

Historia y creación. Tensiones conceptuales entre las nociones de emergencia y permanencia en el pensamiento de Cornelius Castoriadis

History and creation. Conceptual tensions between emergency and permanence notions in the thought of Cornelius Castoriadis

Emiliano Aldegani

Universidad Nacional de Mar del Plata
emilianoaldegani@gmail.com

Resumen

El presente trabajo busca señalar el paralelo entre diferentes tensiones conceptuales que se perciben en el pensamiento de Cornelius Castoriadis en ámbitos de la reflexión filosófica: la filosofía política, la antropología filosófica, el campo de la creación cultural y la ontología. La hipótesis que estructura el trabajo consiste en la posibilidad de observar como la misma tensión conceptual se presenta en diferentes espacios de reflexión intelectual, actualizándose en la oposición entre un polo de emergencia que promueve un grado de reestructuración de lo establecido y un momento de cristalización o permanencia que se contrapone a lo emergente. En este sentido, el trabajo busca reconstruir un conjunto de observaciones de presentadas por Cornelius Castoriadis en relación con la problematización de las nociones de emergencia y permanencia en cuatro esferas que serán observadas sucesivamente: el espacio de producción cultural, la constitución de la identidad individual y colectiva, la reflexión sobre la estructura ontológica que subyace campo histórico social y el campo de discusión política.

Palabras clave: Castoriadis; alteridad; creación social; heteronomía; creatividad; ontología; Nietzsche.

Abstract

The present work seeks to point out the parallel between different conceptual tensions that are present in the thought of Cornelius Castoriadis in philosophical areas that are relatively heterogenous such as political philosophy, philosophical anthropology, the field of cultural creation and ontology. The hypothesis that structures the work consists of the possibility of observing how the same conceptual tension is presented in different spaces of intellectual reflection, updating itself in the opposition between an emergency pole that promotes a degree of restructuring of the established and a moment of crystallization or permanence that is opposed to the emergent. In this sense, the work seeks to reconstruct a set of observations presented by Cornelius Castoriadis in relation to the problematization of the notions of emergency and permanence in four spheres that will be observed successively: the space of cultural production, the constitution of individual and collective identity, the reflection on the ontological structure underlying the social historical field and the field of political discussion.

Key Words: Castoriadis; otherness; social creation; heteronomy; creativity; ontology; Nietzsche.

Recepción: 20.3.2018

Aceptación definitiva: 31.5.2018

En la acción de remontar la discordia lo presente corresponde a la acción de dar tiempo, del madurar por el tiempo. E inversamente, este estar en correspondencia con el tiempo no es otra cosa que la acción de remontar la discordia.
 Martin Heidegger (1994)

Introducción

La presente exposición busca establecer un recorrido a partir de diferentes tensiones que se estructuran en torno la conflictividad que subyace a las nociones de emergencia y permanencia. Es decir, explorar el conjunto de tensiones conceptuales que se observan en la relación problemática que se establece entre los distintos productos de la creación social, expresiones de la creatividad del cuerpo social, y la posibilidad del ejercicio de tal capacidad. La aparición de nuevos elementos en la esfera social, la modificación de las prácticas sociales, la emergencia de nuevas significaciones, fenómenos que expresan sin duda el potencial creativo del cuerpo social, entran en fricción con la misma capacidad que les da origen, en la medida que lo emergente se vuelve un obstáculo a la emergencia de lo nuevo, al configurarse como una permanencia que tiende a conservarse de un modo invariable en la red institucional.

La tensión expresada entre la creación y la repetición puede pensarse por consiguiente como una tensión entre las nociones de historia y creación, identidad y alteridad, o tal como propone el pensamiento de Heidegger, como un conflicto original entre el surgir originario y aquello que ha surgido (Heidegger, 1994: 153-165).

La idea que recorre todo el trabajo y que en cierta forma lo motiva, es la tesis castoridiana de que la institución, cuyo origen es la temporalidad y la indefinición, posee una tendencia intrínseca a presentarse como una disposición necesaria. Es decir, que pese al carácter indefinido o caótico que subyace al campo histórico social, sus productos o emergentes, vuelven contra su origen y se presentan como estructuras permanentes, "por fuera del flujo heracliteano" (Castoriadis, 2010: 387). Las instituciones, las significaciones sociales y los diferentes aspectos que integran el imaginario social y la vida cultural poseen como origen al potencial creativo del cuerpo social para auto-instituirse y asumir una configuración particular. Sin embargo, surge junto al conjunto de las instituciones una tendencia a ocultar el origen social de los productos culturales y a fundarlos o derivarlos de diferentes instancias extra-sociales.

Las instituciones son percibidas de este modo como disposiciones constantes y los polos invariables que darían fundamento a la red institucional identificarán en diferentes contextos con instancias ontológicamente diferenciadas del espacio social, cada vez que la sociedad fundamente el carácter necesario de sus instituciones en las características estructurales de la realidad, de la divinidad, o de leyes invariables del desarrollo histórico, pero también al ser derivadas de las disposiciones biológicas del hombre, de la naturaleza como tal, o de la estructura de la psique, pues estas instancias constituyen también un exterioridad para la red institucional (Castoriadis, 2010: 360-376).

