



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

La filosofía política de Cornelius Castoriadis

Xavier Pedrol Rovira



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.**

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Departamento de Teoría Sociológica, Filosofía del Derecho y Metodología de las

Ciencias Sociales

Área de Filosofía del Derecho

Facultad de Derecho

Programa de Doctorado del bienio 1994/1996

Filosofía Jurídica, Moral y Política

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE CORNELIUS CASTORIADIS

Tesis presentada para optar al Título de Doctor en Derecho por

Xavier Pedrol Rovira

Director de la tesis

Dr. José Antonio Estévez Araujo

2003

Es común observación de todo estudioso, a título de experiencia personal, que toda nueva teoría estudiada con «heroico furor» (o sea, cuando no se estudia por mera curiosidad exterior, sino por un interés profundo) y durante un cierto tiempo, especialmente cuando se es joven, atrae por sí misma, se adueña de toda la personalidad, y luego queda limitada por la teoría posteriormente estudiada, hasta que se impone un equilibrio crítico y se estudia con profundidad, sin rendirse en seguida al atractivo del sistema o del autor estudiados. Esta serie de observaciones se imponen aún más cuando el pensador estudiado es más bien impulsivo, de carácter polémico, y carece de espíritu de sistema, cuando se trata de una personalidad en la cual la actividad teórica y la práctica están indisolublemente entrelazadas, cuando se trata de una inteligencia en creación continua y en movimiento perpetuo que siente vigorosamente la autocrítica del modo más despiado y consecuente.

Antonio Gramsci, «Quistioni di metodo», en Cuaderno 16, edición de Valentino Gerratana, *Quaderni del carcere*, pág. 1841 [Trad. cast. Manuel Sacristán en *Antología*, Madrid, Siglo XXI, 2ª ed., 1974, pág. 385]

Me parece importante para el tratamiento analítico de textos filosóficos aprender a verlos en forma no tan monolítica como ellos mismos se presentan. El método hermenéutico, que sólo quiere entender a un autor y que considera su obra como un todo unitario, conduce a que no se tome posición ninguna frente a la verdad de lo dicho, o a que sólo se lo pueda aceptar o rechazar en su totalidad. Pero la pretensión de verdad de un filósofo sólo se puede tomar en serio cuando uno distingue y considera por separado los distintos pasos y los distintos aspectos de un proceso de pensamiento.

[...]

Entender no significa ni simpatizar con alguien ni repetir lo que dice. Sólo podemos entender a un autor cuando, por una parte, nos comprometemos verdaderamente con él pero, por otra, mantenemos frente a él y en cada paso la libertad necesaria para poder preguntar por la verdad de lo que dice. Con esto quiero decir preguntar, primero: ¿qué es lo que quiere decir en verdad? y segundo: ¿es verdadero lo que quiere decir?

Ernst Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación* [1979], México, FCE, 1993, págs. 142-143 y 233-234. [Trad. cast. Rosa-Helena Santos-Ihlau]

INTRODUCCIÓN

Cornelius Castoriadis (1922-1997) es el autor de una obra considerable que no resulta fácilmente clasificable en los compartimentos en que hoy se dividen las disciplinas académicas. En este sentido la obra de Castoriadis resulta algo incómoda y problemática. Rasgos que además se agravan cuando se percibe la forma poco sistemática que reviste, el peculiar «estilo» que adopta, o el profundo sentido político que siempre la inspira. Por ello, y teniendo en cuenta que se trata de una obra aún hoy insuficientemente conocida entre nosotros, parece oportuno dedicar unas pocas líneas a exponer las principales circunstancias en las que se desarrolla y los rasgos que la caracterizan. La primera parte de esta introducción se propone esta tarea. Con estas consideraciones preliminares se pretende facilitar la comprensión del propósito concreto que guía este trabajo, las razones que lo justifican y la estructura que se adopta para desarrollarlo, cuestiones que se tratan en su segunda parte.

I

La obra de Cornelius Castoriadis transcurre desde sus inicios hasta mediados de los años sesenta, estrechamente vinculada a la actividad política militante, fundamentalmente en el grupo político revolucionario *Socialisme ou Barbarie*, impulsor de la revista del mismo nombre. Sus escritos durante esta etapa son claramente de naturaleza socio-política y se caracterizan por un marcado acento anti-ideológico. Esta naturaleza anti-ideológica de su pensamiento favoreció, por un lado, ya desde sus primeros escritos juveniles de la década de los cuarenta, un anticipado y claro distanciamiento crítico de las posiciones mayoritarias mantenidas a la sazón por la izquierda respecto a la naturaleza del régimen de la URSS. Por otro, facilitó la pronta percepción de las consecuencias que acarreaban, para la teoría y la práctica emancipatorias, las hondas transformaciones que se desarrollaban en el período

postbélico en los países capitalistas occidentales. El balance de la experiencia de la URSS y la atención y análisis concreto de los nuevos problemas emergentes en la realidad social de los países capitalistas condujeron a Castoriadis tanto a la necesidad de renovar el contenido del proyecto emancipatorio cuanto a poner de relieve las insuficiencias del análisis social clásico marxista. La estrategia político-social, entonces mayoritaria, en el seno de las instituciones de izquierda se caracterizaba por la centralidad otorgada a la producción y al proletariado y por la confianza depositada en el progreso científico-técnico. Para Castoriadis, en cambio, los problemas que emergían de forma paulatina en la realidad social exigían análisis en términos no derivables exclusivamente de la economía política. El marxismo, a los ojos de Castoriadis, esto es, reducido a tal y como era concebido por las corrientes deterministas y científicistas entonces imperantes, se tornaba una teoría dogmática que echaba al traste la pretensión revolucionaria original del pensamiento de Marx y constituía el germen del sustitucionismo político y de la formación de la burocracia.

La ruptura de Castoriadis con el marxismo, cuyo balance crítico desarrolla entre 1964 y 1965 en los últimos números de la revista *Socialisme ou Barbarie*, se sitúa en este contexto. Para Castoriadis, en el pensamiento de Marx anidan todavía una serie de presupuestos filosóficos inadecuados que imposibilitan pensar la praxis de un modo pertinente y comportan una deriva teoreticista que acarrea nefastas consecuencias en el plano político. El motivo principal de este ahondamiento crítico en el legado marxiano se origina, pues, en la necesidad de hallar la razón de ser de la distancia abierta entre la teoría y la práctica emancipatorias. Este replanteamiento de la relación entre la teoría y la praxis conduce a Castoriadis, tras su etapa político-militante, a centrar sus esfuerzos en la elaboración de un nuevo planteamiento de alcance más filosófico con el que trata de hallar un terreno más propicio para seguir pensando la transformación social.

La exposición más acabada del planteamiento de Castoriadis que resulta de lo que voy a llamar su «giro filosófico» se publica en 1975 como segunda parte de su obra *L'institution imaginaire de la société*, la cual reproduce en su primera parte el balance crítico con el marxismo escrito diez años antes. En el decenio que media entre las dos fechas de redacción de estos escritos, Castoriadis se adentra en un período de estudio a la búsqueda de esta perspectiva más amplia a través de la cual trata de restaurar el sentido originario del proyecto emancipatorio. Durante ese período publica sólo unos

pocos artículos, aunque bastante extensos, que traslucen la ampliación de sus intereses teóricos y presentan incipientemente varias de las ideas y nociones que articularán su planteamiento posterior. En ellos se aprecia ya de forma evidente la impronta dejada por su reflexión sobre el psicoanálisis así como la influencia de la fenomenología posthusserliana, y en especial, de la obra de Merleau-Ponty, que van a conducirle a una revisión crítica del conjunto de la tradición filosófica heredada y marcarán profundamente el resto de su trayectoria.

Estos artículos, escritos entre los años de redacción del balance crítico del marxismo y la exposición más sistemática de su planteamiento, serán publicados posteriormente en 1978, agavillados bajo el título *Les Carrefours du Labyrinthe*, nombre que luego utilizará como encabezamiento general del resto de su producción, publicada bajo diferentes subtítulos en los años sucesivos. En total, serán seis volúmenes (el último de ellos, publicado póstumamente) los que reúnen la mayoría de sus trabajos posteriores a su etapa militante. Se trata de escritos de distinta naturaleza (artículos publicados originalmente en revistas de diversa índole, transcripciones de conferencias o de ponencias, capítulos de proyectos de libros que no han visto la luz, entrevistas, etc.) que retoman, esclarecen, ahondan o desarrollan diversos aspectos y temáticas de *L'institution imaginaire de la société*. Esta producción dispersa se sistematiza en cada uno de estos seis volúmenes recopilatorios en diversos apartados, entre los cuales los principales y más frecuentes son: «*Kairós*», donde suele reunir las entrevistas y los escritos más ocasionales; «*Psyché*», en los que amalgama sus escritos psicoanalíticos; «*Koinonía*», donde trata de cuestiones referentes a la sociedad, la historia y la vida en común; «*Logos*», en los que se hallan sus artículos dedicados a la filosofía, el conocimiento y a la reflexión sobre la ciencia y «*Polis*», donde reúne sus reflexiones más propiamente políticas.

En estos escritos, Castoriadis trata de elaborar desde estos planos diversos, que distingue pero no disocia en su reflexión, una reconstrucción filosófica del proyecto emancipatorio. Se trata de una «reconstrucción» en tanto sigue persistiendo la inspiración política transformadora, pero ha de ser considerada «filosófica» para dar cuenta del cambio de nivel discursivo que supone respecto a la etapa anterior: su reflexión ya no se sitúa en el contexto concreto de una sociedad determinada y en la perspectiva de una determinada liberación, sino que más bien pretende con ella elucidar

las condiciones de toda emancipación posible. La noción central que desde este nivel se erige como vertebradora de toda su reflexión es la noción de autonomía. A través de la elucidación en torno a la autonomía, Castoriadis pretende, pues, asentar el impulso emancipatorio del proyecto ilustrado sobre bases más adecuadas. Desde esta perspectiva, Castoriadis forja una concepción de la política y de la democracia, distante de las concepciones hoy predominantes, y en virtud de la cual arrojará una nueva comprensión crítica sobre las insuficiencias de los sistemas políticos actuales. Sus análisis y propuestas más concretas de la etapa anterior, serán así retomadas y reexaminadas en esta etapa bajo una nueva luz.

II

Este trabajo se centra en el estudio de la reflexión sobre la autonomía que Castoriadis emprende tras lo que he llamado su «giro filosófico». Su propósito es ofrecer una explicación de su noción de autonomía, afrontando los distintos planos en la que se desarrolla, y tras ello tratar de responder al siguiente interrogante: ¿cuál es la aportación de la reflexión sobre la autonomía de Castoriadis al pensamiento político y, más en concreto, a la concepción de la democracia?

El motivo principal en el que halla este trabajo su justificación es la constatación de que la obra de este autor no ha sido aún debidamente explicada ni valorada. Ello no ha sido óbice alguno para que su obra tenga algunos buenos lectores, pero éstos esencialmente se han limitado a hacer un uso legítimo de algunas de sus nociones o a desarrollar alguna de sus ideas con el fin de ilustrar y corroborar sus propios planteamientos. La afirmación que condensa la justificación de este trabajo alude más bien a los estudios concretos sobre su obra que, hasta el momento, han sido escasos y que cuando se han dado, han sido inadecuados. Sin duda, algunos de los motivos de la escasa atención que ha merecido la obra de este autor tienen que ver con las circunstancias que ya se han expuesto anteriormente. El conocimiento de estas circunstancias permite también obtener el trasfondo común necesario para comprender mejor las distintas causas de la inadecuación que presentan en cada caso los estudios sobre la obra de Castoriadis. En resumen, se pueden destacar tres tipos de aproximaciones a la obra de este autor. En primer lugar, las que se limitan a valorar exclusivamente su obra político-militante, considerando el resto de su producción como

una simple huida de la política, un refugio en la filosofía. Esta actitud ha sido sobre todo característica de ciertos núcleos de pensamiento marxista, presos todavía en ciertas lecturas sobremanera dogmáticas del legado marxiano. En segundo lugar, se hallan las aproximaciones que sólo se limitan a constatar, sin contextualización alguna, su «ruptura con el marxismo», silenciando el persistente sentido político que inspira su reconstrucción filosófica posterior y ocultando el componente claramente anti-capitalista en su concepción de la política y la democracia, resultante de la misma. Este tipo de acercamientos, tal vez los más extendidos hoy en día, no permiten, como el primero, apreciar la inspiración común que atraviesa toda su obra y que la dota de una peculiar unidad, pese a los distintos acentos que caracterizan cada una de sus etapas. Y, por último, en tercer lugar, se hallan los acercamientos que perciben acertadamente la unidad de la obra de Castoriadis pero se limitan a valorarla de forma venerativa, sin el distanciamiento necesario que exige todo estudio crítico. Este tipo de enfoques, que han ido creciendo tras la muerte de Castoriadis, de la mano sobre todo de amigos y discípulos, con el objetivo de divulgar su obra, asume ésta en sus propios términos, sin molestarse en explicar nada y sin tomar posición frente a lo que Castoriadis dice.

Hasta donde alcanzo, pues, no se dispone todavía de un estudio crítico sobre la obra de este autor. Mi pretensión con este trabajo es, en definitiva, cubrir este vacío: tratar de valorar la aportación al pensamiento político y a la democracia a partir de un estudio crítico de su obra comprendida en su unidad. Pero ello no implica valorar la obra en su conjunto, como un todo, y concluir aprobándola o rechazándola en su globalidad, sino precisamente lo contrario, lograr presentar una valoración atinada de su aportación, sin menoscabar su unidad, pero distinguiendo en ella los diversos planos y contextos en los que se desarrolla.

La hipótesis de la que parte este trabajo es que Castoriadis logra realizar aportaciones sustanciales a la reflexión sobre la política y la democracia, desvelando la relevancia de varias cuestiones habitualmente desatendidas en este campo, aunque en un marco de pensamiento que resulta poco favorable a ello y que suscita varios problemas. Para argumentar esta hipótesis he estructurado el trabajo en cuatro capítulos y unas conclusiones. En lo que sigue, ofrezco una sucinta exposición del contenido de cada capítulo y explico brevemente su razón de ser.

El primer capítulo ha de verse como una presentación del autor y como introducción al «giro filosófico» a partir del cual Castoriadis emprende su elucidación en torno a la autonomía. Creo conveniente en el trabajo de estudio de un autor, cuya obra es escasamente conocida, dar cuenta de algunas notas biográficas y del contexto en el que se origina su trayectoria vital e intelectual. Sobre todo, cuando, como ocurre con Castoriadis, se trata de un autor, cuyas actividades teórica y práctica surgen indisolublemente entrelazadas. En concreto, este capítulo inicial se centra en la etapa político-militante de Castoriadis. Fundamentalmente, pretende dar cuenta de los principales elementos que resultan necesarios para la comprensión del diagnóstico que elabora Castoriadis al final de esta etapa y que va a desembocar en su balance crítico del marxismo y en su «giro filosófico» posterior.

Los capítulos segundo y tercero tratan de esclarecer el nuevo posicionamiento filosófico de Castoriadis y las distintas nociones que lo articulan con el objeto de sentar las bases necesarias para la comprensión y posterior valoración del terreno en el que asienta la noción de autonomía, en su dimensión individual y social. La comprensión adecuada de esta reconstrucción filosófica en la que Castoriadis asienta la noción de autonomía ha de hacer frente a dos escollos: los *termini technici* que la articulan y su particular «estilo». El nuevo posicionamiento filosófico de Castoriadis se desarrolla con un instrumental propio y privativo, que responde a su pretensión de distanciarse del marco de la filosofía heredada, pero se forja, como no podía ser de otra manera, en diálogo con ella, aunque no siempre explícito. En este sentido, Pascal Vernay y Enrique Escobar, discípulos y buenos conocedores de la obra de Castoriadis, han escrito: «Castoriadis no creía, por lo general, que tuviera que proporcionar sistemáticamente lo que un lector de buena fe y medianamente inteligente podía encontrar solo y sin demasiados esfuerzos»¹. Por otro lado, la explicación de su planteamiento filosófico ha de hacer frente a su peculiar «estilo», cuya descripción por parte de los autores antes citados no resisto la tentación de transcribir: «yuxtaposición de apuntes febriles, de observaciones tan abruptas que dejan sin voz al lector, de pistas apenas indicadas y de exposiciones cuyo rigor analítico y densidad son inauditos, y donde se encuentran de

¹ Enrique Escobar-Pascal Vernay: «Si hay un filósofo llamado Castoriadis», *Archipiélago*, n° 54, Barcelona, diciembre 2002, pág. 88. Originalmente, este escrito fue publicado como el *postface* del libro que reúne los seminarios que impartió Castoriadis en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* en los años 1986-87, titulado *Sujet et Vérité dans le monde social-historique*, París, Seuil, 2002, págs. 475-488.

vez en cuando fórmulas fulgurantes. Un estilo pesado a veces, a menudo deslumbrante, pero, en cualquier caso, realmente poco propicio al comentario o al esfuerzo de vulgarización»².

Dadas estas circunstancias, el método expositivo de estos capítulos consistirá fundamentalmente en «dejar hablar» a Castoriadis con la pretensión de trazar un recorrido inteligible de las distintas «encrucijadas» a las que nos conduce su planteamiento filosófico y de aclarar su trama conceptual. En estos capítulos, pues, no se discute propiamente nada. Únicamente, a lo sumo, se explicitan los interrogantes que van surgiendo al hilo de la exposición, tras no ahorrar esfuerzo alguno por facilitar al lector las explicaciones adicionales necesarias para paliar las consecuencias del particular «estilo» de la obra de Castoriadis, que se hacen sentir especialmente en algunas cuestiones que trata.

El recorrido concreto previsto para estos dos capítulos es el siguiente: se inicia con la exploración, en el capítulo segundo, de la nueva articulación entre individuo, sociedad e historia que propone Castoriadis. A través de su estudio, se pretende facilitar al lector un primer acercamiento a las nociones principales de su planteamiento. Posteriormente, en el capítulo siguiente, el tercero, trato de completar esta primera aproximación indagando el trasfondo más filosófico sobre el que se basa esta articulación –lo que Castoriadis denomina la reflexión sobre el «ser para-sí»–. A partir del conocimiento de este trasfondo filosófico, creo que resulta más accesible la crítica a la filosofía heredada que elabora Castoriadis y las consecuencias ontológicas que desprende de ella. A pesar de que el tratamiento de estos temas se desarrolla en la obra de Castoriadis conjuntamente, creo que la exposición separada de estas cuestiones, pese a no poder evitar alguna reiteración, favorece el propósito analítico que anima este parte de mi trabajo.

En el cuarto y último capítulo, una vez esclarecido el posicionamiento filosófico de Castoriadis, se aborda finalmente la cuestión de la autonomía y se da cuenta de su concepción de la política y la democracia, respondiendo así al interrogante planteado al inicio de este estudio: ¿cuál es la aportación de la elucidación filosófica de Castoriadis

² *Idem.*

en torno a la autonomía al pensamiento político y a la concepción de la democracia? Este capítulo, pues, se compone de dos partes. Por un lado, se valora la fecundidad del planteamiento expuesto en los capítulos anteriores al abordar la cuestión de la autonomía. Por otro, se analiza la concepción de la política y la democracia que resultan de su planteamiento, destacando sus principales aportaciones y ofreciendo un diagnóstico de la situación política de nuestro tiempo a partir de sus ideas. En este sentido, este capítulo tiene ya un carácter conclusivo.

Las conclusiones propiamente que cierran este trabajo pretenden simplemente ofrecer una argumentación más detallada de su balance final. La magnitud y complejidad de los problemas que aparecen en la reflexión de Castoriadis merecen sin duda debates más específicos de los que un trabajo de estas características puede ofrecer. Sin ánimo, pues, de exhaustividad, estas conclusiones retoman y valoran algunos de los aspectos que han ido compareciendo a lo largo del mismo, convocando en torno a ellos las perspectivas de otros autores estudiados, con el fin de facilitar una justificación aparte, más amplia, de mi conclusión y abrir con ella una discusión seria, más allá de los tratamientos venerativos, inquisitoriales y manipuladores, sobre las ideas de este autor.

NOTA PREVIA

Las citas de Castoriadis en este trabajo se hacen según las ediciones francesas de sus obras que expongo a continuación y con las siglas que se indican.

- SB *La société bureaucratique* (nouvelle édition), Christian Bourgois éditeur, 1990 [1973]
- EMO, I *L'expérience du mouvement ouvrier. Comment lutter*, París, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1974.
- EMO, II *L'expérience du mouvement ouvrier. Proletariat et organisation*, París, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1974.
- IIS *L'institution imaginaire de la société*, París, Éditions du Seuil, 1975.
- CL *Les Carrefours du Labyrinthe*, París, Éditions du Seuil, 1978, reed. 1998.
- CMR, I *Capitalisme moderne et révolution. L'imperialisme et la guerre*, París, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1979.
- CMR, II *Capitalisme moderne et révolution. Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, París, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1979.
- CS *Le contenu du socialisme*, París, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1979.
- SF *La société française*, París, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1979.
- DG *Devant la guerre. Les réalités*, París, Fayard, 1981.

- DH *Domaines de l'homme. Les Carrefours du Labyrinthe II*, París, Éditions du Seuil, 1986.
- M68 *Mai 1968 : La Brèche suivi de Vingt ans après*, Éditions Complexe, 1988.
- MM *Le monde morcelé. Les Carrefours du Labyrinthe III*, 2^a edición, París, Éditions du Seuil, 1990.
- MI *La montée de l'insignifiance. Les Carrefours du Labyrinthe IV*, París, Éditions du Seuil, 1996.
- FF *Fait et à faire. Les Carrefours du Labyrinthe V*, París, Éditions du Seuil, 1997.
- E *Post-scriptum sur l'insignifiance. Entretien avec Daniel Mermet*, París, Éditions de l'aube, 1998.
- FP *Figures du pensable. Les Carrefours du Labyrinthe VI*, París, Éditions du Seuil, 1999.
- PP *Sur le Politique de Platon*, París, Éditions du Seuil, 1999.
- D *Dialogue*, París, Éditions de l'aube, 1999.
- SV *Sujet et Vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-87. La Création humaine I*, París, Éditions du Seuil, 2002.

Capítulo primero

EL CONTEXTO HISTÓRICO

LA ETAPA DE *SOCIALISME OU BARBARIE*

En este capítulo me propongo dar cuenta del contexto en el que se desarrolla la trayectoria vital e intelectual de Castoriadis con la clara intención de servir de presentación de este autor y de introducción al tema. Fundamentalmente, este primer capítulo quiere proporcionar al lector un acercamiento al trasfondo en el que se forja el diagnóstico histórico de Castoriadis que va a conducirle al cambio de etapa en su trayectoria, que he denominado «giro filosófico». Hasta mediados de los años sesenta, la trayectoria de este autor transcurre estrechamente ligada a la actividad política militante; en su mayor parte, en el grupo *Socialisme ou Barbarie*, impulsor de la revista del mismo nombre. La historia de este grupo ha de incluirse dentro de la historia de la izquierda revolucionaria europea tras la segunda guerra mundial, que sintéticamente sólo puede ser descrita como la trágica historia de los «revolucionarios sin revolución». La comprensión de la trayectoria de Castoriadis y de su posterior «giro filosófico» se halla ligada, pues, a la comprensión de estas circunstancias y de ahí la razón de ser de este capítulo. El cual ha de verse enteramente funcional al conjunto del trabajo, aunque es cierto que también constituye, dada la ausencia de trabajos disponibles en nuestra lengua sobre *Socialisme ou Barbarie*, una aportación a la difusión del conocimiento de la historia de este grupo³. Pero modesta e insuficiente. Pues la trayectoria de *Socialisme ou Barbarie*, considerada en sí misma, debería ser objeto de un tratamiento más específico, que requeriría todo un estudio aparte para explicar mejor los acontecimientos

³ Tengo sólo conocimiento de dos trabajos amplios sobre el grupo *Socialisme ou Barbarie*. El primero, titulado «Fordism and the Marxist Revolutionary Project: *Socialisme ou Barbarie*», realizado por el americano Stephen Hastings-King todavía no ha sido publicado, salvo un breve extracto («On the marxist imaginary and the problem of practice: *Socialisme ou Barbarie* 1952-1956» en *Thesis Eleven*, nº 49, mayo 1997, págs. 69-84). El segundo, de Philippe Gottraux, se ha publicado con el título «*Socialisme ou Barbarie*». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Payot-Lausanne, 1997. Este libro y su generosa disponibilidad para compartir diversos materiales recopilados en su investigación me han facilitado muchos de los datos recogidos en este capítulo.

históricos que la jalonan, ahondar y detallar los contextos en los que discurren las discusiones del grupo, dar mejor cuenta de sus diversas actividades, valorar sus puntos de vista, etc. Pero no he pretendido sustituir el trabajo del historiador y por ello no va a colmar las necesidades de quienes se acerquen a su lectura esperando hallar en ella una historia de esta organización política radical. El lector se va a encontrar con una exposición narrativa, más que interpretativa, que sigue esencialmente un orden cronológico y que es muy selectiva, pues se centra principalmente en los hechos y discusiones que permiten comprender la evolución de Castoriadis, aunque a veces en notas al pie haya intentado aclarar alguna cosa que me parecía necesaria para facilitar la comprensión del lector. Sólo en el último apartado de este capítulo me permito romper esa linealidad y ofrecer, a modo de conclusión, una sintética recapitulación de las ideas principales de Castoriadis que comparecen en la exposición de su trayectoria en *Socialisme ou Barbarie* con el fin de favorecer la comprensión de su balance crítico con el marxismo. Pues este balance, pese a desarrollarse aún en la etapa de *Socialisme ou Barbarie*, marca ya el inicio de su «giro filosófico». Su tratamiento aparte obedece a esta circunstancia: poner de relieve las razones que marcan el final de una etapa y que lo impulsan a emprender un ahondamiento filosófico con el fin de sentar sobre mejores bases el pensamiento emancipatorio. El lector impaciente puede, así pues, empezar la lectura directamente por este epígrafe sin menoscabar la comprensión de los capítulos posteriores.

1.1. APUNTES BIOGRÁFICOS.

Cornelius Castoriadis nació en la antigua Constantinopla, hoy Estambul, el 11 de marzo de 1922 y murió en París el 26 de diciembre de 1997. Pertenece, pues, a la generación de personas, cuyas vidas coinciden en buena medida con el «corto siglo XX». Su trayectoria vital e intelectual se desarrolla ligada a las principales experiencias cruciales que lo han marcado. A los pocos meses de su nacimiento, debido a la guerra greco-turca de 1921, que da lugar a las primeras depuraciones étnicas de este siglo, sufridas por los griegos establecidos en Asia Menor y los turcos de Macedonia, la familia de Castoriadis, residentes a la sazón en Estambul, emigra a Atenas, de donde era originaria la madre de Castoriadis. Allí desde muy joven, Castoriadis hace patente su pasión por el estudio –obtendrá la licenciatura en Derecho, Economía y Filosofía– y su

compromiso político. Siendo aún adolescente, a los quince años, ingresa en las filas de la organización ilegal de las Juventudes Comunistas para combatir la dictadura de Metaxas, aunque pronto pasará a formar parte de la oposición interna del partido. Crítico con su política y sus métodos, acaba abandonándolo y entrando en el grupo trotskista más radical, dirigido por Agis Stinas⁴. En él militó hasta finales de 1945, fecha en la que se irá de Grecia. Ese año, Castoriadis obtiene una beca, convocada por el Instituto Francés, para proseguir sus estudios en Francia. Así pues, en la navidad de 1945 parte del puerto de Atenas, junto con otras figuras que serán relevantes como Kostas Axelos o Kostas Papaioannou, en un barco de transporte de tropas neozelandesas, de nombre *Mataroa*, con destino a Italia. Desde allí, seguirá en tren el viaje hasta Francia, donde va a residir hasta el final de su vida.

1.2. PARÍS: LA OPOSICIÓN EN EL PCI.

Llegado a París, con veintitrés años, asiste a diversos cursos de la Sorbona, pero pronto la militancia política absorbe sus tareas académicas. Nunca llegó a terminar su tesis, cuya dirección corría a cargo de un tal René Poirier, con el que Castoriadis no llegó a congeniar⁵. Al cabo de pocos meses de su estancia en París comienza a militar en el *Parti Communiste Internationaliste* (PCI)⁶, partido trotskista francés, que se hallaba a la sazón en vísperas de su tercer congreso y preparando el segundo congreso

⁴ Su verdadero nombre era Spyros Priphtis (1900-1987). La evolución ideológica de este dirigente revolucionario queda reflejada en sus memorias. Su actitud claramente crítica frente a la dirección comunista del movimiento de resistencia popular griego durante la guerra, su condena de la «defensa de la URSS» y el consecuente distanciamiento de la IV Internacional marcan claramente la trayectoria posterior del joven Castoriadis. Cf. Agis Stinas: *Mémoires: Un révolutionnaire dans la Grèce du XXème siècle*. Préface de Michel Pablo, Montreuil, La Brèche-PEC, 1990 [Este libro se publicó primero en Atenas en diciembre de 1977 bajo el título «Memorias. 60 años bajo la bandera de la revolución socialista» en dos volúmenes (ed. Vergos). La adaptación y traducción francesa fue realizada por Olivier Houtard]

⁵ David Ames Curtis me ha cedido una entrevista realizada por él a Cornelius Castoriadis, aún no publicada, de la que extraigo, las siguientes palabras: «J'étais censé préparer un doctorat en Philosophie. J'ai fait une énorme bêtise –je n'ai jamais compris pourquoi je l'ai faite: j'ai été à la Sorbonne; j'ai vu ce qu'il y avait; j'ai été absolument horripilé par les cours qu'il y avait. Une matière absolument improbable qui s'appelait «Morale et Sociologie» fortement néo-kantienne qui était enseignée, je crois, par le doyen Davy lui-même. J'ai fait la bêtise de prendre comme patron de thèse un monsieur qui s'appelait René Poirier qui faisait de la logique. Je ne veux pas émettre de jugement de valeur mais c'était un choix très malheureux...» Cf. *Entretien avec Cornelius Castoriadis au Colloque de Cerisy* (1990), Agora International. [Transcripción realizada por François Loget y David Ames Curtis]

⁶ El PCI es un partido surgido en febrero de 1944 del reagrupamiento en la clandestinidad de tres grupos trotskistas: *Parti Ouvrier Internationaliste*, *Comité Communiste Internationaliste* y el grupo *Octobre*. A partir de 1945 crean como órgano de expresión *La Vérité*. Cf. Roland Biard, *Dictionnaire de l'extrême gauche de 1945 à nos jours*, París, Belfond, 1978, págs. 266-270.

mundial de la IV Internacional. En las reuniones preparatorias de estos congresos, Castoriadis va a exponer sus ideas críticas logrando la adhesión de un cierto número de camaradas. Pronto, sus intervenciones en las asambleas generales de la región parisiense llamaron la atención de Claude Lefort y de su compañera entonces, Jeannine *Rilke* Walter, la cual andando el tiempo se casó con Castoriadis y fue madre de una de sus hijas. Con ellos dos y otros pocos militantes formará en 1946 una tendencia crítica en su seno, que fue conocida como «tendencia Chaulieu-Montal», pseudónimos de sus dos principales impulsores, Castoriadis y Lefort. Esta tendencia se posiciona frente a la mayoría del partido por un doble desacuerdo: por un lado, la interpretación de la naturaleza de la URSS y del estalinismo y, por otro, que se desprendía como consecuencia de la primera cuestión, respecto a su política de alianza con los partidos comunistas⁷.

Para la posición trotskista clásica, mayoritaria en el seno del PCI, la URSS era concebida como un «estado obrero degenerado», cualitativamente distinta y progresista en relación al capitalismo⁸. Castoriadis y su grupo, en cambio, denunciaban el régimen soviético como una clara sociedad de explotación sometida a una nueva clase dominante, forjada con el crecimiento de la burocracia de estado⁹. Su análisis se basaba en mostrar, siguiendo a Marx, que las relaciones de producción eran más decisivas que las funciones de propiedad y que, por lo tanto, la abolición de la propiedad privada en la URSS no comportaba desaparición alguna de la explotación¹⁰. De esta concepción de la

⁷ En Francia, como en Italia, el papel dirigente desempeñado por los partidos comunistas durante la Resistencia los convierte tras 1945 en organizaciones mayoritarias de la clase obrera. El escenario político de la izquierda estaba dominado por esa presencia masiva del Partido Comunista Francés, que si bien era la organización mayor de la clase obrera, constituía asimismo un sistema de mando rígidamente burocratizada que imposibilitaba cualquier debate sobre su propia estrategia. En Italia, en cambio, el partido comunista, compuesto en gran parte por personas que habían sido contemporáneos de Gramsci, permitió una mayor libertad de expresión dentro de la organización.

⁸ Trotski en *La revolución traicionada* [1935] (Barcelona, Fontamara, 2ª ed., 1981) afirmaba por un lado que la burocracia se había convertido en una fuerza incontrolada que dominaba a las masas. Pero por otro, sustentaba que en esa fecha la URSS seguía siendo una república socialista de trabajadores, rechazando la presentación de la burocracia soviética como una clase «capitalista de Estado». Aunque, en realidad, Trotski consideraba que no se podían dar definiciones exactas de un proceso que consideraba no terminado y contrariamente a la ceguera de muchos de sus seguidores, no descartó el final peor: la consolidación de una auténtica clase dominante que echara por tierra el camino hacia el socialismo. Eso, que a menudo se olvida, se halla también en ese libro.

⁹ Respecto a la posición de la tendencia de Castoriadis puede verse *Sur le régime et contre la défense de l'URSS* y *Sur la question de l'URSS et du stalinisme mondial*, en SB, págs. 57-64 y 78-85 respectivamente.

¹⁰ Tesis de un tenor muy parecido fueron las formuladas por Bruno Rizzi (1901-1977), militante de la IV Internacional que polemizó con Trotski a propósito de esta cuestión, en su escrito *La burocratización del mundo* (publicado en traducción francesa por vez primera en 1939 en París. Hay traducción castellana de

URSS se desprendía necesariamente para los militantes reagrupados en la tendencia Chaulieu-Montal un rechazo a cualquier política de alianza con los partidos comunistas, como era la que seguía a la sazón el PCI bajo la consigna «gobierno PC-PS-CGT»¹¹. La tendencia impulsada por Castoriadis y Lefort abría así otro frente de oposición con la «línea», según se decía en la terminología del momento, marcada por la dirección de su partido. Para ellos, esta política tenía un claro significado y revelaba una incompreensión absoluta de la realidad, que hacían extensible a todo el trotskismo en general:

C'est parce que l'organisation trotskiste a été incapable de se séparer radicalement et organiquement du stalinisme, parce qu'elle n'est restée, au mieux, qu'une opposition à celui-ci, ou comme on l'a dit, un appendice du stalinisme, qu'elle n'a jamais pu se construire. La «IVe Internationale» n'a pas conquis son autonomie, parce que celle-ci exigeait une critique radicale et une analyse définitive de l'évolution et de la dégénérescence de l'organisme dont elle procédait [...]

Il suffit ici de rappeler [...] la politique suivie avec persévérance par la direction du P.C.I. sur la question gouvernementale, par le mot d'ordre «Gouvernement P.C.-P.S.-C.G.T.», forme suprême et en même temps la plus criminelle du front unique avec le stalinisme. [...]

Il nous suffit de constater qu'à travers leurs mots d'ordre les plus courants, les dirigeants trotskistes montrent non seulement qu'ils n'ont rien compris à la réalité actuelle, mais qu'au fond d'elle-même cette «direction révolutionnaire de l'humanité» ne s'est jamais prise au sérieux et qu'elle considère que les tâches révolutionnaires pourraient très bien être accomplies par le stalinisme.¹²

La tendencia Chaulieu-Montal hace su aparición pública en el tercer congreso del PCI que tiene lugar en septiembre de 1946¹³. Los sucesivos intentos que llevan a cabo en cada congreso nacional para cambiar la orientación del partido y tratar de influir

Juan Ramón Capella: Barcelona, Península, 1980, que sigue la edición italiana editada en 1977 por Sugarco). El ex trotskista James Burnham también incorporó plenamente estas tesis –al parecer, incurriendo en plagios– en *The Managerial Revolution*, 1941 [Hay trad. cast.: *La revolución de los directores*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1967]. No tengo conocimiento de la influencia de estos autores sobre Castoriadis; él nunca los cita. Es posible que fuera Weber la fuente directa de su elaboración. Los primeros escritos juveniles de Castoriadis (1944), reeditados en 1988 (Atenas, Ypsilon) están fuertemente influidos por este autor, según ha reconocido él mismo. Vid. *Individu, société, rationalité, histoire*, MM, pág. 39, nota al pie 1. Para una contextualización y una discusión de las tesis de Rizzi me remito al prefacio de Salvador Giner y al postfacio de Juan Ramón Capella, publicados en la edición castellana antes citada, que incluye además del texto clásico de Rizzi, otros escritos de este autor.

¹¹ Las siglas se refieren al *Parti Communiste* (PC), *Parti Socialiste* (PS) y a la *Confédération générale du travail* (CGT).

