

Conociendo desde la Sociología al filósofo Cornelius Castoriadis.

Dr. Manuel Antonio Baeza R.
Departamento de Sociología y Antropología
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Concepción
mbaeza@udec.cl

En nuestras disciplinas científico-sociales, que se llame sociología, antropología, psicología social u otra, como en muchas otras disciplinas, muchas veces, se ocultan -voluntaria o involuntariamente- numerosos supuestos que a menudo figuran en los manuales de filosofía. ¿Qué hay tras tal o cual concepción del sujeto tan alegremente esgrimida en un determinado *corpus* teórico? ¿qué supone hablar de subjetividad, de sentido subjetivo, de historicidad, de conciencia colectiva o -por el contrario- de inconsciente colectivo? Pareciera ser que, constantemente, el trajín especulativo de la filosofía, jamás exigida o apremiada por la prueba irrefutable de la empiria, nos está interpelando a través de obras mayores y de autores. De manera entonces que, hay para quienes de esta forma debieran estar presentes figuras clásicas de G. W. Hegel, de K. Marx, de E. Husserl, de M. Heidegger o de J. P. Sartre (para no aludir directamente a esos personajes gigantescos que fueron Platón o Aristóteles y posteriormente esos otros filósofos decisivos de nombre R. Descartes o I. Kant); de manera mucho más reciente,

hay para quienes debieran emerger las figuras de G. Deleuze, de F. Guattari, de J. Derrida, de G. Vattimo. Por supuesto el inventario no está completo ni mucho menos.

Ahora bien, omitir sus respectivas aportaciones hasta negarles siquiera una opción de latencia puede ser interpretado de dos maneras: o bien como una señal pura y simple de ignorancia (no saber por ejemplo el peso del pensamiento de Hegel en las concepciones dominantes de aquello que llamamos *historia*), o bien como una actitud deliberada de ocultamiento vergonzoso y avergonzado de ciertas escuelas de pensamiento y, con ello, de ciertas opciones ontológicas que han sido adoptadas en virtud de ciertas visiones de mundo que presiden las posteriores orientaciones del pensar aplicado a la praxis misma de y en la sociedad.

Lo que diré a continuación tiene así que ver con el develar ese tipo de trasfondo del pensamiento sociológico. El desafío me conduce sin embargo a tener que enfrentar una paradoja no menor: develar el trasfondo del pensamiento sociológico desde el propio pensamiento sociológico. Metodológicamente hablando, esto se soluciona en mi opinión mediante lo que P. Bourdieu llamaba *socioanálisis*, es decir la auto-observación crítica del trabajo del sociólogo, de las condiciones en las cuales éste trabaja, etc. Mi interés por un filósofo como Cornelius Castoriadis tiene que ver con el campo que he escogido para llevar a cabo mi actividad científico-social como son los imaginarios sociales, o los efectos en la acción social de subjetividades socialmente elaboradas y con el hecho de que, al igual que lo constata un buen comentarista de la obra de C. Castoriadis

como es Nicolas Poirier (2006), su obra se sitúa en “*la encrucijada de diversas disciplinas: la filosofía, el psicoanálisis, la ciencia, la antropología, la sociología, la historia, la política*” (2006:12).

Mi presentación, en razón del hecho de disponer de un tiempo acotado, tendrá lugar en el orden que detallo a continuación:

- I. Breve presentación biográfica.
- II. Naturaleza del ser y humanismo castoriadino.
- III. Imaginarios instituyentes e imaginarios instituidos.
- IV. Lo histórico-social y el concepto de heteronomía.
- V. Dimensión política del planteamiento de C. Castoriadis.