A su vez, Castoriadis señala una tendencia de la red institucional a mostrarse como derivada de un conjunto de condiciones iniciales, ya sea de la tradición o de diferentes formas de pasado fundante. En relación con esta tensión entre el pasado histórico y la posibilidad de emergencia de nuevas significaciones y prácticas, el trabajo recuperará también algunas consideraciones expresadas por Friedrich Nietzsche, quien ha señalado tempranamente el conflicto entre la capacidad de creación cultural de la sociedad occidental y el peso de su propia historia.

La advertencia nietzscheana sobre el arribo de la modernidad a un estado de agotamiento e impotencia para la creación cultural, constituye un antecedente relevante de el planteo castoriadiano, en la medida que presenta una perspectiva sobre el estado de la cultura, que supone una relación muy particular entre el presente y la tradición, en la que la actualidad se encuentra constantemente confrontada, obstaculizada y obstruida por el peso de la historia. En este sentido, uno de los objetivos de la primera parte del artículo es recuperar algunos lineamientos generales de la conflictividad señalada por Nietzsche entre las necesidades del presente y el peso de la historia, a la luz de la conceptualización que ofrece Castoriadis sobre la problemática, y el modo en el que éste recupera la tensión entre el potencial creativo de los hombres y la cristalización de las tradiciones en la esfera social.

Finalmente, el recorrido en torno a esta conflictividad subyacente a las nociones de emergencia y permanencia se desarrollará a partir de cuatro ejes:

1. La tensión entre la tradición y el potencial creativo del cuerpo social, en relación con la emergencia de productos culturales.
2. La tensión entre las nociones de identidad y alteridad, ya sea a nivel individual como en relación a la identidad de una sociedad o comunidad.
3. La confrontación entre lo dado y lo emergente desde la perspectiva de una reflexión ontológica.
4. La tensión entre el proyecto de autonomía y el estado de heteronomía social, desde una perspectiva política.

Primera tensión: historia y creación

Observaciones sobre la cultura moderna

Desde diferentes perspectivas se percibe a mediados del Siglo XIX la emergencia de una crítica sobre el estado de la cultura occidental que tiende a radicalizarse en diferentes pensadores. Junto al optimismo generado por los avances científicos y tecnológicos, y el imaginario en torno de la noción de progreso, aparecen distintos diagnósticos sobre estado de salud de la cultura y de la capacidad creativa general de los hombres, que señalan un estado de agotamiento y de decaimiento del impulso de creación cultural, antes que la culminación de un desarrollo

anterior o la víspera de un es estado mejor. Esta perspectiva puede identificarse con claridad en el pensamiento de Nietzsche, en particular a partir de su segundas Consideraciones intempestivas.

En efecto, Nietzsche advierte que la fragmentación del imaginario que genera el pensamiento moderno al confrontar con la cosmovisión mítica que orientaba al pensamiento medieval, altera de un modo significativo la capacidad de los individuos de dar una cohesión y unidad a sus representaciones del mundo. Esto es señalado al identificar la actitud del hombre moderno, con lo que el autor denominara nihilismo consumado, que obstaculiza la producción cultural y la emergencia de nuevos símbolos, anclando a la sociedad moderna a una etapa decadente.

El autor alemán observa una dificultad notable en el hombre moderno para proyectar frente a sí una representación integrada de su experiencia, lo que lo conduce a un cierto estancamiento cultural, pues esta falta de unidad no le permite producir nuevos significantes para reformular su actividad. Ello convierte al hombre moderno en un individuo improductivo en términos culturales, incluso cuando su desarrollo en términos materiales sea mayor (Díaz, 2010: 29). Esta característica del imaginario moderno será identificada por Nietzsche como un avance de la devastación o del "desierto", en la medida que la cultura oficial se impone como un marco opresor que no permite la emergencia de nuevas significaciones. Sin embargo, el filósofo alemán no le atribuye una connotación unívocamente negativa al nihilismo, pues observa que, en tanto herramienta de confrontación y de disolución de lo establecido, el nihilismo también permite la recuperación de la "naturaleza abismática (carente de fundamento) del ser que puede ser comprendido entonces como fuente originaria de historicidad" (Díaz, 2010: 35).