¹² «*Lettre ouverte aux militants du P.C.I. et de la «IVe Internationale»*», SouB, n° 1 (marzo/abril 1949), págs. 90-101; posteriormente reproducido por Castoriadis en SB, págs. 145-158.

¹³ El primer texto de este grupo es publicado en el número 31 del boletín interno del PCI en agosto de 1946. Se trata del artículo, ya citado, *Sur le régime et contre la défense de l'URSS*, que luego fue reproducido por Castoriadis en SB, págs. 57-64.

en el segundo congreso de la IV Internacional¹⁴ son infructuosos. Con todo, los votos obtenidos en el cuarto congreso del PCI son suficientes para alcanzar el derecho a tener un representante de la tendencia en el Comité central del partido. En el segundo Congreso de la IV Internacional lograrán asimismo detentar uno de los cinco mandatos asignados a la sección francesa. Castoriadis representará en él una de los dos voces minoritarias del partido¹⁵. Pero las adhesiones a la tendencia no crecen mucho¹⁶. Finalmente, tras el quinto congreso, que tuvo lugar en julio de 1948, la tendencia Chaulieu-Montal decide escindirse y formar un grupo autónomo. Entonces, el PCI se hallaba en plena crisis originada por divergencias internas. Su tendencia más «derechista», cuya figura más visible era Yvan Craipeau, acababa de ser derrotada en el congreso de 1948 en su proyecto de reagrupar en el partido militantes provenientes de las juventudes socialistas. Una parte de esta tendencia abandonó entonces el PCI, uniéndose al proyecto *Rassemblement démocratique révolutionnaire* (RDR), impulsado por Jean-Paul Sartre y David Rousset. Esta coyuntura crítica no hace más que confirmar para la tendencia Chaulieu-Montal la necesidad de emprender también una actividad autónoma. En el otoño de 1948 esta tendencia se transforma en el grupo *Socialisme ou Barbarie*. En enero del año siguiente, el grupo *Socialisme ou Barbarie* hace pública, en la reunión del Comité Central del PCI, su intención de llevar a cabo a partir de entonces un trabajo político autónomo y publicar una revista con el mismo nombre. En el primer número de esta revista, aparecido en marzo de 1949, los militantes de la tendencia publican un texto explicando los motivos de su escisión¹⁷. Desde entonces, este grupo dará a conocer sus concepciones a través de esta revista. En el comité de redacción del

¹⁴ El tercer Congreso del PCI tiene lugar en septiembre de 1946. Desde entonces hasta su escisión tienen lugar en el PCI los siguientes encuentros nacionales: en julio de 1947, la Conferencia nacional sobre la cuestión rusa; en noviembre de 1947 el cuarto congreso del PCI; en marzo de 1948, la Conferencia preparatoria del Congreso Mundial de la IV Internacional; un mes después, el Congreso de la IV Internacional y finalmente en julio de 1948, el quinto congreso del PCI, donde anuncian su marcha del partido.

¹⁵ *Les congrès de la quatrième internationale*, vol. III: «Bouleversements et crises de l'après-guerre (1946-1950)», Montreuil, La Brèche, 1988, págs. 47-48. La otra tendencia minoritaria en el PCI era conocida también con el nombre de sus principales promotores. Se llamaba «tendencia Guérin-Lucien».

¹⁶ La cifra de militantes que participa efectivamente en las reuniones y actividades propias de la tendencia oscila, según los testimonios recogidos en el trabajo de Philippe Gottraux, entre doce y veinte personas. Pero, al parecer, y según estos testimonios, eran más quienes compartían sus análisis críticos de la URSS (ello explicaría los apoyos recabados en las votaciones). Cf. Philippe Gottraux, *op. cit.*, págs. 24-25. Castoriadis habla, en general, de una cincuentena de miembros: «Il y a eu des gens qui ont commencé à manifester leur accord avec nous, et quelques-uns dans le Parti, d'autres dans les jeunesses du Parti [...] Il y a eu un moment où il y avait à peu près une cinquantaine de membres dans toute la France», *Entretien avec Cornelius Castoriadis au colloque de Cerisy*, Agora International, 1990. Cedita por David Ames Curtis.

¹⁷ «Lettre ouverte aux militants du P.C.I. et de la «IVe Internationale», ya citado.

primer número de la revista aparecen cuatro personas, además de Castoriadis¹⁸: dos de ellas se hallan preparando la «*agrégation*» en filosofía; son Claude Montal (Claude Lefort), que la consigue en 1949, y Marc Foucault (Jean Laplanche), que la logra al año siguiente. Los otros dos son Jean Seurel, activo estudiante que iniciará al cabo de unos pocos años la carrera de Derecho y Philippe Guillaume (Cyril de Bauplan), empleado a sazón en la Organización Europea de Cooperación Económica (OECE). Al parecer, este último es el que propició la entrada de Castoriadis para trabajar en esta organización internacional¹⁹. Castoriadis trabajará como funcionario internacional en la OECE, que se convertirá a partir de 1960 en la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE), desde 1948 hasta inicios de los años setenta²⁰.

1.3. *SOCIALISME OU BARBARIE*.

Socialisme ou Barbarie nunca fue una revista de pura investigación teórica. Estuvo siempre guiada por una perspectiva política, si bien la elaboración de las ideas desempeñó una función esencial. El subtítulo de la revista, «órgano de crítica y de orientación revolucionaria», señala ya el tipo de trabajo teórico que se expresó en ella a lo largo de dieciocho años. La revista era concebida como momento e instrumento de un proyecto político revolucionario. La «presentación» de la revista no deja lugar a equívocos a este respecto. Su voluntad de desmarcarse de un trabajo meramente «intelectual» es manifiesta:

Nous pensons que nous représentons la continuation vivante du marxisme dans le cadre de la société contemporaine. Dans ce sens nous n'avons nullement peur d'être confondus avec tous les éditeurs de revues «marxistes»,

¹⁸ Para una caracterización en general de los miembros del grupo en sus inicios puede consultarse el apartado «Profil de la tendance Chaulieu-Montal», en el libro de Gottraux, ya citado, págs. 24-28. En resumen, según se desprende del estudio de este autor, el grupo tiene un claro componente unitario de orden generacional. La mayoría de sus integrantes son jóvenes que se politizan durante la 2ª guerra mundial. Por otro lado, la formación cultural de la mayoría es superior a la media, aunque también hay, entre sus militantes, trabajadores con escasa formación (una modista, Marie-Rose Berland; un empleado de seguros, Guy Gély; un obrero de la fábrica Chausson, G. Vivier; un estudiante, aprendiz de joyero, sin trabajo estable, Maurice Rajsfus, etcétera).

¹⁹ Según testimonio de un miembro del grupo, André Garros, recogido en el trabajo de Philippe Gottraux (entrevista 1 de junio de 1989). Cf. Philippe Gottraux, *op.cit.*, pág. 28.

²⁰ Su trayectoria en esta organización será la siguiente: Asistente en 1949; Jefe de Sección a partir de 1950; Jefe de la división de estudios nacionales desde 1960; Director suplente, a partir de 1967 y Director de estadísticas, contabilidad nacional y estudios sobre el crecimiento entre 1968 y 1970. *Vid.* «Cornelius Castoriadis», en *Who's who in France: Dictionnaire biographique/Qui est qui en France, (1997-1998)*, 29 éd., Éditions Jacques Laffitte, pág. 386.

«clarificadores», «hombres de buena voluntad», discutiadores y charlatanes de todo. Si nosotros planteamos problemas, es que nosotros pensamos poderlos resolver.

El famoso adagio: «sin teoría revolucionaria, no acción revolucionaria», debe en efecto ser comprendido en toda su amplitud y en su verdadera significación. [...] La elaboración teórica no precede ni sigue la actividad revolucionaria práctica: ella es simultánea a esta y las dos se condicionan la una a la otra. Separada de la práctica, de sus preocupaciones y de su control, la elaboración teórica no puede ser vana, estéril y de más en más desprovista de significación. Inversamente una actividad práctica que no se apoya sobre una investigación constante no puede ser sino un empirismo cretinizado. Los rebeldes «revolucionarios» no son menos peligrosos que los otros.²¹

Esta presentación también evidencia una comprensión del pensamiento de Marx antidogmática, ajena a cualquier lectura «mitificadora» de su obra, que permite insertar a este grupo en la mejor tradición inspirada por este clásico revolucionario:

Nous nous considérons comme marxistes, nous ne pensons nullement qu'être marxiste signifie faire par rapport à Marx ce que les théologiens catholiques font par rapport aux Écritures. Être marxiste signifie pour nous se situer sur le terrain d'une tradition, poser les problèmes à partir du point où les posaient Marx et ses continuateurs, maintenir et défendre les positions marxistes traditionnelles aussi longtemps qu'un nouvel examen ne nous aura pas persuadés qu'il faut les abandonner, les amender ou les remplacer par d'autres correspondant mieux à l'expérience ultérieure et aux besoins du mouvement révolutionnaire.²²

Sin embargo, también es cierto que, junto a este valioso rasgo, la presentación del grupo, como muestra el pasaje siguiente, es no poco pretenciosa y tiene el tono característico –un tanto sectario– de una joven organización que busca hacerse con un espacio político en la izquierda revolucionaria. Ello se aprecia asimismo en la seguridad que destila el pasaje respecto a las propias convicciones, algunas de las cuales, sin embargo, como, por ejemplo, la inminencia y el carácter ineludible del estallido de una tercera guerra mundial, serían pronto rectificadas:

[N]ous pensons être les seuls à répondre d'une manière systématique aux problèmes fondamentaux du mouvement révolutionnaire contemporain : nous pensons être les seuls à reprendre et à continuer l'analyse marxiste de l'économie moderne, à poser sur une base scientifique le problème du

²¹ *Présentation* (SouB, n° 1, págs. 1-6). Recogido posteriormente en SB, págs. 106-110. La frase entrecomillada es de Lenin, y el resto parafrasea lo que Lenin añade a continuación: «Una acertada teoría revolucionaria [...] sólo se forma de manera definitiva en estrecha conexión con la experiencia práctica de un movimiento verdaderamente de masas y verdaderamente revolucionario». Son palabras del escrito «El 'izquierdismo', enfermedad infantil del comunismo», *Obras escogidas, III*, Moscú, Progreso, 1970, pág. 354.

²² *Idem*, SB, pág. 108

développement historique du mouvement ouvrier et de sa signification, à définir le stalinisme et en général la bureaucratie «ouvrière», à caractériser la Troisième Guerre mondiale, à poser enfin de nouveau, en tenant compte des éléments originaux créés par notre époque, la perspective révolutionnaire.²³

En general, las grandes líneas de su concepción inicial que se reflejan en el artículo que sigue a la presentación del primer número, titulado precisamente *Socialisme ou Barbarie*²⁴, son las ya evocadas hasta el momento, es decir, las mismas que la caracterizaban como tendencia en el PCI. No obstante, desde los inicios de su andadura autónoma las tensiones dentro del grupo fueron evidentes. La cohesión forjada en oposición a la mayoría del partido y frente a otras tendencias y grupos políticos empieza a resquebrajarse cuando se pretende definir la identidad del grupo en positivo. Un breve repaso de su contenido y razón de ser ofrece las bases para la comprensión ulterior de la trayectoria de Castoriadis. Cabe encuadrar esas divergencias, sin desconocer su interrelación, en dos grandes cuestiones: una referente al plano de la práctica y otra relativa al plano más teórico, es decir, el problema de la organización y el debate acerca del marxismo.

1.3.1. El debate acerca de la organización y el partido revolucionario.

El problema de la organización y el partido revolucionario preocupó en el grupo desde su constitución. La primera discusión de este problema tuvo lugar en abril de 1949²⁵. Al final de esta discusión, la mayor parte de los miembros del grupo respaldaron una resolución, cuyo contenido esencial reproducía el informe propuesto para la discusión redactado por Castoriadis²⁶. En esta resolución se sustentaba la necesidad de formar un partido revolucionario, opuesto tanto a las tendencias anarquizantes como a la concepción leninista clásica, en una postura cuyo referente explícito más cercano era la

²³ *Idem*, SB, pág. 107

²⁴ *Socialisme ou Barbarie* (SouB, nº 1, págs. 7-46), luego recogido en SB, págs. 111-143.

²⁵ El informe de esta discusión fue publicado en SouB, nº 2, págs. 95-99, bajo el rótulo «La vie de notre groupe». Posteriormente ha sido reproducido en EMO, I, págs. 163-172.

²⁶ La resolución fue publicada tras el informe de la discusión en SouB, nº 2, con el título «*Le parti révolutionnaire (résolution)*», págs. 99-107, y posteriormente reproducida en EMO, I, págs. 121-143.

concepción de Rosa Luxemburg²⁷. Los siguientes párrafos extraídos de esta resolución son claros al respecto:

La critique que nous faisons de la conception de Lénine sur «l'introduction du dehors de la conscience politique dans le prolétariat par le Parti» n'entraîne nullement pour nous l'abandon de l'idée du parti. Cet abandon est également étranger à la position de Rosa Luxembourg que l'on invoque pourtant si souvent. [...]

L'analyse historique montre que dans le développement de la classe les courants politiques organisés ont toujours joué un rôle prépondérant et indispensable. Dans tous les moments décisifs de l'histoire du mouvement ouvrier la progression s'est exprimée par le fait que la classe, sous la pression de conditions objectives, est arrivée au niveau de l'idéologie et du programme de la fraction politique la plus avancée, et soit s'est fondue avec celle-ci – comme dans la Commune– soit s'est rangée derrière elle –comme pendant la révolution russe. Ce ne sont sûrement pas ces fractions organisées qui ont fait «pénétrer» du dehors dans la classe le degré de conscience le plus élevé de l'époque– et ceci suffit pour réfuter la conception de Lénine; la classe y est arrivée par l'action des facteurs objectifs et par sa propre expérience. Mais sans l'action de ces fractions la lutte n'aurait jamais été poussée aussi loin, elle n'aurait pas pris la forme qu'elle a prise. [...]

L'opposition entre les conceptions également fausses de la «spontanéité pure» et de la «conscience inculquée du dehors» ne peut être résolue que si l'on comprend correctement, d'une part, les rapports entre la partie et le tout, la fraction de la classe et la classe dans son ensemble, d'autre part, entre le présent et l'avenir, l'avant-garde qui se groupe dès maintenant sur le programme révolutionnaire et commence immédiatement à préparer la révolution, et la masse qui n'entre en scène qu'au moment décisif.

Les conceptions, qui prenant prétexte de la possibilité de bureaucratisation nient la nécessité d'une organisation politique préalable à la révolution et accomplissant les fonctions de direction de la classe, font preuve d'une méconnaissance complète des traits et des lois les plus profonds de la structure et du développement de la société moderne.²⁸

La resolución pretendía de este modo ofrecer una respuesta coherente a sus preocupaciones de origen, derivados de la constatación de la degeneración burocrática

²⁷ La idea básica de la concepción de Rosa Luxemburg se compendia en la afirmación del Manifiesto Comunista de que «la emancipación del proletariado debe ser obra del proletariado mismo». Las primeras líneas de la cita que sigue en el cuerpo del texto aluden al equívoco habitual consistente en asociar el pensamiento de esta autora al «espontaneísmo», olvidando el hecho de que Rosa Luxemburg fundó al menos tres organizaciones: en 1893, el Partido Socialdemócrata del Reino de Polonia (SDKP); en 1916, la Liga Espartaquista y el 31 de diciembre de 1918, el Partido Comunista Alemán. Cf. *El pensamiento de Rosa Luxemburg*. Antología a cargo de M^a José Aubet, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1983, especialmente, apartado V, «Cuestiones de organización», págs. 181-221.

²⁸ *Le parti révolutionnaire*, EMO, I, págs. 129-132. En este paso, en cambio, la alusión a Lenin pertenece a las páginas del texto titulado *¿Qué hacer?*, escrita en los primeros años del siglo XX polemizando con sus antagonistas. El propio Lenin reconoció poco tiempo después que este contexto polémico le había llevado a simplificar mucho en su caracterización de la consciencia de clase y de la organización. Ello no impidió que se convirtiera en una de los textos de más repercusión en el movimiento comunista posterior y objeto de inacabables polémicas. Cf. V.I. Lenin, *¿Qué hacer?*, *Obras escogidas*, tomo 1, págs. 117-278.

de la revolución rusa y de los partidos comunistas, y a la vez defender la función determinante de la organización para emprender una acción revolucionaria. Esta tentativa queda reflejada en el rechazo de establecer oposición alguna entre el partido y los órganos autónomos de la clase, frente a una minoría de sus militantes, como Lefort, que apreciaban posibles intereses contradictorios entre esas instancias:

C'est dans la manière dont le parti traite les organes autonomes de la classe que se révélera sa véritable nature et sa capacité de résoudre le problème bureaucratique. Dans la mesure où les organes autonomes font partie de sa perspective, il est clair que le parti ne peut s'opposer à eux et tenter de les réduire à son profit en se niant lui-même. [...]

Pour le parti, défendre son programme dans de tels comités et leur faire développer leur autonomie est une seule et même chose et non deux mouvements qui se contredisent.²⁹

Las reglas de funcionamiento que se adoptan, publicadas tras la resolución comentada,³⁰ constituyen un reflejo práctico del tipo de organización que propugna la mayoría del grupo. Las precauciones contra el funcionamiento burocrático son evidentes en los «derechos» y «obligaciones» que se asignan sus miembros. Así, por un lado, se prevé la formación de un «comité responsable» para coordinar el trabajo y resolver las cuestiones que se presenten durante el período de tiempo que transcurre entre las sesiones plenarias. Pero, por otro lado, la elección de este «comité» por el grupo tiene un carácter revocable y todas sus sesiones se mantienen abiertas a la participación de todos. Es más: todo miembro del grupo tiene la «obligación» de asistir al menos una vez cada dos meses a una reunión del «comité». Además, en su empeño en marcar distancias frente a toda concepción «centralista» de la organización, se postula que la orientación general de la revista y de la actividad del grupo, sólo puede decidirse en las sesiones plenarias, teniendo en cuenta que la ausencia injustificada a dos reuniones consecutivas o a tres en un período de tres meses, «plantan en principio la cuestión de la expulsión del camarada contumaz». Otra medida «anti-centralista» es la protección de las opiniones minoritarias estableciendo el derecho a expresar sus divergencias en el seno de la revista. También en el plano práctico, el principio de disciplina de acción respecto a las decisiones adoptadas en las sesiones plenarias o del comité, es matizado:

²⁹ «La vie de notre groupe», escrito al que se ha aludido antes y que antecedía la resolución. Se halla reproducido en EMO, I, pág. 171.

³⁰ *Résolution statutaire*, SouB, nº 2, págs. 107-108. Luego recogido en EMO, I, págs. 173-175. Al respecto puede consultarse el epígrafe «*Se donner des règles de fonctionnement*» en el trabajo de Philippe Gottraux, *op.cit.*, págs. 33-35.

Provisoirement, néanmoins, jusqu'à ce que le programme d'action du groupe soit défini et sa consolidation organisationnelle soit avancée, le groupe n'impose pas, sur des problèmes d'activité extérieure s'adressant à des fractions de la classe, une discipline à des camarades qui persistent dans des positions pratiques divergentes, si ces positions s'appuient sur une expérience des conditions concrètes que ces camarades sont seuls à posséder.³¹

Con este planteamiento y esta organización, el grupo se va a concentrar durante un cierto tiempo en los intereses que todos sus militantes comparten: la necesidad de extender su influencia en el campo de la izquierda revolucionaria. Y su proselitismo en el campo de la extrema izquierda antiestalinista, donde concentran sus esfuerzos, va a obtener sus frutos, aunque ciertamente no demasiado abundantes. Para ello, entre otras actividades, organizarán discusiones acerca de la obra de los clásicos del marxismo. Durante estos primeros años se ofrecen dos ciclos de conferencias y debates: entre noviembre de 1949 y julio de 1950 se desarrollan una serie de sesiones sobre la obra de Lenin³² y entre finales de 1950 y principios de 1951, unas jornadas sobre *El Capital* de Marx³³. La incorporación más significativa en estos primeros tiempos es la de una organización proveniente de la izquierda comunista bordiguista, la *Fraction française de la gauche communiste* (FFGC)³⁴, además de algunos militantes disidentes del PCI trotskista³⁵.

a) La primera crisis.

No obstante, la calma en el seno del grupo duró poco y las discrepancias en torno a la organización revolucionaria y su función, desde sus comienzos latentes, no

³¹ *Résolution statutaire*, ya citada, punto 8 *in fine*, EMO, I, pág. 175.

³² Vid. «La vie de notre groupe. Bilan d'une année», SouB, n° doble 5-6 (marzo-abril 1950), pág. 143.

³³ Este ciclo aparece anunciado en SouB, n° 8 (enero-febrero 1951), págs. 93-94. Castoriadis, en cambio, en la reconstrucción de su trayectoria que escribe en 1972 como «introducción» a *La société bureaucratique*, alude a la preparación de un ciclo de conferencias sobre *El Capital* «données l'hiver 1948-1949». Vid. SB, pág. 30. No he podido confirmar si se trata de un error o de otro ciclo de conferencias. En el estudio de Gottraux no se señala nada al respecto. Este autor sólo apunta, en los «Repères chronologiques» que figuran como anexos a su estudio, que el ciclo de conferencias sobre la obra de Lenin fue animado por Castoriadis. Cf. Gottraux, *op. cit.*, pág. 387.

³⁴ Los contactos con *Gauche communiste de France* (GCF), grupo procedente también del bordiguismo, aunque con malas relaciones con los militantes del FFGC, no tendrán el mismo éxito. Para *Socialisme ou Barbarie* se trata de un grupo dogmático cuyos análisis constituyen «la preuve flagrante de la décomposition idéologique –et mentale tout court– à laquelle condamne irrémédiablement certains militants la vie dans de minuscules sectes dépourvues de tout contact avec la réalité sociale». Vid. «La vie de notre groupe. Bilan d'une année», SouB n° doble 5-6 (marzo-abril 1950), pág. 147.

³⁵ Una información más detallada al respecto sobre la que aquí yo no me puedo extender la ofrece el trabajo de Gottraux bajo el apartado «Un travail de regroupement», *op. cit.*, págs. 35-40.

tardaron en aparecer de nuevo³⁶. Esta vez la discusión se preparó a partir de dos textos, cuyos autores, Castoriadis y Lefort, encabezaban las dos tendencias principales de la polémica³⁷. Para sintetizar los términos del debate puede decirse que el texto de Castoriadis, *La direction prolétarienne*³⁸, defendía la necesidad de impulsar una organización revolucionaria del tipo anteriormente descrito, mientras que el texto de Lefort, *Le prolétariat et le problème de la direction révolutionnaire*³⁹, representaba una tendencia más «espontaneísta». En junio de 1951, en las reuniones durante las cuales se discutieron estos textos, se desarrolla una primera crisis relevante en el seno del grupo, debido a la constatación de estas divergencias internas⁴⁰. Dado que no se logra una mayoría suficiente como en la primera discusión de 1949, no se adopta ninguna posición clara. La única consecuencia visible es el alejamiento de las actividades de *Socialisme ou Barbarie* de Lefort y un pequeño número de militantes afines a sus ideas⁴¹, que declaran no sentirse ya miembros del grupo aunque muestran su disposición a seguir colaborando⁴². Estos distanciamientos no hacen más que debilitar un grupo ya pequeño y con escasa influencia. Por otro lado, el contexto internacional no es nada propicio en ese período a la expansión de sus ideas. El estallido de la guerra de Corea en junio de 1950 y los persistentes conflictos en Indochina subordina las orientaciones y

³⁶ Vid. «Discussion sur le problème du parti révolutionnaire», SouB, n° 10, pág. 10. Reproducido en EMO, I, págs. 176-177.

³⁷ Aunque éstas no fueron las únicas que emergieron en el transcurso del debate como se refleja en el texto citado en la nota anterior de las que rescatamos las siguientes palabras para demostrarlo: «Ainsi, d'un côté, il est apparu que le camarade Véga –qui a violemment critiqué la position de Montal [Lefort]– accorde au parti révolutionnaire pendant la période de la dictature du prolétariat un rôle plus grand que celui que lui attribue Chaulieu [Castoriadis]. Bourt semble être encore plus proche de la conception classique, lorsqu'il considère que la tâche du groupe serait de s'attaquer immédiatement à la construction d'une organisation qui dirigerait les luttes ouvrières. De l'autre côté Chazé, tout en étant d'accord avec Montal sur les questions programmatiques relatives au parti, se sépare de lui quant aux conclusions concernant le groupe, ses tâches immédiates et son caractère».

³⁸ SouB, n° 10, págs. 10-18, reproducido en EMO, I, págs. 121-143.

³⁹ SouB, n° 10 págs. 18-27, reproducido por Lefort en su obra *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, París, Gallimard, 1979, págs. 59-70 [hay trad. cast.: *¿Qué es la burocracia?*, Ruedo Ibérico, págs. 79-89]

⁴⁰ La revista va a aparecer menos regularmente: en el año 1951 sólo aparece el número 8; SouB, n° 9, correspondiente a abril-mayo de 1952 aparece con un número mucho menor de páginas (sólo 45); los textos de la discusión no van a publicarse hasta el n° 10 (julio-agosto 1952).

⁴¹ El pseudónimo de Lefort desaparece del comité de redacción de la revista, aunque va a seguir colaborando apenas un año después del anuncio de su marcha con un texto, *L'expérience prolétarienne*, que se publica como editorial (sin firma) en SouB, n° 11 (noviembre-diciembre 1952), págs. 1-19. Luego se ha reproducido en el libro de Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op.cit.*, págs. 71-97. Sin embargo, hasta SouB, n° 17 (julio-septiembre 1952) no vuelve a aparecer en el comité de redacción de la revista.

⁴² «Discussion sur le problème du parti révolutionnaire», SouB, n° 10, pág. 10. Luego en EMO, I, pág. 177.

prácticas del movimiento obrero a la lógica de la guerra fría, sometiéndolo a la elección entre el imperialismo americano y el mal llamado socialismo soviético⁴³.

b) 1953-1956: una fase de optimismo.

Sin embargo, a partir de 1953, una serie de acontecimientos contribuyen a la recuperación del grupo⁴⁴. El surgimiento de luchas obreras en el bloque del Este en junio de ese año (visiblemente, en Checoslovaquia y Alemania Oriental) se presentan para *Socialisme ou Barbarie* como la confirmación de sus análisis respecto a la realidad efectiva del estalinismo. Por otro lado, la oleada de huelgas que se desarrollan en Francia durante los meses de verano, encienden de nuevo los ánimos de los militantes del grupo, los cuales además durante este año van a recibir un reconocimiento de su labor por parte de Anton Pannekoek, figura revolucionaria emblemática, representante de la corriente conocida como «comunismo consejista»⁴⁵.

Para comprender el surgimiento de estas circunstancias más favorables para *Socialisme ou Barbarie*⁴⁶ hay que tener en cuenta los hechos que se suceden en el plano internacional como el armisticio de Corea y la muerte de Stalin. Ello se pone de manifiesto en la editorial, escrita por Castoriadis, que inaugura el primer número de 1954

⁴³ Pocos escapan en esta época a la visión del mundo dividido en dos bloques antagónicos entre los cuales se desarrolla la supuesta lucha de clases «a nivel internacional», con lo cual los conflictos reales de las sociedades reales se acababan supeditando al apoyo y defensa internacionalista del bloque que representaba un orden social superior. Esta situación acarrea el aislamiento de quienes mostraban posturas críticas frente a ambos bloques.

⁴⁴ Un análisis más detallado de esta etapa lo brinda el artículo de Stephen Hastings-King citado anteriormente en la nota 1. También el libro de Philippe Gottraux en su capítulo IV, titulado acertadamente «1953-1956: Une relative sortie du désert», *op. cit.*, págs. 57-76.

⁴⁵ Anton Pannekoek (1873-1960) escribe una carta a Castoriadis fechada el 8 de noviembre de 1953 en la que reconoce, en primer lugar, refiriéndose a la lectura de algunos artículos publicados en *Socialisme ou Barbarie*, la «gran concordancia de puntos de vista que revelan entre nosotros» y posteriormente pasa a señalar algunas diferencias. La carta de Pannekoek fue publicada junto a la respuesta de Castoriadis en *SouB*, n° 14 (abril-junio 1954) págs. 39-43 y 44-50 respectivamente. La no publicación de una segunda carta de Pannekoek en respuesta a Castoriadis fue objeto de una agria polémica, en el transcurso de la cual se vertieron fuertes acusaciones de manipulación contra Castoriadis. Las dos cartas del consejista holandés, así como la respuesta de Castoriadis y una nota explicativa de la discusión aludida se recoge en *EMO*, I, págs. 249-276. Henri Simon, recientemente, ha dado a conocer su versión de este episodio, lleno de malentendidos, en su presentación y comentarios a la correspondencia entre Pannekoek y Castoriadis que ha publicado en su boletín *Échanges*. Cf. «Pierre Chaulieu (Castoriadis)-Anton Pannekoek. Correspondance 1953-1954». *Bulletin de réseau «Echanges et mouvement»* (BP 241, 75866 Paris, Cedex 18, France).

⁴⁶ Las plumas de Castoriadis y Lefort vuelven a unirse, escribiendo en colaboración una nota titulada *La situation internationale* que se publica en *SouB* n° 12 (agosto-septiembre 1953), págs. 48-59. Luego es reproducida por Castoriadis bajo el título *La bureaucratie après la mort de Staline* en *SB*, págs. 317-332.

dedicado casi por completo al análisis de las causas y posibles consecuencias de estos hechos⁴⁷:

Le relâchement de la tension internationale, l'élongation de la perspective de la guerre ont joué un rôle important dans la nouvelle attitude des ouvriers, en dégageant l'horizon et en diminuant le sentiment de l'annexion inéluctable de leurs luttes par l'un ou l'autre des blocs imperialistes. Mais une autre relation, moins apparente, est beaucoup plus importante: c'est le rôle qu'a joué dans le ralentissement du cours vers la guerre l'opposition du prolétariat à l'exploitation, et en tout premier lieu l'opposition du prolétariat russe.⁴⁸

Este nuevo contexto de movilizaciones suscita mucha mayor atención en el grupo que, si se me permite abusar de la metáfora pasoliniana, los eventos «dentro del Palacio». La llegada al gobierno de Mendès-France en junio de 1954 es descrito por este autor como un mero «lavado de cara» del capitalismo francés, necesitado de renovar su personal político de vez en cuando. La mordacidad de Castoriadis frente a estos eventos se refleja tanto en el título, «*Mendès-France: Velléités d'indépendance et rafistolage*» como en las primeras palabras del artículo que dedica al asunto:

Rien n'est plus caractéristique de l'impuissance et du ridicule de la «gauche» française que les clameurs triomphales qu'elle a poussées à l'arrivée de Mendès-France à la présidence du Conseil.⁴⁹

Por el contrario, la atención a las reivindicaciones de 1953 va a poner de nuevo en primer plano el tema de la autogestión obrera, con la que el grupo recuperaba las viejas aspiraciones del movimiento obrero manifestadas en tiempos de la Primera Internacional. La reflexión y ahondamiento en este tema, al hilo del análisis de las experiencias en curso, va a desembocar en una larga reflexión de Castoriadis sobre el contenido del socialismo. De esta reflexión, que inicia en 1955⁵⁰, cabe destacar el acento que pone en la necesidad de coherencia, que ha de establecer todo proyecto emancipatorio, entre los fines que se desean y los medios para lograrlos. Esta coherencia comporta para Castoriadis, en concreto, comprender que la emancipación de

⁴⁷ Vid. SouB, n° 13 (enero-marzo 1954). Basta repasar algunos de los títulos del índice de este número para comprobarlo: «Signification de la révolte de juin 1953 en Allemagne orientale»; «Le prolétariat d'Allemagne orientale après la révolte de juin»; «Les grèves d'août 1953»; «La grève des postiers»; «La grève des cheminots»; «La grève chez Renault»; «La grève dans les Assurances»; «La bureaucratie syndicale et les ouvriers», etcétera.

⁴⁸ *1953 et les luttes ouvrières* (editorial), SouB n° 13 (enero-marzo 1954), págs. 1-2.

⁴⁹ *Mendès-France: Velléités d'indépendance et rafistolage*, SouB, n° doble 15-16 (octubre-diciembre 1954), págs. 1-21. Posteriormente recogido en SF, págs. 53-88.

⁵⁰ El texto *Sur le contenu du socialisme (I)* de Castoriadis aparece publicado en SouB, n° 17 (julio-septiembre 1955), págs. 1-25, precedido de la siguiente indicación: «Ce texte ouvre une discussion sur les problèmes programmatiques qui sera poursuivie dans les prochains numéros de *Socialisme ou Barbarie*». Se halla reproducido en CS, págs. 67-102.

los trabajadores requiere alcanzar la autonomía tanto frente a las estructuras de dominación capitalista como respecto de las organizaciones burocráticas que usurpan su voz:

Le prolétariat ne peut réaliser la révolution socialiste que s'il agit d'une façon autonome, c'est-à-dire s'il trouve en lui-même à la fois la volonté et la conscience de la transformation nécessaire de la société. Le socialisme ne peut être ni le résultat fatal du développement historique, ni un viol de l'histoire par un parti de surhommes, ni l'application d'un programme découlant d'une théorie vraie en soi –mais le déclenchement de l'activité créatrice libre des masses opprimées, déclenchement que le développement historique rend *possible*, et que l'action d'un parti basé sur *cette* théorie peut énormément faciliter.⁵¹

Por otro lado, comporta romper con el estatalismo al que conducía las posiciones tradicionales de la izquierda de entonces, que vinculaba el socialismo con la industrialización centralmente planificada. Castoriadis, siempre precavido frente al peligro burocrático, cifra el programa de la revolución socialista en la autogestión obrera, tanto en el nivel político como en el económico. Para Castoriadis no existe forma alguna de evitar el papel dominante de la burocracia a menos que se reduzcan las funciones que le otorgan poder⁵².

[L]e programme de la révolution socialiste ne peut être autre que la *gestion ouvrière*. Gestion ouvrière du pouvoir, c'est-à-dire pouvoir des organismes autonomes des masses (Soviets ou Conseils); gestion ouvrière de l'économie, c'est-à-dire direction de la production par les producteurs, organisés aussi dans des organismes de type soviétique. L'objectif du prolétariat ne peut pas être la nationalisation et la planification sans plus, parce que cela signifie remettre la domination de la société à une nouvelle couche de dominateurs et d'exploiteurs; il ne peut pas être réalisé en remettant le pouvoir à un parti, aussi révolutionnaire et aussi prolétarien ce parti soit-il au départ, parce que ce parti tendra fatalement à l'exercer pour son propre compte et servira de noyau à la cristallisation d'une nouvelle couche dominante.⁵³

Las huelgas que se desencadenan en el verano de 1955 (en Francia, Inglaterra y Estados Unidos, sobre todo) representan para Castoriadis y su grupo otro signo más de la nueva actitud del proletariado frente a la burocracia. Los sindicatos se ven desbordados frente a la radicalidad del movimiento. El optimismo vuelve a percibirse en

⁵¹ *Sur le contenu du socialisme (I)*, SouB, nº 17, págs. 10-11. Recogido luego en CS, págs. 80-81.

⁵² El análisis del diseño concreto de sociedad socialista que elabora nos llevaría demasiado lejos. Es menester sin embargo señalar que algunas de las ideas que vierte en esta reflexión sobre el contenido del socialismo se han recuperado después en estudios más conocidos. Véase, por ejemplo, Alec Nove, *La economía del socialismo factible* [1983], Madrid, siglo XXI, 1987 [Trad. cast.: Fernando Valero].

⁵³ *Ibid.*, SouB, nº17, págs. 9-10. Luego en CS, pág. 79.

los abundantes análisis que se dedican a estas movilizaciones⁵⁴, que se presentan a sus ojos como una «fase embrionaria» para alcanzar la «autogestión obrera» que defienden. Sirva de ilustración las siguientes palabras de Castoriadis:

Le premier signe d'une nouvelle attitude du prolétariat devant la bureaucratie a été sans doute la révolte du prolétariat de Berlin-Est et d'Allemagne orientale en juin 1953 contre la bureaucratie stalinienne au pouvoir. Pendant l'été 1955, la même séparation entre le prolétariat et la bureaucratie «ouvrière» est clairement apparue dans les principaux pays capitalistes occidentaux. L'important, c'est qu'il s'agit désormais d'une séparation active. Le prolétariat ne se borne plus à refuser la bureaucratie par l'inaction, à comprendre passivement l'opposition entre ses intérêts et ceux des dirigeants syndicaux et politiques, ou même d'entrer en lutte malgré les directives bureaucratiques. Il entre en lutte contre la bureaucratie en personne (Angleterre, Etats-Unis) ou mène sa lutte comme si la bureaucratie n'existait pas, en la réduisant à l'insignifiance et à l'impuissance par l'énorme poids de sa présence active (France). [...]

On a toujours affirmé, dans cette Revue, face à la conspiration des mystificateurs de toutes les obédiences, que le véritable problème de l'époque actuelle était celui des relations entre les ouvriers et la bureaucratie [...]