Algunos aspectos biográficos. Cornelius Castoriadis (1922-1997) nació en Grecia y murió en Francia. Fue en este segundo país en donde conoció toda su notoriedad en el ámbito de la filosofía. Habiendo salido de su país natal a raíz de problemas políticos que derivaron en dictaduras militares, C. Castoriadis llegó a Francia en 1945, participando activamente en la formación en 1946 del colectivo *Socialismo o Barbarie* junto a Claude Lefort, grupo igualmente responsable de la revista del mismo nombre (1949), hasta su disolución en 1967. En el año 1964, adhiere a la Escuela Freudiana de Paris, la misma que fue fundada por Jacques Lacan, para entrar en disidencia y en clara oposición con J. Lacan en 1967. Desde 1973 comienza a ejercer labores de psicoanalista. Sin embargo, desde fines de la década de los '60 aflora el filósofo

Podemos ver, en síntesis, a través de sus distintos escritos, un primer C. Castoriadis pensador y teórico político (el articulista de *Socialismo o Barbarie*, especialmente), cercano y luego disidente del trotskismo, que dispara entonces contra el estalinismo para luego extender su crítica al socialismo a la soviética y, por último, al marxismo; es este crítico agudo de esa izquierda petrificada que dará paso a lo que sería más tarde un segundo C. Castoriadis, desde 1968 hasta su muerte en 1997, de una gran densidad de pensamiento filosófico, con una escritura probablemente más clásica y que deriva en su obra máxima *La institución imaginaria de la sociedad* (1975), obra a la cual hay que agregar, desde luego, textos suyos bastante conocidos como, entre varios otros, *Dominios del hombre. Encrucijadas del laberinto* (1986), *Hecho y por hacer* (1997), *El avance de la insignificancia* (1996), *Figuras de lo pensable* (1999), *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social* (2002).

En 1980, C. Castoriadis es nombrado director de estudios en la célebre Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Paris, en donde permaneció durante varios años. El 26 de Diciembre de 1997 falleció en la capital francesa y sus restos descansan en el famoso cementerio de Montparnasse. Discípulos suyos evocan un personaje fascinante, histriónico como sólo los griegos pueden serlo, así como también un hombre cálido, afable y dotado de un generoso sentido del humor. Desde luego, un de esos hombres excepcionales, como de manera cada vez más escasa aparecen en este contemporáneo mundo de la insignificancia y de la banalidad.

Naturaleza del ser y humanismo

castoriadino. Partir de esta manera es una opción personal, un arbitrario que cometo consciente de buscar rápidamente los nexos con mi disciplina, la sociología. Para este afán me ha parecido pertinente disipar con prontitud la cuestión clásica del posicionamiento fenomenológico o estructuralista, a favor o en contra del sujeto. En este orden de ideas, se puede advertir lo que yo llamaría una opción que sitúa a C. Castoriadis en el campo de los humanismos, con fuertes distanciamientos del funcionalismo, del estructuralismo, aunque también progresivamente del marxismo. Veamos todo esto con mayor profundidad. En la concepción castoriadina del Ser hay una especificación que consta de cinco niveles o estratos que, tras una caracterización que el autor realiza, viene a añadirse una disciplina o un ámbito del conocimiento que reconoce cada uno de esos niveles o estratos como su propio objeto de estudio. Lo anteriormente dicho 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	Biología
Ser psíquico	Imaginación creativa, abierta y sin función	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

Cada uno de estos niveles o estratos tiene su propia especificidad y también cada uno de ellos ha inspirado la curiosidad humana en un campo determinado del saber, “*un saber que es siempre fragmentario y provisorio*” (C. Castoriadis, 1975:113). 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 plantear la autonomía total (proyecto político de superación de la heteronomía). Ahora bien, observado el Ser de esta manera el lector puede tener 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 el filósofo C. Castoriadis advierte que, contrariamente a esta idea totalmente absurda, existe más bien una fuerte articulación entre ellos y que, de no haberla, la formulación de un discurso filosófico sería pura y simplemente imposible. No obstante, una vez hecha por el autor y constatada 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)- al marxismo cuando éste desdeña o desvirtúa la presencia del pensar simbólico en las sociedades humanas, en especial el marxismo de corte funcionalista?

Es a esta inclinación a tratar un Ser amputado, seccionado, finalmente incompleto que nos enfrentamos. Podríamos 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 (cf. *L'imagination symbolique*, 1984), por ejemplo, desde una postura teórica bastante diferente, 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 a la imaginación, considerada más bien 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.

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. Mejor dicho, ésta 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 caminan de la mano en el mundo moderno para asegurar el efectivo control cognitivo del entorno, en sentido amplio.

