar cuáles son los valores de una sociedad nueva o crearlos en su lugar. Para ello se necesita pensar la historicidad con el peso del pasado y la posibilidad del proyecto. Hay en Castoriadis una invitación a la ruptura de la conciencia histórica en tres sentidos: (1) ruptura del sometimiento al pasado que encuentra cabida e impulsa la “conservación” de las obras; (2) ruptura con la “tabla rasa” y los intentos de iniciar la historia y la cultura nuevamente; y, finalmente, (3) ruptura con la mitología moderna del desarrollo y del crecimiento orgánico y la acumulación adquisitiva. Estas rupturas pueden interpretarse como “modernas” y lo es en el hecho de plantearse como tal pero no lo es en cuanto a su contenido. La ruptura a la que invita Castoriadis implica una conciencia histórica diferente y tiene como contracara la afirmación de una sociabilidad y una historicidad como valores fundamentales.

Autonomía, *philia* y *paideia*

La obra Cornelius Castoriadis tiene su centro en la noción de “imaginario social” como *lo otro de la razón* y no como su límite. Tanto en la sociedad como en el individuo lo imaginario comporta una doble dimensión: una radical y una segunda. Desde estas ideas, la creación cultural y la transformación de la sociedad tienen una relación directa a través del concepto de autonomía entendida como el ejercicio de consideración y puesta en cuestión del vínculo con la historia y con la sociedad. Un establecimiento de *una relación otra* con el pasado y con la sociedad que implica una triple ruptura con lo histórico-

social: con el sometimiento del pasado malentendido como tradición que hay que conservar, con las pretensiones de “tabla rasa” que postula una creación absoluta y con las fantasías del desarrollo que sostienen que la condición de novedad equivale a bueno y creativo. La ruptura tiene como reverso la afirmación de la sociabilidad y la historicidad como valor sustantivo.

La creación cultural implica como condición la actividad creadora auto-instituyente de la sociedad y, por lo tanto, la transformación social. Creación que, para Castoriadis, supone la *philia* (una amistad radical: un lazo que une el afecto y la valoración recíprocas entre los seres humanos) y la *paideia* (educación radical: proceso por el cual el individuo reconoce y considera positivamente los valores de la sociedad). Esto sólo puede darse cuando se concibe la política como una actividad lúcida y deliberante que tiene por objeto la institución implícita de la sociedad y de todo poder explícito. Se trataría, entonces, de “crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad” (Castoriadis 1997a:90). De allí el imperativo práctico: “deviene autónomo... y contribuye en todo lo que puedas al devenir autónomo de los demás” (Castoriadis 1998c:78).

Estas indicaciones son la única forma que ve el autor de luchar contra el “conformismo generalizado” de la sociedad actual. Caracterizada como una época de desaparición de significaciones imaginarias que dan sentido a la existencia y de individuos distraídos, zapeando de un goce a otro, sin memoria y sin proyecto (*cfr.* Castoriadis 1998 c).

Sólo en este contexto puede dimensionarse el diagnóstico cultural de Castoriadis. Un diagnóstico pesimista pero que conlleva una esperanza: la convicción de que toda interrogación radical por la creación cultural conduce hacia la institución de una nueva sociedad autónoma, no sólo en sus aspectos formales sino, sobre todo, en su constitución.

Bibliografía

Anthropos, Huellas del conocimiento, Barcelona, Anthropos, No. 198, 2003.

- Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*, Madrid, Archipiélago, No. 54, diciembre de 2002.
- Josetxo Beriain, *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos, 2005.
- Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 3, No. 3, 1979, y vol. 4, No. 1, 1980.
- Daniel H. Cabrera, *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*, Bs. As., Biblos, 2006.
- Ángel Enrique Carretero Pasín, *Imaginario sociales y crítica ideológica*, Universidad de Santiago de Compostela, Tesis doctoral inédita, 2000.
- Cornelius Castoriadis (1993), *La institución imaginaria de la Sociedad*, Bs. As., Tusquets, vol. 2.
- (1989) *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Editions du Seuil.
 - (1997a) *El mundo Fragmentado*, Montevideo, Colección Caronte Ensayos.
 - (1997b) *El avance de la Insignificancia*, Bs. As., EUDEBA.
 - (1998a) *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Bs. As., Nueva Visión.
 - (1998b) *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
 - (1998c) *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del Laberinto V*, Bs. As., EUDEBA.
 - (1999a) *Figuras de lo Pensable*, Valencia, Frónesis-Cátedra-Universitat Valencia.
 - (1999b) *Sur Le Politique de Platon*, Paris, Éditions du Seuil.
 - (1999c) *Dialogue*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
 - (2000) *La exigencia revolucionaria. Reflexiones sobre filosofía política*, Madrid, Acuarela.
 - (2002) *Sujet et Vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987. La Création Humaine I*, Paris, Éditions du Seuil.
 - (2006) *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura.
- Fabio Caramelli, "Una crítica libertaria al marxismo: C. Castoriadis" en *Il tetto*, no. 120, 1983. pp. 601-621.
- "Socialisme ou Barbarie. Et la questione sovietica" en *Mondoperaio*, 1, 1987. pp. 100-106.
- Vincent Descombes (1989), "Un renouveau philosophique" en *Revue européenne des sciences sociales*, Tomo XXVII, No. 86, pp. 69-85.
- Yago Franco (2003), *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Bs. As., Biblos.
- Gabriel Gagnon, "Á la recherche de l'autonomie: Cornelius Castoriadis" en *Sociologie et Sociétés*, vol. XIV, 2; 1984, pp. 113-118.
- Francis Guibal y Alfonso Ibáñez (2006), *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*, México, Universidad de Guadalajara.
- Jürgen Habermas (1985), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Hans Joas, (1992) *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, CIS-Siglo XXI.

- Journal of Communication Inquiry*, Londres, Sage, Vol. 26, no. 4, October 2002.
- Emmanuel Lizcano (1993), *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*, Barcelona, Gedisa.
- Juan Luis Pintos (1995a), *Los Imaginarios Sociales. La nueva construcción de la realidad social*, Santander, Cuadernos Fe y Secularidad/Sal Terre.
- (1995b), “Orden social e imaginarios sociales (una propuesta de investigación)”, en *Papers* 45, pp. 101-127.
- Mario Teodoro Ramírez (2005), *Filosofía culturalista*, Morelia, Secretaría de Cultura de Michoacán.
- Revue européenne des sciences sociales*, Librairie Droz Genève, Switzerland. Tomo XXVII, Números 85 y 86, 1989. Tomo XL, Número 123, 2002.
- Richard Rorty, “Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future” en *Northwestern University Law Review*, No. 2, Vol. 82, 1988.
- Celso Sánchez Capdequí (1999a), *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Madrid, Tecnos-Universidad Pública de Navarra.
- (1999b), “El pensamiento social de C. Castoriadis” en Revista *Ingurak* 23, pp. 157-181.
- Brian Singer, “The early Castoriadis: socialism, barbarism and the bureaucratic thread” en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 3, no. 3, 1979. pp. 35-56.
- “The later Castoriadis: institution under interrogation” en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 4, no. 1, 1980. pp. 75-101.
- John B. Thompson, “Ideology and the social imaginary” en *Theory and Society*, New York, 11, 1982, pp. 617-658.
- Juan Manuel Vera (2001), *Castoriadis (1922-1997)*, Madrid, Ediciones del Orto.

Notas

1. La bibliografía más completa de y sobre Castoriadis se encuentra en www.agorainternational.org
2. La primera parte fue publicada entre 1964 y 1965 en formas de artículos en la revista *Socialisme ou Barbarie*.
3. Castoriadis emplea la palabra “ensídico” para abreviar los términos franceses “ensembliste-identitaire” (conjuntista-identitario) y referirse así a esta dimensión de la realidad.
4. Tema muy estudiado y que puede consultarse, entre otros, en Guibal e Ibáñez 2006, Vera 2001.