Le développement de la société contemporaine sera de plus en plus dominé par la séparation et l'opposition croissante entre le prolétariat et la bureaucratie, au cours de laquelle émergeront les formes d'organisation permettant aux ouvriers d'abolir le pouvoir des exploiters, quels qu'ils soient, et de reconstruire la société sur de nouvelles bases. Ce processus n'est encore qu'à sa phase embryonnaire; mais ses premiers éléments apparaissent déjà. Après les ouvriers de Berlin-Est en juin 1953, les métallos de Nantes, les dockers de Londres et de Liverpool, les ouvriers de l'automobile de Détroit ont clairement montré, en 1955, qu'ils ne comptaient que sur eux-mêmes pour lutter contre l'exploitation.⁵⁵

Esa renovada fuerza en sus convicciones no hace más que acentuarse en el año 1956: por un lado, a principios de año, en el mes de febrero, tiene lugar el XX Congreso del PCUS. Aunque su público fuese soviético y muy limitado, el discurso de Krushev se expande rápidamente por Europa. Con el «Informe Krushev» culmina el desmoronamiento del monolitismo del sistema soviético que se había iniciado con la muerte de Stalin tres años antes⁵⁶. Las consecuencias dentro de la zona europea de

⁵⁴ De nuevo, SouB nº 18 (enero-marzo 1956) se dedica casi en exclusiva al análisis de estas luchas obreras: «Les grèves de l'été 1955»; «Inaction chez Renault»; «Une grève dans la banlieue parisienne»; «Les grèves sauvages de l'industrie automobile américaine»; «Les grèves des dockers anglais», etcétera.

⁵⁵ *Les ouvriers face à la bureaucratie*, SouB nº18 (enero-marzo 1956), págs. 75-76. Reproducido después en EMO, I, págs. 334-336.

⁵⁶ *Socialisme ou Barbarie* en su nº 19 (julio-septiembre 1956) dedica varios artículos a este tema: Lefort escribe un largo artículo titulado *Le totalitarisme sans Staline – La URSS dans une nouvelle phase* (págs. 1-72), luego recogido en *Éléments d'une critique... op.cit.*, págs. 155-235 [trad. cast. cit. págs.98-168]; Castoriadis tres escritos más breves: *Khrouchtchev et la décomposition de l'idéologie bureaucratique*

dominio soviético fueron inmediatas. Las movilizaciones y protestas en Polonia y, sobre todo, la revolución húngara van a insuflar aires propicios para el grupo. El aumento del número de páginas de la revista y de su difusión constituyen pequeños botones de muestra, aunque significativos, de este período favorable para *Socialisme ou Barbarie*. Su visión de estos acontecimientos, así como el optimismo que éstos generan, quedan reflejados en las siguientes palabras de Castoriadis⁵⁷:

Pour la première fois, le prolétariat se bat de front contre le régime bureaucratique, qui ose se dire «ouvrier» et qui représente en réalité la dernière forme, la plus achavée, des régimes d'exploitation et d'oppression. [...]

La révolution hongroise démolit, non pas par des discussions théoriques mais par le feu de l'insurrection armée, la fraude la plus gigantesque de l'histoire: la présentation du régime bureaucratique comme «socialiste» –fraude à laquelle avaient collaboré bourgeois et staliniens, intellectuels «de droite» et «de gauche», parce qu'ils y trouvaient tous finalement leur compte. L'usurpation du marxisme, du socialisme et du drapeau de la révolution prolétarienne par la couche d'exploiteurs totalitaires qui dominant en Russie et ailleurs apparaît d'ores et déjà comme une insulte intolérable aux yeux de larges masses de travailleurs. Il devient clair même pour les moins avertis que les staliniens au pouvoir représentent la classe ouvrière autant que le garde-chiourme représente le forçat.

La crise polonaise et la révolution hongroise font éclater au grand jour la crise terrible du régime bureaucratique, qu'elles intensifient à leur tour au centuple. Elles forcent la bureaucratie à ouvrir, ne serait-ce qu'en partie, ses livres de comptes et ses archives de police secrète. Ce qui en ressort n'est pas simplement l'image de l'exploitation et de l'oppression la plus inhumaine; c'est aussi l'image du chaos incroyable de la société bureaucratique, l'anarchie effrayante de l'économie soi-disant «planifiée», l'incapacité totale de la bureaucratie de gérer sa propre économie, son propre système.⁵⁸

Las esperanzas que despiertan en el grupo los acontecimientos de Hungría de 1956 va unida al desvelamiento de las razones ocultas de las «alegrías» que causan los mismos en los países capitalistas occidentales. En este período aparecen en la revista

(págs. 131-138), *Un parti des vieux bureaucrates* (pág. 140) y *Rideau sur la métaphysique des procès* (págs. 153-159) recogidos posteriormente en SB, págs. 333-342, 343 y 344-352 respectivamente; y Alberto Véga, *Le P.C.F. après le XXe Congrès* (págs. 147-152).

⁵⁷ Podrían citarse muchas otras de igual tenor. SouB, nº 20 (diciembre 1956-febrero 1957) se consagra enteramente a «*L'insurrection hongroise*». En SouB, nº 21 (marzo-mayo 1957) se trata especialmente la crisis de Polonia y se publica un gran número de documentos, textos y testimonios elaborados por refugiados que habían participado en la revolución húngara. Veinte años después, Castoriadis aún volverá sobre este tema. Vid. *La source hongroise*, recogido en CS, págs. 367-411. Originalmente este texto fue escrito en inglés para la revista americana *Telos* (*Telos*, nº 29, otoño 1976) y luego se publicó en francés en la revista *Libre*, nº1 (marzo, 1977).

⁵⁸ *La révolution prolétarienne contre la bureaucratie*, SouB nº 20 (diciembre 1956-febrero 1957), pág. 136. Ahora en SB, págs. 372-373.

artículos destinados a poner de manifiesto la hipocresía occidental a propósito de estos eventos y a criticar al imperialismo occidental⁵⁹.

c) 1956-1958: nuevas propuestas.

Este doble posicionamiento crítico del grupo, unido al descrédito en el que caen en esos años tanto el partido socialdemócrata como el partido comunista franceses, van a comportar la llegada de nuevos miembros al grupo⁶⁰ y una ampliación de su influencia. Este contexto favorable conduce a Castoriadis en junio de 1956 a proponer la creación de un periódico obrero de carácter nacional. Castoriadis piensa que un periódico independiente, abierto a la participación de otras personas externas a *Socialisme ou Barbarie*, puede ser instrumento útil para la mejor y más amplia difusión de las ideas del grupo. Propone incluso emitir un «*appel pour un journal*» para tantear el entusiasmo que podría suscitar la iniciativa. Sin embargo, sólo unos pocos miembros del grupo ven con buenos ojos la propuesta. La mayoría se opone, aunque las razones aducidas son diversas. Algunos (como Alberto Véga) simplemente creen que el momento es inadecuado, dadas las escasas fuerzas con las que cuenta el grupo y el número de actividades que ya desarrollan⁶¹. Otras críticas, y en particular la sustentada por Lefort, apuntan a diferencias más sustanciales, que traslucen de nuevo las divergencias sobre la identidad del grupo. Lefort, en concreto, insiste, en ese momento, en la necesidad de desarrollar un trabajo más de base dentro de las empresas antes de emprender un ambicioso proyecto de carácter nacional, en el cual ve un nuevo intento por parte de Castoriadis de organizar un partido⁶². Sin ánimo de entrar a valorar las distintas actitudes, el hecho objetivo es que el rechazo de la propuesta de Castoriadis va

⁵⁹ Cf. Philippe Gottraux, «La source hongroise», *op.cit.*, págs. 78-81. Este autor pone de manifiesto que no se escapa a la crítica del grupo el «doble discurso» occidental a propósito de los hechos de Hungría, citando las palabras del artículo de Lefort, *L'insurrection hongroise*, publicado en SouB n° 20, págs. 85-116: «*SouB* condamne d'ailleurs le double discours de ceux qui 'se découvrent d'un coup un amour sans bornes pour les travailleurs, pourvu qu'ils habitent Budapest', alors qu'ils couvrent (ou sont) les 'massacreurs de Malgaches, de Vietnamiens et d'Algériens', qu'ils applaudissent ou décident l'envoi de troupes à Suez». Gottraux también señala como la intervención franco-británica contra el Egipto de Nasser, que coincide con la intervención rusa en Hungría, no pasa inadvertida para el grupo, si bien la desproporción de las páginas dedicadas en el n° 20 a cada acontecimiento es significativa (104 y 14). Las 14 páginas corresponden a un artículo de Alberto Véga titulado «*Les Impérialismes et l'Égypte de Nasser*» (SouB, n° 20, págs. 172-181).

⁶⁰ En 1954 se adhieren al grupo, por un lado, Jean-François Lyotard y Pierre Souyri, y por otro, Yvon Bourdet.

⁶¹ Gottraux señala alguna de estas experiencias militantes más allá de la elaboración de la revista en el epígrafe de su trabajo titulado «*Le retour de l'action*», *op. cit.*, págs. 65-72.

⁶² Cf. Philippe Gottraux, *op. cit.*, págs. 85-87, donde se reproducen algunas de las intervenciones de las asambleas, a partir de las «actas de las sesiones», que permiten reconstruir el debate.

a volver a sembrar la semilla de la discordia en *Socialisme ou Barbarie*. Aun si las razones de la oposición son diversas, Castoriadis constata un mismo talante en ellas. La «carta a los camaradas del grupo» que escribe Castoriadis en un tono bastante duro, es una muestra de su desacuerdo profundo con el funcionamiento del grupo, que pone de manifiesto una vez más las dificultades para definir la orientación política adecuada para alcanzar la «autonomía» de los trabajadores, respecto a las estructuras capitalistas y a los partidos y organizaciones sindicales que se ven sólo como «burocráticas» en su totalidad.

Depuis deux ans, chaque fois qu'une décision importante doit être prise, le groupe est dominé par une majorité purement négative, basée sur une alliance contre nature entre deux tendances diamétralement opposées (Véga y Montal). Pour des raisons profondes exactement contraires, ces deux tendances se retrouvent chaque fois d'accord pour bloquer toute tentative de transformer le mode d'activité du groupe et le faire dépasser sa confusion. [...]

Bloqué entre l'acceptation purement intellectuelle des nouvelles idées et l'incapacité de dépasser dans son comportement réel ses préjugés traditionnels, habitué de plus en plus à vivre en vase clos, il ne peut que tourner sur place.[...]

[Son] sectarisme étonnant [...] refuse en pratique de se mêler –comme groupe– à l'extérieur sous prétexte que l'extérieur est confus.⁶³

Es entonces, en este contexto, cuando Castoriadis escribe un artículo, cuyo título no puede ser más explícito «*Bilan, perspectives, tâches*»⁶⁴. En él, Castoriadis hace un repaso de los nueve años de existencia de *Socialisme ou Barbarie*, analiza las transformaciones acaecidas en ese período y trata de definir lo que en su opinión deberían ser las nuevas tareas del grupo. En el análisis de estas transformaciones se aprecia claramente un cambio de acentos respecto al análisis social clásico marxista. Ese cambio de acentos comporta una extensión de la categoría «burocratización», acuñada en sus análisis de la «cuestión rusa», a todas las sociedades modernas, tanto «occidentales» como «orientales». A partir de este análisis, sobre el que aquí ahora no nos vamos a extender⁶⁵, Castoriadis colige el contenido del que se ha de dotar todo proyecto socialista que se quiera realmente emancipador:

⁶³ «Lettre aux camarades du groupe», texto interno con fecha 4 de octubre de 1956, págs. 2, 6 y 7, citado por Gottraux, *op. cit.*, pág. 86.

⁶⁴ Aparece publicado como editorial en SouB, nº 21 (marzo-mayo 1957). Luego recogido en EMO, I, págs. 383-408.

⁶⁵ Señalemos solamente, que la extensión de la categoría de burocratización a cualquier sociedad industrial avanzada no se halla explícitamente formulada en el libro de Rizzi, antes aludido, aunque sí que es un paso, en cambio, que se encuentra en el libro de Burnham, antes citado. *Vid. supra*, nota 8.

Pour l'essentiel, la division des sociétés contemporaines –occidentales ou orientales– en classes ne correspond déjà plus à la division entre propriétaires et non-propriétaires, mais à celle, beaucoup plus profonde et beaucoup plus difficile à éliminer, entre *dirigeants et exécutants* dans le processus de production.

Le socialisme n'est donc pas la «nationalisation» et la suppression de la propriété privée, que les régimes d'exploitation tendent à réaliser d'eux-mêmes; ni non plus d'abolition de «l'anarchie du marché». Cette anarchie, comprise au sens superficiel, le capitalisme privé de l'Ouest la supprime de plus en plus, et, comprise au sens profond de l'irrationalité de l'organisation de l'économie, la «planification» du capitalisme bureaucratique la porte à son paroxysme. Le socialisme, c'est la suppression de la division de la société en dirigeants et exécutants, ce qui signifie à la fois *gestion ouvrière* à tous les niveaux –de l'usine, de l'économie et de la société– et *pouvoir des organismes des masses* –Soviets, comités d'usines ou Conseils. Le socialisme ne peut être non plus jamais le *pouvoir d'un parti*, quelle que soit son idéologie ou sa structure. L'organisation révolutionnaire n'est pas et ne peut pas être un organe de gouvernement. Les seuls organes de gouvernement dans une société socialiste sont des organismes de type soviétique, embrassant la totalité des travailleurs.⁶⁶

Castoriadis pretende con su perspectiva salir de una estrecha concepción economicista del socialismo y poner en toda su centralidad el problema político, que cifra a la sazón del siguiente modo:

[D]irection et domination de la société par une couche particulière –ou reprise par les hommes de la direction de leur vie, réorganisation de la société sur la base d'institutions que les hommes comprennent et dominant.⁶⁷

Hacer frente a este problema político, el distanciamiento creciente entre los «dirigentes» y los «ejecutantes», comporta para Castoriadis crear los medios adecuados para que pueda fusionarse la elaboración teórica que se pretende revolucionaria y la experiencia de lucha de los obreros, lo cual le aboca de nuevo a la necesidad de plantear la construcción de una organización revolucionaria:

Intégrer organiquement l'expérience ouvrière à l'élaboration théorique, signifie changer sa manière de voir, sa manière de parler, sa manière de penser même. Mais cela signifie aussi créer un milieu vivant dans lequel puissent se rencontrer et s'unir les deux courants et ceux qui les incarnent –les ouvriers et les intellectuels révolutionnaires. L'organisation et la vie de la société capitaliste tendent constamment à éloigner les uns des autres intellectuels et ouvriers et à créer entre eux un fossé infranchissable. Les organisations «ouvrières» bureaucratiques, et tout particulièrement le stalinisme, poussent cette tendance à sa limite. Les ouvriers et les intellectuels y sont séparés par un cloisonnement total; les uns et les autres sont empêchés de s'exprimer; on

⁶⁶ *Bilan, perspectives, tâches*, EMO, I, pág. 386-387.

⁶⁷ *Ibid.*, EMO, I, pág. 388.

transforme les ouvriers en purs et simples exécutants des consignes de la direction, en leur fermant la bouche au nom de la «théorie» que la direction serait seule à posséder; on transforme les intellectuels en larbins des chefs géniaux, en leur fermant la bouche au nom des exigences de la «base ouvrière» que la direction serait seule à pouvoir comprendre et mesurer; ni les ouvriers n'y peuvent s'y manifester et créer en tant qu'ouvriers, ni les intellectuels en tant qu'intellectuels ; encore moins peuvent-ils se féconder et s'enrichir les uns les autres.

Ce milieu vivant dans lequel peut se réaliser la fusion de la théorie et de l'expérience, des intellectuels et des ouvriers, n'est rien d'autre que l'organisation révolutionnaire.⁶⁸

Al final del artículo, Castoriadis hace un llamamiento a los lectores para que contribuyan a que la revista refleje en la práctica lo que se predica en la teoría:

Nous voulons, d'autre part, en accord avec tout ce qui a été dit plus haut, transformer le caractère même de la revue: nous voulons dépasser, dans toute la mesure du possible, la situation actuelle où il y a d'un côté un groupe de camarades qui publient *Socialisme ou Barbarie*, d'un autre côté, les lecteurs qui reçoivent passivement la publication et la lisent, sans s'exprimer et en gardant par devers eux leurs réactions. Nous voulons associer le plus possible les lecteurs au travail de la revue sous ses divers aspects –et faire, en fin de compte, de la revue tout autant l'instrument d'expression d'un public vivant que celui d'une idéologie cohérente.⁶⁹

d) *La crisis francesa de 1958: el resurgimiento del debate y la primera escisión.*

Tras la crisis francesa de 1958 provocada por el desencadenamiento de la guerra de Argelia y la instauración del régimen gaullista que inauguraba la V República, las discusiones acerca del funcionamiento del grupo, del sentido de su actividad y de la necesidad de construir una organización más estructurada volverán a emerger con fuerza. Estos hechos, a los que *Socialisme ou Barbarie* consagra un número en exclusiva⁷⁰, acercan a un buen número de simpatizantes a la revista, atraídos por su discurso explícitamente anticolonialista y anticapitalista. La actitud del grupo seduce sobre todo a estudiantes que no se identifican con las posiciones de la izquierda

⁶⁸ *Ibid.*, EMO, I, págs. 400-401

⁶⁹ *Ibid.*, EMO, I, págs. 404-405.

⁷⁰ *Vid.* SouB, n° 25 (julio-agosto 1958): «*La crise française et le gaullisme*». En el número se hallan cuatro artículos de análisis, varios testimonios de trabajadores y estudiantes sobre los hechos y diversos documentos. El artículo de Castoriadis «*Perspectives de la crise française*» (SouB, n° 25, págs. 41-66) se halla recogido en SF, págs. 105-139.

moderada y del PCF, que propugnaban la «defensa» de una república juzgada corrupta y echaban un manto de silencio sobre la cuestión argelina⁷¹.

En estas circunstancias, Castoriadis y otros miembros del grupo van a aprovechar la ocasión para presentar una resolución, para ser votada en la asamblea general de junio, que propone abiertamente la necesidad de construir una organización revolucionaria que pueda acoger a los desengañados con la actitud mantenida por las «organizaciones burocráticas». En su propuesta se argumenta que el funcionamiento actual del grupo se torna inadecuado para acoger a nuevos militantes y sugieren en este sentido la adopción de una serie de medidas provisionales. Entre ellas figura la de realizar menos asambleas generales en beneficio de reuniones en grupos más pequeños en torno al centro de trabajo, manteniendo al «Comité responsable» como encargado de las funciones de coordinación. Entre los derechos y deberes de los militantes se insiste más en la «disciplina colectiva», obligando a aplicar las decisiones mayoritarias tomadas en las reuniones de cada grupo, de la asamblea o del comité, aunque el derecho a expresar el desacuerdo en las publicaciones del grupo se sigue manteniendo⁷². En realidad, son medidas nada novedosas, sustentadas desde siempre por los partidarios de la construcción de una organización más estructurada, muchas de las cuales figuraban ya en la «resolución estatutaria» votada en 1949, pese a que ninguna de ellas fue nunca aplicada seriamente hasta el momento. Por un lado, porque el escaso número de militantes no lo hacía necesario y por otro, debido a las reticencias que siempre habían causado en algunos miembros del grupo. Estas reticencias vuelven a surgir de nuevo en ese momento. Un grupo de miembros ofrece una proposición alternativa en la asamblea, estimando que las medidas que se pretenden establecer se hallan demasiado marcadas por la cultura organizativa tradicional del movimiento obrero y aducen que la adopción de las mismas significaría una incoherencia entre los principios del grupo y su funcionamiento práctico. El tono de la discusión es desde el principio más apasionado y para entenderlo habría que aludir más bien a cuestiones de tipo personal que a grandes divergencias de fondo. En todo caso, tras la votación, favorable a la propuesta del grupo

⁷¹ Para obtener una panorámica general de la crisis de la izquierda institucional francesa en este período es ilustrativo el capítulo V, «Crisis de la izquierda francesa y formación del partido socialista unificado», del libro de Massimo Teodori, *Las nuevas izquierdas europeas (1956-1976)*, volumen I, Barcelona, Blume, 1978. En concreto, respecto a *Socialisme ou Barbarie*, hay que acudir al libro de Gottraux, *op.cit.*, pág. 88: «Un contexte jugé décisif: Mai 1958 et la fin de la IV^e République».

⁷² Vid. «Résolution proposée à l'assemblée générale du 6 juin 1958», texto interno citado por Gottraux, *op.cit.*, pág. 89.

de Castoriadis, la postura minoritaria entiende que esta votación crea de hecho una división en el grupo y deciden funcionar, según sus reglas, en una célula aparte. Esta decisión se considera una medida provisional al igual que la resolución más votada. Ambos grupos acuerdan retomar la discusión tras el verano. Pero el período estival, lejos de calmar los ánimos entre las dos tendencias, no hace más que agravar la situación. Cada uno de los grupos mantiene reuniones separadas para preparar los textos que han de servir de base para la discusión. Otra vez son dos textos redactados durante el verano de 1958 por Castoriadis, expresando el punto de vista mayoritario, y Lefort, en nombre de la minoría, los que se utilizan para ello. Tras la distribución de sendos textos, la minoría considera inútil seguir la discusión en la asamblea prevista para septiembre y deciden escindirse del grupo, exigiendo empero la publicación en la revista de un nota «objetiva» explicativa de la crisis y del texto escrito por Lefort. El texto de Lefort va a ser efectivamente publicado, aunque sólo antecedido con una breve nota dando cuenta de la escisión⁷³. La posición del grupo mayoritario, en su forma definitiva y más desarrollada, va a ser publicada en dos partes en los dos números siguientes⁷⁴.

Como se anunciaba, la lectura de ambos textos no parecen presentar grandes divergencias. Ambas posiciones, si atendemos a sus escritos, se reclaman del espíritu genuino de *Socialisme ou Barbarie* y ambas coinciden en la necesidad de una organización. Basta leer el comienzo del texto redactado por Lefort para comprobarlo:

Il n'y a pas d'action révolutionnaire solitaire: cette action qui tend à transformer la société ne peut s'effectuer que dans un cadre collectif et ce cadre tend naturellement à s'étendre. Ainsi l'activité révolutionnaire, collective, et cherchant toujours plus à l'être, implique nécessairement une certaine organisation. De cela personne n'a jamais disconvenu ni ne disconvient. Ce qui a été contesté dès le début de l'élaboration de nos thèses, ce n'est pas la nécessité pour le prolétariat d'une organisation, c'est celle de la *direction révolutionnaire*, celle de la constitution d'un parti. Le noyau de nos principales divergences est là. La vraie question dont les termes ont été parfois déformés

⁷³ El texto de Lefort, *Organisation et parti*, se publica en SouB, n° 26 (noviembre-diciembre 1958), págs. 120-134. Luego ha sido reproducido en *Éléments d'une critique...*, *op.cit.*, págs. 98-113. La nota que precede al texto dice como sigue: «Le texte ci-dessous exprime les vues d'un certain nombre de collaborateurs de la revue sur le problème de l'organisation révolutionnaire. Ces camarades ont jugé les divergences sur cette question assez profondes pour se séparer de *Socialisme ou Barbarie*» (SouB, n° 26, pág. 120).

⁷⁴ SouB, n° 27 (abril-mayo 1959), *Prolétariat et organisation (I)*, págs. 53-88 y SouB, n° 28 (julio-agosto 1959), *Prolétariat et organisation (II)*, págs. 41-72. Reproducidos posteriormente en EMO, II, págs. 123-187 y 189-248, respectivamente.

de part et d'autre est celle-ci: la lutte du prolétariat exige-t-elle ou non la construction d'une direction ou d'un parti?⁷⁵

Lefort pretende argumentar que la organización revolucionaria no puede tomar iniciativas que sustituyan la actividad y la experiencia del proletariado. Lo único que puede hacer es tratar de ofrecer un alcance más global a las luchas y contribuir a resolver los problemas que puedan surgir al hilo de sus reivindicaciones. En su opinión, pensar que una organización puede definir el «contenido del socialismo» y erigirse en órgano de coordinación de todas las luchas no constituye sino una utopía que puede acarrear nefastas consecuencias.

C'est une utopie qui s'imaginer qu'une minorité organisée puisse s'approprier une connaissance de la société et de l'histoire que lui permette de forger à l'avance une représentation scientifique du socialisme [...]

C'est une autre utopie que d'imaginer que le parti puisse assurer une rigoureuse coordination des luttes et une centralisation des décisions. Les luttes ouvrières telles qu'elles se sont produites depuis 12 ans –et telles que la revue les a interprétées– n'ont pas souffert de l'absence d'un organe du type parti qui aurait réussi à coordonner les grèves; elles n'ont pas souffert d'un manque de politisation –au sens où l'entendait Lénine– elles ont été dominées par le problème de l'organisation autonome de la lutte. [...]

Quelle est donc la conception de l'activité révolutionnaire que quelques camarades et moi-même avons été amenés à défendre. Elle découle de ce que des militants ne sont pas, ne peuvent, ni doivent être: une *Direction*. Ils sont une minorité d'éléments actifs, venant de couches sociales diverses, rassemblés en raison d'un accord idéologique profond, et qui s'emploient à *aider* les travailleurs dans leur lutte de classe, à contribuer au développement de cette lutte, à dissiper les mystifications entretenues par la classe et les bureaucraties dominantes, à propager l'idée que les travailleurs, s'ils veulent se défendre, seront mis en demeure de prendre eux-mêmes leur sort entre leurs mains, de s'organiser eux-mêmes à l'échelle de la société et que c'est cela le socialisme.⁷⁶

Castoriadis, por su parte, también dedica no pocas líneas a marcar distancias con toda pretensión cientificista y ahonda en la idea de que la teoría revolucionaria ha de ser modificada, asumiendo que no hay «leyes», ni «garantías últimas» y que el socialismo sólo puede ser «creación» de la práctica autónoma de los trabajadores.

La conception de la théorie révolutionnaire qui a prévalu pendant longtemps – science de la société et de la révolution, élaborée par les spécialistes et introduite dans le prolétariat par le parti– est en contradiction directe avec l'idée même d'une révolution socialiste comme activité autonome des masses. Mais elle est aussi profondément erronée sur le plan théorique même. Il n'y a

⁷⁵ *Organization et parti* (SouB, n°26), recogido ahora en *Eléments d'une critique...*, op. cit., pág. 98.

⁷⁶ *Ibid.*, *Eléments d'une critique...*, págs. 108-111

pas de «démonstration» de l'écroulement inéluctable de la société d'exploitation, il y a encore moins de «vérité» sur le socialisme pouvant être établie par une élaboration théorique en dehors du contenu concret créé par l'activité historique et quotidienne du prolétariat. Il y a un développement propre du prolétariat vers le socialisme –sans quoi il n'y aurait pas de perspective socialiste. [...]

Le contenu du socialisme, c'est précisément cette activité créatrice des masses qu'aucune théorie n'a jamais pu et ne pourra jamais anticiper. [...]

Le socialisme n'est pas une théorie juste s'opposant à des théories fausses; c'est la possibilité d'un monde nouveau qui se lève des profondeurs de la société et qui met en question jusqu'à la notion même de «théorie». [...]

La conception de la théorie révolutionnaire doit être modifiée en conséquence. Elle doit l'être tout d'abord en ce qui concerne la source dernière de ses idées et de ses principes qui ne peut être autre que l'expérience et l'action du prolétariat, historique aussi bien que quotidienne. [...]

La conception de la théorie doit être modifiée, en second lieu, en ce qui concerne son objet et sa fonction. Celle-ci ne peut pas être de produire les vérités éternelles du socialisme, mais d'aider à la lutte pour la libération du prolétariat et de l'humanité.⁷⁷

Para Castoriadis, la posición de Lefort pretende esquivar la responsabilidad política de los revolucionarios, canalizando la discusión hacia el problema de la «dirección», problema que ya discutieron en el 52 y que la nueva situación ha superado. Para Castoriadis, la cuestión central, que no se puede ni se debe eludir, so riesgo de caer en una concepción «metafísica» de la autonomía, es cómo se construye la fusión indispensable de la experiencia obrera y de los elementos teóricos. Eso es lo que la nueva situación demanda y esa es la responsabilidad que Lefort y su grupo, a los ojos de Castoriadis, no están dispuestos a asumir.

Le socialisme c'est l'autonomie, dit Lefort. On l'a dit dans cette revue dès sa première page. Mais faut-il s'arrêter là? Ce n'est pas seulement nous, ce sont les ouvriers qui demandent: qu'est-ce que cela signifie? Comment peut fonctionner une société gérée par les travailleurs? Apparemment, il faut leur répondre: vous verrez bien, lorsque vous le ferez. Mais la question est que, pour une bonne partie, ils ne le font pas parce qu'ils ne voient pas. Autant il est absurde de penser qu'une organisation puisse posséder le plan minuté de fonctionnement de la société socialiste, autant il est vital de concrétiser l'idée du socialisme, de montrer la possibilité d'une organisation socialiste de la société, d'indiquer des solutions aux problèmes que celle-ci rencontrera.

Mais pour l'organisation, il ne s'agit pas seulement de propager l'idée d'autonomie; il s'agit d'aider les travailleurs à *réaliser* des actions autonomes. [...]

⁷⁷ *Prolétariat et organisation* (I), SouB, n° 27, luego reproducido en EMO, II, págs. 170, 171, 172, 173.

Si l'on n'accepte pas cette activité dirigée vers l'autonomie du prolétariat, c'est qu'on donne à l'autonomie un sens absolu, métaphysique: il faut que les ouvriers *en dehors de toute influence* parviennent à certaines conclusions. Dans ce cas, il faut condamner non seulement toute action, mais toute propagation d'idées –y compris l'idée d'autonomie elle-même. C'est encore violer les gens que de vouloir les persuader qu'ils doivent être libres? Et si cela leur plaît, à eux, de ne pas l'être?

Il n'est guère besoin de dire que c'est là une position désespérément absurde, ni de rappeler que personne n'arrive à rien en dehors de toute influence. Encore faut-il ne pas escamoter les conclusions de cette évidence. L'autonomie ou la liberté n'est pas un état métaphysique, c'est un processus social et historique.⁷⁸

Para Castoriadis, es menester plantear el problema en los términos adecuados, lo cual pasa por entender que lo que ocurre «dentro» de la empresa no puede escindirse del modo de organizar la sociedad entera.

Le fond de la méthodologie de Lefort consiste à opérer la séparation la plus radicale entre les termes de chacun de ces couples, que la pensée révolutionnaire rencontre à chaque pas, et à les maintenir dans une opposition absolue. Le «dépassement» de cette opposition est alors effectué par ce qui est en fait un retour en arrière; l'un des termes est valorisé, l'autre est condamné ou subit une réduction de sa réalité.

Ainsi le milieu et l'expérience de l'entreprise sont considérés comme seuls importants; le milieu social général, l'expérience de la société comme telle et sous ses multiples aspects –société politique, culturelle, etc.– ne sont même pas mentionnés. L'action des militants «dans les entreprises» paraît la seule qui compte vraiment; toute autre action est réduite à communiquer «des informations et des connaissances».⁷⁹

Esta separación, en opinión de Castoriadis, es la que conduce a Lefort a no «intervenir» en el «proceso de maduración» de la clase y a cuestionar cualquier intento de dotar de un contenido preciso el programa socialista. Pues, para Lefort, todo intento en este sentido no hace más que ocupar el lugar de la clase. Al respecto, continua escribiendo Castoriadis:

Il n'y a pas de processus de maturation que nous pourrions «déranger»: *il n'y a* processus de maturation *que* dans la mesure où il est constamment «dérangé», par rapport à ce que serait l'expérience intrinsèque à l'entreprise, par des éléments qui n'y appartiennent pas, économiques, politiques, idéologiques (et parmi ceux-ci réactionnaires, réformistes, staliniens, révolutionnaires). A cela nous n'y pouvons rien : cela ne dépend pas de nous que les staliniens diffusent ou non de tracts, ni que les travailleurs n'abandonnent pas au vestiaire ce que la bourgeoisie leur apprend à l'école ou dans les jounaux, ce qu'ils ont vu au cinéma ou le souvenir de l'ordre de mobilisation de leur frère ou fils. Tout ce qui dépend de nous, c'est que dans cette bataille permanente, les idées

⁷⁸ *Ibid.*, EMO, II, págs. 213-214 y 217.

⁷⁹ *Prolétariat et organisation (II)*, recogido en EMO, II, pág. 228.

révolutionnaires soient absentes parce que nous refuserions de les représenter ou ne le ferions que de la manière la plus châtrée possible. [...]

Cette bataille permanente, non seulement nous ne pouvons l'empêcher, mais il serait absurde de souhaiter qu'elle n'eût pas lieu. Car ce n'est qu'en fonction d'elle que peut se former une expérience du prolétariat concernant la société globale –expérience sans laquelle il est vain de parler de perspective socialiste.⁸⁰

El debate en sí mismo, sin duda, resulta hoy un poco tedioso y su comprensión cabal exigiría adentrarse más en el hervidero de polémicas organizativas que ha caracterizado las organizaciones revolucionarias. *Socialisme ou Barbarie* no fue una excepción. Desde otro punto de vista, en cambio, no es menos indudable que el conocimiento de las pretensiones y argumentos de Castoriadis contribuye a facilitar la comprensión de su evolución posterior.

e) *El nacimiento de Pouvoir Ouvrier.*

Tras la escisión provocada por la discusión, *Socialisme ou Barbarie* tiene expedito el camino para emprender la construcción de una organización revolucionaria más adecuada al momento. El texto de Castoriadis recién comentado sirve de documento de orientación para el grupo. Desde el otoño de 1958, pues, *Socialisme ou Barbarie* va a organizarse en células más reducidas, espaciando las asambleas plenarias y tratando de articular sus relaciones con las provincias. Como ya se ha dicho, las movilizaciones de los años cincuenta y sobre todo su posicionamiento frente a la crisis de 1958 habían significado para el grupo la llegada de una nueva generación de militantes. La orientación general de la organización se decide a partir de entonces a nivel nacional. En esta nueva situación el grupo no encuentra ya obstáculos para crear un «periódico obrero a escala nacional». De hecho, el mensual *Pouvoir Ouvrier* va a preceder la constitución formal de la organización política. Desde su inicio, *Pouvoir Ouvrier* se concibe por un lado, como un órgano de expresión de los obreros, excluidos, a los ojos del grupo, de la palabra tanto por parte de las estructuras de dominación capitalista como de las organizaciones burocráticas. Por otro lado, se concibe como el órgano de expresión de la nueva organización política. Por ello, se puede encontrar en el mensual tanto un espacio, «*La parole aux travailleurs*», destinado a recoger textos y

⁸⁰ *Prolétariat et organisation (II)*, recogido en EMO, II, págs. 232-233.

testimonios de los trabajadores como artículos de índole más claramente política que pretenden extender las concepciones del grupo. El texto de presentación, titulado «*Pour quoi nous luttons*», expone negro sobre blanco el programa que se propone:

Le seule solution à la crise du monde moderne est l'organisation de la société par les travailleurs, le pouvoir des travailleurs exercé par des Conseils élus et révocables, par des organes permettant à toute la population travailleuse de gérer la vie sociale. La population travailleuse n'est rien d'autre que le producteur collectif de la société moderne. Elle est donc seule capable d'organiser la production et d'établir une planification répondant à ses propres besoins. Ouvriers, employés, intellectuels, nous combattons pour le socialisme, pour le *Pouvoir Ouvrier* [...]

Nous luttons pour construire une nouvelle organisation révolutionnaire, une avant-garde des travailleurs manuels et intellectuels dont le seul but sera d'aider l'ensemble de la classe ouvrière à réaliser son propre pouvoir: *le pouvoir des conseils des travailleurs*.⁸¹

Esta concepción ideal del proyecto, no obstante, va a tropezar pronto con dificultades, entre las cuales la principal y más evidente va a ser la escasa participación efectiva de los llamados a sustentarlo⁸². Un claro síntoma de ello es que a partir del verano de 1961 la rúbrica «*La parole aux travailleurs*» va a desaparecer. La escasa implantación obrera va a comportar para el grupo diversas discusiones sobre su modo de funcionamiento y sus pretensiones: ¿cómo constituir un «poder obrero» sin la participación apenas de obreros? En este contexto, Castoriadis va a replantear el sentido de la actividad revolucionaria en la nueva fase abierta por el capitalismo, al hilo de la cual va a empezar a mostrar la inadecuación del marxismo imperante para sustentar un proyecto de emancipación social.

1.3.2. La discusión sobre el marxismo.

Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne es el largo texto donde Castoriadis desarrolla un replanteamiento de la actividad revolucionaria de acuerdo con las tendencias que emergen en la nueva fase abierta por el capitalismo. La primera redacción de este texto data de octubre de 1959⁸³. En este texto, Castoriadis indica ya que el análisis del marxismo es insuficiente para orientar la actividad

⁸¹ *apud* Gottraux, *op. cit.*, pág. 118.

⁸² Cf. Gottraux, «*L'échec de l'implantation ouvrière*», *op.cit.*, págs. 123-128.