Solamente que 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 mismo: 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, historicismos, 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 C. Castoriadis, diríamos que el discurso biologista no logró escapar de la esfera del ser viviente y que se

transformó en esfera exclusiva, el discurso psicologista, a su vez, no logró salir de la esfera del ser psíquico, el discurso sociologista de aquél del ser histórico-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 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 B. Malinowski que C. Castoriadis critica 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 la teoría de Sir Edward B. Tylor en la corriente evolucionista).

Pareciera ser -a partir de la lectura atenta de los escritos de C. 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 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 freudiano ya mencionado 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 la 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 que dislocan y afectan

seriamente su pretensión a la construcción de un Ser-Yo-Total.

En un artículo suyo de 1986, el maestro C. Castoriadis escribe con un fuerte sentido ontológico que “*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*”. En este sentido, el Ser es sólo una *probabilidad* que proviene desde un abismo sin fondo y la sociedad misma depende de la concreción de tal probabilidad y, por último, el lograrlo es el resultado de una imaginación, o mejor dicho de imaginarios sociales que han conquistado su autonomía. Ahora bien, C. Castoriadis, al liberar la imaginación del yugo de la objetivación fácil, o sea más exactamente 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.

Imaginarios instituyentes e imaginarios instituidos. Aquella fórmula famosa de P. Berger y T. Luckmann que se resume en el título de su libro *La construcción social de la realidad*, implica en el sentido de C. Castoriadis, la reivindicación del pariente pobre de la Modernidad, la imaginación, y con ella toda esa admirable capacidad que tiene la sociedad de contar con herramientas como los imaginarios sociales para producir realidad social.

Con clara influencia de S. Freud, a mediados de los '60, C. Castoriadis introduce la idea de *imaginario radical*, para referirse a la facultad psíquica de los seres humanos de asignación creativa de significación (la fórmula bastante barroca

quizás sería: aquello que es, es lo que creemos que es en términos de significación, y aquello que es así finalmente lo es porque está producido por la imaginación radical). Pero lo que está detrás de esta cuestión es en definitiva la idea según la cual la noción misma de sociedad es el resultado de lo que se instituye socialmente, de aquello que se valida colectivamente. Sin imaginarios sociales fundantes no habría sociedad. La economía, el derecho, la política, la religión, etc., pero también las relaciones sociales son así porque las hemos instituido y legitimado con esas características, con esas formas en algún momento rutinizadas, con esos estilos que marcan la acción de los sujetos actores, etc.

Los imaginarios sociales son, dicho a la manera de C. Castoriadis, al mismo tiempo, facultad instituyente y cosa instituida. Fundamos sociedad legitimando sus aspectos procedimentales, sus formas y estilos, para luego remitirnos a ella para someternos a lo que pasamos a considerar cosa ya fundada. Estos imaginarios sociales instituyentes, escribe en *La institución imaginaria de la sociedad*, se forman sobre las ruinas de lo instituido con anterioridad, formando lo que podríamos llamar nosotros sincretismos o levantando nuevas instituciones sociales.

C. Castoriadis devuelve así a la humanidad todas las posibilidades de conservación o remoción de la sociedad y sus propios cimientos. Un imaginario social que justifica lo instituido se encuentra siempre en peligro de ser desestabilizado por la dinámica social creativa en una sociedad.

Lo histórico-social y el concepto de heteronomía. Si hay algo que caracteriza a

los seres humanos –que provienen de un abismo sin fondo- es su más absoluta indeterminación. No hay caminos preestablecidos, no hay destinos que se puedan justificar de una manera (metafísica, por ejemplo) u otra. De modo que todas esas fatalidades propias de concepciones que admiten sentidos únicos, y que nos evocan nociones tan extravagantes como “evolución”, “progreso”, “sentido de la Historia”, etc., han de ser erradicadas, junto con la pretensión absurda de atribuir a los hechos sociales una presunta causalidad. En otras palabras, no puede haber en la fenomenología humana y social relaciones de causa a efecto, que evocan linealidades que simplemente no pueden ser constatadas por ser simplemente inexistentes.