Paradójicamente, es el producto mismo de esta naturaleza abismática, la historicidad devenida una estructura rígida, aquello que se consolida como un escenario estéril para la producción cultural. En palabra de Nietzsche:

Cuando se petrifica el sentido de la historia de un pueblo de tal modo, cuando la historia sirve a la vida pasada socavando la vida posterior y suprema, cuando el sentido histórico no conserva ya a la vida, sino que la momifica, entonces muere el árbol de manera antinatural: pereciendo lentamente desde la copa hasta las raíces, para finalmente, atacar la misma raíz. (Nietzsche, 2010: 345)

No es la disolución del ámbito cultural aquello que Nietzsche observa y denuncia sino un estado de agonía no encuentra una culminación, que no permite que surja lo nuevo y que se encuentra inmerso en la repetición. En este sentido, la historia deviene una carga para la vida que agota el potencial creador de la cultura. El pasado se hace un *lastre* que no deja emerger al presente (Nietzsche, 2010: 328). Esto sucede por la tensión cultural que se presenta entre la noción de *histórico*, cuyo exceso obstaculiza el funcionamiento de lo vital, y la noción de *a-histórico*, entendida como el marco en el que germina lo *histórico* y en el que se produce la vida (Nietzsche, 2010: 331), pues tanto lo histórico como lo a-histórico son dimensiones necesarias para la vitalidad, pero para ello es necesario que el hombre pueda poner su historia al servicio de lo vital, y que posea lo que el autor denomina la *capacidad de olvidar*.

Esta tensión entre el pasado histórico y la posibilidad de emergencia de lo nuevo es pensada por Castoriadis desde una perspectiva que posee ciertas similitudes con el pensamiento temprano de Nietzsche. Sin embargo su diagnóstico muestra mayores similitudes cuando ambos autores piensan su presente histórico, mientras que la lectura que propone Castoriadis del imaginario moderno es muy diferente al fenómeno que describe el filósofo alemán.

Incluso cuando Castoriadis observa en el imaginario moderno la emergencia de una tendencia a al desarrollo de un pensamiento de tipo racionalista que se caracteriza por reducir la comprensión de lo real a su dimensión cuantitativa, este fenómeno es acompañado para el autor por la emergencia de otro conjunto de significaciones que vuelven sobre el potencial creativo del hombre y su potestad para auto-configurarse en la esfera social.

Efectivamente, Castoriadis observa en el imaginario moderno la emergencia de dos significaciones que orientarán y articularán un inmenso conjunto de prácticas, significaciones, representaciones colectivas e instituciones sociales. La primera de ellas como se ha anticipado es la tendencia del imaginario moderno a concebir una *expansión ilimitada de lo racional o pseudo racional* (Castoriadis, 2010: 20). Racional, en tanto se presenta como la consumación del sentido de la historia y de la razón universal, que es precisamente uno de los factores que provocaban para Nietzsche el arribo a un estado decadente de la cultura, y pseudo racional, en tanto que consiste principalmente en una reducción de lo real a su dimensión cuantitativa. Esta significación, impulsada con el desarrollo de la física matemática y el positivismo, también se observa en el imaginario de progreso que atraviesa la modernidad.

La segunda significación operante que orienta el imaginario moderno será lo que el autor denomina como el *proyecto de autonomía social e individual*. La tensión de estas dos significaciones, configurará el escenario histórico que se observa a lo largo de las sucesivas revoluciones, y que se destaca por la aparición de un germen de autonomía y el advenimiento de una jerarquía burocrática que ahoga el carácter revolucionario del momento inicial (Poirier, 2011: 145-193). Mientras que el proyecto de autonomía social promueve una apertura a la emergencia de lo nuevo y reivindica la potestad de los hombres sobre su forma de organización, la fantasía de la racionalización de lo real conduce a una comprensión del futuro como la expansión ilimitada e invariable de lo ya dado.

Sin embargo, Castoriadis no es tan crítico de la modernidad como parece mostrarse Nietzsche, pues encuentra una tendencia en el pensamiento moderno hacia el conformismo y hacia la reducción de lo real a lo cuantificable y racional, pero subsiste todavía la emergencia de productos culturales muy valiosos que están lejos aún de un estado de insignificancia o de devastación, tales como el resurgimiento de un pensamiento por la autonomía, el carácter revolucionario del pensamiento marxista y de la revolución francesa. Sin embargo, será diferente cuando Castoriadis vuelva su análisis sobre las sociedades contemporáneas, sobre todo a partir de la década del 60', pues entonces Castoriadis hablará, en términos bastante

similares a los de Nietzsche, de un estado de descomposición social, y de una *impotencia creativa estructural* de la sociedad para producir nuevos productos culturales y para generar una perspectiva unificada de su mundo.

Observaciones sobre la cultura contemporánea

Para comprender el sentido de la crítica de Castoriadis a las sociedades contemporáneas es necesario abordar primero cual es el elemento que no se muestran capaces de producir. En el caso de Nietzsche, su advertencia sobre la fragmentación cultural consistía fundamentalmente en la incapacidad para generar una visión unificada de la realidad a partir de la consolidación de una cultura. El objeto de la crítica castoridiana se conduce sin duda en esta misma dirección, pero se origina en primera instancia al observar distintos fenómenos del siglo XX que se caracterizan por cerrar filas a la posibilidad de que emerja la *alteridad* en el marco de la propia red institucional.