⁸³ En octubre de 1959, Castoriadis publica en el *Bulletin intérieur*, nº 12 este texto para discutirlo, como era costumbre en el grupo, antes de la publicación en la revista.

revolucionaria. El texto suscita rápidamente críticas y oposición por parte de un sector del grupo, que cuestionan tanto el análisis que elabora del capitalismo como las consecuencias que desprende del mismo. Una vez más el tono de las críticas es bastante duro, con alusiones constantes a la necesidad de mantener los principios del grupo y su identidad revolucionaria⁸⁴. Algunos otros miembros tratan de mediar en el enfrentamiento solicitando, por un lado, a Castoriadis que precise sus ideas y trate de ahuyentar posibles malentendidos y por otra, pidiendo a sus críticos que mantengan un tono menos agrio en el debate⁸⁵. En mayo de 1960, Castoriadis reescribe la versión inicial, precisando algunos puntos pero sin modificar la orientación esencial de su primer escrito⁸⁶. Ello sin embargo no sirve para suprimir los obstáculos que se oponen a su publicación en la revista. El comité responsable pide entonces a las células que se pronuncien sobre el contenido del texto, aplazando la decisión hasta la Conferencia nacional prevista para el 18 de junio. En ella, sin embargo, no se alcanza ningún acuerdo y se traslada la decisión al Comité responsable, que se reúne el 14 de julio sin decidir nada tampoco. Castoriadis entonces, cansado de tantas trabas, invoca el derecho de expresión de las minorías para exigir la publicación del texto en el siguiente número⁸⁷. Frente a la apelación a los estatutos del grupo, el Comité responsable se ve obligado a adoptar la decisión de publicar el texto⁸⁸. Cabe señalar que ésta es la primera vez que Castoriadis se queda en minoría sobre cuestiones de orientación general de la organización (la segunda, teniendo en cuenta, la discusión sobre el periódico). Vale la pena detenerse un poco en el contenido de este texto pues va a marcar, hasta el final, el

⁸⁴ Gottraux recoge varias de las críticas que suscita el texto de Castoriadis. Guillaume, por ejemplo, ve en el texto de Castoriadis «un texte qui remet en question un certain nombre de positions communes [du groupe]» (*Bulletin intérieur*, nº 15, pág. 24). Lyotard, más duro todavía, vislumbra la voluntad de abandonar la actividad revolucionaria: «C'est l'existence même non de la 'politique' entre guillemets, mais de la politique sans phrase, c'est-à-dire de la politique révolutionnaire qui est en question» (*Bulletin intérieur*, nº 16, pág. 12). Cf. Gottraux, *op.cit.*, pág. 132.

⁸⁵ Así, por ejemplo, Souyri escribe desde Lyon: «Nous souhaitons que la discussion se poursuive en perdant le caractère polémique qu'elle a pris [...] Nous ne voyons pas la nécessité de tant d'aigreur et de persiflage» *Lettre au nom de la cellule de Lyon au Comité responsable*, *apud* Gottraux, *op.cit.*, pág. 133.

⁸⁶ Se publica en el *Bulletin intérieur*, nº 17 (mayo 1960).

⁸⁷ El artículo 7 de los estatutos elaborados en 1949 estipulaba: «Les camarades ayant des positions divergentes peuvent les exprimer en tant que telles à travers la Revue, sauf si la totalité du Comité Responsable s'y oppose. Cette opposition ne peut se prévaloir de motifs politiques mais seulement de raisons concernant la tenue de la Revue» (SouB, nº2, págs. 107-108).

⁸⁸ El texto aparece publicado en tres partes: SouB, nº 31 (diciembre 1960-febrero 1961), págs. 51-81; SouB, nº 32 (abril-junio 1961), págs. 84-111 y SouB nº33 (diciembre 1961-febrero 1962), págs. 60-85. Luego se ha recogido en CMR, II, págs. 47-203. La publicación de la primera parte del escrito va precedida de la siguiente nota: «Le texte ci-dessous, dont les idées ne sont pas nécessairement partagées par l'ensemble du groupe Socialisme ou Barbarie, ouvre une discussion sur les problèmes de la politique révolutionnaire dans la période actuelle qui sera poursuivie dans les numéros à venir de cette revue».

destino del grupo y de la revista y permite entrever el trasfondo que va a originar el giro filosófico posterior de Castoriadis.

a) *El planteamiento de Castoriadis.*

Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne en su versión finalmente publicada consta de ocho apartados que se pueden articular en tres partes⁸⁹: en primer lugar se traza un análisis de las transformaciones del capitalismo; en segundo lugar, se da cuenta de las insuficiencias del análisis económico y social clásico marxista para explicar los fenómenos que emergen al hilo de estas transformaciones y en consecuencia, para hacer frente a la situación política del momento y, por último, se establece, en consonancia con este diagnóstico, una perspectiva renovada para el movimiento revolucionario. Las transformaciones del capitalismo desde la fase abierta tras la segunda guerra mundial habían sido ya objeto especial de atención por parte de Castoriadis desde 1949⁹⁰. Será sobre todo en su escrito *Sur la dynamique du capitalisme*⁹¹ donde Castoriadis empieza a cuestionar ciertos postulados de la economía marxista a la sazón imperantes, algunas derivadas de Marx mismo, tal como la idea de que el capitalismo ha de aumentar constantemente la explotación a los trabajadores y otras «inferidas» por la tradición, como la del carácter inevitable de la crisis de sobreproducción. Estas críticas, esparcidas en textos anteriores, van a recibir en el texto que ahora nos ocupa un tratamiento más general. La intervención estatal en la economía, la introducción del automatismo en el mundo del trabajo, el crecimiento del nivel de vida y del consumo y la disminución del paro son fenómenos que no pasan desapercibidos al análisis de Castoriadis. El rasgo más sobresaliente que se desprende de ellos es el fenómeno de privatización de los individuos. Así sintetiza Castoriadis al inicio de su artículo cómo ve la situación:

⁸⁹ En la primera traducción inglesa de este texto (*Modern capitalism and revolution*, Londres, Solidarity Books, 1965) se modifica un poco la disposición de los apartados y se agrupan en torno a tres partes: I) El marxismo tradicional y la realidad contemporánea, II) El capitalismo burocrático y III) El futuro. Además se añaden dos textos como apéndices. La edición española (*Capitalismo moderno y revolución*, Ruedo Ibérico, sin fecha) se basa en la edición inglesa, añadiéndole la traducción asimismo de un texto posterior *Recommencer la révolution*, aparecido como editorial de SouB, n° 35 (enero-marzo 1964), págs. 1-36.

⁹⁰ Encontramos varios escritos en este sentido: «*La consolidation temporaire du capitalisme mondial*», SouB, n° 3 (julio-agosto 1949), págs. 22-67; «*L'exploitation de la paysannerie sous le capitalisme bureaucratique*», SouB, n° 4 (octubre-noviembre 1949), págs. 19-44; «*Nationalisation et productivité*», SouB, n° 8 (enero-febrero 1951), págs. 90-92.

⁹¹ Texto publicado originalmente en dos partes: SouB, n° 12 (agosto-septiembre 1953), págs. 1-22 y SouB, n° 13 (enero-marzo 1954), págs. 60-81.

[L']apathie politique prolongée des travailleurs semble caractériser les sociétés capitalistes modernes. En France même, le gaullisme, entreprise de modernisation du capitalisme, n'a été possible que par cette apathie, qu'il a, à son tour, renforcée. [...]

Des traits nouveaux et durables du capitalisme doivent d'abord être constatés et décrits. Les classes dominantes sont parvenues à contrôler le niveau de l'activité économique et à empêcher des crises majeures. L'importance numérique du chômage a énormément diminué. Le salaire ouvrier réel augmente beaucoup plus rapidement et régulièrement que par le passé, entraînant une augmentation de la consommation de masse par ailleurs indispensable au fonctionnement de l'économie et désormais irréversible. Les syndicats, devenus des rouages du système, négocient la docilité des ouvriers contre des augmentations de salaire. La vie politique se déroule entre spécialistes, et la population s'en désintéresse. Il n'y a plus d'organisations politiques auxquelles la classe ouvrière participe ou qu'elle soutienne par son action. Hors de la production, le prolétariat n'apparaît plus comme une classe ayant des objectifs propres. La population entière est prise dans un mouvement de *privatisation*; elle vaque à ses affaires, cependant que les affaires de la société lui semblent échapper à son action.⁹²

Castoriadis opina que esta nueva situación descrita, que no es aquí el momento de valorarla, no puede quedar sin consecuencias para toda teoría que pretenda transformar la sociedad. En concreto, Castoriadis percibe que es menester abandonar todo residuo economicista y objetivista para poder dar cuenta y afrontar de manera atinada esta nueva situación. Su razonamiento es como sigue:

Le marxisme étant avant tout une théorie de la révolution prolétarienne dans les pays avancés, on ne peut continuer de se dire marxiste et se taire sur ces problèmes: en quoi consiste la «modernisation» du capitalisme? Quel est son lien avec l'apathie politique des masses? Quelles sont les conséquences qui en découlent pour le mouvement révolutionnaire ? [...]

Pour les prisonniers des schémas traditionnels, il faudrait en conclure en toute rigueur qu'il n'y a plus de perspective révolutionnaire. Pour le marxisme traditionnel, en effet, les contradictions «objectives» du capitalisme étaient essentiellement de type *économique*, et l'incapacité radicale du système à satisfaire les revendications *économiques* des ouvriers faisait de celles-ci le moteur de la lutte de classe. Correspondant à certaines manifestations du capitalisme d'autrefois, ces idées s'effondrent devant l'expérience actuelle.⁹³

Para Castoriadis, la contradicción central del capitalismo ha de ser planteada en los siguientes términos:

L'organisation capitaliste de la société est contradictoire au sens rigoureux où un individu névrosé l'est: elle ne peut tenter de réaliser ses intentions que par des actes qui les contrarient constamment. Pour se situer au niveau

⁹² *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, CMR, II, págs. 47-48.

⁹³ *Ibid.*, CMR, II, pág. 48-49.

fondamental, celui de la production: le système capitaliste ne peut vivre qu'en essayant continuellement de réduire les salariés en purs *exécutants* –et il ne peut fonctionner que dans la mesure où cette réduction ne se réalise pas; le capitalisme est obligé de solliciter constamment la *participation* des salariés au processus de production, participation qu'il tend par ailleurs lui-même à rendre impossible. Cette même contradiction se retrouve, en termes presque identiques, dans les domaines de la politique ou de la culture.

Cette contradiction constitue le fait capitaliste fondamental, le noyau du rapport social capitaliste.⁹⁴

Esta separación entre dirigentes y ejecutantes, que parece sustituir la lucha interclasista marxista –aunque luego, por otro lado, siga hablando de la centralidad del proletariado–, es el resultado de la «lógica» que, en opinión de Castoriadis, predomina en la dinámica capitalista, a saber, la burocratización, la cual ha de ser entendida, nos advierte este autor, en sus justos términos:

La bureaucratización ne signifie pas seulement l'émergence d'une couche sociale dont le poids et l'importance s'accroissent constamment; ni simplement que le fonctionnement de l'économie subit, en fonction de la concentration et de l'étatisation, des modifications essentielles. La bureaucratización entraîne une transformation des valeurs et des significations qui fondent la vie des hommes en société, un remodelage de leurs attitudes et de leurs conduites. Si l'on ne comprend pas cet aspect, le plus profond de tous, on ne peut rien comprendre ni à la cohésion de la société actuelle, ni à sa crise.

Le capitalisme impose à toute la société sa «raison»: la fin ultime de l'activité et de l'existence humaine est la production maximum et tout doit être subordonné à cette fin arbitraire. La «rationalisation» capitaliste consiste en ce que cette fin doit être réalisée par des méthodes qui à la fois découlent de l'aliénation des hommes en tant que producteurs –puisque les hommes ne sont vus désormais que comme les moyens de la fin productive– et la recréent en l'approfondissant constamment: concrètement, par la séparation de plus en plus poussée de la direction et de l'exécution, par la réduction des travailleurs en simples exécutants, et par la transposition de la fonction de direction à l'*extérieure* du processus de travail. La «rationalisation» capitaliste est donc inséparable de la bureaucratización, puisqu'elle ne peut avancer que pour autant que se constitue un corps de «rationalisateurs», c'est-à-dire de dirigeants, organisateurs, cadres intermédiaires, contrôleurs, «préparateurs» du travail des autres, etc. Mais cette «rationalisation» imposée de l'extérieur et dans une optique bien définie (qui est celle de l'exploitation) entraîne la destruction des significations des activités sociales, de même que l'«organisation» de l'extérieur entraîne la *destruction de la responsabilité* et de l'*initiative* des hommes.⁹⁵

⁹⁴ *Ibid.*, CMR, II, págs. 106-107.

⁹⁵ *Ibid.*, CMR, II, págs. 130-131.

Desde esta visión, más weberiana que marxiana⁹⁶, Castoriadis va a replantearse la actividad revolucionaria, desplazando los acentos desde el plano económico hacia el político y el cultural. Desde ese plano, Castoriadis constata la tendencia del capitalismo intervencionista a profundizar el desgajamiento entre el obrero como productor y el obrero como ciudadano. Así pues, ante la pregunta de si continúan dándose las condiciones para el surgimiento de una conciencia socialista en el proletario del «capitalismo moderno», Castoriadis dice:

Pour répondre à cette question, il n'y a qu'un moyen: examiner le comportement et les actions des travailleurs dans les pays de capitalisme moderne, analyser l'étape actuelle de la lutte de classe. Ce qu'une telle analyse fait apparaître immédiatement c'est le contraste extrême qui oppose le comportement *dans la production* et son attitude *hors de la production*, face à la politique et la société en général.⁹⁷

Para Castoriadis, la penetración del capitalismo ha acabado afectando al movimiento obrero y su proyecto de transformación social:

La disparition de l'activité politique parmi les ouvriers est le résultat à la fois et la condition de l'évolution du capitalisme que nous avons décrite. Le mouvement ouvrier, en transformant le capitalisme, était en retour transformé par lui, les organisations ouvrières ont été intégrées dans le système d'institutions de la société établie, en même temps qu'assimilées dans leur substance par elle; leurs objectifs, leurs modes d'action, leurs formes d'organisation, leurs rapports avec les travailleurs se sont modelés à un degré croissant sur les prototypes capitalistes. [...]

Ce que les organisations «ouvrières» (lorsqu'elles proposent autre chose que des combines électorales et parlementaires) ne diffère pas essentiellement de ce que le capitalisme lui-même propose, en partie réalise, en tout cas tolère: augmentation de la consommation matérielle et de «loisirs» vides de tout contenu; hiérarchie et promotion selon le mérite; élimination des «irrationalités» extérieures dans l'organisation de la société –toutes valeurs essentiellement capitalistes.⁹⁸

Desde este punto de vista, Castoriadis explica la situación de los trabajadores en ese momento del siguiente modo:

Il y a donc, dans l'apathie politique des travailleurs, la convergence de deux processus. Aliénée et opprimée comme toujours, ou plutôt comme jamais, dans

⁹⁶ Castoriadis cita en nota al pie a Weber como «le premier, partant de l'analyse de Marx du capitalisme comme rationalisation a montré la parenté intime entre rationalisation et bureaucratie, système de direction 'rationnel' par excellence». Y olvidando toda la reflexión weberiana sobre la «jaula de hierro» añade sorprendentemente: «La lacune fondamentale de son analyse se trouve en ceci que pour lui cette 'rationalisation' est rationalisation sans guillemets, autrement dit qu'il ne peut en dégager les contradictions internes». *Ibid.*, CMR, II, pág. 199, nota 51.

⁹⁷ *Ibid.*, CMR, II, págs. 161-162.

⁹⁸ *Ibid.*, CMR, II, págs. 169-170.

la production, la classe ouvrière lutte contre sa condition et conteste la domination de la direction capitaliste dans l'entreprise. Mais elle ne parvient plus à donner à cette lutte un prolongement à l'échelle de la société, parce qu'elle n'y rencontre plus aucune organisation, aucune idée, aucune perspective qui se distinguent de l'infamie capitaliste, aucun mouvement qui symbolise l'espoir de nouveaux rapports entre les hommes. Il est alors naturel qu'elle se tourne vers des compensations ou des solutions privées, et qu'elle rencontre là un capitalisme qui se prête de plus en plus à cette compensation. Comme on l'a vu, ce n'est pas en effet accidentel que dans l'effondrement des valeurs, la seule valeur qui subsiste soit la valeur «privée» par excellence, celle de la consommation, et que le capitalisme l'exploite frénétiquement. C'est ainsi que, avec une sécurité relative de l'emploi, un «niveau de vie» croissant, l'illusion ou la chance faible de la promotion, les travailleurs comme les autres individus, essayent de fabriquer un sens à leur vie avec la consommation et les loisirs.⁹⁹

En consecuencia, Castoriadis postula la necesidad de extender la crítica revolucionaria. La emergencia de nuevos problemas en la realidad social exigían análisis en términos no derivables directamente de la economía política:

La critique révolutionnaire de la société capitaliste doit changer d'axe. Elle doit en premier lieu dénoncer le caractère inhumain et absurde du travail contemporain, sous tous ses aspects. Elle doit dévoiler l'arbitraire et la monstruosité de la hiérarchie dans la production et dans la société, son absence totale de justification, l'énorme gaspillage et les antagonismes qu'elle suscite, l'incapacité totale des dirigeants, les contradictions et l'irrationalité de la gestion bureaucratique de l'entreprise, de l'économie, de l'état, de la société. Elle doit montrer que, quelle que soit l'élévation du «niveau de vie», le problème des besoins des hommes n'est pas résolu même dans les sociétés les plus riches, que la consommation capitaliste est pleine de contradictions et finalement absurde. Elle doit enfin s'élargir à tous les aspects de la vie, dénoncer le délabrement des communautés, la déshumanisation des rapports entre individus, le contenu et les méthodes de l'éducation capitaliste, la monstruosité des villes modernes, la double oppression imposée aux femmes et aux jeunes.¹⁰⁰

El cambio de acentos y la crítica a ciertos postulados de la teoría marxista hegemónica a la sazón, no le impiden a Castoriadis, en ese momento aún, seguir considerándose marxista y, como se adelantaba, mantener la centralidad del proletariado como sujeto revolucionario, tal y como lo corrobora el pasaje siguiente:

Le mouvement révolutionnaire moderne n'est pas un mouvement de réforme morale qui, s'adressant à l'intériorité d'un homme éternel, l'appelle à réaliser un monde meilleur. Il s'est, depuis Marx –et en ceci tout révolutionnaire digne de ce nom restera toujours marxiste– appuyé sur une analyse de l'histoire et de la société montrant que la lutte d'une classe d'hommes dans la société

⁹⁹ *Ibid.*, CMR, II, págs. 171-172.

¹⁰⁰ *Ibid.*, CMR, II, pág. 186.

capitaliste, la classe ouvrière, ne peut atteindre son objet qu'en abolissant cette société et, avec elle, les classes, qu'en instaurant une nouvelle société supprimant l'exploitation et l'aliénation sociale de l'homme. La question du socialisme ne pouvait être vraiment posée que dans une société capitaliste, et ne pourra être résolue qu'en fonction d'un développement qui a lieu *dans* cette société. Mais cette idée capitale a été très tôt dans le marxisme, obscurcie puis enfouie sous une mythologie des «conditions objectives de la révolution socialiste» qu'il importe de détruire. [...]

Il faut radicalement éliminer ce genre de considérations et la méthodologie qui les produit. Il n'y a pas de niveau de développement de la production en deçà duquel la révolution socialiste serait condamnée à échouer, au-delà duquel elle serait assurée de réussir. Aussi élevé soit-il, le niveau des forces productives ne garantira jamais qu'une révolution ne dégénérera pas en l'absence du facteur central, l'activité permanente et totale du prolétariat pour transformer la vie sociale.¹⁰¹

Lo que parece finalmente querer poner de manifiesto a la hora de examinar las condiciones actuales del socialismo es la necesidad de afrontar la historicidad de ese plano político-cultural desde una perspectiva que no quede reducida ni a factores «objetivos» ni a factores «subjetivos»:

S'il y a donc une maturation des conditions du socialisme, elle ne peut jamais être une maturation de conditions «objectives», car les conditions purement objectives par elles-mêmes n'ont pas de signification définie. Elle ne peut être qu'une progression d'une autre nature. [...]

[U]n processus [...] qui n'est pas «objectif» en ce sens qu'il n'est rien d'autre que le développement du *sens incarné* de l'action ouvrière. Mais ce n'est pas non plus un processus simplement «subjectif» [...]

La maturation des conditions du socialisme, c'est l'accumulation des conditions objectives d'une conscience adéquate, accumulation qui est elle-même le produit de l'action du prolétariat. Et ce processus n'est ni «objectif», ni «subjectif», il est *historique*; le subjectif n'y existe que pour autant qu'il modifie l'objectif et l'objectif n'y a d'autre signification que celle que lui confère, dans un contexte et un enchaînement donnés, l'action du subjectif.¹⁰²

b) Reacciones y crisis en el grupo.

Los desacuerdos que genera el texto de Castoriadis se centran en dos ejes principales, aunque interrelacionados: por un lado, el análisis capitalista y por otro, las consecuencias que se desprenden de ese análisis, en particular, el fenómeno que Castoriadis da en llamar «privatización de los individuos». Así pues, unos, a partir de la

¹⁰¹ *Ibid.*, CMR, II, págs. 172-173.

¹⁰² *Ibid.*, CMR, II, págs. 177-178 y 180.

tesis objetivista básica sobre la dinámica social que se halla en el núcleo de la concepción marxista, a saber, que el desarrollo de las fuerzas productivas quedan aprisionadas por las relaciones de producción que las hacen surgir, cuestionan el análisis del capitalismo, en el sentido de que éste pueda aumentar regularmente el nivel de vida de la clase obrera. Otros, basándose en último término en el mismo supuesto, no ven en la apatía política del momento más que un retroceso coyuntural que no da lugar a hablar de «privatización» como fenómeno estructural. Pero no nos adentraremos ahora en esta polémica, que aún ha de verse agravada por los desarrollos posteriores que va a emprender poco después Castoriadis a partir de lo que en este texto queda ya apuntado. Retengamos por el momento que a partir de la publicación de este texto de Castoriadis se aprecia un progresivo distanciamiento entre sus partidarios y sus detractores. El grupo de Castoriadis se va a alejar paulatinamente de *Pouvoir Ouvrier* dado que perciben que su orientación es sobremanera deudora de los «esquemas tradicionales» y no atienden a los nuevos problemas y va a circunscribir sus actividades en torno a *Socialisme ou Barbarie*. De este modo se instaura una división de hecho en el grupo: unos en torno a *Pouvoir Ouvrier* y otros en torno a *Socialisme ou Barbarie*. Las divergencias manifestadas entre las dos tendencias van a renacer tras el final, en julio de 1962, de la guerra de Argelia; concretamente, emergen de nuevo en el otoño de ese año.

En octubre de 1962, un grupo de militantes, entre ellos Castoriadis, se reúnen para proponer a toda la organización la necesidad de afrontar, sin más demora, los problemas de orientación. El resultado de esta reunión es la redacción de un texto, «*Pour une nouvelle orientation*»¹⁰³, que comienza así:

Le groupe est arrivé à un tournant décisif de son histoire. Ce tournant lui est imposé à la fois par des événements extérieurs et par sa situation interne.

Événements extérieurs: la guerre d'Algérie étant finie, il n'est pas possible de continuer d'esquiver la réponse à la question: en quoi consiste l'activité révolutionnaire dans un pays de capitalisme moderne.

Situation interne: la grande majorité des camarades, en fait leur quasi-totalité, sentent clairement que l'empirisme extrême et le refus de répondre, dans la mesure de nos forces, aux questions fondamentales, qui ont caractérisé depuis deux ans la conduite et l'existence du groupe, ne peuvent se prolonger sans créer la certitude d'une dislocation.¹⁰⁴

¹⁰³ *Pour une nouvelle orientation* fue posteriormente incorporado por Castoriadis en EMO, II, págs. 263-267.

¹⁰⁴ *Ibid.*, EMO, II, pág. 263.

El texto continúa, tomando como base clara y explícitamente los análisis de Castoriadis, recriminando la desatención de los «problemas políticos» a una parte del grupo y sugiriendo la imposibilidad de eludirlos en las nuevas circunstancias:

Pendant les deux dernières années la guerre d'Algérie a servi en fait de substitut à une recherche de solution aux véritables problèmes politiques (au sens le plus profond: d'orientation) qui se posent à nous. Cela ne constitue pas une critique de cette activité comme telle, mais du fait qu'elle a constitué pratiquement la seule activité du groupe et le thème central de sa propagande. C'était faux. Mais, en tout cas, c'est désormais impossible. [...] Maintenant on est obligés, sous peine de mort, de répondre à ces problèmes: que peuvent dire et que peuvent faire les révolutionnaires dans un pays capitaliste, où le régime est stabilisé et ne rencontre pas à court terme des difficultés critiques; où la population n'est pas active politiquement; où même (comme c'est le cas particulier de la France) les luttes industrielles restent très rares et limitées? [...]

Devant cette situation, un certain nombre de camarades de Paris nous sommes réunis et avons décidé de présenter au groupe un ensemble de propositions visant à l'aider à sortir de son état actuel et à lui permettre de faire face à ses tâches, et d'abord de les définir. La base commune sur laquelle nous nous sommes réunis est l'accord avec l'essentiel de l'analyse, de la méthode et de l'orientation définies dans le texte de Cardan [pseudónimo de Castoriadis], *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne* [...] ¹⁰⁵

El texto finaliza proponiendo, tras la pertinente discusión en una «Conferencia Nacional» o en una «Asamblea general de los camaradas de París ampliada a los camaradas de la provincia», la aprobación de los cuatro textos siguientes: un programa de orientación ideológica y política, un texto sobre la orientación de la propaganda, un texto sobre la orientación de la actividad y unos estatutos y reglas de funcionamiento provisionales. Y temiendo y adelantándose a posibles reacciones se advertía (lo cual va a ser acogido por el otro grupo como una especie de *ultimatum* provocador) lo siguiente:

La discussion qui doit précéder la décision sur ces textes ne doit pas s'éterniser. Les problèmes dont il s'agit sont débattus dans le groupe depuis des années, tout au moins pour une bonne partie, leur solution ne résultera certainement pas d'une discussion en vase clos par un groupe qui stagne. Il faut adopter fermement un certain nombre de positions sur des points essentiels qui permettent à notre travail d'avancer, et passer à l'application en gardant les yeux et l'esprit ouverts. ¹⁰⁶

El texto sobre la orientación sobre la propaganda es el primero en discutirse ¹⁰⁷. En este texto, el acento en las transformaciones del período y la consecuente necesidad

¹⁰⁵ *Ibid.*, EMO, II, págs. 263-264 y 265.

¹⁰⁶ *Ibid.*, EMO, II, págs. 266-267.

¹⁰⁷ *Sur l'orientation de la propagande* se halla recogido en EMO, II, págs. 269-289.

de distanciarse de los marcos de pensamiento tradicionales aparecen más nítidamente.

Pese a calificar la propuesta de «tarea inmensa» no se duda en subrayar su necesidad:

Nous avons à constituer, à formuler et à propager une vision de l'histoire et de la société, des rapports entre les hommes et de l'organisation de leur vie en commun, sans laquelle les réactions des gens contre le mystification, l'aliénation et la décomposition du capitalisme risquent de ne jamais parvenir à s'articuler. [...]

Et il n'est pas besoin d'affirmer, dans notre organisation, que ce travail seule une organisation révolutionnaire peut le faire, à partir certes d'éléments que la société elle-même produit, mais qui laissés à eux-mêmes, «spontanément», ne formeront jamais une idéologie cohérente, un pôle s'opposant au pôle capitaliste-bureaucratique.¹⁰⁸

El tono del escrito no deja de ser bastante provocador como se aprecia en los pasos que siguen:

L'élaboration idéologique continue –dont on a l'impression qu'elle n'est admise que du bout des lèvres par certains camarades dans l'organisation– est, aujourd'hui comme jamais auparavant, une condition *sine qua non* pour qu'il puisse y avoir une propagande et une activité révolutionnaire dignes de ce nom. Si Marx écrivait, il y a cent quinze ans, pour caractériser l'époque capitaliste: «... tout ce qui est solide s'évanouit, tout ce qui est sacré est profané... la société vit dans un état de bouleversement perpétuel», alors qu'il vivait pendant une phase qui nous paraît rétrospectivement une phase de rapports stables et de développement extrêmement lent, que faudrait-il dire aujourd'hui? [...] Ceux qui, devant cette situation, disent: nous n'avons qu'à compléter ou à améliorer le marxisme classique, disent, en termes voilés: nous avons sommeil.¹⁰⁹

El marxismo, más que una tradición de pensamiento crítico, es descrita aquí como un cuerpo doctrinal, contrariamente a lo que Castoriadis había dicho pocos años antes. La palabra «ruptura» se reitera ya en esta época varias veces, aunque, eso sí, acompañada siempre del mantenimiento del impulso revolucionario originario.

Nous devons donc marquer une rupture radicale avec l'idéologie et les valeurs de la société officielle et en fait partagées, avec des variantes mineures, par les organisations prétendument «ouvrières». Le premier aspect, et le plus important actuellement, de cette rupture, c'est la rupture avec la «théorie» et l'«idéologie» des organisations «de gauche»: une conception économique-politique étroite exprimée dans un jargon inhumain. Il faut d'abord casser le *cadre* dans lequel se sont toujours placées leur idéologie et leur propagande, celui d'une modification du fonctionnement de l'économie amené par un changement politique. La crise de la société et de la culture est totale, la révolution sera totale ou ne sera pas.¹¹⁰

¹⁰⁸ *Sur l'orientation de la propagande*, EMO, II, págs. 270-271

¹⁰⁹ *Ibid.*, EMO, II, pág. 272

¹¹⁰ *Ibid.*, EMO, II, pág. 273

La conservación de ciertos principios se postulan como incuestionables, pero más allá de éstos, el texto aboga sobre todo –frente a la actitud de ciertas convicciones pasadas, y en este sentido acaso autocriticamente– por la necesidad de incentivar el pensamiento propio, sin dogmatismos ni velos ideológicos. Valgan los siguientes párrafos como ilustración:

Il y a un certain nombre de points programmatiques fondamentaux, sur lesquels nous devons être extrêmement fermes et stricts: gestion ouvrière, pouvoir des Conseils, absurdité du réformisme, destruction de la hiérarchie, égalité des salaires, démocratie directe, droit à l'information totale. Il y en a une foule d'autres, dont il est vital de parler, mais sur lesquels il serait simplement ridicule de vouloir fixer ici et maintenant le cours de l'humanité future. [...]

Il faut rompre avec le dogmatisme à l'égard des autres –et il faut aussi rompre avec le dogmatisme à l'égard de nous-mêmes. Il faut se débarrasser d'une certaine fausse rigueur, qui n'est que de la rigidité. Il faut accepter et encourager les efforts de ceux qui, dans l'organisation, ont un apport fragmentaire sur tel point, veulent poser un problème, ou mettre en question telle ou telle idée. Il ne s'agit pas de s'«interroger» pour le plaisir de s'interroger, mais de comprendre que, dans le domaine des idées pas plus que dans celui de l'action, il n'y pas de progrès sans tâtonnements et sans erreurs. Il faut comprendre que l'expression et la formulation d'une idée, même fragmentaire, inachevée ou erronée, peut conduire à son dépassement, tandis que son refoulement ne conduit qu'à la névrose politique. Il faut réfléchir le mieux que l'on peut avant de parler et d'écrire, mais il faut aussi dénoncer une censure stérile et comprendre que nous ne sommes pas, à chaque instant de notre vie, en train de légiférer sans appel pour les siècles futurs.¹¹¹

Este texto termina con una propuesta sobre los grandes temas que deben orientar la elaboración y la propaganda del grupo entre los cuales encontramos: las nuevas formas de trabajo; la situación de la mujer y de la familia; la educación, la infancia y los jóvenes; la vivienda y el problema del urbanismo; el consumo, el ocio y la cultura y la situación en los países no industrializados¹¹².

La orientación propuesta por el grupo de Castoriadis va a contar con algunos apoyos, pero también va a provocar otras reacciones: desde cierta perplejidad hasta franca hostilidad¹¹³. Esta nueva crisis en el grupo, sin embargo, no va a resolverse de forma inmediata. Los miembros más reacios a la aceptación de la nueva orientación van

¹¹¹ *Ibid.*, EMO, II, págs. 274 y 276.

¹¹² *Ibid.*, EMO, II, págs. 280-285. Estos temas se detallan en una serie de apartados y se acompañan de sugerencias de lecturas, de propuestas de entrevistas con personas implicadas en cada uno de ellos, etcétera.

¹¹³ *Vid.* Gottraux, *op. cit.*, págs. 144-157. El trabajo de Gottraux permite reconstruir esta oposición, a través de las cartas y de los documentos internos a los que ha tenido acceso.

a autodenominarse «anti-tendencia». Entre los más activos de este grupo se hallan Lyotard, Vége o Pierre Souyri. Entre los miembros indecisos, que permanecen sin encuadrarse ni en grupo ni en otro, se hallan algunos de los militantes más activos como Daniel Mothé, André Garros o Maximilien Levet-Gautrat y serán denominados por el resto «*le marais*». Éstos, si bien creen atinadas muchas de las ideas propuestas por la «Tendencia», no comparten el tono y la forma que toma la discusión y que a sus ojos pone en peligro la continuidad de la organización. En una carta dirigida a los miembros del grupo de Castoriadis lo exponen así de claro:

Si nous sommes dans l'ensemble plutôt favorables aux idées de la Tendance, ou tout au moins aux directions dans lesquelles elle cherche, nous sommes par contre totalement opposés à la méthode et aux procédés qui ne pouvaient donner d'autres fruits que ceux qu'ils ont engendrés, c'est-à-dire: confusion, stérilité, barrage intellectuel et climat d'hostilité réciproque¹¹⁴.

Pero los intentos de conciliación ya son vanos¹¹⁵. La conocida frase de Pannekoek referida a los grupos «izquierdistas», «no somos pocos porque nos dividimos, sino que nos dividimos porque somos pocos» cobra a la vista de los avatares de *Socialisme ou Barbarie* un realismo pasmoso. Los dos grupos siguen produciendo textos que no hacen más que agravar las tensiones. En marzo de 1963, se distribuye en la organización el programa de orientación política e ideológica redactado por la Tendencia¹¹⁶. Este escrito se compone de cuatro apartados. El primero se dedica a desarrollar la necesidad de distanciarse de lo que se llama el «marxismo clásico».

Trois faits massifs se présentent aujourd'hui devant les révolutionnaires qui maintiennent la prétention d'agir en comprenant ce qu'ils font, c'est-à-dire en connaissance de cause :

- Le fonctionnement du capitalisme s'est essentiellement modifié relativement à la réalité d'avant 1939 et, encore plus, relativement à l'analyse qu'en fournissait le marxisme.
- Le mouvement ouvrier, en tant que mouvement organisé de classe contestant de façon explicite et permanente la domination capitaliste, a disparu.
- La domination coloniale ou semi-coloniale des pays avancés sur le pays arriérés a été abolie, sans que cette abolition se soit accompagnée nulle part

¹¹⁴ «*Lettre ouverte à la Tendance*», sin fecha, *apud* Gottraux, *op. cit.*, pág. 149.

¹¹⁵ *Pouvoir Ouvrier*, dominado por miembros de la «anti-tendencia», rechazan publicar un texto de Castoriadis dedicado al análisis de una huelga de mineros. El texto titulado «*La grève des mineurs*» se halla recogido en EMO, II, págs. 367-372 con la siguiente nota de Castoriadis a pie de página: «Proposé comme éditorial pour *Pouvoir Ouvrier*, n° 50 (abril 1963), ce texte avait été refusé par les camarades de l'«anti-tendance» qui se trouvaient en majorité dans la Commission chargée de la publication de *P.O.*»

¹¹⁶ Apareció finalmente publicado como editorial en SouB, n° 35 (enero-marzo 1964) bajo el título *Recommencer la révolution*, págs. 1-36. Luego se ha reproducido en EMO, II, págs. 307-365.

d'une transcroissance révolutionnaire du mouvement des masses, ni que les fondements du capitalisme dans les pays dominants en soient ébranlés.

Pour ceux qui refusent de se mystifier eux-mêmes, il est clair que ces constatations ruinent dans la pratique le marxisme classique, en tant que système de pensée et d'action, tel qu'il s'est formé, développé et conservé entre 1847 et 1939. Car elles signifient la réfutation ou le dépassement de l'analyse du capitalisme par Marx dans sa pièce maîtresse (l'analyse de l'économie), de celle de l'imperialisme par Lénine, et de la conception de la révolution permanente dans les pays arriérés de Marx-Trotsky; et la faillite irréversible de la quasi-totalité des formes traditionnelles d'organisation et d'action du mouvement ouvrier (hormis celles des périodes révolutionnaires).¹¹⁷

Este distanciamiento se concibe, sin embargo, en consonancia con el «espíritu» del marxismo y en coherencia con los principios que han animado el grupo desde sus orígenes y pretende alejar toda sospecha de «revisionismo».