En palabras de C. Castoriadis, la historia, o lo que conocemos como historia, no es otra cosa que autocreación de la sociedad, retomando así la senda inaugurada en Alemania por pensadores del siglo XIX, como Wilhelm Dilthey por ejemplo, que había señalado en su libro *Introducción a las ciencias del espíritu*, sorprendiendo a más de alguno, que en el “reino de la historia” de la humanidad “*los actos de voluntad acaban siempre por generar lo nuevo y su acción trae aparejada una evolución de la persona y de la humanidad*”. Tengo ganas de decir de paso que el epistemólogo y sociólogo chileno Hugo Zemelman constataba hace poco, en la Escuela de Verano de esta Universidad, que era un problema y una secuela de la Modernidad y del predominio de una razón instrumental el haber invisibilizado la imaginación y también la voluntad.

Historia pues, vista como creación incesante, como creación inmotivada pero legitimada socialmente. Cornelius Castoriadis visualiza, aunque sin decirlo de la manera explícita que otros pensadores, sociólogos incluidos, el campo de lo simbólico (para C. Castoriadis el simbolismo es el lenguaje con el que los imaginarios sociales se expresan) como una arena de disputa entre diversas visiones de mundo (*Weltanschauung*), entre diversos imaginarios sociales. O sea una pugna en la cual se coronan algunos de éstos como imaginarios dominantes, consolidando así un fenómeno que C. Castoriadis llama *heteronomía*, en mi opinión un concepto más potente aún que el de hegemonía acuñado por A. Gramsci. Entiéndase la heteronomía como el doblegamiento de la voluntad misma de los individuos; es aquello que se opone a la autonomía, es decir la condición misma de la emancipación. En una frase muy fuerte, C. Castoriadis dice en algún momento que la historia de la humanidad es la historia de la heteronomía.

Dimensión política de los textos de Cornelius Castoriadis. Quisiera terminar con referencia a algunos temas tratados por C. Castoriadis especialmente en una entrevista concedida a la revista *Nouveau Politis* en Marzo de 1997, meses antes de su muerte, y en donde el aspecto crítico y bastante político en C. Castoriadis queda de manifiesto respecto de temas tales como lo que Ignacio Ramonet llamó el pensamiento único (la insignificancia para C. Castoriadis), el postmodernismo y el consumismo. Para éste, la autonomía de los sujetos en la sociedad se logra en el marco de una democracia profunda, vale decir en el marco de un modelo de sociedad que no existe en la realidad, pero que sí es el resultado de imaginarios

sociales instituyentes de estructuras novedosas que garantizan que tal autonomía sea preservada. El modelo obviamente no está disponible en ningún rincón del mundo y, en cambio, en ausencia de modelo histórico, las sociedades, al trabajar para sí mismas, van instituyendo socialmente aquello que más conveniencia tiene para ellas.

En este sentido, el filósofo se desmarca completamente de las recetas trotskistas o anarquistas, y sobre todo de las tendencias “revolucionaristas” a la manera del marxismo-leninismo, que usurpa finalmente la soberanía de los ciudadanos, con el planteamiento equivocado de la revolución en “un solo acto”, la del asalto al Palacio de Invierno, la de las alboradas felices y de jornadas definitorias; para C. Castoriadis, y esto sí lo hereda aunque lejanamente y a grandes rasgos de las tesis de León Davidovich Trotzky, la revolución por la autonomía debe ser una revolución permanente, con pueblos que asumen su capacidad histórico-social de manera ininterrumpida. No hay lugar para socialismos burocráticos, para experiencias que probadamente fracasaron en la historia del tumultuoso y afiebrado siglo XX. En C Castoriadis hay, desde la época de *Socialisme et barbarie* una ruptura cada vez más radical con el estalinismo, con el marxismo a la soviética, por último con el marxismo en su totalidad. Su postura libertaria -no anarquista- le conduce a no pregonar ninguna receta revolucionaria, considerando que los métodos y estilos de conquista de la autonomía es algo que compete a cada sociedad y a su capacidad creativa, imaginario social de gestar las nuevas instituciones.