En efecto, la descomposición social de la que hablará Castoriadis se identifica principalmente con un vaciamiento de la escena pública, y por una clausura de la creatividad artística y cultural, pero también por la pérdida de un horizonte común para los individuos (Castoriadis, 2006; Castoriadis y Lasch, 2013). Es al momento de la retirada de los individuos a su vida privada en el momento que los movimientos sociales comienzan a fragmentarse en reclamos sectoriales que no logran hacerse con una *contestación* que encarne una nueva forma de sociedad (Cancino, 2015). La sociedad no logra *hacerse* sociedad, no logra constituirse como un conjunto articulado de instituciones del que emergen nuevas formas de *hacer* y de *representar* para sus integrantes. El potencial creador del cuerpo social es disuelto en la medida que éste se desarticula en prácticas individuales y sectoriales en la esfera privada. Este fenómeno será denominado por Castoriadis como un proceso de *privatización* en el cual los individuos abandonan la esfera pública y se vuelcan a sus actividades privadas, y es complementado por el devenir *lobby* de los movimientos sociales¹.

Mientras que la expresión de la capacidad creativa de los hombres abre las puertas a la autonomía entendida como la auto-institución efectiva del cuerpo social, el ocultamiento del origen social de los productos culturales deja a la sociedad sumida en la repetición institucional, la canonización de prácticas que pierden gradualmente significado sin adquirir un nuevo sentido. La ritualización de las prácticas sociales se identifica finalmente con lo que Castoriadis denominará un estado de heteronomía social, un estado en el que el cuerpo social experimenta las normas que lo estructuran como si provinieran de una instancia superior o lógicamente necesaria. Esta incapacidad de los hombres de reconocerse como el origen de sus instituciones conlleva una pérdida notable de autonomía en la forma en la que se proyectan las

¹ Una discusión detenida de la conflictividad que puede presentar este diagnóstico al interior mismo del marco conceptual Castoridiano puede observarse en el artículo "Servilismo o autonomía. El proyecto de autonomía frente a la nueva heteronomía" de Emanuele Profumi (2015).

prácticas hacia el futuro, pues el cuerpo social, se niega a sí mismo la potestad de reconfigurarse según sus propias necesidades y su propia voluntad. Lo que constituye una sacralización de lo instituido en la red simbólico-normativa.

La canonización de lo dado, que es en gran medida lo que se encuentra como advertencia en el pensamiento de ambos autores, conlleva un agotamiento de la creatividad, una encrucijada para la imaginación que debe ser superada en una nueva relación con el pasado, una apropiación de la propia historia que responda a las exigencias del presente. No sólo el gesto emancipador del camello que sacude de su espalda el peso de occidente, tal como Nietzsche propone en la introducción de *Así habló Zaratustra*, sino el establecimiento de una relación con la historicidad que no devenga en la construcción de una meta-norma. Aquello que en los textos tempranos de Nietzsche se expresa como la capacidad de olvidar y de someter a la historia a las necesidades de lo vital, y que en Castoriadis se identifica con el proyecto de autonomía social y el ejercicio de la potestad de los hombres para auto-instituirse.

Segunda tensión: identidad y alteridad

El conflicto entre la posibilidad de emergencia de la alteridad, y la consolidación de lo dado se presenta también en relación a la tensión conceptual entre las nociones de identidad y alteridad. Como es sabido, Castoriadis no contrapone en su perspectiva el análisis del individuo y la sociedad, pues encuentra que el individuo social es un reflejo y producto de la sociedad a la que pertenece, y el proceso mediante el que éste forma su identidad está inmerso en el juego de interacciones que establece en la esfera social, así como dentro del devenir histórico. El individuo, afirmará Castoriadis, es una réplica a escala de la sociedad pues es la esfera social a la que se integra la que produce individuos particulares con las características que permiten su propia continuidad. Esto no significa sin embargo, que los individuos se encuentren determinados completamente por la esfera social, pues subsiste en la esfera individual un polo de confrontación con la identidad que la sociedad le ofrece (Castoriadis, 2004: 38).

La imaginación radical, es comprendida por el autor como la capacidad individual y colectiva de generar representaciones que no se identifiquen o deriven de la red simbólico-normativa que estructura la esfera social. Esta capacidad se identifica con la posibilidad de investir de afecto representaciones que no pueden atribuirse a aquello que los individuos han aprendido durante el proceso de socialización. Las formas de significar la experiencia, los esquemas mediante los que los individuos orientan sus acciones al interior de sus prácticas, las formas de sublimación, los polos identificatorios mediante los que los individuos se representan a sí mismos dentro de la red de significaciones que envuelve la esfera social, todos estos elementos se ven confrontados por la capacidad creativa del hombre, su capacidad para crear nuevas representaciones, y su capacidad para investir las de afecto.