[L]e meilleur de l'oeuvre de Marx peut servir de source d'inspiration, mais [devant des aspects nouveaux] le marxisme vulgaire et abâtardi, seul pratiqué aujourd'hui par ses prétendus «défenseurs» de tous les horizons, se pose plutôt comme un écran. [...]

Dès notre premier numéro, nous affirmions en conclusion d'une critique du conservatisme en matière de théorie: «*sans développement* de la théorie révolutionnaire, pas de développement de l'action révolutionnaire» [...]

Cette reconstruction théorique, qui reste une tâche permanente, n'a rien à voir avec un révisionnisme vague et irresponsable. Nous n'avons jamais abandonné des positions traditionnelles parce qu'elles étaient traditionnelles, en disant simplement: elles sont périmées, les temps ont changé. Nous avons chaque fois démontré pourquoi elles étaient fausses ou dépassées, et défini ce par quoi il fallait les remplacer [...] Mais cela n'a pas empêché que cette reconstruction, à chacune de ses étapes cruciales, rencontre, même à l'intérieur de *Socialisme ou Barbarie*, l'opposition acharnée des éléments conservateurs représentant le type de militant qui n'a pas perdu la nostalgie d'un âge d'or du mouvement ouvrier, du reste parfaitement imaginaire comme tous les âges d'or, et qui avance dans l'histoire à reculons, regrettant constamment l'époque où, croit-il, théorie et programme étaient indiscutés, établis une fois pour toutes et vérifiés constamment par l'activité des masses.

A continuación el texto de la Tendencia especifica los puntos principales que separa sus ideas de las sustentadas por el «marxismo clásico», en una suerte de recapitulación de las diferentes aspectos cuestionados a lo largo de los años. Aunque resulte un poco largo, creo que vale la pena reproducirlo enteramente puesto que nos permite obtener las bases necesarias que nos han de permitir la valoración posterior. Hay que tener en cuenta, no obstante, que esta exposición es muy sintética y que muchas de las ideas que aquí se destilan son luego, como se verá, más matizadas.

¹¹⁷ *Recommencer la révolution*, EMO, II, págs. 307-308.

La division de la société était, pour le marxisme classique, celle entre capitalistes possédant les moyens de production et prolétaires sans propriété. Elle doit être vue aujourd'hui comme une division entre dirigeants et exécutants.

La société était vue comme dominée par la puissance abstraite du capital impersonnel. Aujourd'hui, nous la voyons comme dominée par une structure hiérarchie bureaucratique.

La catégorie centrale pour comprendre les rapports capitalistes était pour Marx celle de la *réification*, résultant de la transformation de tous les rapports humains en rapports de *marché*. Pour nous le moment structurant central de la société contemporaine n'est pas le marché, mais l'«organisation» bureaucratique-hiérarchique. La catégorie essentielle pour la saisie des rapports sociaux est celle de la scission entre les processus de direction et d'exécution des activités collectives.

[...]

Pour Marx, la «contradiction» inhérente au capitalisme était que le développement des forces productives devenait, au-delà d'un point, incompatible avec les formes capitalistes de propriété et d'appropriation privée du produit social et devait les faire éclater. Pour nous, la contradiction inhérente au capitalisme se trouve dans le type de scission entre direction et exécution que celui-ci réalise, et dans la nécessité qui en découle pour lui de chercher simultanément l'exclusion et la participation des individus par rapport à leurs activités.

Pour la conception classique, le prolétariat subit son histoire jusqu'au jour où il la fait exploser. Pour nous, le prolétariat fait son histoire, dans les conditions données, et ses luttes transforment constamment la société capitaliste en même temps qu'elles le transforment lui-même.

Pour la conception classique, la culture capitaliste produit soit des mystifications pures et simples, que l'on dénonce comme telles ; soit des vérités scientifiques et des œuvres valables, et l'on dénonce leur appropriation exclusive par les couches privilégiées. Pour nous cette culture participe, dans toutes ses manifestations, de la crise générale de la société et de la préparation d'une nouvelle forme de vie humaine.

Pour Marx, la production restera toujours «royaume de la nécessité», et de là découle l'idée implicite du mouvement marxiste, que le socialisme est essentiellement le réarrangement des conséquences économiques et sociales d'une infra-structure technique à la fois neutre et inexorable. Pour nous, la production doit devenir le domaine de la créativité des producteurs associés, et la transformation consciente de la technologie pour qu'elle soit mise au service de l'homme producteur doit être une tâche centrale de la société post-révolutionnaire.

Pour Marx déjà, et beaucoup plus pour le mouvement marxiste, le développement des forces productives était au centre de tout, et son incompatibilité avec les formes capitalistes portait la condamnation historique de celles-ci. Il en découlait tout naturellement l'identification ultérieure du socialisme avec la nationalisation et la planification de l'économie. Pour nous, l'essence du socialisme c'est la domination des hommes sur tous les aspects de

leur vie et en premier lieu sur leur travail. Il en découle que le socialisme est inconcevable en dehors de la gestion de la production par les producteurs associés, et du pouvoir des conseils des travailleurs.

Pour Marx, le «droit bourgeois» et donc l'inégalité des salaires devrait prévaloir pendant la période de transition. Pour nous, une société révolutionnaire ne saurait survivre et se développer si elle n'instaure pas immédiatement l'égalité absolue des salaires.

Enfin, et pour en rester au fondamental, le mouvement traditionnel a toujours été dominé par les deux conceptions du déterminisme économique et du rôle dominant du parti. Pour nous, au centre de tout se place l'autonomie des travailleurs, la capacité des masses de se diriger elles-mêmes, sans laquelle toute idée de socialisme devient immédiatement une mystification. Cela entraîne une nouvelle conception du processus révolutionnaire, comme aussi de l'organisation et de la politique révolutionnaires.¹¹⁸

Pero, más allá de las diferencias, el texto subraya que el núcleo del problema estriba en el tipo de teoría que, según la Tendencia, sustentaba el proyecto emancipatorio, esto es, en la relación entre la teoría y la praxis que establecía. Este replanteamiento de la relación entre teoría y praxis, como se ha de ver, constituye el punto de partida de la posterior evolución filosófica de Castoriadis.

Mais il faut également comprendre que cette reconstruction n'affecte pas seulement le contenu des idées, mais le type même de la conception théorique. [...] La ruine du marxisme n'est pas seulement la ruine d'un certain nombre d'idées précises (ruine à travers laquelle, faut-il le dire, subsistent nombre de découvertes fondamentales et une manière d'envisager l'histoire et la société que personne ne pourra plus ignorer). C'est aussi la ruine d'un certain type de liaison entre les idées, comme entre les idées et la réalité ou l'action. En bref, c'est la ruine de la conception d'une théorie (et plus même, d'un système théorico-pratique) fermée, qui a cru pouvoir enclorre la vérité, rien que la vérité et tout la vérité de la période historique en cours dans un certain nombre de schémas prétendument «scientifiques».¹¹⁹

Este replanteamiento halla su base justificativa en el conjunto de transformaciones del capitalismo correspondientes a su «etapa dorada» que se describe en el segundo gran apartado de este texto y que, en su opinión, echaban por tierra muchos de los postulados clásicos de la teoría económica y social marxista.

Il n'y a aucune impossibilité pour le capitalisme, «privé» ou totalement bureaucratique, de continuer à développer les forces productives, ni aucune contradiction économique insurmontable dans son fonctionnement. Plus généralement, il n'y a pas de contradiction entre le développement des forces productives et les formes économiques capitalistes ou les rapports de production capitalistes. [...]

¹¹⁸ *Ibid.*, EMO, II, págs. 316-320.

¹¹⁹ *Ibid.*, EMO, II, págs. 320-321.

Il n'y a pas non plus d'impossibilité à long terme de fonctionnement du capitalisme résultant d'une armée industrielle de réserve croissante ou d'une paupérisation ouvrière absolue ou relative qui empêcherait le système d'écouler sa production. Le «plein emploi» (au sens et dans les limites capitalistes) et l'élévation de la consommation de masse (consommation capitaliste dans sa forme et dans son contenu) sont à la fois des conditions et des effets de l'expansion de la production, que le capitalisme réalise effectivement.¹²⁰

Estas transformaciones, a los ojos de la Tendencia, comportan cambios en la estructura social que no pueden pasar desapercibidos a la teoría revolucionaria y que deben comportar la reformulación de la noción de «sujeto revolucionario»

L'évolution de la structuration sociale depuis un siècle n'a pas été celle prévue par le marxisme classique, et cela entraîne des conséquences importantes. Il y a eu bel et bien «prolétarisation» de la société au sens que les anciennes classes «petites bourgeoises» ont pratiquement disparu, que la population a été transformée dans son immense majorité en population salariée et qu'elle a été intégrée dans la division du travail capitaliste des entreprises. Mais cette «prolétarisation» se distingue essentiellement de l'image classique d'une évolution de la société vers deux pôles, un immense pôle d'ouvriers industriels et un infime pôle de capitalistes. La société s'est transformée au contraire en pyramide, ou plutôt en un ensemble complexe de pyramides, au fur et à mesure qu'elle se bureaucratise, et en accord avec la logique profonde de la bureaucratisation. [...]

Ces constatations ne signifient nullement que le prolétariat industriel a perdu son importance, ni qu'il ne doive pas jouer un rôle central dans un processus révolutionnaire, comme l'on confirmé aussi bien la révolution hongroise [...] que les grèves belges. Mais elles montrent certainement que le mouvement révolutionnaire ne pourrait plus prétendre représenter les intérêts de l'immense majorité de l'humanité contre une petite minorité s'il ne s'adressait pas à toutes les catégories de la population salariée et travailleuse à l'exclusion de la petite minorité de capitalistes et de bureaucrates dirigeants. [...]

La société capitaliste moderne est donc essentiellement une société bureaucratisée à structure hiérarchique pyramidale. En elle ne s'opposent pas en deux étages bien séparées une petite classe d'exploiteurs et une grande classe de producteurs; la division de la société est bien plus complexe et stratifiée et aucun critère simple ne permet de la résumer [...] Il s'agit de comprendre et de montrer que la bureaucratisation ne diminue pas la division de la société mais au contraire l'aggrave (en la compliquant), que le système fonctionne dans l'intérêt de la petite minorité qui est au sommet, que la hiérarchisation ne supprime pas et ne pourra jamais supprimer la lutte des hommes contre la minorité dominante et ses règles, que les travailleurs (qu'ils soient ouvriers, calculateurs ou ingénieurs) ne pourront se libérer de l'oppression, de l'aliénation et de l'exploitation, qu'en renversant ce système, en supprimant la hiérarchie et en instaurant leur gestion collective et égalitaire de la production. La révolution existera le jour où l'immense majorité de

¹²⁰ *Ibid.*, EMO, II, págs. 323-325.

travailleurs qui peuplent la pyramide bureaucratique s'attaquera à celle-ci et à la petite minorité qui la domine (et n'existera que ce jour-là). En attendant, la seule différenciation qui a une importance pratique véritable, c'est celle qui existe à presque tous les niveaux de la pyramide sauf évidemment les sommets, entre ceux qui *acceptent* le système et ceux qui, dans la réalité quotidienne de la production, le *combattent*.¹²¹

Otro de los aspectos que acompaña estas transformaciones y al que la Tendencia dedica cierta atención en su análisis es el cambio en los modos de dominación. Para este grupo, es fundamental comprender la función del estado en este proceso:

[L']État, expression centrale de la domination de la société par une minorité, ou ses appendices, et finalement les couches dirigeantes, s'emparent de toutes les sphères d'activité sociale et essayent de les modeler explicitement d'après leurs intérêts et leur optique. Mais cela n'implique nullement la pratique continue de la violence ou de la contrainte directe, ni la suppression des libertés et droits formels. La violence reste bien entendu l'ultime garante du système, mais celui-ci n'a pas besoin d'y recourir quotidiennement. [...]

L'idée traditionnelle que la démocratie bourgeoise est un édifice verrouillé condamné à laisser la place au fascisme en l'absence de révolution, est à rejeter: premièrement, cette «démocratie», même en tant que démocratie bourgeoise, a déjà effectivement disparu, *non* par le règne de la Gestapo, mais par la bureaucratisation de toutes les institutions étatiques et politiques et l'apathie concomitante de la population; deuxièmement, cette nouvelle pseudo-démocratie (pseudo au deuxième degré) *est* précisément la forme adéquate de domination du capitalisme moderne, qui ne pourrait pas se passer de partis (y compris socialistes et communistes) et de syndicats, désormais rouages essentiels du système à tous points de vue. [...] Avec le monopole de la violence comme dernier recours, la domination capitaliste repose actuellement sur la manipulation bureaucratique des gens, dans le travail, dans la consommation, dans le reste de la vie.¹²²

En el tercer apartado de este texto de la Tendencia, se pasa revista a las organizaciones e instituciones tradicionales del movimiento obrero, constatando su crisis, derivadas del agotamiento de sus modelos político-organizativos:

[U]ne période historique s'achève [...] elle entraîne avec elle dans le néant du passé la quasi-totalité des formes et des contenus qu'elle avait produits, la quasi-totalité des formes et des contenus dans lesquels les travailleurs avaient incarné la lutte pour leur libération. De même qu'il n'y aura un renouveau de luttes contre la société capitaliste que dans la mesure où les travailleurs feront table rase des résidus de leur propre activité passée qui encombrant la renaissance, de même il ne pourra y avoir de renouveau de l'activité des révolutionnaires que pour autant les cadavres seront proprement et définitivement enterrés.

¹²¹ *Ibid.*, EMO, II, págs. 329, 331, 333, 335-336.

¹²² *Ibid.*, EMO, II, págs. 332-333.

Les formes traditionnelles d'organisation des ouvriers étaient le syndicat et le parti. Qu'est-ce que le syndicat aujourd'hui? Un rouage de la société capitaliste, indispensable à son «bon» fonctionnement aussi bien au niveau de la production qu'au niveau de la répartition du produit social. [...] Qu'est-ce que le parti politique aujourd'hui («ouvrier», s'entend)? Un organe de direction de la société capitaliste et d'encadrement des masses, qui, lorsqu'il est «au pouvoir» ne diffère en rien des partis bourgeois si ce n'est qu'il accélère l'évolution du capitalisme vers sa forme bureaucratique et lui donne parfois une tournure plus ouvertement totalitaire ; qui, en tout cas, organise aussi bien et mieux que ses rivaux la répression des exploités et des masses coloniales. Il en est nécessairement ainsi, et aucune réforme des partis n'est possible ; un abîme sépare ce que nous entendons par organisation révolutionnaire du parti traditionnel.¹²³

Esta crisis impulsa al grupo, autor del texto, a propugnar la necesidad incluso de renovar la terminología, característica de la tradición revolucionaria, para eludir equívocos y proporcionar las bases para una renovación de la perspectiva revolucionaria de acuerdo con el diagnóstico descrito en los pasajes anteriores:

Cette même usure historique irréversible affecte aussi bien le vocabulaire traditionnel du mouvement ouvrier, que ce qu'on peut appeler ses idées-forces. Si l'on se réfère à l'usage social réel des mots et à leur signification pour les hommes vivants et non pour les dictionnaires, un communiste aujourd'hui c'est un membre du P.C.F., c'est tout; le socialisme c'est le régime qui existe en U.R.S.S. et les pays similaires; le prolétariat est un terme que personne n'utilise en dehors des sectes d'extrême gauche, etc. Les mots ont leur destin historique, et quelles que soient les difficultés que cela nous crée (et que nous ne résolvons qu'en apparence en écrivant «communiste» entre guillemets), il faut comprendre que nous ne pouvons pas jouer relativement à ce langage le rôle d'une Académie française de la révolution [...]

Les conditions présentes permettent donc d'approfondir et d'élargir aussi bien l'idée du socialisme que ses bases dans la réalité sociale. Cela semble en opposition totale avec la disparition de tout mouvement socialiste révolutionnaire et de toute activité politique des travailleurs. Et cette opposition n'est pas apparente, elle est réelle et forme le problème central de notre époque. Le mouvement ouvrier a été intégré dans la société officielle, ses institutions (partis, syndicats) sont devenues les siennes. Plus, les travailleurs ont en fait abandonné toute activité politique ou même syndicale. Cette privatisation de la classe ouvrière et même de toutes les couches sociales est le résultat conjoint de deux facteurs: la bureaucratisation des partis et des syndicats en éloigne la masse des travailleurs; l'élévation du niveau de vie et la diffusion massive des nouveaux objets et modes de consommation leur fournissent le substitut et le simulacre de raisons de vivre. Cette phase n'est ni superficielle ni accidentelle. Elle traduit un destin possible de la société actuelle. Si le terme barbarie a un sens aujourd'hui, ce n'est ni le fascisme, ni la misère, ni le retour à l'âge de pierre. C'est précisément ce «cauchemar climatisé», la consommation pour la consommation dans la vie privée, l'organisation pour

¹²³ *Ibid.*, EMO, II, págs. 343-345.

l'organisation dans la vie collective et leurs corollaires: privatisation, retrait et apathie à l'égard des affaires communes, déshumanisation des rapports sociaux.¹²⁴

Por último, el apartado que cierra este escrito, aquí desmenuzado, se consagra a proporcionar una serie de elementos para orientar la acción revolucionaria. Este último apartado, en consonancia con lo expuesto, señala la necesidad de cambiar la concepción tradicional de la política, atendiendo a los problemas que genera la vida cotidiana, y apunta a la necesidad asimismo de crear nuevos espacios de socialización.

Le mouvement révolutionnaire doit cesser d'apparaître comme un mouvement politique au sens traditionnel du terme. La politique au sens traditionnel est morte, et pour de bonnes raisons. La population l'abandonne parce qu'elle la voit telle qu'elle est dans sa réalité sociale: l'activité d'une couche de mystificateurs professionnels qui tournent autour de la machinerie de l'État et de ses appendices pour y pénétrer ou pour s'en emparer. Le mouvement révolutionnaire doit apparaître comme un mouvement total, concerné par tout ce que les hommes font et subissent dans la société, et avant tout par leur vie quotidienne réelle.

Le mouvement révolutionnaire doit donc cesser d'être une organisation de spécialistes. Il doit redevenir le lieu –le seul dans la société actuelle, en dehors de l'entreprise- où un nombre croissant d'individus réapprennent la vraie vie collective, gèrent leurs propres affaires, se réalisent et se développent en travaillant pour un projet commun dans la reconnaissance réciproque.¹²⁵

La noción de autonomía, que posteriormente va a vertebrar la elucidación filosófica que emprende Castoriadis, se revela, ya en este punto, central para alcanzar una sociedad emancipada, aunque todavía ésta aparece ligada a la función primordial que el grupo asigna en este momento a la organización revolucionaria. El último párrafo del texto es ilustrativo a este respecto:

Le sort de cette action [l'action des masses pour modifier leurs conditions d'existence] dépendra du degré de conscience, de l'initiative, de la volonté, de la capacité d'autonomie que montreront alors les travailleurs. Mais la formation de cette conscience, l'affermissement de cette autonomie, dépendent à un degré décisif du travail continu d'une organisation révolutionnaire qui ait clairement compris l'expérience d'un siècle des luttes ouvrières, et d'abord que l'objectif et le moyen à la fois de toute activité révolutionnaire c'est le développement de l'action consciente et autonome des travailleurs ; qui soit capable de tracer la perspective d'une nouvelle société humaine pour laquelle il vaille la peine de vivre et de mourir; qui incarne enfin elle-même l'exemple d'une activité collective que les hommes comprennent et dominent.¹²⁶

¹²⁴ *Ibid.*, EMO, II, págs. 348-351.

¹²⁵ *Ibid.*, EMO, II, pág. 362.

¹²⁶ *Ibid.*, EMO, II, pág. 365.

Sobre estas ideas habremos de volver más adelante, cuando Castoriadis sella este balance crítico con el marxismo con la «ruptura» que expone y desarrolla en lo que serán los últimos números de la revista *Socialisme ou Barbarie*. Luego tendremos ocasión de hablar sobre este cuestionamiento y hacer algunas valoraciones. Por el momento, hay que atender a la reacción que provoca en los miembros de la organización.

c) *La escisión del grupo.*

En junio de 1963, la «anti-tendencia» elabora dos textos en respuesta al programa político e ideológico propuesto por los miembros agrupados en torno a Castoriadis: uno redactado por Alberto Véga, «*Nos tâches actuelles*» y otro redactado por Lyotard y Souyri, «*Marxisme et théorie révolutionnaire*», los cuales son agavillados bajo el rótulo común «*Pour une organisation prolétarienne révolutionnaire*»¹²⁷. En síntesis, el primero de estos escritos, el firmado por Véga, rechaza la orientación «intelectualista» de la Tendencia y la primacía otorgada a la discusión proponiendo una mayor orientación hacia la práctica del grupo. Para Véga sólo la «participación en las luchas» constituye el medio de salir del aislamiento. Respecto al segundo texto se compone de dos partes. La primera de ellas, redactada por Souyri, califica la actitud de la Tendencia de «revisionista» y postula la pertinencia del análisis marxista, añadiendo que no debe ser confundida, como *Socialisme ou Barbarie* ha mostrado desde sus inicios, con la «interpretación estaliniana». Obsérvese, pues, que la coherencia con los principios originarios del grupo es un argumento aducido por ambas partes. Para Souyri, la teoría revolucionaria debe seguir poniendo en el centro la lucha de clases y manteniendo la centralidad del proletariado. La segunda parte, escrita por Lyotard, critica también abiertamente la Tendencia por su orientación, que en su opinión sólo puede desembocar en una práctica no revolucionaria. En la segunda parte de su escrito, titulado «*L'existentialisme*»¹²⁸, Lyotard trata de mostrar que el desplazamiento desde la lógica de clases marxista a la lógica de la sociedad jerarquizada que propone la

¹²⁷ Cf. Gottraux, *op. cit.*, págs. 148-155.

¹²⁸ No ha de pasar desapercibido el carácter provocativo que ese calificativo tiene en el seno del grupo. Como señala Gouttraux, *Socialisme ou Barbarie* mantuvo siempre una actitud crítica respecto de Sartre y el existencialismo. Vid. Gottraux, *op. cit.*, pág. 154 y págs. 256-267. Castoriadis dedicó un escrito a la polémica que mantuvieron Sartre y Lefort en *Les Temps Modernes*, en el que no ahorra críticas al primero. Vid. «*Sartre, le stalinisme et les ouvriers*», SouB, n° 12 (agosto-septiembre 1953), págs. 63-88, luego recogido en EMO, I, págs. 179-248.

Tendencia, reduce la transformación de la sociedad a un acto de voluntad de los individuos. Castoriadis, años después, cuando recopila y publica algunos de los escritos de este período, va a redactar un breve escrito, en el cual se puede constatar su visión respecto de estas discusiones.

Les textes de la tendance adverse (qui s'était appelée elle-même, caractéristiquement «anti-tendance») n'ayant pas été, à ma connaissance, livrés jusqu'ici au public, je ne puis qu'inviter le lecteur à en reconstituer les idées à travers la critique, explicite ou implicite, qui en est faite dans les textes qui précèdent, et simplement répéter ce que j'en ai déjà écrit: que leur néopaléomarxisme honteux ne parvenait pas à en dissimuler le vide. [...] Les propositions de travailler sur des thèmes comme la critique de la société de consommation, l'éducation, la crise de la jeunesse, les femmes, la famille, la sexualité, la culture étaient accueillies par des ricanements ou ensevelies sous des amas de platitudes «économiques» et «politiques» traditionnelles. On refusait de prendre en considération la signification du relatif afflux d'étudiants vers le groupe à partir de 1959 –qui préfigurait, à notre minuscule échelle, aussi bien Berkeley que mai 1968–, on ne considérait ceux-ci que comme matériau pour fabriquer des militants en général à envoyer aux portes des usines et nullement dans la spécificité de leurs motivations et de leurs problèmes. D'innombrables heures de discussion étaient dépensées en pure perte par l'«anti-tendance» dans la tentative de démontrer qu'il n'existait pas de «question étudiante», et que tous les problèmes se réduisaient à l'exploitation économique par le capital et à l'oppression exercée par l'État. [...]

Ce fut la stérilité de ces discussions, et le sentiment de frustration qu'elles engendraient –l'«anti-tendance» ne parvenant pas à produire des positions quelconques, autres que des arguments polémiques se contredisant les uns les autres, ni même, jusqu'à la veille de la scission de 1963, un texte la définissant – qui ont conduit les camarades qui étaient en accord avec l'orientation tracée dans *Le mouvement révolutionnaire...* à se réunir séparément pour pouvoir enfin discuter et travailler sur la substance des problèmes.¹²⁹

La escisión se hace efectiva en julio de 1963¹³⁰. Los dos grupos acuerdan trabajar a partir de entonces por separado, manteniendo la situación que de hecho ya se había establecido desde el distanciamiento provocado por la publicación de *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*. Así, la Tendencia va a mantener *Socialisme ou Barbarie*, mientras que los miembros de la Anti-tendencia se

¹²⁹ *Postface à Recommencer la révolution*, EMO, II, págs. 373-375.

¹³⁰ Castoriadis la explicará tiempo después así: «La scission [...] a été formellement consacrée lors d'une réunion générale en juillet 1963. Bien que la 'tendance' y fût majoritaire de quelques voix, pour éviter les tristes querelles qui souvent accompagnent ces scissions dans les groupes d'extrême gauche, un accord amiable laissa à l'«anti-tendance» le mensuel Pouvoir Ouvrier». *Vid. «Postface à Recommencer la révolution»*, EMO, II, pág. 375.

quedarán con el mensual *Pouvoir Ouvrier*¹³¹. Esta escisión es anunciada por parte de *Socialisme ou Barbarie* mediante una carta a los simpatizantes y lectores, fechada el 28 de octubre de 1963¹³². En ella, tras explicar el contexto de discusión interno y condensar las grandes líneas de la nueva orientación programática e ideológica expuesta anteriormente, se habla de la escisión en los siguientes términos:

Nous n'avons pas l'intention de parler longuement dans la revue de cette scission, pour une raison simple et évidente: on ne peut guère critiquer des gens qui ne présentent pas de positions et se contentent d'affirmer que, aussi longtemps que des classes continuent d'exister, le marxisme par définition ne peut être dépassé. Mais d'autant plus nous sentons-nous obligés de dire ici quel est à nos yeux, le caractère et le contenu de cette scission.

Devant la petite minorité de gens qui, en France et ailleurs, continuent de se réclamer explicitement de l'idéologie révolutionnaire, une série de questions cruciales se posent :

- les conceptions traditionnelles, même «améliorées», ne sont-elles pas désormais insuffisantes pour comprendre le monde d'aujourd'hui, encore plus, pour le transformer ?
- une longue phase de mouvement ouvrier n'est-elle pas terminée ?
- une nouvelle idéologie, une nouvelle pratique révolutionnaire ne sont-elles pas exigées par notre époque ?

A ces questions, on l'aura déjà compris, nous répondons clairement et carrément oui. Une reconstruction radicale du mouvement révolutionnaire est à faire, tant pour la théorie que pour la pratique. Elle ne partira certes pas de zéro, puisque nous disposons aussi bien de l'expérience d'un siècle de luttes ouvrières, que de l'énorme progression dans la compréhension de l'histoire et de la société qu'a représenté le marxisme. Mais dans les deux cas il ne s'agit que de matériaux qui ne peuvent prendre leur valeur que dans une nouvelle activité.¹³³

La carta finalizaba con las siguientes palabras:

Nous abordons avec confiance une nouvelle période de notre travail. Si cette scission nous affaiblit numériquement, si elle risque pour un temps de décourager certains parmi ceux qui suivaient notre effort, elle nous fait aussi retrouver une cohésion d'idées et d'attitudes dont l'absence avait depuis trois ans, plus qu'à moitié diminué l'efficacité du groupe.¹³⁴

¹³¹ Según los diversos testimonios recogidos en el trabajo de Gottraux, en el momento de la escisión el grupo contaba con unas cuarenta personas, las cuales, tras la escisión, quedaron repartidas equitativamente. El grupo de indecisos finalmente se decidió por la Tendencia, mientras que muchos de los militantes de provincias siguieron con *Pouvoir Ouvrier*. Hay que destacar que, según estas entrevistas realizadas por Gottraux, la elección respondía más bien a simpatías personales que a cuestiones de programa o ideológicas. Cf. Gottraux, *op. cit.*, págs. 156-157.

¹³² Se halla recogida en el epílogo que añade Castoriadis al texto *Recommencer la révolution* en EMO, II, págs. 373-384.

¹³³ *Postface à Recommencer la révolution*, EMO, II, págs. 382-383.

¹³⁴ *Ibid.*, EMO, II, pág. 384.

d) *El final de Socialisme ou Barbarie.*

La confianza depositada en el nuevo período sin embargo no da lugar a demasiados frutos. La intervención del grupo deviene cada vez más teórica, perdiendo su finalidad organizativa que justificaba su razón de ser. Más allá de la revista, el grupo se limita a organizar ciclos de conferencias¹³⁵. En el ciclo que transcurre entre finales de 1963 y la primavera de 1964 el llamado «*Cercle Socialisme ou Barbarie*» aborda, a partir sobre todo de ponencias de miembros del grupo, temas como los siguientes: «*Le travail en usine*», «*Les employés*», «*La société américaine*», «*Qu'est-ce qu'être révolutionnaire aujourd'hui?*», «*La psychanalyse*», etc. Entre 1964 y 1965, en cambio, las personas que imparten las sesiones son, en gran parte, ajenos al grupo. Entre ellos se hallan personas como Michel Crozier¹³⁶ y Edgar Morin o antiguos camaradas como Daniel Guérin y Claude Lefort. De esta apertura hacia el exterior, fuera del campo de la extrema izquierda revolucionaria, también se benefician miembros de *Socialisme ou Barbarie*. Así, por ejemplo, Castoriadis y otros miembros del grupo son invitados por Lefort, a partir de 1963, a participar en el denominado «*Cercle Saint-Juste*»¹³⁷. Estos círculos de debate van a permitir a ciertos militantes del grupo su primer contacto con el mundo intelectual. En cuanto a la revista, en los números que aparecen tras la escisión se advierte también una paulatina incorporación de intelectuales exteriores al grupo. Los artículos de análisis sobre las luchas de los trabajadores, otrora tan frecuentes, ocupan un espacio mucho menor en la revista tras la escisión¹³⁸. En consonancia con su nueva orientación, aparecen en cambio algunos artículos dedicados a «nuevos» movimientos,

¹³⁵ Cf. Gottraux, *op. cit.*, pág. 160.

¹³⁶ Sin duda puede sorprender hoy la participación de este personaje en las actividades de un grupo como *Socialisme ou Barbarie*. Pues Crozier ha pasado a la historia por ser uno de los integrantes de la influyente Comisión Trilateral y redactor del informe de mediados de los setenta acerca de la «governabilidad de las democracias». Supongo que la invitación de *Socialisme ou Barbarie* respondía a la entonces reciente publicación de su libro sobre la burocratización, tema caro al grupo desde sus inicios. Cf. Michel Crozier, *Le phénomène bureaucratique*, París, Seuil, 1963.

¹³⁷ Más información sobre este círculo de pensamiento puede hallarse en el libro de Gottraux: «*Le salon du Cercle Saint-Juste*», *op. cit.*, págs. 309-312. Claude Lefort, que desde sus orígenes participó en él, data su primera reunión en abril de 1961. Sus inicios se desarrollan muy ligados a la guerra de Argelia. Al acabar ésta, extiende sus preocupaciones a temas menos dependientes de la actualidad inmediata. En 1963 cambia de nombre para convertirse en «*Cercle de recherche et d'élaboration sociale et politique (CRESP)*».

¹³⁸ En SouB, números 36 (abril-junio 1964) y 37 (julio-septiembre 1964), aparece bajo el apartado «*Chronique du mouvement ouvrier*» un artículo en dos partes de H. Baratier con el título «*La C.G.T. se démocratise...*». En SouB, nº 37 se publica asimismo un artículo firmado por Paul Tikal dedicado a «*La grève des médecins en Belgique*», págs. 75-78. En el nº 39 (marzo-abril 1965) se reproduce el artículo «*La grève de la General Motors annonce-t-elle de nouvelles luttes sociales?*», págs. 87-88, publicado en el semanario americano *Nation*.

como el estudiantil, el pacifista o el de las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos¹³⁹. Pero en el período abierto tras la escisión, la aportación más importante de *Socialisme ou Barbarie*, en términos cuantitativos y de orientación proviene de la mano de Castoriadis. Éste, a partir de la primavera de 1964, va a iniciar un largo escrito, *Marxisme et théorie révolutionnaire*, publicado en cinco partes¹⁴⁰, que tiene una especial relevancia. De un lado, este texto sella la «ruptura» definitiva de Castoriadis con el marxismo y, por otro, marca el inicio de su «giro filosófico». La relevancia de estas cuestiones las hace merecedoras de un tratamiento aparte que enseguida iniciaremos. Conviene, antes, sin embargo, dar cuenta del desenlace de la trayectoria de *Socialisme ou Barbarie*.

El último número aparece en el verano de 1965. No se halla en ese número mención alguna a su fin. Es más: todavía en ese número Castoriadis anuncia para el próximo la publicación de la parte final de su balance crítico con el marxismo¹⁴¹. Pero la razón de ser del grupo hacía tiempo que se había perdido. Sus reuniones cuentan cada vez con menos militantes. Algunos de los que llevaban más años en el grupo y que se habían posicionado con Castoriadis tratan en ese período de rehacer su vida laboral o personal. Las razones de su alejamiento progresivo del grupo son diversas¹⁴². En el último número de la revista el grupo no cuenta ya con más de diez personas, entre ellos, algunos jóvenes y todos ellos muy dependientes ya, cada vez más, de la producción teórica de Castoriadis. Éste, por su parte, se halla sumergido durante este tiempo en una elaboración teórica de más alcance que pocos miembros del grupo pueden seguir, lo cual imposibilita la discusión previa de los textos, como venía siendo práctica habitual

¹³⁹ Respecto al movimiento de estudiantes, aparece en SouB, números 36 y 37 un apartado titulado «*Chronique du mouvement étudiant*». En el nº 39 en el apartado «Documents» se publica la traducción de un artículo aparecido en la revista del grupo *Solidarity* acerca de los acontecimientos de Berkeley: «*La rébellion des étudiants. La bataille de l'Université de Berkeley*», págs. 67-74. En SouB, nº 40 (junio-agosto 1965) se publica, por un lado, «*Le mouvement pour la liberté d'expression et les droits civiques aux Etats-Unis*», págs. 72-75, y por otro dos artículos dedicados a la oposición de la guerra de Vietnam en EEUU: «*La guerre du Vietnam*» y «*Une nouvelle forme de protestation aux Etats-Unis: après les 'sit-ins', les 'teach-ins'*», págs. 76-80 y 80-81 respectivamente.

¹⁴⁰ *Marxisme et théorie révolutionnaire* se publica en SouB, nº 36 (págs. 1-25), SouB, nº 37 (págs. 18-53), SouB, nº 38 (págs. 44-86); SouB, nº 39 (págs. 16-66) y SouB, nº 40 (págs. 37-71). Posteriormente, estos textos se reproducen conjuntamente como primera parte de *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975.

¹⁴¹ No hay noticia de que esa anunciada parte final llegara siquiera a ser escrita, dado que la primera parte de *L'institution imaginaire de la société* donde va a agrupar los textos que conforman *Marxisme et théorie révolutionnaire* coinciden con los publicados en *Socialisme ou Barbarie*.

¹⁴² Gottraux recoge algunos testimonios al respecto. *Vid. op. cit.*, págs. 339-342.

en el grupo¹⁴³. En una última reunión, el 11 de mayo de 1967, el grupo acuerda formalmente su disolución a propuesta de Castoriadis¹⁴⁴, aunque con la oposición de cuatro de los miembros del grupo¹⁴⁵. Las razones de esta decisión fueron expuestas en una carta a los suscriptores y lectores de la revista¹⁴⁶, en cuyos primeros párrafos se podía leer:

La suspension indéterminée de la publication de la Revue, que nous avons décidée après longue réflexion et non sans peine, n'est pas motivée par des difficultés de nature matérielle. De telles difficultés ont existé pour notre groupe dès le premier jour. Elles n'ont jamais cessé. Aussi, elles ont toujours été surmontées, et auraient continué de l'être si nous avions décidé de poursuivre la publication de la revue. Si nous la suspendons aujourd'hui, c'est que le sens de notre entreprise, sous sa forme présente, est devenu pour nous problématique.

Esta problematicidad de su cometido, se argumentaba en la carta, derivaba del contexto de despolitización que hacía imposible a sus ojos la construcción de una organización como la que se pretendía:

Dans une société où le conflit politique radical est de plus en plus masqué, étouffé, dévié et, à la limite, inexistant, une organisation politique supposée construite, ne pourrait que périlcliter et dégénérer rapidement. Car, d'abord, où et dans quelle couche pourrait-elle trouver ce milieu immédiat sans lequel une organisation politique ne peut pas vivre ?

Esta situación, en continuidad con los análisis desarrollados en los últimos números de la revista, se presenta como inmodificable en el corto plazo:

Rien ne permet d'escompter une modification rapide de cette situation [...] Il faut souligner ce qui pèse d'un poids énorme dans la réalité et la perspective présente: la dépolitisation et la privatisation profondes de la société moderne; la transformation accélérée des ouvriers en employés, avec les conséquences qui en découlent au niveau des luttes dans la production; le brouillage des

¹⁴³ Gottraux reproduce unas palabras de Enrique Escobar, uno de los jóvenes miembros de *Socialisme ou Barbarie* que asiste a su disolución, que son ilustrativas a este respecto: «Castoriadis lui-même était de plus en plus décidé à consacrer l'essentiel de ses forces à un travail intellectuel. Il y avait le contexte, une dégradation. Et c'est Castoriadis qui a proposé la dissolution. C'était devenu une perte de temps pour lui, même la publication de la revue. Le rapport investissements-résultats était négatif. On s'y attendait tous un peu» (entrevista, 19 de septiembre de 1989). Gottraux, *op. cit.*, pág. 343.

¹⁴⁴ Véase la nota anterior.

¹⁴⁵ Uno de ellos, Beno Sarel, era uno de los 'viejos' militantes, aunque su participación en el grupo, debido a sus largas estancias en el extranjero por razones profesionales, se limitaba a escribir alguna colaboración para la revista. Los otros tres miembros que se oponen a la suspensión de la revista son jóvenes, recién incorporados al grupo, que no comparten el diagnóstico pesimista del resto, seguramente, como apunta Gottraux, por su mayor inserción en el movimiento, en particular, estudiantil. Tras la disolución de la revista estos jóvenes se constituyen en un grupo con el nombre de *Communisme ou Barbarie*, que participará en el «Movimiento 22 de marzo» en los acontecimientos de mayo del 68. Cf. Gottraux, *op. cit.*, págs. 343-344.

¹⁴⁶ Esta circular ha sido publicada posteriormente. Vid. «La suspension de la publication de 'Socialisme ou Barbarie'», EMO, II, págs. 417-425.

contours des classes qui rend de plus en plus problématique la coïncidence d'objectifs économiques et politiques.

C'est cette situation globale qui empêche aussi que sur un autre terrain : celui de la crise de la culture et de la vie quotidienne, soulignée dans la revue depuis de nombreuses années, puisse se développer et prendre forme une réaction collective positive contre l'aliénation de la société moderne.

En un plano más concreto, también se atribuye la responsabilidad de este desenlace a los lectores:

Nous devons dire ici clairement que nous n'avons jamais eu, de la part du public de la revue, le type de réponse que nous espérions et qui aurait pu nous aider dans notre travail ; son attitude est restée, sauf rarissimes exceptions, celle de consommateurs passifs d'idées. Une telle attitude du public, parfaitement compatible avec le rôle et les visées d'une revue de style traditionnel rend à la longue impossible l'existence d'une revue comme *Socialisme ou Barbarie*.

La carta finaliza dejando una puerta abierta a la posibilidad de reagruparse y continuar con su empresa en el caso de que emergieran de nuevo las condiciones sociales adecuadas:

Nous continuerons, chacun dans le domaine qui lui est propre, de réfléchir et d'agir en fonction des certitudes et des interrogations que *Socialisme ou Barbarie* nous a permis de dégager. Si nous le faisons bien, et si les conditions sociales s'en présentent, nous sommes certains que nous pourrons recommencer un jour notre entreprise sur des bases mieux assurées, et dans un rapport différent avec ceux qui ont suivi notre travail.

Los acontecimientos que van a desarrollarse poco tiempo después, en la primavera de 1968, van a echar por tierra el diagnóstico de la situación. Por vez primera en casi cincuenta años se produjo un levantamiento revolucionario masivo en el capitalismo avanzado en condiciones de paz y prosperidad. Sin embargo, no van a comportar, contra lo que se había dicho, el reagrupamiento del grupo. Pese a los intentos de alguno de sus miembros, y a la celebración de alguna reunión, nada se decide al respecto¹⁴⁷. La participación de los miembros del grupo en los acontecimientos de mayo del 68 va a realizarse a título individual. Paradójicamente, durante esta época, tras su disolución, es cuando las ideas del grupo empiezan a ser

¹⁴⁷ Gottraux deja constancia de una carta de Daniel Mothé a sus antiguos camaradas reprochando el silencio del grupo en esa época: «Depuis deux ou trois ans ce sont les autres qui parlent à notre place, ceci est réconfortant dans le sens où nous pouvons constater que nos idées avaient une certaine force mais ceci l'est moins si certains interprètent notre silence comme l'abandon de nos idées les plus chères. [...] Se taire n'est-il pas une manifestation d'impuissance, d'échec, de renoncement?» *Vid. Gottraux, op. cit.*, pág. 164.

reconocidas más allá del estrecho círculo de influencia alcanzado durante su trayectoria¹⁴⁸. Pero esto constituye ya otra historia de la que aquí nos ocupa y no se va a detallar. Lo que nos interesa, a modo de conclusión de este capítulo, es tratar de explicar el balance crítico del marxismo que desarrolla Castoriadis en los últimos números de *Socialisme ou Barbarie* y con ello esclarecer las bases a partir de las cuales se inicia su «giro filosófico», cuyo análisis será el objeto de los capítulos siguientes.

1.4. CONCLUSIÓN: CASTORIADIS Y EL MARXISMO.

1.4.1. Un nuevo escenario: las transformaciones del período postbélico.

Castoriadis llega a París tras el final de la segunda guerra mundial. Las transformaciones que tienen lugar en ese período postbélico conforman un escenario que se opone diametralmente al clima histórico del período de entreguerras. Los revolucionarios tuvieron que habérselas, en un período y otro, con mundos muy distintos. La democracia parlamentaria, basada en el sufragio universal, se estabiliza por vez primera en la historia del capitalismo en todos los principales países industriales avanzados. El capitalismo, lejos de repetir las crisis catastróficas de los años veinte y treinta, comienza una fase de crecimiento económico sin precedentes, que se alargará hasta los años setenta. Tras 1945, la intervención estatal en la economía, al impulso de las políticas keynesianas, se normaliza para gestionar el ciclo económico y redistribuir las rentas. La ciencia se empieza a introducir sistemáticamente en la producción, permitiendo la disminución del tiempo de trabajo medio para la producción de bienes. La URSS, por su parte, se halla fortalecida en poder y prestigio por su victoria frente al fascismo y se consolida como dueña de la casi totalidad de la Europa oriental. La creencia en el alumbramiento de un orden social nuevo, al servicio de los trabajadores, se extendió y arraigó en grandes masas de población, aunque la realidad era muy otra: desde mediados de los años treinta una burocracia industrializadora había alcanzado el

¹⁴⁸ De la influencia que ha ejercido *Socialisme ou Barbarie* en la formación de los principales cuadros del movimiento 22 de marzo no faltan testimonios. Vid. Alain Schnapp y Pierre Vidal-Naquet, *Journal de la commune étudiante. Textes et documents (novembre 1967-juin 1968)*, París, Seuil, 1969, págs. 9-10. Un manifiesto de *Socialisme ou Barbarie* inaugura la larga lista de documentos que figuran como anexos, págs. 68-69. También los hermanos Cohn-Bendit en su libro *Le Gauchisme: remède à la maladie sénile du communisme*, París, Seuil, 1968. reconocen la influencia de *Socialisme ou Barbarie*, págs. 18-19. Por su parte Gabriel Cohn-Bendit relata la presencia de Castoriadis y Lefort en las asambleas del grupo en su libro *Nous sommes en marche*, París, Flammarion, 1999, pág. 111.

poder, y explotaba y oprimía a las clases populares. El abismo entre el proyecto y la realidad queda sellado institucionalmente por la burocratización de la URSS bajo Stalin. La «guerra fría» marca profundamente este período.

La relación de Castoriadis con el marxismo ha de partir del conocimiento de este contexto¹⁴⁹ y proseguir dando cuenta de su relación con la evolución de sus ideas que han ido apareciendo en la exposición precedente. Se compartan más o menos sus diagnósticos, es evidente que su comprensión no dogmática del pensamiento marxista (según se desprende ya de la «presentación» del primer número de la revista¹⁵⁰) le permite hacer frente, con no poca anticipación, a los principales problemas teóricos con los que se encontraba esta tradición ante este nuevo escenario, aunque ello no lo salvara evidentemente de errar en algunos de sus análisis. En lo que sigue, pues, repasaré en primer lugar, los principales obstáculos teóricos a los que Castoriadis se enfrenta en el marco del marxismo a lo largo de su trayectoria en *Socialisme ou Barbarie*. Luego, abordaré el balance crítico del marxismo que desarrolla en sus últimos números, donde expresa ya la necesidad de restaurar el proyecto emancipatorio sobre otras bases que le conducen a lo que he llamado su «giro filosófico».

1.4.2. Revisión del marxismo frente a los nuevos problemas.

Son tres los obstáculos que el nuevo escenario abierto tras la segunda guerra mundial ponen sobre la mesa y obligan a repensar el marco marxista hegemónico que sustentaba el proyecto emancipatorio. Repasemos sumariamente el modo como Castoriadis los afronta. El primer obstáculo teórico al que trata de hacer frente Castoriadis, como se ha visto, es la caracterización de la URSS, hecho que marca desde el inicio su distanciamiento con el trotskismo y el estalinismo. Coincidiendo con buena parte de la izquierda comunista europea de los años veinte (como Korsch, Pannekoek, Mattick o Bordiga, entre otros¹⁵¹) y más allá de sus respectivas caracterizaciones

¹⁴⁹ El libro del historiador Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1995 brinda un acercamiento estupendo al nuevo clima histórico que se abre en el período postbélico. El lector también hará bien en acudir al capítulo IV del libro de Juan-Ramón Capella, *Fruta Prohibida*, Madrid, Trotta, 1997, que incide especialmente en las transformaciones del estado y del derecho en ese período, aunque sin eludir su relación con el contexto histórico general.

¹⁵⁰ Vid. *supra* 1.3.

¹⁵¹ Vid. VVAA., *La contre-Révolution bureaucratique*, París, 10/18, 1973.

particulares –llámese «capitalismo de estado» o «burocracia de estado» o «despotismo asiático»– el diagnóstico de Castoriadis es claro: la realidad de la URSS nada tenía que ver con el proyecto socialista. Este diagnóstico será compartido por todos los miembros de *Socialisme ou Barbarie* y se erigirá como la principal seña de identidad del grupo: el combate teórico y práctico por liberar al movimiento obrero de la degeneración burocrática y desvelar el «espejismo» propugnado por la propaganda estalinista. El clima refractario a estos planteamientos a la sazón, que sólo empieza a cambiar un poco a partir de 1956, ofrece una clave de su aislamiento y de su evolución posterior. Pues esta marginación del decurso de la tradición comunista institucionalizada va a determinar en gran parte su escasa implantación obrera.

El segundo obstáculo teórico que afronta Castoriadis es la caracterización de la nueva fase abierta por el capitalismo. Castoriadis aborda este problema en dos pasos: primero, señalando tempranamente a través del análisis de las transformaciones en curso la insuficiencia y obsolescencia de algunas de las ideas económicas marxianas y la inadecuación de sus prolongaciones marxistas¹⁵². Posteriormente, en un plano más general, criticando el «economicismo» y «objetivismo» imperantes en la tradición marxista hegemónica, sobre todo en Francia¹⁵³ que se desvelan como las causas principales de la ausencia de consideración de los nuevos problemas que se originan en la realidad social y del alejamiento de una praxis revolucionaria. Castoriadis percibe que la nueva fase abierta por las transformaciones del capitalismo no sólo echa por tierra la idea de que el tiempo y las condiciones objetivas actuaban en favor de un proyecto socialista, sino que estaba socavando los núcleos de socialización que la habían hecho posible. Esto es, las conquistas sociales ganadas al capitalismo ejercían una suerte de efecto contraproducente al minar los vínculos sociales que las habían permitido. Este aspecto, sin embargo, al contrario que el referente a la URSS, va a ocasionar, como se

¹⁵² Dedicó especial atención a este asunto muy tempranamente: la crítica al carácter inevitable de la crisis de sobreproducción o de la necesidad de un aumento constante de la explotación son analizadas en *Sur la dynamique du capitalisme*. Vid. *supra*, pág. 45.

¹⁵³ El marxismo italiano, por ejemplo, resistió mucho mejor. No deja de ser sorprendente la ausencia de cualquier mención a Gramsci en los escritos de Castoriadis. Ignoro las causas que han podido influir en la desatención a la obra de este revolucionario italiano que supo caracterizar como pocos (veinte años antes de que apareciera como fenómeno duradero y generalizado) la complejidad mucho mayor de la dominación capitalista (para cuya descripción acuña la noción de «hegemonía») y puso de manifiesto la resistencia de este nuevo orden capitalista frente a las crisis económicas, consideradas en la tradición marxista las palancas fundamentales de la revolución. Frente a la estrategia «clásica», Gramsci sustentaba la necesidad de mantener lo que llamaba «guerra de posiciones». Cf. Antonio Gramsci, *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, Madrid, Siglo XXI, 2ª edición, 1974.

ha visto, ciertas reticencias en el seno del grupo. Castoriadis se dedicó con empeño a combatir tempranamente la conversión de determinados conceptos e ideas de Marx en clave de comprensión de todos los fenómenos sociales, consciente de que esta actitud echaba al traste la pretensión crítica revolucionaria e impedía la necesaria renovación teórica. Es indudable de que ello no le libró de caer en errores como antes apuntábamos. A veces sus críticas son precipitadas y atienden poco a matices, quizás también debidos al contexto polémico en el que frecuentemente se fraguaban. Por ejemplo, Castoriadis, como se ha visto, parece compartir en ocasiones, frente al carácter ineluctable de la crisis predicada por unos, una cierta sobrevaloración de la estabilidad del capitalismo, característica del clima de euforia, casi siempre apologética, a que dio lugar el crecimiento económico de aquellos años. Por otro lado, se aprecia asimismo a veces una cierta ambigüedad en su análisis de las transformaciones de la estructura social. Castoriadis percibe con antelación la aparición en el capitalismo de posguerra de «nuevos» sectores burgueses, tecnocráticos, o como él los llamará, «dirigentes». Y no hay duda de que estas estructuras jerárquicas producen cambios en el sistema de clases sociales por aquellos años. Mas tampoco hay duda de que su idea de que este sistema «jerárquico» sustituye la estructura clasista es precipitada. Idea que, no obstante, polemizando con sus oponentes en el seno del grupo, cada vez enfatiza más. Pues, en un principio, parece que, en realidad, lo que quiere Castoriadis poner de relieve es la mediatización y amortiguación que estos nuevos estratos producen en el conflicto clasista, ya que esta idea no le impide mantener la centralidad del proletariado como sujeto de transformación social¹⁵⁴. En cambio, más tarde, en su polémica con la «anti-tendencia» y en contraste con lo que llama el «marxismo clásico», parece predicar una incompatibilidad entre la concepción «clasista» y su concepción «jerárquica»¹⁵⁵. De todas maneras, no vale la pena entrar ahora más en el detalle de estas cuestiones. Lo esencial aquí es que las concepciones marxistas hegemónicas a la sazón permanecían en buena medida ciegas al cúmulo de cambios que se desarrollaban y que Castoriadis a través de una actitud más abierta y exploratoria pudo dar cuenta y anticipar no pocas de las consecuencias que acarreaban. Muchas de ellas salen ya a relucir en su análisis de la situación del movimiento revolucionario en la fase intervencionista y asistencial, lo que él llama el «capitalismo moderno», escrito poco después de la instauración del

¹⁵⁴ Todavía en su texto *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*. Vid. *supra*, pág. 45.

¹⁵⁵ Vid. *supra* págs. 55-62, donde se comenta el programa de orientación política e ideológica propuesto por la Tendencia, en el que aparece por vez primera explícitamente los puntos principales de discrepancia con el «marxismo clásico».

gaullismo¹⁵⁶. En ese texto, como se ha mostrado, se ponen de manifiesto varios fenómenos importantes, entonces incipientes y que el tiempo no haría más que agravar, tales como la pérdida de la consciencia política de la clase obrera, la creciente burocratización de las organizaciones e instituciones del movimiento obrero, y la emergencia de nuevas problemáticas (la situación de la mujer, la educación, los jóvenes, etc.) que exigían análisis en términos no estrictamente «economicistas».

Estos análisis conducirán a Castoriadis a hacer frente a un tercer núcleo de problemas importantes, tampoco especialmente cultivados por el marxismo hegemónico, como consecuencia de los dos rasgos, «economicismo» y «objetivismo», mentados antes. Me refiero a la problemática del poder político. Respecto al estado, Marx tenía una concepción muy propia de su época: lo concebía esencialmente como una organización coercitiva al servicio de la clase dominante. La nueva situación, tal y como la percibe Castoriadis, exigía un nuevo análisis, que atendiera a la función intervencionista del estado en la economía y a la revolución organizativa e institucional que ello comportaba, así como a la función de integración ideológica, cuyos efectos en la población trabajadora se evidenciaban. En este marco hay que entender el cambio de acentos de lo económico a lo político que predica durante los años en que trata de dotar de una nueva orientación al grupo. En este plano, Castoriadis percibe la creciente integración de los partidos políticos y de los sindicatos en la estructura del estado. Ello le lleva en primer lugar a prestar una gran atención a las experiencias de lucha de los trabajadores emergentes al margen de los partidos y sindicatos clásicos, reivindicando la centralidad de la autonomía obrera. Posteriormente, en un plano más general, a propugnar la necesidad de cambiar la concepción de la política, poniendo más el acento en la vida cotidiana y manifestando la necesidad de crear nuevos espacios de socialización no colonizados por el poder, el cual al impulso del conjunto de transformaciones en curso, se extiende a sus ojos a todas las esferas sociales, conformando un nuevo tipo de totalitarismo.

Las discusiones en torno al partido y al tipo de organización, constantes en el grupo, han de enmarcarse en este contexto. Castoriadis cree necesario la creación de una organización en la que pueda crearse un espacio de autonomía, al margen del poder.

¹⁵⁶ Vid. *supra*, págs. 45-50, donde se analiza su texto *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*.

Pues para Castoriadis, los aparatos burocratizados no sirven para esta tarea, pero también percibe que esa consciencia no puede nacer «espontáneamente». Este es, como se ha mostrado en el recorrido anterior, uno de sus principales caballos de batalla y motivo de las principales disidencias dentro del grupo. Liberados de estas disidencias, el intento de construcción de esta organización, sin embargo, no va a alcanzar ningún éxito notable, como se ha mostrado¹⁵⁷, y será motivo del recrudecimiento de nuevas discrepancias entre los que permanecen en el seno del grupo. El naufragio de las expectativas de la organización va a conducir a Castoriadis, entonces, a afrontar el problema de la toma de consciencia política y el surgimiento de la voluntad transformadora desde un nuevo plano, más explícitamente político-cultural, o prepolítico diríamos hoy, que va a comportar un ahondamiento crítico del marxismo encarnado en sus principales oponentes dentro del grupo. El desenlace de estas desavenencias va a provocar una nueva escisión en el grupo y va a dar lugar al balance crítico del marxismo de Castoriadis, que recorre los últimos números de *Socialisme ou Barbarie*, y que merece un tratamiento aparte.

1.4.3. El cuestionamiento final del marxismo.

El balance crítico con el marxismo que inicia en los últimos números de la revista han de encuadrarse en este contexto precedente de cuestionamiento continuo contra cierta actitud dogmática a la hora de hacer frente a los nuevos problemas. Pero merece también una serie de consideraciones adicionales. Creo que en esos años el pesimismo y la sensación de derrota se apoderan de Castoriadis. Su decisión de psicoanalizarse en los años sesenta permite arriesgar la hipótesis de un cierto malestar personal. La falta de resistencia que constata en esos años en el movimiento obrero, la «privatización» de los individuos que ve extenderse ante sus ojos y las continuas discusiones en el seno del grupo, que Castoriadis considera cada vez más infructíferas¹⁵⁸, no pueden sino afectar a quien ha consagrado buena parte de sus

¹⁵⁷ Vid. *supra* «El nacimiento de *Pouvoir Ouvrier*», págs.42-43.

¹⁵⁸ Vid. *supra*, págs. 63-64.

esfuerzos, de su tiempo y de sus recursos a la causa de la revolución¹⁵⁹. Paulatinamente, Castoriadis se adentra entonces en una reflexión más teórica a la búsqueda de una explicación capaz de dar cuenta de este conjunto de fenómenos que va a conducirle a un ahondamiento crítico del marxismo que no se adecua ya a las pretensiones iniciales de la revista y que junto a la falta de respuesta social hacen perder el sentido de ser originario del grupo. La naturaleza de este conjunto de escritos que conforman el balance crítico del marxismo, contrariamente a sus textos anteriores y pese a la explícita referencia a la perspectiva política que los guía, es ya filosófica, más propia del campo intelectual que de una organización política de izquierda radical. Estos aspectos filosóficos que surgen del diálogo crítico con Marx, van a ser objeto de estudio de los capítulos siguientes y la valoración de su aportación en este sentido habrá de esperar al final de este trabajo. Lo único que pretendo por el momento es ofrecer unas consideraciones preliminares sobre el asunto con el fin de esclarecer el sentido de esta crítica e introducir al lector en la comprensión de la problemática que suscita su giro filosófico ulterior.

Ello exige atender a varias cosas. En primer lugar, hay que retener el sentido que atribuye a esta «ruptura» con el marxismo su protagonista:

Partis du marxisme révolutionnaire nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires; entre la fidélité à une doctrine qui n'anime plus depuis longtemps ni une réflexion ni une action, et la fidélité au projet d'une transformation radicale de la société, qui exige d'abord que l'on comprenne ce que l'on veut transformer, et que l'on identifie ce qui, dans la société, conteste vraiment cette société et est en lutte contre sa forme présente.¹⁶⁰

Atendiendo a este contexto se advierte que Castoriadis está utilizando «marxismo» en el sentido de una cristalización doctrinal inspirada en Marx. Esta cristalización dogmática del marxismo es la que considera ya obsoleta para seguir pensando la transformación social. El objetivo revolucionario sigue pues animando la

¹⁵⁹ Gottraux da cuenta a través de varios testimonios que la dedicación de Castoriadis a *Socialisme ou Barbarie* fue total durante toda su trayectoria hasta los años sesenta: va a ocupar un lugar predominante en sus sucesivas reorientaciones, nunca faltó a una reunión (en todas las actas de las sesiones consta su asistencia), y la mantuvo económicamente en sus momentos de crisis. De ello da fe el testimonio de Maximilienne Levet-Gautrat, antigua miembro del grupo: «Castoriadis faisait vivre le groupe, finalement. Un moment, il y avait des problèmes pour financer la revue: il décide d'aller chercher un mécène. Mais il n'y avait que Véga qui avait le droit d'en connaître le nom. Un beau jour, ils nous annoncent tous les deux qu'il y a un mécène, sans nous dire qui c'était. Dix ans après, j'ai appris que le mécène était Castor (*sic*)» (Entrevista, 9 de mayo de 1989), *apud* Gottraux, *op. cit.* pág. 334.

¹⁶⁰ IIS, pág. 21.

crítica de Castoriadis. Y tras haber recorrido su trayectoria eso no habría que suscitar sorpresas, ni más comentarios. De hecho, este tipo de consideraciones, relativas a la necesidad de apartarse del marco teórico en el que se comprende el marxismo, vertebran su trayectoria a medida que va afrontando diversos asuntos y se hallan ya presentes de forma clara, como se ha señalado, al menos desde su escrito *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, cuya primera versión data de 1959. Las fechas también proporcionan otro dato relevante que hay que tener en cuenta. Cuando Castoriadis inicia este balance crítico con el marxismo no nos hallamos aún en la época de la prédica generalizada de la «crisis del marxismo», que tendrá lugar a mediados de los setenta, y se extenderá mediáticamente a los cuatro vientos de forma inmediata. También en eso Castoriadis se anticipó, y saldó sus cuentas con el «marxismo» (ciertamente, a su manera), en un tiempo en que otros empezaban a engullir marxismo como si de la Gran Teoría se tratara, atragantándoseles luego con las conocidas consecuencias. Y en este sentido, se pueden compartir o no el detalle de sus críticas, pero se ha de convenir en que el cuestionamiento permanente en atención a los cambios sociales, sin aferrarse a una doctrina fija y determinada sobre el mundo, es un rasgo que no supone ruptura alguna con la tradición marxista, sino su misma continuación, en el sentido de corriente de pensamiento crítico que tiene en Marx una fuente de inspiración importante, intelectual y moral. Castoriadis parece aludir a esta distinción, cuando señala que es precisamente el marxismo entendido de esta manera lo que le lleva a criticar duramente el marxismo «doctrinario».

[D]epuis quarante ans le marxisme est devenu une *idéologie* au sens même que Marx donnait à ce terme: un ensemble d'idées qui se rapporte à une réalité non pas pour l'éclairer et la transformer, mais pour la voiler et la justifier dans l'imaginaire, qui permet aux gens de dire une chose et d'en faire une autre, de paraître autres qu'ils ne sont.¹⁶¹

El marxismo en sus dos sentidos, como ideología (como marxismo «vulgarizado») y como «filosofía de la práctica» (esto es, como reflexión para esclarecer y transformar la realidad) se aprecia ya en este primer párrafo. Ello guarda relación con lo que Castoriadis venía diciendo desde tiempo atrás. Ocurre empero que Castoriadis, ahora, seguramente por el pesimismo que se cierne sobre él, considera que el abismo que se ha abierto entre la teoría y la práctica del marxismo se ha vuelto insalvable. Mientras durante mucho tiempo trató de contrarrestar la «vulgarización» del

¹⁶¹ IIS, págs. 15-16

marxismo», tratando de recuperar su inspiración genuina, en su balance último con el marxismo parece ya estar cansado de este forcejeo y da muestras de haber perdido toda esperanza de que ello sirva para algo. Castoriadis concreta varias de las manifestaciones que a sus ojos corroboran esta situación. La primera no sorprende ya que se trata de una constante en el pensamiento de este autor:

Idéologie, le marxisme l'est d'abord devenu en tant que dogme officiel des pouvoirs institués dans les pays dits par antiphrase «socialistes». Invoqué par des gouvernements qui visiblement n'incarnent pas le pouvoir du prolétariat et ne sont pas plus «contrôlés» par celui-ci que n'importe quel gouvernement bourgeois [...]¹⁶²

La segunda manifestación que menciona parece contener no poco de su propia experiencia en el grupo. No resulta una hipótesis demasiado arriesgada pensar que, en particular, Castoriadis está pensando en los miembros de la «anti-tendencia»:

Idéologie, le marxisme l'est devenu tout autant en tant que doctrine des multiples sectes que la dégénérescence du mouvement marxiste officiel a fait proliférer. Le mot secte pour nous n'est pas un qualificatif, il a un sens sociologique et historique précis. Un groupe peu nombreux n'est pas nécessairement une secte; Marx et Engels ne formaient pas une secte même aux moments où ils ont été le plus isolés. Une secte est un groupement qui érige en absolu un seul côté, aspect ou phase du mouvement dont il est issu, en fait la vérité de la doctrine et la vérité tout court, lui subordonne tout le reste et, pour maintenir sa «fidélité» à cet aspect, se sépare radicalement du monde et vit désormais dans «son» monde à part. L'invocation du marxisme par les sectes leur permet de se penser et de se présenter comme autre chose que ce qu'elles sont réellement, c'est-à-dire comme le futur parti révolutionnaire de ce prolétariat dans lequel elles ne parviennent pas à s'enraciner.¹⁶³

La tercera es más precipitada y habría que matizarla¹⁶⁴:

Idéologie, enfin, le marxisme l'est aussi devenu dans un tout autre sens: que depuis des décennies il n'est plus, même en tant que simple théorie, une théorie vivante, que l'on cherchera en vain dans la littérature des quarante dernières années même des applications fécondes de la théorie, encore moins des tentatives d'extension et d'approfondissement.¹⁶⁵

Finalmente, este pasaje concluye, saliendo al paso de posibles objeciones y esclareciendo su posición:

Il se peut que ce que nous disons là fasse crier au scandale ceux qui, faisant profession de «défendre Marx», ensevelissent chaque jour un peu plus son

¹⁶² IIS, pág. 16.

¹⁶³ IIS, págs. 16-17.

¹⁶⁴ Hay que entender que Castoriadis se refiere fundamentalmente al marxismo francés. Siempre presta poca atención al marxismo italiano, por ejemplo. Como veremos, la única excepción de su diagnóstico la constituye Lukács.

¹⁶⁵ IIS, pág. 17.

cadavre sous les épaisses couches de leurs mensonges ou de leur imbécillité. Nous n'en avons cure. Il est clair qu'en analysant le destin historique du marxisme, nous n'en «imputons» pas, en un sens moral quelconque, la responsabilité à Marx. C'est le marxisme lui-même dans le meilleur de son esprit, dans sa dénonciation impitoyable des phrases creuses et des idéologies, dans son exigence d'autocritique permanente, qui nous oblige à nous pencher sur son sort réel.¹⁶⁶

Hasta aquí, pues, la comprensión de esta «ruptura» de Castoriadis con el marxismo sólo haría necesario aclarar la ambigüedad de esta palabra. Así lo ha comprendido una persona tan respetable en esta tradición como el historiador británico Edward P. Thompson, quien en su polémica contra el cientificismo marxista que renació poco después, escribió refiriéndose a nuestro autor:

Hombres honorables, como Cornelius Castoriadis, que no han abandonado jamás ni por un instante su compromiso con el capitalismo*, han dejado la tradición marxista así: la ven como irreparable, intrínsecamente elitista, dominante y antidemocrática (los «científicos» frente al vulgo restante), y condenado por sus frutos ortodoxos y estalinistas. Yo comparto con ellos una buena parte de su crítica (¡un saludo, viejos compañeros de *Socialisme ou Barbarie!*); otra parte la he formulado en mis propios términos. Pero incluso en su agria polémica con el «marxismo», vemos que emplean –y les dan mejor utilización– conceptos que deben a Marx¹⁶⁷.

Sin embargo, es preciso añadir algo más. No se trata de ocultar hechos para que no se vea comprometida la fama de Castoriadis. Pues, en el resto del balance crítico que desarrolla en estos últimos números, la distinción necesaria entre las diferentes maneras de comprender el «marxismo» se diluye y acaba dando como resultado un dibujo enormemente simplificado del legado de Marx. Ello explica que junto a las actitudes comprensivas como la de Thompson, el balance de Castoriadis también genere gran incompreensión entre otros marxistas no menos respetables, como Louis Janover, amigo y colaborador de Maximilien Rubel, grandes conocedores ambos de la obra de Marx. Las siguientes palabras de Janover creo que bastan para mostrar esa incompreensión y enfado que suscita el balance de Castoriadis:

¹⁶⁶ IIS, pág. 17.

¹⁶⁷ E. P. Thompson, *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981, págs. 258-259. [Trad. cast. Joaquim Sempere]

(*) Parece que debería decir «contra el capitalismo». Tras cotejarlo con el original *The Poverty of Theory and other essays* (Londres, Merlin Press, 1978 pág. 360) he comprobado que no se trata de un desliz del traductor. El sentido de la frase, visto el contexto, es, pues, claramente irónico, recurso habitual en este autor. Probablemente Thompson quiere parodiar alguna de las críticas de las que era objeto Castoriadis. El inicio del paso, de resonancias shakesperianas, lo confirmaría.

[S]i como l'affirme Castoriadis à maintes reprises et sous différents formes, c'est «la théorie de Marx», la «totalité» de son «système de pensée» qui est en cause, comment expliquer qu'il lui ai suffit en d'autres temps de «retourner au véritable esprit des analyses de Marx» pour esquisser cette critique de la société bureaucratique russe qui compte parmi les meilleures contributions de *Socialisme ou Barbarie* à l'étude de ce sujet, bien qu'elle n'ait nullement l'originalité que tend à lui attribuer une publicité qui occulte aujourd'hui toute une partie de la critique révolutionnaire comme elle occultait naguère *Socialisme ou Barbarie*?.¹⁶⁸

Y ciertamente a Janover no le falta parte de razón. Cualquier buen lector de Marx ha de quedar sorprendido tras leer el balance crítico de Castoriadis en estos últimos números de *Socialisme ou Barbarie*. En general, aunque en algún paso se muestra más comedido, se le va la mano y no atiende al matiz. Por un lado, como Janover pone de manifiesto, Castoriadis no menciona a marxista alguno que no encaje en el estrecho molde del marxismo que dibuja: ni Korsch, ni Pannekoek, ni Mattick, ni, como ya se ha dicho, nada de Gramsci. Sólo Lukács es mencionado como el último intento de renovación digno de ser nombrado. Aunque, por lo demás, también da muestras de no haberle entendido si atendemos a los comentarios que hace en torno a su noción de «ortodoxia»¹⁶⁹. Por otro lado, su lectura de Marx resulta reductora, unilateral, sin rigor filológico. Pero no está en mi intención ahora entrar en esos detalles, ofreciendo un listado de las imprecisiones en las que Castoriadis incurre, para salvar el legado de Marx de su crítica¹⁷⁰. Creo que eso es lo de menos para el propósito que nos guía¹⁷¹. Por lo demás, ello no constituye óbice alguno para convenir en la imperiosa necesidad de renovar el pensamiento de la tradición emancipatoria, largo tiempo sustentado por la «vulgarización» del marxismo. En ello, coinciden Castoriadis, Thompson, Rubel y Janover con otros, que escribieron eso ya antes que ellos, así como con tantos otros más tarde.

¹⁶⁸ Louis Janover, *Les intellectuels face à l'histoire*, París, Éditions Galilée, 1980, pág. 219.

¹⁶⁹ IIS, págs. 18-19 para el comentario de Castoriadis al «marxismo ortodoxo» de Lukács. El lector hará bien en cotejar esta lectura con el comentario de Manuel Sacristán, «Sobre el 'marxismo ortodoxo' de György Lukács», en *Sobre Marx y Marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983, págs. 232-249. El artículo de Lukács comentado es «¿Qué es marxismo ortodoxo?», escrito que inaugura su libro *Historia y consciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, págs. 1-28 [Trad. cast. de Manuel Sacristán].

¹⁷⁰ Este trabajo filológico ya lo hizo en su momento muy bien, otro de los eventuales participantes en el proyecto de *Socialisme ou Barbarie*, que dejó el grupo mucho antes de su disolución. Me refiero a Yvon Bourdet, el cual analiza el texto de Castoriadis en «Marxisme et théorie révolutionnaire. Lecture de Cardan, relecture de Castoriadis», *Autogestion et Socialisme*, 33/34 (enero-marzo 1976), págs. 159-176.

¹⁷¹ No vale la pena perder el tiempo hoy en esos debates sobre las diferentes lecturas posibles de Marx, en las que, al final, como Fernández Buey ha señalado, rescatando unas palabras del satírico poeta Erich Fried, «mi Marx acaba arrancando la barba a tu Marx». Vid. F. Fernández Buey, «El marxismo ante la crisis de civilización», en *Discursos para insumisos discretos*, Madrid, Libertarias, 1993, págs. 341-357.

El intento de Castoriadis al respecto es lo que ahora concita nuestra atención. Creo que lo que Castoriadis señala cuando elabora este balance es la necesidad de volver a empezar, de repensarlo todo otra vez. Convergen sin duda en ese diagnóstico varias cosas: el descrédito de la URSS, las mellas causadas por el estalinismo, la desaparición de toda tensión revolucionaria en las organizaciones e instituciones del movimiento obrero, la privatización de los individuos, la percepción temprana de las nuevas problemáticas de lo que más tarde se desarrollaría como «nuevos movimientos sociales»¹⁷², etc., y, sin duda y sobre todo, el balance de lo conseguido por el grupo *Socialisme ou Barbarie*. Es entonces cuando Castoriadis decide suspender el trabajo del grupo y emprender un trabajo teórico con otros ritmos con el fin de renovar el pensamiento emancipatorio. Puede pensarse, como ha sugerido Perry Anderson de todo el marxismo occidental, que ello es un refugio para rehuir la política en los malos tiempos¹⁷³. Yo creo que puede comprenderse mejor si se atiende a que esta actitud ha sido compartida por otros muchos antes en situaciones semejantes, aunque ello suponga confirmar una cierta exageración y deformación en el balance de Castoriadis acerca del marxismo, sólo comprensible, si acaso, por el contexto y el fárrago polémico que la acompaña. Así pues, encontramos ya esta actitud en el mismo Marx, hacia 1850, tras la derrota de las revoluciones en los principales países europeos y el surgimiento de no pocas discrepancias en el seno de la Liga de los Comunistas. Estas circunstancias condujeron a Marx progresivamente a aislarse de la actividad política inmediata y a sumergirse en el estudio en la sala de lectura del Museo Británico. Sintomático también es el énfasis que pone Lenin en sus últimos años en el estudio y la necesidad de «comenzar desde el principio». Actitud que va a retomar Gramsci tras la derrota contra el fascismo. Y que será visible, por situarnos ya ante el período en el que Castoriadis se ve impulsado a esta necesidad, en Lukács:

Nuestra obligación como marxistas sería poner las cosas en claro en todo cuanto ha acontecido después del gran período primero. Tendríamos que analizar cómo esta transformación del capitalismo consistente en el papel predominante jugado por la plusvalía relativa crea una situación nueva, en la

¹⁷² Alguna cosa ya se ha mencionado al respecto en el recorrido de la trayectoria de *Socialisme ou Barbarie*. Vid. *supra*, págs. 66-67. Respecto al problema ecológico y a la brecha Norte/Sur, Castoriadis, si no me equivoco, escribe su primer artículo sobre estos asuntos en 1977, si bien la crítica al productivismo se halla ya en muchos escritos anteriores. El artículo en cuestión es «Réflexions sur le ‘développement’ et la ‘rationalité’», publicado en la revista *Esprit* (mayo 1976) y luego reproducido en DH, págs. 131-174.