El individuo autónomo es en este sentido aquel que ha liberado su deseo y su imaginación, y ha logrado establecer un vínculo reflexivo con su presente y con su pasado. La subjetividad reflexiva no surge sin embargo como una necesidad de la sociedad para funcionar², sino como una condición de posibilidad de la autonomía individual y colectiva. Su condición fundamental es superar la capacidad de calcular y aprender, y desarrollar la capacidad de volver sobre lo aprendido y sobre su valorización. Para ello, el pensamiento debe superar su tendencia al cálculo y a la repetición, para poder generar dentro de sí una escisión con lo que la sociedad le ofrece. "Para reflexionar, debo establecer como siendo lo que "no es" (Castoriadis, 2004: 107). Es decir, que el individuo debe ser capaz de establecer una distancia con lo que la sociedad le propone y poder valorarlo a partir de su posibilidad de proyectar algo diferente. Pero esta capacidad de reflexionar y deliberar sobre el presente y sobre la propia institución es un proyecto siempre abierto para los individuos.

La tensión entre la identidad y la alteridad, se produce tanto al nivel del individuo como en el colectivo. Por un lado, aquella identidad que la sociedad ofrece al individuo es confrontada con su capacidad para pensar y representar nuevas posibilidades, y por otro lado, en la esfera social, la red institucional tiende a cerrarse sobre sí misma haciendo que una nueva posibilidad sea captada por el cuerpo social ya sea como una actitud inmoral, contravencional o un sin sentido. En palabras del autor:

La institución no sólo apunta a protegerse contra la contestación interna, también traza una frontera con respecto a todo lo que es exterior, establece una clausura alrededor de sí misma, ya se trate de la parte del mundo inanimado que no puede incluir o de otras sociedades; pone un límite y se da siempre un significado a ese límite. (Castoriadis, 2004: 55)

Cada sociedad se instituye en la creación de un marco de sentido, y este marco debe cerrarse sobre sí mismo para que resulte representable a los individuos. Es decir que, cada sociedad, en la misma construcción de una identidad en torno de sí, posee de ante mano una valoración negativa sobre la alteridad emergente.

Esto es expresado en La institución imaginaria de la sociedad de la siguiente manera:

La existencia efectiva de lo social está siempre interiormente dislocada o, si se prefiere, constituida en sí, por una instancia exterior a sí misma. Es eficacia presente del "pasado" en la tradición y lo adquirido, así como es eficacia del presente del "porvenir" en la anticipación. [...] Aquello en y por lo cual lo social se figura y se da existencia, la institución, es lo que es en tanto que, fundado hacia atrás, lo ha sido para hacer posible la acogida de lo que se halla hacia delante, pues la institución no es nada, si no es forma, regla y condición de lo que todavía no es, intento siempre logrado y siempre imposible de poner el "presente" de la sociedad como trascendiéndose por ambos lados y de hacer en él tanto el pasado como el futuro. (Castoriadis, 2010: 348)

El estado presente de la red institucional se proyecta hacia un futuro que sólo puede ser pensado como su despliegue, como aquello que se deriva lógicamente y necesariamente del marco de sentido actual.

²La subjetividad no es tampoco el resultado de ley del desarrollo evolutivo del individuo, la subjetividad es también un proyecto político. Al igual que el logro de la autonomía colectiva, exige una elección y acción deliberada" (Marchesino, 2014: 148).

De este modo puede observarse la presencia en relación con el conflicto entre la formación de la identidad y la posibilidad de emergencia de la alteridad, la presencia de una tensión subyacente entre las nociones de emergencia y permanencia, que se observa tanto en la esfera individual como en la esfera social. Esta tensión expresa nuevamente la conflictividad entre un polo de emergencia de la alteridad que es confrontado por el mismo producto de aquella emergencia que se ha consolidado en la red institucional.

Tercera tensión: lo dado y lo emergente

Ahora bien, la descripción que establece Castoriadis de la emergencia y destrucción de las formas institucionales en la esfera social, propone una particular atención a la naturaleza ontológica de lo histórico social. Desde su perspectiva, existe por debajo de la dinámica institucional una forma de estructuración en constante movimiento a la que llamará *magma de significaciones imaginarias sociales* y que constituye una dimensión caótica que atraviesa el mundo social, y que se caracteriza por la continua reestructuración de las remisiones que determina entre diferentes elementos (Castoriadis, 2005).

En este sentido, el concepto nietzscheano de *a-histórico*, tal como se propone en la segunda intempestiva, parece mostrar un grado de similitud con el concepto castoridiano de *magma*, pues no es otra cosa que el marco germinal del que emerge lo histórico y la cultura, y contra el que finalmente se vuelve el peso de lo histórico. Incluso cuando las nociones de *magma* y de *a-histórico* pueden presentar múltiples diferencias, es visible que la dinámica de emergencia y destrucción de instituciones sociales, en el primer caso, de productos culturales en el segundo, parece constar de los mismos momentos. Lo histórico emerge como una forma cultural que se desprende de lo vital y de lo *a-histórico*, pero, una vez surgido, intenta conservarse, ya sea a partir de la *historia monumental*, de la *historia anticuaría* o simplemente a partir del *nihilismo consumado*, aquello que ha surgido se vuelve contra el polo del cual emerge y lo confronta, clausurando la posibilidad de que emerja algo diferente, y buscando consolidarse como una permanencia.