¹⁷³ Cf. Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

que el movimiento obrero, el movimiento revolucionario, está condenado a recomenzar.¹⁷⁴

Tras estas consideraciones y después de haber recorrido el contexto en el que se fragua su trayectoria ya se han obtenido mejores condiciones para emprender el estudio de su pensamiento posterior, el cual adopta como tarea prioritaria tratar de establecer una mejor relación entre la teoría y la praxis.

¹⁷⁴ VVAA: *Conversaciones con Lukács*, Madrid, Alianza, 2ª ed., 1971, págs. 81-82.

Capítulo segundo

EL GIRO FILOSÓFICO I:

LOS DOMINIOS DE LO HUMANO

2.1. INTRODUCCIÓN.

El giro filosófico de Castoriadis se origina en la necesidad de hallar un planteamiento más adecuado de la relación entre la teoría y la praxis. Esa necesidad, como se ha mostrado en el capítulo anterior, deriva del balance crítico del marxismo que elabora en los últimos números de la revista *Socialisme ou Barbarie* y que pasa a configurar la primera parte de su obra de intención más sistemática, *L'institution imaginaire de la société*. Con este nuevo planteamiento filosófico, Castoriadis trata de restaurar el sentido originario del proyecto emancipatorio que vincula estrechamente a la noción de autonomía. Articulada en torno a la noción de autonomía, la obra de Castoriadis se encamina hacia el intento de elaborar una noción de praxis más satisfactoria, a salvaguarda de todo malentendido teoricista.

El trabajo de estudio sobre el giro filosófico de Castoriadis ha de empezar buscando una comprensión adecuada de las distintas nociones que articulan su nuevo planteamiento. Éste se desarrolla con un instrumental propio y privativo, que responde a su pretensión de eludir el lastre que a su entender comportan las categorías de la tradición filosófica heredada. La explicación de estos *termini technici* que Castoriadis acuña y va reelaborando a través de una obra extensa, pero asistemática y reticular, exige trazar un mapa que nos guíe en nuestro propósito, el cual, cabe recordar, no es otro que tratar de explicar la noción de autonomía. Para ello, el recorrido más adecuado me parece el siguiente: en primer lugar es necesario explorar la nueva articulación entre individuo, sociedad e historia que propone Castoriadis, que es lo que en su terminología denomina «los dominios de lo humano». Ello va a constituir el objeto de este capítulo.

En segundo lugar, en el capítulo siguiente se abordará, por un lado, el marco más general en el que sitúa lo humano, a saber, la reflexión del «ser para-sí» y por otro las consecuencias ontológicas que desprende Castoriadis de este planteamiento. Pese a que el tratamiento en la obra de Castoriadis es conjunto, creo más atinado exponer estos asuntos de forma separada para beneficiar el propósito analítico. Con ello no se podrán evitar ciertas reiteraciones, pero creo que algo se ganará en claridad. El método expositivo de estos capítulos va a ser «dejar hablar a Castoriadis», sin pretensiones de discutir nada, sino sólo de dar cuenta de la trama conceptual en la que asienta la noción de autonomía. Hay que leer, pues, estos capítulos con toda la necesaria *reservatio mentalis*. Tras ellos, en el capítulo cuarto se abordará finalmente la fecundidad de su planteamiento para abordar la autonomía y se dará cuenta de su concepción de la política y la democracia.

Pero vayamos por partes: el sendero que nos invita a recorrer Castoriadis es arduo y el equipamiento que utiliza muy particular. Hagamos camino al andar, como aconseja el poeta, y adentrémonos sin más demora en el laberinto, siquiera sea de momento, para explorar sus encrucijadas. El camino ha quedado franco y disponemos ya de un mapa para orientarnos. El planteamiento de Castoriadis acerca de lo que llama «los dominios de lo humano» es el objeto de nuestra primera exploración. Situémonos al respecto *in medias res*. Para Castoriadis, la nueva articulación entre individuo, sociedad e historia sólo puede ser afrontada adecuadamente a partir de los dos interrogantes siguientes: ¿qué es la psique? y ¿qué es lo histórico-social? Pasemos a abordar el primero de ellos sin más preámbulos.

2.2. LA DIMENSIÓN PSÍQUICA.

El simple modo de plantear esta cuestión pondrá sobre aviso al lector atento. Es sin duda ya sintomática la utilización del concepto «psique» en vez de «mente», pongamos por caso, a la hora de encarar este asunto. Por lo demás, en el capítulo anterior ya se ha dicho algo al respecto. Y Castoriadis en este punto no deja lugar a ningún género de dudas. En las primeras páginas del capítulo VI de *L'institution...*, capítulo que constituye su escrito más extenso y sistemático consagrado a esta cuestión, Castoriadis es muy claro:

La discussion [de la psyché] sera faite à partir de la conception freudienne, qu'il ne s'agit pas d'améliorer ni de refaire mais d'éclairer autrement [...] ¹⁷⁵

La importancia que atribuye Castoriadis a la aportación freudiana es pues mucha. De hecho, rastreando el ambiente cultural del momento se hallarían algunas de las razones «externas» que se podrían aducir para la comprensión de la adopción de esta perspectiva: la influencia del psicoanálisis en la filosofía y la teoría social es un rasgo común de ese período. En particular, las dos corrientes que se disputan mayormente la escena francesa en ese momento, fenomenología y estructuralismo ¹⁷⁶, no son ajenas a esa influencia. Pero veamos cómo se concreta en el itinerario de Castoriadis. Valgan las siguientes consideraciones para obtener los primeros datos que nos permitan calibrar mejor las razones particulares que le conducen a la adopción de esta perspectiva.

La exposición más completa de su concepción de la psique, a la que se acaba de aludir, fue escrita a mediados de los setenta. Pero su ahondamiento en la obra de Freud data de bastantes años atrás. En 1960 inicia su análisis personal ¹⁷⁷, y desde entonces frecuenta los medios psicoanalíticos de París, como el seminario de Lacan, donde conocerá a Piera Aulagnier ¹⁷⁸, con quien contraerá matrimonio. Ambos, de hecho, se encuentran entre los asistentes a la fundación de la *École freudienne de Paris*, promovida por Lacan, que tuvo lugar el 21 de junio de 1964. Así lo ha documentado Elisabeth Roudinesco: «Al fundarse, la EFP no era pues, por su composición, una sociedad nueva. Comprendía 134 miembros, de los que un tercio solamente no habían frecuentado nunca las filas de la SFP [*Société Française de Psychanalyse*]. Entre los nuevos, además del grupo de los filósofos de la ENS [*École Normale Supérieure*], se encontraban sacerdotes, pastores, filósofos y muchos psicólogos. Anotemos los nombres de los que, posteriormente, desempeñaran un papel en la historia: Michel de Certeau, François Roustang, Cornélius (*sic*) Castoriadis, Felix Guattari, Yves Bertherat, Luce Irigaray, Michèle Montrelay. [...] Todos los antiguos titulares de la SFP recibieron el

¹⁷⁵ IIS, pág. 401.

¹⁷⁶ En este sentido, puede consultarse: Vincent Descombes: *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra, 1998 y Bernhard Waldenfels: *De Husserl a Derrida*, Barcelona: Paidós, 1997. Esta influencia no se da sólo en Francia. También para la llamada Escuela de Frankfurt, el psicoanálisis freudiano fue «en conjunto acogido como una de las *Bildungsmächte* (piedras angulares) sin las cuales nuestra filosofía no sería la que es» M. Horkheimer en carta a L. Lowenthal, el 31 de octubre de 1942, según se cita en Martin Jay: *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974, pág. 176.

¹⁷⁷ *Entretien Cornelius Castoriadis – Jean-Luc Donnet*, en D, pág. 38.

¹⁷⁸ Una breve biografía de esta psicoanalista, así como un repaso de sus aportaciones principales y una pequeña antología de sus textos, se halla en el libro de Hélène Troisier, *Piera Aulagnier*, París, Presses Universitaires de France, 1998.

título de AE [Analista de la escuela], así como un buen número de antiguos asociados (entre ellos Piera Aulagnier)»¹⁷⁹. Piera Aulagnier, sin embargo, años después se escindirá de la escuela lacaniana constituyendo la OLFP (*Organisation Psychanalytique de Langue Française*) conocida como *Quatrième Groupe*¹⁸⁰, en cuyas reuniones y publicaciones Castoriadis participará¹⁸¹. Con los años, el interés de Castoriadis por el psicoanálisis no hará sino incrementarse: desde 1973 ejercerá profesionalmente como psicoanalista y los últimos seminarios que impartirá en la *École des Hautes Études de Sciences Sociales* (en los años 1993, 1994 y 1995) los consagrará al pensamiento freudiano¹⁸².

De hecho, ya en el balance crítico con el marxismo que desarrolla en los últimos números de *Socialisme ou Barbarie*, particularmente en las partes correspondientes después a los capítulos II y III de su obra principal, las huellas de la asunción de la perspectiva psicoanalítica se hallan bien presentes. Castoriadis ha dejado constancia de que su cuestionamiento del marxismo no es precisamente ajeno a su profundización en el psicoanálisis¹⁸³. No obstante, no será hasta 1968, tras un período en el que se sumerge en la reconsideración del aporte freudiano¹⁸⁴, cuando Castoriadis escribirá su primer artículo centrado en el psicoanálisis, el cual nos permite obtener, al explicitar sus principales razones para la adopción de la perspectiva psicoanalítica, los motivos que impulsarán su trabajo posterior. El título, de resonancias kantianas, de este extenso artículo es «*Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science*»¹⁸⁵. En él, se puede advertir, en primer lugar, una clara toma de posición del autor respecto a la necesidad de deslindar el psicoanálisis de una comprensión científicista, en contraste con la ambigüedad de Freud en este punto. Para Castoriadis, el

¹⁷⁹ Cf. Élisabeth Roudinesco: *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento* [1993], Barcelona: Anagrama, 1995, [trad. cast.: Tomás Segovia] págs. 452-453. Puede consultarse también la obra de la misma autora: «L'École freudienne de Paris: la reconquête», en *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France, 2 (1925-1985)*, París, 1986, págs. 381-482.

¹⁸⁰ Cf. «Anonymat et Quatrième Groupe», en Élisabeth Roudinesco, *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France, op. cit.*, págs. 468-482.

¹⁸¹ En 1977, Castoriadis elabora una dura crítica a Lacan a propósito de un largo comentario al libro de F. Roustang, *Un destin si funeste* (París, Minuit, 1976). Cf. *La psychanalyse, projet et élucidation*, CL, págs. 81-157.

¹⁸² Cf. Enrique Escobar-Pascal Vernay: «Avertissement», SV, pág. 10

¹⁸³ Así, por ejemplo, en la entrevista citada en la nota 3.

¹⁸⁴ *Préface*, IIS, pág. 6

¹⁸⁵ Fue publicado originalmente en la revista *L'inconscient*, n° 8 (octubre 1968) y luego recogido en CL, págs. 33-80. La obra aludida de Kant es *Prolegomena zu jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783) [Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia].

psicoanálisis ofrece precisamente un modelo para pensar de otro modo la relación entre teoría y praxis. En segundo lugar, la relevancia otorgada a la cuestión del sentido en el psicoanálisis permite una renovación de la problemática filosófica. Escribe Castoriadis:

[La psychanalyse] indique une voie possible pour penser la genèse du sens et la genèse de la vérité pour des hommes effectifs. La psychanalyse montre en effet non seulement que l'homme doit tout vivre comme sens, mais aussi que l'acceptation de ce sens doit subir une torsion radicale au cours du développement de l'individu¹⁸⁶

Y más adelante, tras dejar constancia de que el psicoanálisis sólo ilustra una parte de la cuestión y que para la cabal comprensión de la temática del sentido es necesario también atender al campo histórico-social, concreta la problemática filosófica que tiene en mientes de la siguiente manera:

La psychanalyse permet d'approcher d'une façon neuve cette énigmatique et antinomique coalescence de l'empirique et du transcendantal que constitue déjà l'énoncé le plus rudimentaire du moment qu'il se prétend vrai [...] Cela n'élimine pas la problématique kantienne, mais permet de la convertir en une autre, peut-être plus fondamentale.¹⁸⁷

Estas consideraciones iniciales justifican la necesidad de prestar cierta atención a este punto. Como se desprende de su primer artículo psicoanalítico, el pensamiento freudiano se revela un instrumento útil para encarar el trasfondo problemático que impulsa su nueva orientación. Tres aspectos, aunque interrelacionados, pueden destacarse de este trasfondo, según se desprende de los pasajes citados. En primer lugar, la relación entre teoría y praxis; en segundo lugar, la atención a la cuestión del sentido junto al mantenimiento de la cuestión de la validez, y por último, la búsqueda de un enfoque adecuado que medie el polo fáctico, mundanal de la existencia y el polo trascendental de la razón. Con este trasfondo problemático en mientes hemos de emprender el recorrido por el pensamiento de Castoriadis.

Por estas circunstancias creo que la travesía dedicada a la explicación de la elucidación sobre la psique de Castoriadis no se la puede ahorrar quien pretenda entender su planteamiento, aunque su recorrido se presente costoso. El esfuerzo estriba en que el lector ha de afrontar, no sólo la dificultad que entraña en general el «estilo» de Castoriadis, que en este punto se concreta en el conocimiento que presupone de la obra

¹⁸⁶ CL, págs.73-74.

¹⁸⁷ CL, pág. 75.

freudiana, sino también la derivada de la propia terminología psicoanalítica, que trae consigo la asunción de esta perspectiva, para quien no está familiarizado con ella. Explicar el pensamiento de Freud escapa a mis pretensiones en este momento. Es evidente que ello comportaría un desarrollo sumamente prolijo. Así pues, me limitaré en este apartado a tratar de exponer y ordenar con la máxima fidelidad lo que Castoriadis dice sobre este aspecto, aunque ello me obligue a citar *in extenso*. Sólo me permitiré hacer más explícito algún aspecto que, aunque no se halle en el planteamiento de Castoriadis, considere inevitable tratar para facilitar la mejor comprensión de su desarrollo. En todo caso, pido un poco de paciencia al lector no familiarizado con esta terminología y excusas a sus conocedores por estas líneas que considerarán del todo innecesarias.

La explicación de la estructura y del funcionamiento de la psique en Castoriadis, como se adelantaba, halla su más extensa sistematización (¡casi cien páginas!) en el capítulo VI de *L'Institution...*, pero es reelaborada posteriormente, adquiriendo más claridad en algunos puntos importantes, en su artículo *L'état du sujet aujourd'hui*¹⁸⁸. Constituyen, pues, estos dos textos la base primordial de la exposición que sigue, aunque ello no sea obstáculo para acudir a algún otro de sus textos psicoanalíticos si así conviene para esclarecer mejor algún punto.

La asunción de la perspectiva freudiana supone postular una configuración del aparato psíquico en una pluralidad de instancias y consecuentemente acarrea una dislocación del lugar privilegiado otorgado a la consciencia en la filosofía moderna. De las implicaciones filosóficas que se derivaban de su aportación, Freud ya era muy consciente. Bastaría recordar el paso, ya célebre, donde Freud hablaba de las «tres graves ofensas» (o mejor, «humillaciones») sufridas por el hombre. Tras la humillación cosmológica infligida por Copérnico, explicaba Freud, vino la humillación biológica que acarreó la obra de Darwin y luego, añadía Freud, la del psicoanálisis, descubriendo que «el Ego no es dueño de su propia casa»; el hombre que ya sabía que no era señor del cosmos, ni de los seres vivos, descubre que no es siquiera dueño de su psique¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Publicado originalmente en la revista *Topique*, nº 38 (1986). Ahora recogido en MM, págs. 189-225.

¹⁸⁹ Cf. S. Freud: «Una dificultad del psicoanálisis» [1917], en *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, Madrid, Alianza, 1999, [Trad. cast.: L. López-Ballesteros y R. Rey Ardid], págs. 246-255.

Sin embargo, lo peculiar de Castoriadis respecto de Freud va a ser la repercusión ontológica que atribuye a este hecho:

[A]vec Freud, évidemment, on a une première grande vue de ce que j'appelle sa *découverte* d'un domaine ontologique, d'un domaine de l'être. Freud ne l'appelle pas ainsi, parce qu'il avait cette espèce de pudeur extraordinaire ou de peur de la philosophie, ou de détestation, je ne sais pas, mais il nous fait avoir, avec la psyché, un niveau d'être qui n'existait pas avant lui.¹⁹⁰

Para Castoriadis, Freud no extrae todas las consecuencias que se derivan de su planteamiento, debido al marco cientificista, propio de la época, bajo el que lo desarrolla. La ruptura con este marco supone para Castoriadis el cuestionamiento de los presupuestos lógico-ontológicos de la tradición filosófica heredada. Este cuestionamiento posibilitará atender asimismo de otro modo la función de la sociedad y la historia en la estructuración del psiquismo. Para Castoriadis, así pues, el aprisionamiento freudiano en las concepciones heredadas a la hora de estudiar el psiquismo es lo que comporta también la desconsideración del plano histórico-social entre los psicoanalistas. Pero no aceleremos el paso: es preciso ir por partes. En lo que sigue, habrá que sentar primero las bases del planteamiento freudiano, atender luego a las insuficiencias señaladas por Castoriadis y proseguir después con su propia reelaboración de esta cuestión. En el transcurso expositivo de esta reelaboración surgirán de forma inevitable ideas y nociones, cuya explicación más detallada se verá postergada puesto que no es posible atender a todos los cabos de una vez. Resulta obligado proceder así frente a un filosofar como el de Castoriadis, que escapa a todo esfuerzo sistematizador.

El punto de vista que supone una pluralidad de instancias en el aparato psíquico es lo que aporta Freud en sus dos tópicos. La primera concepción tópica se halla expuesta en el capítulo VII de su obra más famosa, *La interpretación de los sueños*¹⁹¹, donde distingue tres sistemas: Inconsciente, Preconsciente y Consciente. A partir de

¹⁹⁰ *Entretien Cornelius Castoriadis – Jean-Luc Donnet*, D, pág. 41.

¹⁹¹ En 1898, Freud redactó una primera versión de este libro y un año más tarde lo concluyó definitivamente (En el prólogo de Freud a la tercera edición de esta obra él mismo establece su fecha de redacción en 1899; la fecha de 1900 que se atribuye a la edición de esta obra fue puesta por el editor. Los prólogos a esta obra se hallan recogidos en *Nuevas aportaciones a la interpretación de los sueños*, Madrid, Alianza, 1972). Hay numerosas ediciones en castellano de este libro. Aquí se ha utilizado la siguiente: *La Interpretación de los sueños*, Madrid, Alianza, 6ª edición, 1972, en tres volúmenes, y con la traducción ya clásica de Luis López-Ballesteros y de Torres, aprobada por el propio Freud.

1920, Freud elaboró una segunda tópica¹⁹², donde hacía intervenir tres instancias: el Ello, el Yo y el Superyo, que sin embargo no sustituía a la anterior. De hecho, Freud nunca renunció a intentar conciliar ambas tópicas¹⁹³. Es verdad que esa distinción entre instancias es inseparable en Freud de la perspectiva *dinámica*, que implica la consideración de los fenómenos psíquicos como resultantes del conflicto. Pero lo relevante es el problema que surge de la articulación entre estas dos perspectivas, a saber, el problema del origen de la distinción tópica, de la «separación». En la obra de Freud se encuentran dos tipos distintos de respuesta: la primera, trata de explicar la constitución de un inconsciente por un proceso de represión. La asimilación de lo inconsciente a lo reprimido se halla en la mayor parte de los textos freudianos anteriores a la segunda tópica. Esta respuesta conduce a Freud a postular una represión originaria (*Urverdrängung*). La segunda respuesta supone la emergencia y diferenciación progresiva de las instancias a partir de un sistema inconsciente, cuyas raíces se hunden en lo biológico. Esta perspectiva genética se verá reforzada en la segunda tópica. La noción aquí importante es la de «fantasías originarias» (*Urphantasien*). Por tal entiende Freud una serie de estructuras organizadoras de la vida de la fantasía, que dado que no pueden referirse siempre a experiencias personales, reclamarían una explicación filogenética. Aunque Freud no estableció relación alguna entre estas «fantasías originarias» y la hipótesis de la «represión originaria», se ha observado que cumplen una función similar en cuanto al origen último del inconsciente¹⁹⁴.

Para Castoriadis, este planteamiento, aunque fecundo en su generalidad, no acierta a dar cuenta del verdadero modo de ser del inconsciente, ni permite desvelar la función de lo histórico-social en la incorporación del esquema de la «separación». Ello se debe, según Castoriadis, al lastre de la filosofía heredada que pervive en el pensamiento freudiano. Según Castoriadis, Freud concibió las diversas instancias psíquicas como instancias «objetivas» deslindables, de modo que el conflicto aparece como el resultado de la mera convivencia entre las diversas «personas» que habitan la

¹⁹² Un escrito fundamental de este período es «El Yo y el Ello» [1923]. Sigmund Freud: *El Yo y el Ello*, Madrid, Alianza, 4ª edición, 1980 [Trad. cast. de R. Rey Ardid y Luis López-Ballesteros], págs. 7-50.

¹⁹³ Cf. Freud: «Compendio del psicoanálisis», capítulo IV: «Las cualidades psíquicas» en *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, Madrid, Alianza, 1999 [Trad. cast. de R. Rey Ardid y Luis López-Ballesteros], págs. 125-133.

¹⁹⁴ Cf. «Inconsciente» en el *Diccionario de psicoanálisis* de Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, bajo la dirección de Daniel Lagache, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 195.

psique¹⁹⁵. De esta crítica dan buena muestra las referencias al modelo psíquico de Freud que contiene el siguiente paso:

L'inconscient est transformé en fait [...] en une multiplicité de consciences s'opposant les unes aux autres; la «contradiction» devient conflit des instances, à chacune desquelles on impute, sur le mode de *cogito* clairs et distincts, des visées propres et bien définies, une capacité de plaisir/déplaisir pour soi, une instrumentation rationnelle indépendante, cohérente et efficace. Ainsi, la confusion-conflation-indistinction-indétermination dans et par laquelle est l'inconscient, et plus généralement la psyché, y compris le conscient, ne serait que le brouillage provoqué par la coexistence, la composition, de plusieurs discours, qu'il suffirait de distinguer pour s'apercevoir que chacun est pleinement cohérent pour soi, au service d'une personne psychique distincte, qui sait ce qu'elle veut et comment l'obtenir, et l'obtiendrait toujours n'était l'opposition des autres instances psychiques. Certes cette description n'est pas pure et simple fiction ou même construction; elle correspond non seulement aux nécessités de langage et de l'intelligibilité, du moins ce que nous avons l'habitude d'appeler ainsi, mais à des aspects de la chose elle-même. Cependant, elle est loin de l'épuiser et même d'en toucher l'essentiel.¹⁹⁶

Tratar de esclarecer lo que es esencial para Castoriadis es el objeto de las páginas que siguen. Castoriadis parte en su planteamiento, como Freud, de la idea de una cierta organización interna específica del aparato psíquico, que disloca el lugar privilegiado atribuido a la consciencia. Esta especificidad viene caracterizada por Castoriadis en dos niveles: uno, transversal u horizontal que atraviesa todas las instancias psíquicas y otro, vertical, que también es aludido como «estratificación de la psique». Empecemos abordando este último punto, que se refiere propiamente al origen de la distinción entre instancias.

2.2.1. La «estratificación» de la psique.

El presupuesto del que parte Castoriadis es claro. En el siguiente paso se ve una vez más confirmado:

[Q]u'il s'agisse de la première ou de la deuxième topique freudiennes, des «positions» kleiniennes, ou d'autres –celle de Piera Aulagnier, par exemple, articulante originaire, primaire et secondaire [...]– nous avons toujours affaire à une psyché caractérisée par la multiplicité des «instances» qui est tout autre

¹⁹⁵ Ernst Tugendhat también ha hecho observaciones críticas relativas a la «personificación» sobremanera objetiva con la que Freud reviste su planteamiento. Cf. *Autoconciencia y autodeterminación* [1979], México, Fondo de Cultura Económica, 1993, págs. 116-118 [Trad. cast. Rosa-Helena Santos-Ihlau].

¹⁹⁶ IIS, pág. 410.

chose qu'un déploiement fonctionnel visant à une meilleure division du travail.¹⁹⁷

Marcando las distancias con Freud en el sentido recién apuntado, nos aclara Castoriadis¹⁹⁸ que el término «estratificación» no debe tomarse como una disposición ordenada y regular de las diferentes instancias, antes al contrario, con él se pretende señalar una coexistencia peculiar entre las mismas, resultado de una «historia». En la historia de la formación de la psique humana surgen una serie de instancias que, lejos de anularse unas a otras, coexisten conflictivamente. En este modo de relación y coexistencia entre las instancias, cuya génesis ahora nos ocupa, Castoriadis va a encontrar la necesidad de cuestionar la filosofía heredada, cuya influencia suponía un lastre en la obra freudiana. Pero, por el momento, avancemos lo siguiente: para Castoriadis, esta estratificación marca la diferencia específica del psiquismo humano, respecto del resto de vivientes:

Un animal n'est pas «stratifié» au sens fort du terme: il n'a pas d'*histoire* psychique: il n'a pas des conflits intra-psychiques. (Que l'on puisse le cas échéant les y faire apparaître *expérimentalement* confirme ce que j'avance.) Mais chez l'être humain, les conflits intra-psychiques sont des conflits d'«instances»; et l'existence même, comme la concrétion chaque fois particulière, de ces instances sont le résultat d'une *histoire*¹⁹⁹.

Castoriadis señala la necesidad de comprender la «historia» de esta estratificación desde dos vertientes: una psicogenética, que representa la alteración y apertura de lo que denomina «mónada psíquica» al mundo histórico-social y otra, sociogenética, que representa la imposición a esta «mónada» de un modo de ser por parte del mundo histórico-social que ella no podrá hacer surgir por sí misma. Que aquí se ha empezado por abordar la primera, a estas alturas, ya es obvio. Ahora, no obstante, se quiere mostrar que ello no ha sido del todo arbitrario, dado que el punto de partida crucial para entender las dos vertientes de este proceso es lo que Castoriadis llama la «mónada psíquica»²⁰⁰. Castoriadis no ahorra palabras a la hora de señalar explícitamente la relevancia que otorga a este estadio. Así, por ejemplo, cuando le preguntan acerca del sentido general de su modelo de estructuración de la psique responde lo siguiente:

¹⁹⁷ *L'état du sujet aujourd'hui*, MM, págs. 204-205.

¹⁹⁸ *id.*, MM, pág. 205 (léase la nota al pie)

¹⁹⁹ *id.*, MM, pág. 205.

²⁰⁰ Con ello invierto el camino expositivo seguido por Castoriadis en la segunda parte de *L'institution...* que se inicia con la elucidación de lo histórico-social.

Le sens général, pour ainsi dire, de cette perspective est fondé sur le fait que tous les phénomènes psychiques que nous connaissons ne deviennent compréhensibles que si nous les renvoyons à un point d'origine, que j'appelle la «monade psychique»²⁰¹.

La comprensión de este primer estado psíquico constituye, pues, una pieza clave para la comprensión de toda la «antropología filosófica» de Castoriadis, y consecuentemente de todo su filosofar. De hecho, es una de las piedras angulares en la que se apoya todo su edificio. Y es a este estadio al que debe entenderse que se refiere en muchas ocasiones cuando habla de «psique» o «dimensión psíquica» contrapuesta a la «institución social». A partir de este primer estadio, del que Castoriadis nunca nos da una cronología exacta²⁰², da comienzo el proceso de formación del «yo». Es más: este estadio se torna uno de los polos al que atender ineludiblemente para la comprensión cabal de la razón:

L'homme n'est pas un animal raisonnable, comme l'affirme le vieux lieu commun. Il n'est pas non plus un animal malade. L'homme est un animal fou (qui commence par être fou) et qui, aussi pour cela, devient ou peut devenir raisonnable. Le sperme de la raison est aussi contenu dans la folie intégrale de l'autisme premier. [...] On ne situe pas comme il faut la raison, et, encore plus grave: on n'atteint pas une attitude raisonnable à l'égard de la raison, on ne lui est pas finalement fidèle mais plutôt on la trahit, si on refuse de voir en elle autre chose aussi certes, mais *aussi* un avatar de la folie unificatrice.²⁰³

La comprensión de este estadio exige prestar atención a las distintas etapas de desarrollo y formación de la psique que Castoriadis postula. De forma condensada, pueden adelantarse, para favorecer una mejor orientación, como sigue: se parte de una «mónada psíquica» (I) que hace eclosión durante la llamada «fase triádica» (II) y que posteriormente, tras atravesar una «fase edípica» (III) desemboca, mediante diversos procesos de «sublimación» (IV) en un «individuo social».

(I) La denominación de «mónada psíquica» para indicar este primer estadio del psiquismo pretende dar cuenta de su principal rasgo: nada existe para la psique en este estadio fuera de ella misma²⁰⁴. La mónada se experimenta a sí misma como fuente de

²⁰¹ À nouveau sur la psyché et la société, FP, pág. 246.

²⁰² En concreto dice Castoriadis: «le moment chronologique exact importe peu», *id.*, FP, pág. 246

²⁰³ IIS, págs. 436-437.

²⁰⁴ Según Castoriadis, Freud llegó a atisbar en algún momento esta clausura de sí mismo, que caracterizó con el término «autismo» y la comparó con la completud propia de un huevo de ave. IIS, pág. 429. El paso al que se refiere Castoriadis es el siguiente: «El embrión de las aves, encerrado en el huevo con su provisión de alimento y para el cual los cuidados maternos se limitan al suministro de calor, nos ofrece el acabado ejemplo de un sistema psíquico totalmente aislado de los estímulos del mundo exterior y que pueda satisfacer de un modo autístico (según término de Bleuler) sus necesidades de alimento». S. Freud:

placer y satisfacción de este placer a la vez. Lo único «real» pues en este estadio es una representación gobernada por el principio de placer de «todo-como-sí-mismo». De ahí que no podamos hablar en esta fase de distinción entre «sujeto» y «objeto». El deseo es inmediatamente representación de lo deseado y así afecto placentero. Un esquema que Castoriadis ha utilizado en alguna ocasión para comprender este estadio es el siguiente: «yo=placer=sentido=todo=ser=yo»²⁰⁵. Pero tal vez sea más esclarecedor acudir a la mejor ilustración que encuentra Castoriadis en los escritos de Freud de este estadio y a la que él mismo recurre no pocas veces. Tal ilustración se condensa en una frase: «*Ich bin die Brust*», o sea, «Yo soy el seno»²⁰⁶. Veamos como Castoriadis la explica:

«Je suis le sein» n'est donc pas une affirmation attributive ou bien transitive, comme «je suis blond». Nous pourrions essayer de nous représenter cela en complétant la description: le bébé se vit à la fois, de la superficie labiale, de la cavité buccale et probablement de la première partie du système digestif, comme indifférencié de cette source de liquide chaud agréable qu'est le lait, et il se vit comme ayant –étant- un désir et pouvant le réaliser avec plaisir [...] La monade organise l'expérience du plaisir, non pas «avec un objet» mais en tant qu'expérience aimantera pour toujours le psychisme, dont l'«objet de désir», dont la recherche, sera la récupération de, le retour à cet état. C'est plus un «désir d'état» que d'objet²⁰⁷

Castoriadis postula que este estadio conforma una suerte de «inconsciente originario»²⁰⁸, matriz y prototipo de lo que, para el sujeto, será siempre el sentido, caracterizado como un flujo indisociable de representaciones, afectos e intenciones (o deseos):

Dans cette identité immédiate de ce qui deviendra par la suite des «moments», où la totalité est unité simple, où la différence n'a pas encore surgi, être c'est être dans ce cercle, et l'être est immédiatement «sens»: intention accomplie avant toute formulation et avant tout écart entre un «état» et une «visée», comme il est immédiatement «existence» du sujet pour le sujet²⁰⁹

«Los dos principios del suceder psíquico» [1911], en *El Yo y el Ello*, Madrid, Alianza, 4ª edición, 1980, págs. 137-144, en concreto en la nota en pie de página nº 3, *op. cit.*, pág. 217.

²⁰⁵ *Psychanalyse et philosophie*, FF, pág. 153. El psicoanalista argentino Fernando Urribarri lo reelabora del siguiente modo: «yo=realidad=todo=placer=sentido» en «Las ideas psicoanalíticas de Castoriadis», *Zona Erógena*, nº 39, Buenos Aires, 1998, pág. 45.

²⁰⁶ Pertenciente a unas notas redactadas en 1938 Cf. S. Freud: *Résultats, Idées, Problèmes*, II, París, PUF, 1987, pág.287, *apud* IIS, pág. 433.

²⁰⁷ *À nouveau sur la psyché et la société*, FP, pág. 247.

²⁰⁸ El uso entrecomillado responde a que en este estadio para Castoriadis no ha tenido lugar aún distinción tópica alguna: «Nous devons postuler, 'en arrière' de l'inconscient freudien ou 'au-dessous' de celui-ci (ou du Ça) un non-conscient qui est le corps vivant en tant que corps humain animé, en continuité avec la psyché. Il n'y a pas de frontière entre ce corps vivant et animé et la monade psychique originaire. La monade n'est ni refoulée ni refoulable; elle est *indicible*». Cf. *Imagination, imaginaire, réflexion*, FF, pág. 258.

²⁰⁹ IIS, pág. 430.

Éste es el estadio al que Castoriadis atribuye el rasgo que Freud atribuía en general al inconsciente: la ignorancia del tiempo y de la contradicción²¹⁰. En este sentido, para Castoriadis, la reducción del inconsciente al lenguaje como postulaba Lacan supone destruir lo esencial del «descubrimiento freudiano»²¹¹. Quede ello aquí simplemente apuntado por el momento. Con la vista puesta en este primer estadio va a resultar más comprensible la idea central de Castoriadis de la imaginación como creación y emergencia del espacio y del tiempo para el psiquismo, más allá del juicio que nos pueda merecer. Constatemos ahora sólo la relevancia que adquiere la cuestión del sentido y la importancia de la «imaginación radical» en el planteamiento psíquico de Castoriadis así como sus diferencias con Freud en este punto. En este sentido, se puede decir que la «imaginación radical» parece ser el postulado esencial que se deriva del planteamiento de Freud, aunque éste nunca llegara a tematizarlo como lo hace Castoriadis²¹². Posteriormente, se tratará de mostrar esas diferencias, pero antes, como punto de apoyo, veamos cuál es la base en la que descansa esta postulación de Castoriadis en este plano:

Il n'y a aucune possibilité de comprendre la problématique de la représentation si on cherche l'origine de la représentation hors de la représentation elle-même [...] La psyché est un *formant* qui n'est que dans, et par ce qu'il forme et *comme* ce qu'il forme; elle est *Bildung* et *Einbildung* –formation et imagination–, elle est imagination radicale qui fait surgir déjà une «première» représentation à partir d'un rien de représentation, c'est-à-dire *à partir de rien*.

Il ne peut y avoir de vie psychique si la psyché n'est pas capacité originaire de faire surgir des représentations, et, «au départ», une «première» représentation qui doit d'une certaine manière contenir en elle la possibilité d'organisation de toute représentation [...]

Cette nécessité, inhérente à la problématique freudienne ne s'y trouve pas explicitée. Elle y est même recouverte, en fonction des motifs profonds qui empêchent Freud de thématiser la question de l'imagination comme telle.²¹³

La cuestión que se halla en la base de este asunto es pues la problemática de la representación, en concreto, el origen de la representación, ante el cual, Freud no sacará todas las consecuencias pertinentes, según Castoriadis. Hasta ahí, lector, nos sumerge Castoriadis: ¡El origen de la representación, nada menos! El mismísimo Kant en una conocida carta a Marcus Herz explicaba que el problema de cómo lo que hay en la

²¹⁰ IIS, pág. 402.

²¹¹ *Fait et à faire*, FF, pág. 27.

²¹² El mejor escrito dedicado explícitamente a la aportación freudiana al tema de la imaginación es el contenido en *Imagination, imaginaire, réflexion*, FF, págs. 227-281; concretamente en el epígrafe «L'imagination du sujet - Freud», págs. 245-259.

²¹³ IIS, pág. 414.

mente puede ser una «representación» de lo que hay fuera era el asunto más complejo de la filosofía²¹⁴. No puede escapar a nadie que el problema que aquí emerge sobrepasa la discusión con Freud sobre el asunto. Adentrados en estas honduras, alcanzamos nueva luz sobre los motivos que impulsan la renovación filosófica que pretende Castoriadis a partir de la incorporación del legado freudiano y que, con lo ganado anteriormente, podemos aventurarnos a reconstruir. Pero, primero, es conveniente finalizar al menos, para no perder el hilo, el diálogo de Castoriadis con Freud a propósito del peso de la herencia filosófica heredada en su planteamiento.