Mientras que, desde la perspectiva de Castoriadis, las instituciones emergen de la capacidad instituyente del cuerpo social, pero, una vez instituidas, confrontan el devenir histórico y buscan conservarse. Estas instituciones consolidadas confrontan el potencial instituyente del cuerpo social y son representadas por los individuos como naturales, o lógicamente necesarias. "La institución,- afirma- nacida en y por la ruptura del tiempo, manifiesta la alteridad alteración de una sociedad instituyente, pero sólo puede pensarse si se postula fuera del tiempo; como identidad invariable y atemporal." (Castoriadis, 2010: 341) De manera que lo emergente se consolida como una estructura formal constante que obstaculiza la emergencia de lo nuevo en la red institucional.

A su vez, Castoriadis observa dos polos que orientan el campo histórico social. Por un lado, la dimensión caótica de lo real, que se caracteriza por la emergencia alteridad y que se expresa en la red institucional en la emergencia de nuevas formas institucionales. Y por otro, la dimensión identitaria que se expresa como la estructura simbólico-normativa que orienta a las instituciones. Esta distinción que aparece en el pensamiento del autor como una tensión entre lo caótico y lo cósmico, parece expresar una fuerte resonancia de la distinción nietzscheana de lo *apolíneo* y lo *dionisíaco*, y su denuncia de la preeminencia de los aspectos apolíneos sobre los dionisíacos en la sociedad occidental. Esta similitud resulta un tanto evidente y no puede ser dejada de lado, pese a que Castoriadis no establezca ninguna relación explícita entre su obra y la de Nietzsche³, más allá de expresar las dificultades de su estilo aforístico para generar una comprensión propiamente filosófica de lo real y de criticar las lecturas heideggerianas de Nietzsche en la que su pensamiento se presenta como metafísico en un sentido tradicional (Castoriadis, 2004: 330).

No obstante, es notable que hay un elemento que permanece intacto de las propuestas de ambos autores, y es la idea de que el mundo social se compone de dos tendencias contradictorias en constante tensión. Una vinculada a la determinación que es restrictiva, y otra hacia lo no-determinado, que constituye una permanente emergencia de *alteridad*. En el campo específico de la reflexión ontológica Castoriadis señalará la necesidad de generar una apropiación adecuada de la naturaleza del campo histórico social que pueda dar lugar a la dimensión identitaria y a la dimensión magmática que lo integran (Castoriadis, 2004: 262).

Cuarta tensión: el proyecto de autonomía y el estado de heteronomía social

Finalmente, frente a esta caracterización del campo histórico social, y al diagnóstico que Castoriadis establece sobre la fragmentación del imaginario que comporta el abandono del espacio público por parte de los individuos y la discusión política sobre los intereses comunes, la propuesta de un trabajo colectivo hacia la autonomía permanece como una constante en el pensamiento del autor. Y este trabajo en pos del proyecto de autonomía está relacionado a determinadas prácticas que fomentan la emancipación del deseo y la imaginación de los hombres, y la reapropiación de su potestad para instituir nuevas prácticas en la esfera social.

Por empezar, Castoriadis identifica el proyecto de autonomía con la forma de organización política democrática. Sin importar la forma que asuman las instituciones sociales y el curso de las prácticas a las que los individuos se adscriban, la democracia se presenta como el único marco en el que es posible que los individuos participen activamente en las tres dimensiones que comprenden la vida pública y que se identifican con división de poderes en el poder legislativo, ejecutivo y judicial.

³ Esta similitud es advertida y tratada de un modo muy sintético por Nerio Tello (2003), y con mayor detalle por Sonia Arribas (2008).

El proyecto de autonomía social supone un principio de legislación del cuerpo social sobre lo público que contemple la posibilidad siempre abierta a la reestructuración y a la revocación de las leyes, pero la dimensión normativa y legislativa tiene para Castoriadis un lugar fundamental en el proyecto de autonomía, pues constituye en cierto modo una de las características imposibles de eliminar de toda sociedad. Y por otra parte, expresa de un modo notable la tensión entre lo emergente y la repetición, pues la rigidez del sistema legal, o la imposibilidad de los hombres de intervenir en él constituyen las notas principales del estado de heteronomía social. Incluso cuando las costumbres forman una estructura regular que constituye la red simbólico-práctica de la que se desprende el sistema legal (Ciaramelli, 2009: 11-23), es en la práctica legislativa donde se explicita la potestad del cuerpo social sobre su dimensión normativa.

Ahora bien, ésta práctica expresa la apertura del cuerpo social a la reformulación de las normas que lo organizan, pero la red institucional también posee una tendencia hacia la repetición del marco institucional, por lo que es necesaria la promoción de determinadas prácticas o actividades, a las que Castoriadis denominará profesiones imposibles. A saber: el psicoanálisis, la pedagogía y la política.

Efectivamente, el trabajo de la praxis psicoanalítica consiste en la apropiación del discurso que habla en lugar del individuo, y reformularlo de manera que pueda deliberar sobre su contenido, desmitificarlo. El psicoanálisis consiste por un lado: en la exigencia de labilidad en el afecto con el que el psiquismo individual inviste a las representaciones, pues ello constituye un factor fundamental para la promoción de una apertura a la emergencia de la *alteridad* en la esfera social⁴, y, por el otro, en el trabajo de construcción de una subjetividad reflexiva y deliberante capaz de evaluar críticamente su contexto y proyectar acciones. "Un sujeto autónomo es aquél que se sabe con fundamentos necesarios para afirmar: esto es efectivamente verdad, y: esto es efectivamente mi deseo" (Castoriadis, 2010: 166).

A su vez, la *praxis* psicoanalítica debe generar en el individuo una renuncia a la representación de la omnipotencia que comprenda una aceptación de la muerte y de la finitud, tanto del propio individuo como del producto de sus acciones y proyectos, pues esta apertura confronta la tendencia a la repetición institucional que toma la forma de una permanencia del marco simbólico normativo en el que el individuo ha sido formado.

La segunda de las actividades que Castoriadis identifica como una de las profesiones imposibles que orientan y posibilitan el proyecto de autonomía es la *paideia* o en sentido general, la praxis pedagógica. Esta praxis tiene como objetivo evidente la formación de nuevos individuos que puedan establecer una relación crítica y reflexiva respecto del marco institucional en el que se

⁴ En este sentido autores como Yago Franco (2010: 152) observan que: "Uno de los fines del analista consiste en liberar la imaginación radical levantando la represión que la mantiene inaccesible a través del accionar del yo –de un aspecto de éste, diríamos con propiedad– que no es más que una construcción rígida y esencial ente social".

forman como individuos sociales. De manera que, al igual que en el caso de la praxis psicoanalítica, la praxis pedagógica intentará fomentar en desarrollo de la creatividad y de la imaginación.

La pedagogía representa uno de los elementos principales para la promoción de un pensamiento autónomo en los ciudadanos, pues implica una "mutación antropológica y socio-histórica continua, que es el contenido de la transformación democrática radical" (David, 2001: 122). Es decir, implica desde la formación del individuo, y desde el comienzo de su proceso de socialización, la apertura a la emergencia de lo nuevo, y el ejercicio constante de desmitificación de aquellos símbolos que la sociedad ofrece. La praxis pedagógica por la autonomía implica una actitud reflexiva que no pueda reconocer una única fuente de sentido, y que se muestre capaz de cuestionar y preguntarse por el orden existente. A la vez que es inseparable de la promoción de determinados valores democráticos a los que Castoriadis identificará con la *libertad*, la *igualdad* y la *justicia*.

La importancia que reviste en este sentido la promoción de una *paideia* democrática que se oriente hacia esta posibilidad de revisión permanente del marco legal resulta notoria, y expresa nuevamente el valor de una praxis que se orienta a centro mismo del conflicto entre la repetición y la posibilidad de lo emergente.

Por último, Castoriadis identificará la praxis política principalmente con el ejercicio por parte de los individuos de dirigirse hacia los otros como *individuos autónomos*, y debe promover su autonomía (Castoriadis, 2010: 120). Es decir, que las acciones del individuo deben dirigirse a los otros, de manera que se genera una apertura al otro como *alteridad*, sin buscar anticipar de un modo terminante su reacción ni entablar vínculos que manipulen o cosifiquen al otro. Dirigirse a los otros como seres autónomos, implica para Castoriadis escapar al esquema de *medios y fines*, actuar de manera que se promueva la autonomía de los otros, y, por consiguiente, asumiendo esta autonomía en cada acción (Castoriadis, 1998: 73).

La praxis política constituye una apertura a la alteridad en los otros, en la medida que se escapa a los lineamientos del cálculo identitario en la interacción social, y, en este sentido, comporta también una apertura constante a la emergencia de lo nuevo que es propuesto por la autonomía de los otros. Ello implica una recepción crítica que pueda elucidar el sentido de lo emergente y no proyecte una valoración negativa que excluya la alteridad a favor de lo dado. En este sentido, la praxis política, en su constante conflictividad interna, expresa de manera notable la tensión entre la permanencia y la emergencia en el marco de la discusión sobre las propias normas y sobre la propia red institucional.

Consideraciones finales

Puede observarse a lo largo del trabajo como la tensión conceptual entre las nociones de emergencia y permanencia puede identificarse en diferentes aspectos de la reflexión sobre el campo histórico social tales como:

a. El campo de la producción cultural, en la que desde diferentes perspectivas se observa una oposición entre la emergencia de productos culturales y un cierto grado de clausura o agonía del impulso creativo. Esta dificultad del cuerpo social para generar productos culturales ha sido observada desde la perspectiva de Nietzsche como un agotamiento de lo vital bajo el peso de la tradición histórica, a la vez que como el producto de un estado de fragmentación cultural que es producto de la ruptura con el pensamiento mítico. Desde la perspectiva de Castoriadis, tensión ha sido recuperada como la oposición entre la capacidad creativa del cuerpo social y su tendencia a la repetición institucional y a la sacralización del pasado. Efectivamente, las dos significaciones centrales que orientan al imaginario moderno para el autor pueden desprenderse de la tendencia del campo social a generar una apertura dentro de sí a la emergencia de alteridad y la tendencia de la red institucional a generar una clausura su propia estructura. Mientras que, en su reflexión sobre las sociedades contemporáneas, Castoriadis identificará el avance de lo insignificante en el campo de la creación cultural con un estado de fragmentación del imaginario y la pérdida de un horizonte de sentido común.

b. En el ámbito la antropología filosófica esta tensión entre la emergencia y permanencia se traduce la tensión conceptual entre las nociones de identidad y alteridad. Esta tensión se produce tanto en la esfera individual como en la esfera social. En la primera, la tensión se establece entre el individuo social, tal como es formado por el conjunto de instituciones sociales en las que participa, y su posibilidad de imaginar y proyectar acciones y representaciones que no se deriven de aquello la institución de la sociedad le ha ofrecido. Es decir, la capacidad de liberar su imaginación y su deseo de la tendencia a la repetición institucional. Mientras que, en plano colectivo, la tensión se establece entre la tendencia a la red institucional a cerrarse sobre su propia estructura, y la posibilidad de que emerjan nuevas prácticas y significaciones.

c. En el campo de la reflexión ontológica la confrontación de lo emergente y la permanencia se expresa en la oposición de lo caótico y lo cósmico. Es decir, entre la emergencia alteridad, de estructuras formales que no pueden derivarse de ninguna estructura anterior, y la presencia de un conjunto dado de determinaciones. Esta tensión es expresada por Castoriadis a partir de la distinción de una dimensión magmática o caótica y una dimensión identitaria en el campo histórico social que va a atravesar todos los ámbitos abordados por su proyecto reflexivo.

d. En relación con la reflexión política se observan las diferentes prácticas que Castoriadis para la promoción del proyecto de autonomía. Estas prácticas buscan abrir el espacio a la emergencia de una alteridad en el marco de la esfera social, a partir de la desmitificación de aquello que se ha consolidado en la red institucional como una constante natural, pues ello conlleva una concepción heterónoma de las instituciones sociales.

El paralelo que se establece en estas diferentes dimensiones del campo histórico social entre las nociones de emergencia y permanencia posibilita un análisis conjunto de tensiones conceptuales que pueden parecer desconectadas. A la vez que permite explicitar el modo en que las reflexiones de Castoriadis en el campo de la ontología se trasladan luego a diferentes ámbitos de reflexión expresando de diferentes maneras una problemática común.

Referencias

- Arribas S. (2008). Cornelius Castoriadis y el imaginario político. *Revista Foro Interno*, (8), 105-132.
- Cancino L. (2015). Movimientos sociales y el proyecto de autonomía. Reflexiones desde el pensamiento de Castoriadis. *Revista Prometeica*, (11, Invierno), 6-17.
- Castoriadis C. (1998). *Hecho y por hacer*. Buenos Aires: Edeuba.
- Castoriadis C. (2004). *Sujeto y verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis C. (2005). Prefacio. En *Los dominios del hombre* (pp. 9-15). Barcelona: Ediciones Gedisa.
- Castoriadis C. (2006). Imaginario e imaginación en la encrucijada. En *Figuras de lo pensable* (pp. 93-113). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: TusQuets.
- Castoriadis C. y Lasch C. (2013). *La culture de l'égoïsme*. Lonrai: Climats.
- Ciaramelli F. (2009). *Instituciones y normas*. Madrid: Editorial Trotta.
- David G. (2001). *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*. París: Éditions Michalon.
- Díaz D. P. (2010). *La ontología de la historia de Nietzsche*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Franco Y. (2010.) *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía y política*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger M. (1994). *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano. Friburgo 1941*. Barcelona: Altaya.
- Marchesino C. (2014). *Entre insignificancia y autonomía. Subjetividad y política en el pensamiento de C. Castoriadis*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Tello N. (2003). *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*. Madrid: Campo de Ideas.
- Nietzsche F. (2002). *El nacimiento de la tragedia*. Buenos Aires: Editorial Edaf.
- Nietzsche F. (2010). *Obras completas vol. I*. Madrid: Gredos.

Poirier N. (2011). *L'ontologie politique de Castoriadis*. París: Payot & Rivages.

Profumi E., (2015). ¿Servilismo o Autonomía? El proyecto de autonomía frente a la nueva heteronomía. *Revista Prometeica*, (11, invierno), 73-92.