Para Castoriadis, la representación en Freud se halla siempre supeditada a alguna referencia a lo «real», en el sentido de lo calificado como tal por la mirada científica:

Dans l'atmosphère positiviste qui l'entourait, et l'a profondément et à jamais influencé [...], Freud a commencé par chercher les facteurs «réels» qui rendraient compte de l'histoire de la psyché, de son organisation, et finalement même de son être. [...]

Le rôle essentiel de l'imagination, sans que celle-ci soit reconnue ou même nommée, apparaît en fait chez Freud moyennant l'importance centrale du phantasme dans la psyché et la relative indépendance et autonomie de la phantasmatisation.²¹⁵

La función de la imaginación, central en el planteamiento de Castoriadis, aparece por ello relegada en el modelo de Freud. Castoriadis lo sigue explicando de la siguiente manera:

Freud écrira-t-il que le phantasmer (*phantasieren*) se réduit à ce qui se passe «après l'instauration du principe de réalité», et qu'auparavant il y a «simple position hallucinatoire du pensé (désiré)», c'est-à-dire du représenté [...]

C'est sur ce modèle –donc: du produit de l'imagination venant, sous la pression de la pulsion [...] recouvrir un «déficit», avec la reproduction de la représentation (posée comme égale à la perception) d'une scène de satisfaction qui a un antécédent dans une perception «réelle» –, qu'on a toujours tendu par la suite à penser la question du phantasme, aussi «originnaire» qu'on l'ait dénommé, et de l'imagination.²¹⁶

Frente a esta concepción, que atribuye a lo imaginario la función de colmar o cubrir una «ausencia» (en el psicoanálisis, de manera habitual y general se sobreentiende que es originariamente la ausencia del seno materno), Castoriadis va a argumentar la necesidad de admitir que la formación originaria de fantasías (lo que va a

²¹⁴ Carta a Herz, 21 de febrero de 1772, en *Kant: Philosophical Correspondance, 1759-99*, págs. 70-75, *apud* Hilary Putnam, *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, pág. 55.

²¹⁵ IIS, pág. 411.

²¹⁶ IIS, págs. 415-416.

llamar la imaginación radical) preexiste y es la que preside toda organización de la pulsión.

Pour qu'il y ait manque pour la psyché, il faut que la psyché soit ce qui *fait être* quelque chose –la représentation– *et* que la psyché puisse faire être quelque chose comme «manquant»: ce qui implique à la fois qu'elle puisse poser comme étant ce qui n'est pas, donc le présentifier-figurer, et le figurer dans ou en relation à une autre figure, où il est pris: figure ou représentation «de soi» (abus de langage) comme ce à quoi «il ne manque rien».²¹⁷

Este es el paso que no se atrevió, según Castoriadis, a dar Freud. Pues esa capacidad de creación de la imaginación radical echaba por tierra todos los presupuestos de la filosofía heredada. En este sentido, Castoriadis dice que Freud sigue siendo en el fondo, pese a su innovación, un dualista:

Paradoxalement, inévitablement et malgré ses intentions, Freud reste un dualiste. Âme et corps, psyché et soma restent pour lui essentiellement distincts.²¹⁸

Castoriadis no pretende «resolver» la cuestión. Lo que parece tratar de poner de manifiesto, aprendiendo del fracaso de arraigados puntos de vista, es la necesidad de afrontarla a partir de lo que podemos constatar. Y lo que constatamos exige pensar en una relación entre la psique y el cuerpo indisociable y a la vez no reduccionista²¹⁹. Castoriadis sigue escribiendo:

La psyché est fortement dépendante du soma: sans avoir besoin de vous tirer une balle dans la tête, il me suffit de vous faire boire quelques verres d'alcool de plus pour le prouver. Le soma est fortement dépendante de la psyché: sans mentionner les symptômes hystériques ou psychosomatiques, je rappelle que j'ai décidé d'écrire ce texte, c'est pourquoi mes mains tapent sur cette machine. Le soma est fortement indépendant de la psyché; je n'ai aucun contrôle sur les innombrables processus organiques qui se déroulent continuellement dans mon corps et qui peut-être, en ce moment même, préparent ma mort. La psyché est fortement indépendante du soma: même sous les tortures les plus horribles, il existe des personnes qui ne donneront pas à la police leurs camarades. Cette relation suprêmement étrange exige de nous de nouveaux modes de pensée. Ceux-ci devraient certainement prendre leur point de départ ailleurs que dans les tentatives de réduction de l'une de ces deux entités à l'autre, ou dans des proclamations de leur séparation irréversible et irréparable.²²⁰

²¹⁷ IIS, pág. 424.

²¹⁸ *Imagination, imaginaire, réflexion*, FF, pág. 258.

²¹⁹ Esta cuestión cobra mayor relevancia si se tiene en cuenta los modelos explicativos sobre la consciencia hegemónicos en los años setenta. *Vid. infra*, 3.2.3. Sobre la vigencia de esos modelos en la actualidad y el surgimiento de otros paradigmas es ilustrativa la conversación entre Castoriadis y el biólogo chileno Francisco Varela, recogido en D, págs. 59-82.

²²⁰ *Imagination, imaginaire, réflexion*, FF, pág. 258.

Para señalar un tipo de relación indisociable e irreductible entre la psique y la realidad corporal-biológica, Castoriadis se sirve de la noción freudiana de «apoyo» (*Anlehnung*)²²¹, aunque reformulada:

De toute évidence ce que la psyché fait être n'est pas dicté par cette réalité corporelle-biologique, car alors il serait partout et toujours le même; il n'est pas fait non plus dans une «liberté absolue» relativement à cette réalité, qui ne peut être ni ignorée ni manipulée de façon totalement arbitraire (même cette affirmation, d'ailleurs, est sujette à restriction: un nourrisson anorexique *se fait* mourir, sa psyché est plus forte que sa régulation biologique).

C'est cette relation originale et irréductible de la psyché à la réalité corporelle-biologique du sujet que vise l'idée freudienne d'*étayage* (*Anlehnung*), qui contient beaucoup plus que la simple position de ces deux limites extrêmes et abstraites, que l'élaboration psychique n'est ni dictée par l'organisation biologique, ni en liberté absolue à son égard.²²²

Así pues, con esta noción, que será recurrente en el planteamiento de Castoriadis, éste establece una suerte de relación condicionante posibilitadora, pero no determinante. Con ella, pretende hacer frente tanto a una concepción «materialista», naturalista, de la conciencia, que reduciría ésta a una explicación biológica, cuanto a una concepción «idealista», que no atiende a su arraigamiento corporal, mundano²²³. Para esclarecer el desarrollo de esta relación entre lo somático y lo psíquico es menester atender al concepto freudiano de «pulsión», en la medida que constituye para el psicoanálisis el «concepto-límite» entre los estímulos emanados en el cuerpo y el psiquismo. Esta noción de «pulsión» va ligada a la noción de «representante», aunque estos términos no están exentos de equívocos. En los textos freudianos, por lo demás, son utilizados varios términos para designar esta noción: «representante de la pulsión», «representante psíquico» y «representante-representativo». Lo mejor, por ello, es limitarse al modo en que lo explica Castoriadis:

Chez les êtres humains, il y a ce que Freud appelle, dans le texte de 1915 sur «Les pulsions et leurs destins», la *Vorstellungs-repräsentanz des Triebes*, c'est-à-dire la représentation par délégation de la pulsion dans la psyché. On peut

²²¹ «Anlehnung» es «un término introducido por Freud para designar la relación primitiva de las pulsiones sexuales con las pulsiones de autoconservación: las pulsiones sexuales, que sólo secundariamente se vuelven independientes, se apoyan sobre las funciones vitales que les proporcionan una fuente orgánica, una dirección y un objeto. En consecuencia, se hablará también de apoyo para designar el hecho de que el sujeto se apoya sobre el objeto de las pulsiones de autoconservación en su elección de un objeto amoroso; esto es lo que denominó Freud el tipo de elección de objeto por apoyo» (voz «Apoyo» del *Diccionario de psicoanálisis* de Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, bajo la dirección de Daniel Lagache, Barcelona, Paidós, 1996).

²²² IIS, pág. 423.

²²³ Éste, como veremos, es también uno de los ejes sobre el que transita la fenomenología postidealista de Merleau-Ponty, a partir del cual, en su última etapa, va a sacar asimismo implicaciones ontológicas.

décrire le processus de la façon suivante : la pulsion, selon Freud, a son origine dans le somatique, mais, pour pouvoir agir sur la psyché, il faut qu'elle «parle la langue» de la psyché, qu'elle trouve une traduction sur le plan psychique, et cette traduction est la *Repräsentanz* moyennent une *Vorstellung*, une représentation. C'est comme une ambassade, une délégation, qui prend la forme d'une représentation. Et il faut voir là une manifestation de l'imagination radicale chez l'être humain: il n'y a pas de lien prédéterminé ou de relation obligatoire entre la pulsion et son représentant psychique.²²⁴

El trayecto recorrido hasta aquí confirma a todas luces lo que se anunciaba: la importancia que Castoriadis concede al psicoanálisis y la transformación de la perspectiva que su incorporación lleva consigo. Este cambio de perspectiva es el que impulsa a Castoriadis a un replanteamiento filosófico, cuyos motivos, como se adelantaba también, se han revelado con mayor claridad a partir de la reformulación del legado freudiano que elabora este autor. Tal vez ahora sea un buen momento para recapitular lo que se ha alcanzado. Considérese un breve descanso en el camino para recoger el hilo que hemos ido desovillando y recordar las encrucijadas que nos han ido saliendo al paso. La consciencia, y de rondón una concepción del sujeto que hallaba sólido fundamento en ella, deja de ser el punto de partida para tornarse problemática. En lugar de la pretendida evidencia de la autoconsciencia, lo que en adelante habrá que explicar es el problema del devenir-consciente. Este desplazamiento hace aflorar el descentramiento del sentido en relación con la consciencia. El sustrato de constitución de sentido emerge como algo previo, prerreflexivo, antepredicativo. El sentido emerge previo al saber que caracteriza la consciencia. El punto de partida ahora es lo que Castoriadis denomina la «mónada psíquica». Esta realidad radical posee para él una incidencia ontológica. La tradición heredada, según Castoriadis, sólo ha podido pensarla oscilando entre el dualismo o el materialismo reduccionista. Pero esta realidad radical que postula Castoriadis posee una dimensión dinámica e inobjetivable: es flujo indisociable de representaciones, afectos e intenciones, inescindible empero del cuerpo y del mundo. Este cambio en el punto de partida señala asimismo el abandono de la

²²⁴ À nouveau sur la psyché et la société, FP, pág. 240. El título del texto de Freud al que alude Castoriadis, originalmente *Triebe und Triebchicksale*, se ha vertido en castellano como «Los instintos y sus destinos». Pero no es en este trabajo precisamente donde se define y se emplea la noción «*Vorstellungsrepräsentanz*», sino en otros dos también de 1915: «La represión» (*Die Verdrängung*) y «Lo inconsciente» (*Das Umbewusste*). Los tres escritos se encuentran agrupados junto con otros bajo el nombre genérico «Metapsicología» (título bajo el que fueron publicados en la *Internationaler Zeitschrift für Psychoanalyse* entre 1913 y 1917). Cf. *El malestar de la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1970, págs. 132-153, 153-165 y 165-202, respectivamente [Trad. cast. Luis López-Ballesteros y Ramón Rey Ardid].

noción de «objeto». Éste, en la terminología freudiana, adoptada por Castoriadis, será una simple variante del fin pulsional. La noción de destino pulsional sustituye de esta suerte las leyes de representación de la consciencia. Con ello, la «filosofía representativa» estrechamente vinculada al privilegio otorgado a la consciencia será rechazada. La «renovación filosófica» que emprende Castoriadis con la adopción del psicoanálisis en su planteamiento estará marcada, pues, por este cuestionamiento de la «filosofía representativa de la consciencia», el cual va a comportar una crítica de los presupuestos lógico-ontológicos en los que, a los ojos de Castoriadis, se apoya. Pero, la tematización propiamente de estos asuntos serán explicitados con detalle posteriormente. Ahora es preciso, de acuerdo con el camino marcado, seguir avanzando en la exposición de las etapas de desarrollo de la psique según el planteamiento de Castoriadis.

(II) La fase siguiente que hay que explicar es lo que Castoriadis denomina la «ruptura de la mónada psíquica», que se empieza a producir en lo que Castoriadis llama la «fase triádica». Atendamos a sus propias palabras una vez más:

La rupture de la monade psychique est certes étayée par le besoin somatique; mais elle n'est qu'étayée. Le besoin somatique n'«explique» rien; la faim s'annonce à la psyché et ne peut être «ignorée» purement et simplement par celle-ci –mais elle n'est ni condition nécessaire ni condition suffisante. Gaver un nourrisson, ou le surveiller 24 heures sur 24 pour lui présenter le sein ou le biberon dès qu'il se réveille en fera peut-être un enfant psychotique, jamais un veau à figure humaine. La «réponse» canonique au besoin est l'hallucination et la satisfaction phantasmique; elle se fait dans et par l'imagination, et de manière indéterminée. Certes, l'imagination ne fournit pas des calories et, si rien d'autre ne se passait, le nourrisson mourrait –comme il meurt en effet, du fait de son imagination et indépendamment des aliments qu'on lui offre, lorsqu'il est anorexique.²²⁵

Castoriadis, en lo que sigue, subraya la función que desempeña en la formación sucesiva del sujeto el polo monádico, que no quedará ya nunca del todo abolido:

[C]haque fois que la «satisfaction réelle» apparaît, elle est représentée comme manifestation, confirmation, restauration de l'unité première du sujet. La faim est normalement apaisée par la présentation et la mise à disposition du sein, ou de ce qui en tient lieu. Celle-ci ne fait que rétablir, pour commencer, l'état monadique; elle ne peut être «vécue» à cette époque qu'en fonction des représentations et des schèmes dont le sujet dispose –et il ne dispose que de celui-là. [...] Ce qui se déroule, au niveau somatique, comme apaisement du besoin est compris par la psyché –dans le cas normal–, dans son propre

²²⁵ IIS, pág. 441.

langage, comme restauration de l'unité et du proto-affect qui lui était indissociable. C'est cela qui formera désormais le noyau du *plaisir*. L'équivalent psychique, la «délégation par représentation» du processus somatique du besoin et de sa satisfaction sera cette restauration de l'unité [...] À cette étape de toute-puissance *effective* de la psyché, celle-ci sera capable de reproduire ce plaisir toute seule, en produisant la représentation correspondante, hallucinant ou phantasmant le sein.²²⁶

El seno materno constituye pues en esta etapa una cierta encrucijada entre el niño y la madre. Su ausencia va a marcar el inicio de la «ruptura» de la mónada. Esa ausencia tendrá la forma de negación del placer y como tal, habida cuenta de la atracción vigente del esquema originario de la mónada, este displacer deberá «crear» un «afuera»: la mónada lo experimenta todo, recordémoslo, como una indistinción de «todo-como-sí-mismo», gobernada por el principio de placer. En este estadio, sin embargo, de incipiente apertura, «Yo soy el pecho», adquiere ya una identificación «atributiva» o «transitiva»:

L'absence du sein est déplaisir en tant que déchirure du monde autistique [...] Mais du point de vue de la psyché, le plaisir exclut le déplaisir, l'identité exclut l'altérité [...] La psyché invente-figure un extérieur, pour y placer le sein du déplaisir. Ce qui deviendra par la suite «monde» et «objet» est littéralement *projection* qui est à son origine expulsion du déplaisir [...] En même temps, l'autre face du sein, le sein présent ou gratifiant, continue d'être soumise au schème de l'inclusion. Mais celle-ci ne peut plus ignorer purement et simplement la relative altérité de l'objet, elle ne peut plus être pure et simple identité ; appuyée sur la première ébauche d'articulation de soi et non-soi, elle devient *introjection* et incorporation. «Je suis le sein» prend ainsi son deuxième sens, où la prédication est possessive ou attributive à *soi*.²²⁷

El mundo de la fase triádica sigue, no obstante, siendo un mundo «cerrado», pero en un sentido peculiar ya que supone una diferenciación y separación incipientes. Esta separación señala un primer momento de socialización y con ello el derrumbe del sentido del mundo «monádico». Esta socialización, como se desprende de la cita, se apoya en dos operaciones psíquicas fundamentales según Castoriadis: proyección e introyección. La primera, para él, es siempre preponderante y presupuesto de la segunda, cuya condición esencial es la «carga psíquica» de lo que ha sido interiorizado²²⁸ (lo que técnicamente en el psicoanálisis se denomina la «catexis»²²⁹). Pero lo característico de esta fase es la proyección de la «omnipotencia», único esquema

²²⁶ IIS, pág. 441.

²²⁷ IIS, págs. 441-442.

²²⁸ *Psychanalyse et philosophie*, FF, pág. 152.

²²⁹ Se trata del término alemán «*Besetzung*», que se vierte en francés por «*investissement*». Cf. «Catexis» en el *Diccionario de psicoanálisis*, ya citado.

como se ha visto del que dispone la mónada psíquica, a la madre, en tanto portadora del placer/displacer (correspondiente al seno presente y al seno ausente):

Le sujet ne peut commencer à ébaucher des éléments du réel, l'objet et l'autre humain, qu'à partir et sous la dominance exclusive des schèmes imaginaires qui sont les siens [...] Le passage par la phase triadique représente une ébauche de la socialisation de la psyché, pour autant que celle-ci se prive de la toute-puissance ; cette socialisation est cependant toute relative, puisque la toute-puissance est simplement reportée sur l'autre [...] ²³⁰

Otro rasgo importante que atribuye Castoriadis a esta fase es el surgimiento de la represión, marcando distancias con la explicación filogenética freudiana a la que se aludía al comienzo de este punto:

[L']instauration de l'autre dans sa position de toute-puissance est simultanément instauration d'une instance intériorisée de refoulement et origine de celle-ci. L'autre, comme maître du plaisir et du déplaisir, est origine et source imaginaire d'un «il faut» et «il ne faut pas», d'un germe de la norme. Son introjection –retour à sa source de la représentation imaginaire du sujet projetée à l'«extérieur» et alourdie par sa séparation comme par son étayage sur une personne «indépendante»–, introjection d'une figure qui intime ou interdit, est établissement du Surmoi «archaïque», certainement pré-oedipien et pour l'explication duquel le recours à la phylogenèse est à la fois superflu et vain. Ainsi s'instaurent un inconscient au sens dynamique du terme et un refoulement véritable. ²³¹

(III) Pero la barrera de la represión en su forma más definitiva, no surgirá sino con la completa constitución del «yo real» simultánea a la «constitución de la realidad», que caracteriza a la fase que Castoriadis denomina «edípica». Castoriadis hace explícito en este punto la necesidad de reconsiderar la formulación freudiana del «complejo de Edipo» sin atender a la «mitología» en la que allí se encarna y señala a este respecto la aportación de Lacan ²³². Pero no es menester atender a las formulaciones de estos autores ²³³. Basta decir que en la elaboración de Castoriadis, esta fase parece albergar

²³⁰ IIS, pág. 445.

²³¹ IIS, pág. 448.

²³² «Pour qui sait lire, cela crève les yeux, c'est le cas de le dire, que le problème que Freud posait dans la thématique du «complexe d'Oedipe» et du «meurtre du père» était le problème de la socialisation de la psyché. Que les solutions qu'il y apportait restaient mythologiques du fait qu'il croyait pouvoir déduire l'institution à partir du fonctionnement psychique, je l'écrivais déjà en 1964 [se refiere a la primera parte de l'IIS] et sans doute n'étais-je le premier [...] Mettre en lumière cette signification du «complexe d'Oedipe» au-delà de Freud lui-même a été un des apports décisifs de Jacques Lacan [...]» IIS, pág. 451, nota 38.

²³³ El complejo de Edipo no es expuesto sistemáticamente en ningún trabajo de Freud, aunque es motivo de reelaboración constante en toda su obra. Puede consultarse a este respecto su distinto tratamiento en cada una de las siguientes obras: S. Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Alianza, 1972, [Trad. cast.: Luis López Ballesteros] y S. Freud, *Tótem y Tabú*, Madrid: Alianza, 1997, [Trad. cast.: Luis

dos momentos: en un primer momento, la madre queda destituida en su omnipotencia frente al padre, aunque ello, según advierte Castoriadis, todavía no es suficiente para el desencadenamiento definitivo del proceso de socialización. La apertura definitiva se origina cuando se hace presente el sometimiento del padre a la colectividad anónima que le sobrepasa y que Castoriadis denominará «lo histórico-social»:

L'autre ne peut être destitué de sa toute-puissance imaginaire que pour autant qu'il est destitué de son pouvoir sur les «significations». Cette destitution, ni le langage comme tel ni la «réalité» comme telle ne peuvent l'opérer par leur propre puissance (comme le montrent aussi bien les milliers de discours logiquement et réellement étanches et irréfutables tenus quotidiennement par des paranoïaques que, à un autre point de vue, la grande majorité des systèmes sociaux et religieux). L'autre ne peut devenir «réel» –et rendre ainsi aussi bien les «objets» que le monde «réels»– que s'il est destitué de sa toute-puissance, c'est-à-dire s'il est limité ; et il ne peut être limité dans et par la «réalité», puisque la «réalité» n'a jamais que la signification qui lui est imputée –et aux yeux de l'enfant, par l'autre précisément. L'autre ne peut être destitué que s'il se destitue lui-même, s'il se signifie comme n'étant pas la source et le maître de la signification (et de la valeur, et de la norme, etc.) [...] En d'autres termes, il faut et il suffit que l'enfant soit renvoyé à l'*institution* de la signification et à la signification comme instituée et ne dépendant d'aucune personne particulière.²³⁴

(IV) El proceso de socialización, así descrito, tiene como condición la capacidad de sublimación de la psique, en el sentido que Castoriadis otorga a esta noción²³⁵. La noción de sublimación es considerada una de las más importantes del planteamiento sobre la psique de Castoriadis²³⁶. Se trata, como ha visto Fernando Urribarri, de un concepto «amplio» de sublimación²³⁷, en el que se aprecia «tanto la originalidad de su perspectiva como las raíces profundamente freudianas de la misma»²³⁸. Antes, sin embargo, de desarrollar esta noción, es preciso ya no demorar más la exposición de lo

López Ballesteros] Sobre la reelaboración lacaniana puede verse: Jacques Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* [1938], París, Navarin, 1984. Para una discusión sobre la influencia de Lacan en el planteamiento de Castoriadis puede verse el artículo de Peter Dews, «Imagination and the Symbolic: Castoriadis and Lacan», *Constellations*, volume 9, nº 4, Oxford, 2002, págs. 516-521 que reproduce su ponencia realizada en el congreso «Cornelius Castoriadis: Rethinking Autonomy», celebrado en la *Maison Française* de la Universidad de Columbia, del 1 al 3 de diciembre de 2000.

²³⁴ IIS, págs. 449-450.

²³⁵ En su seminario del 11 de febrero de 1987, Castoriadis lo explicita claramente: «Cette capacité de sublimation est un *sine qua non* de l'existence de l'individu comme individu social», recogido en SV, pág. 120.

²³⁶ Stathis Gourgouris destaca además la repercusión y fecundidad de esta noción en el proyecto filosófico de Castoriadis en su artículo «Philosophy and Sublimation», *Thesis Eleven*, nº 49, Londres, mayo de 1977, págs. 31-43.

²³⁷ Cf. Fernando Urribarri: «Las ideas psicoanalíticas de Cornelius Castoriadis», *Revista Zona Erógena*, nº 39, Buenos Aires, 1998, págs. 49-50.

²³⁸ *À nouveau sur la psyché et la société*, FP, pág. 254.

que se ha anunciado como la dimensión «transversal u horizontal» de la psique, esto es, de los rasgos característicos de las diferentes instancias surgidas del proceso recién desarrollado. Tras ello, podremos tratar con más provecho el fenómeno de la sublimación.

2.2.2. La dimensión transversal u horizontal.

El primer rasgo transversal del psiquismo humano, según Castoriadis, es su disfuncionalidad que se halla estrechamente vinculado al segundo: el predominio del placer representativo sobre el placer de órgano:

Il faut donc admettre cette caractéristique essentielle du psychisme humain qui est sa «défonctionnalisation». Et qui se combine indissolublement avec la capacité qu'a la psyché d'éprouver du plaisir moyennant la représentation, seulement en représentant. Et cette déliaison entre le plaisir de représentation et le plaisir d'organe n'est possible que pour l'être humain.²³⁹

El placer psíquico para los humanos es, pues, según Castoriadis, el placer de representación. El placer de órgano se subordina al placer de representación, que responde a la exigencia absoluta de sentido que define el psiquismo humano. Este hecho, como ya se ha visto, tiene su etapa fundacional en la fase de la mónada psíquica. El desligamiento de la sexualidad respecto a la reproducción no es sino una de sus consecuencias más manifiestas. Por el contrario, la representación en el psiquismo animal es «canónica», está definida rígidamente por el instinto. Su representación, en pocas palabras, se halla determinada por su funcionalidad biológica. Castoriadis establece así también, desde esta dimensión, una clara separación, una «ruptura», entre el ser humano y el resto de animales:

Nous devons postuler qu'avec l'apparition de l'être humain intervient une rupture dans l'évolution psychique du monde animal. Les fondements biologiques de cette rupture ne peuvent nous retenir ici ; sans doute a-t-elle affaire avec le sur-développement du système nerveux central, mais surtout avec une organisation différente de ce système. L'essentiel est que le monde psychique humain, moyennant un développement monstrueux de l'imagination, cette néoformation psychique, devient *a-fonctionnel*.²⁴⁰

El hecho, pues, que marcará en su opinión la diferencia, y que constituye el presupuesto de los dos rasgos señalados anteriormente, es la autonomización en el

²³⁹ À nouveau sur la psyché et la société, FP, pág. 241.

²⁴⁰ Imagination, imaginaire, réflexion, FF, pág. 261.

psiquismo humano de la imaginación radical, esto es, la autonomía de la representación, el afecto y la intención. Cedamos la palabra de nuevo a Castoriadis:

Si j'appelle cette imagination «radicale», c'est parce que la création de représentations, d'affects, de désirs par l'imagination humaine est conditionné mais jamais prédéterminée. Il n'y a pas de moteur externe, c'est une puissance spontanée qui crée le phantasme, les représentations, les affects correspondants. Et c'est pour cela que ceux-ci sont défonctionnalisés [...] On ne peut rien comprendre à la psyché sans reconnaître la présence essentielle de l'imagination radicale, cette puissance spontanée et créatrice, a-fonctionnelle, qui correspond au fait que le plaisir de la représentation est au-dessus du plaisir d'organe.²⁴¹

El cambio de perspectiva que se colige de esta caracterización transversal del psiquismo humano aparece ya nítidamente:

Dans ce monde psychique humain, caractérisé par la défonctionnalisation, la domination du plaisir représentatif sur le plaisir d'organe et l'autonomisation relative de l'imagination, de l'affect et du désir, surnagent des débris flottants du dispositif «psychique» *fonctionnel* de l'animal [...] et qui sont, du reste, constamment utilisés par les diverses instances de l'«appareil psychique». Ce n'est pas, évidemment, l'existence de tels mécanismes qui caractérise la psyché, –mais leur «désintégration», leur mise en œuvre dans des finalités contradictoires ou incohérentes. L'homme n'est pas, d'abord et pour commencer, un *zoon logon echon*, un vivant possédant le *logos*, mais un vivant dont le logos a été morcelé, les morceaux étant mis au service de maîtres opposés.²⁴²

Sobre este cambio de perspectiva (cuya peculiar noción de *logos* es sólo un elemento) se ahondará posteriormente cuando se aborde la reflexión de lo que Castoriadis denomina en términos filosóficos «ser para-sí»²⁴³. Por el momento, ya se ha obtenido la base suficiente para pasar a tratar la «sublimación» más extensamente, que no es otra cosa que el aspecto intrapsíquico de la socialización, y por tanto, nos permite ver ya la convergencia de la dimensión psíquica y lo histórico-social en la formación del individuo social.

Como ya se ha adelantado, Castoriadis sitúa la sublimación en un terreno más amplio que Freud. A pesar de la importancia concedida a la capacidad de sublimación, Freud elaboró poco esta noción. La ausencia de una teoría coherente de la sublimación

²⁴¹ À nouveau sur la psyché et la société, FP, pág. 241.

²⁴² L'état du sujet aujourd'hui, MM, pág. 204.

²⁴³ Vid. *infra* 3.2. Tras recorrer este trasfondo, en el último apartado de ese epígrafe (3.2.4) plantearé algunos interrogantes que me suscita este planteamiento.

se considera una de las lagunas del pensamiento psicoanalítico²⁴⁴. Pero, en todo caso, Freud, cuando escribió sobre ella²⁴⁵, señalaba un proceso consistente en la renuncia al placer proporcionado por el acto sexual y la proyección de ese deseo hacia un fin valorado socialmente (la evocación a lo «sublime» que contiene la palabra no es pues casual). Ello permite comprender que Freud considerara que esa capacidad de sublimación era muy variable entre las personas y que incluso en algunas no se daba sino «en grado muy restringido»²⁴⁶. En cambio, la definición de la «sublimación» que nos ofrece Castoriadis es la siguiente:

La sublimation est le procès moyennant lequel la psyché est forcée à remplacer ses «objets propres» ou «privés» d'investissement (y compris sa propre «image» pour elle-même) par des objets qui sont et valent dans et par leur institution sociale, et d'en faire pour elle-même des «causes», des «moyens» ou des «supports» de plaisir.²⁴⁷

Así pues, en el planteamiento de Castoriadis, la sublimación supone no sólo una conversión o cambio en la finalidad de la pulsión (eso se sobreentiende) sino esencialmente un cambio de «objeto»:

[L']institution s'assujettit l'imagination singulière du sujet et ne la laisse, en règle générale, se manifester que dans et par le rêve, la phantasmatisation, la transgression, la maladie. En particulier, tout se passe comme si l'institution parvenait à couper la communication entre l'imagination radicale du sujet et sa «pensée». Quoi qu'il puisse imaginer (le sachant ou pas), le sujet ne *pensera* et ne fera que ce qu'il est socialement obligatoire de penser et de faire. C'est là le versant social-historique du même processus qu'est, psychanalytiquement parlant, le processus du refoulement.²⁴⁸

Ello supone una reelaboración tópica, en virtud de la cual, la sublimación y la represión quedan articuladas, en vez de ser destinos excluyentes de la pulsión. Así, lo explica Castoriadis:

C'est ce changement d'objet qui fait qu'il n'existe plus pour le sujet, des «objets» –mais des choses et des individus; ni des «signes et des mots privés», mais un langage public. Pour cette raison aussi il n'est pas possible de dire que sublimation et refoulement sont des destins de la pulsion qui s'excluent l'un

²⁴⁴ Cf. «Sublimación» en el *Diccionario de psicoanálisis, op.cit.*, pág. 417.

²⁴⁵ La noción aparece por primera vez en «Tres ensayos sobre teoría sexual»: «Los historiadores de la civilización coinciden en aceptar que este proceso, en el que las fuerzas instintivas sexuales son desviadas de sus fines sexuales y orientadas hacia otros distintos –proceso al que se da el nombre de sublimación-, proporciona poderosos elementos para todas las funciones culturales.», en S. Freud: *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Alianza, 1972, pág. 44 [Trad. cast.: Luis López Ballesteros].

²⁴⁶ Cf. S. Freud, *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 3ª edición, 1969, pág. 372 [Trad. cast.: Luis López Ballesteros].

²⁴⁷ IIS, pág. 455.

²⁴⁸ *Imagination, imaginaire, réflexion*, FF, pág. 263.

l'autre. En effet, les refoulements successifs qui ont lieu dès que la scission conscient/inconscient s'instaure correspondent à autant de moments du processus de sublimation. Ces refoulements sont, en effet, impossibles sans des changements concomitants, même s'ils sont embryonnaires, du but et de l'objet de la pulsion [...] Certes, au départ ces investissements sont pleinement (ou mieux, directement) «érotiques»; cela ne change rien au fait que le but cherché par le babil de l'*infans* n'est plus le but cherché par la succion [...] Le sujet n'abandonne jamais intégralement les positions qu'il a une fois occupées (investies, *besetzt*); c'est là aussi son histoire. Mais ces positions ne subsistent, «normalement», que comme *surtout* inconscientes. Refoulement et sublimation ne sont pas des destins de la pulsion qui s'excluent, mais des répartitions de l'énergie d'investissement entre des représentations anciennes et des représentations/significations altérées et nouvelles.²⁴⁹

Con esta noción ampliada de sublimación, Castoriadis pone de relieve, frente a Freud y a la mayoría de psicoanalistas, la imposibilidad de dar cuenta de ella desde una perspectiva meramente intrapsíquica. La mejor ilustración de esta imposibilidad es el lenguaje, ejemplo que Castoriadis utiliza de modo recurrente, también para marcar las distancias con los lacanianos, que postulaban un lenguaje inconsciente:

L'homme est un être de langage, on le dit depuis l'Antiquité; mais parler présuppose que le plaisir de parler, de communiquer et de penser (ce que l'on ne pourrait faire sans mots) est devenu beaucoup plus fort que celui de sucer un sein ou un pouce. Dans l'acte de parole, nous avons déjà l'essentiel de la sublimation, c'est-à-dire le remplacement d'un plaisir d'organe par un plaisir qui n'a affaire qu'avec la représentation.²⁵⁰

Con la sublimación, así concebida, el tipo de relación, indisociable e irreductible, entre la dimensión psíquica y la dimensión histórico-social que sustenta Castoriadis se torna más evidente. En tanto correlativa al proceso de socialización, también la sublimación atraviesa diversas etapas. Pero lo que sobre todo quiere poner de relieve Castoriadis es la función que desempeña la institución histórico-social en la conformación del psiquismo y en su acceso al mundo externo:

[L'institution de la société] fabrique donc, d'abord et surtout –et exclusivement dans l'écrasante majorité des sociétés–, des individus clos, qui pensent comme on leur a appris à penser, évaluent de même, donnent du sens à ce que la société leur a appris avoir du sens, et pour qui ces manières de penser, d'évaluer, de normer, de signifier sont *par construction psychique* inquestionnables.²⁵¹

En definitiva, lo esencial de la cuestión es ver que para la psique, el «mundo» es siempre un mundo histórico-social, que la psique existe en y a través del sentido, y que

²⁴⁹ IIS, pág. 457.

²⁵⁰ *Imagination, imaginaire, réflexion*, FF, pág. 262.

²⁵¹ *id.*, FF, pág. 263.

la institución de la sociedad es la que le otorga el sentido, a través del proceso de socialización. Este marco es el que permite comprender la concepción de Castoriadis del «sujeto» y el «objeto», paradigmáticos en la tradición filosófica heredada, como creaciones, esto es, como instituciones, poniendo de manifiesto que ese «sujeto» es ya siempre un individuo social y que el «objeto» se incardina siempre en un contexto contingente, cuya significación en cada caso vendrá dada por la institución social de cada momento. Y por otro lado, ilustra la solidaridad insoslayable de las dos dimensiones, subjetiva y objetiva, esto es la imposibilidad de separar «lo que proviene del sujeto» y «lo que proviene del objeto». Las siguientes palabras de Castoriadis son ilustrativas para concluir este punto:

Qu'y a-t-il donc de «commun» entre psyché et société, où est la «médiation» ou le «point d'identité»? C'est que pour les deux il y a et doit y avoir *sens non fonctionnel* (sens ne signifie nullement logos!). Mais ce sens est comme déjà dit de nature autre dans les deux cas. Il n'empêche: la psyché demande du sens –la société la fait renoncer (jamais complètement) à ce qui est pour la psyché sens propre, et lui impose de trouver du sens dans las S.I.S. [significations imaginaires sociales] et les institutions. Demander où sont les «médiations» est étrange: on n'en finirait pas de les énumérer. «Abstraitement», la société fournit des objets d'investissement, des modèles identificatoires, des promesses substitutives (immortalité), etc. «Concrètement», la socialisation ne peut jamais se faire sans la présence totale et l'intervention (fût-elle catastrophique) d'au moins un individu déjà socialisé, lequel devient objet d'investissement et voie d'accès au monde social chaque fois institué.

La mère, c'est la société plus trois millions d'années d'hominisation. Celui qui ne voit pas cela et demande des «médiations» montre qu'il ne comprend pas de quoi il s'agit. Avoir fait voir, d'une manière relativement précise (au-delà de l'*anthropos anthropos genna*), le déroulement de ce processus en tenant compte de la spécificité irréductible de la psyché est l'apport décisif de la théorie psychanalytique correctement interprétée à la compréhension non seulement du monde psychique mais d'une dimension centrale de la société.²⁵²

A partir de estos presupuestos habrá que ver donde se asienta la noción de autonomía. Pero ello exige, antes, en opinión de Castoriadis, ofrecer una concepción más adecuada de la sociedad y la historia, hasta aquí apenas esbozada, que es lo que trata de conseguir con su noción de «lo histórico-social». A esta dimensión se dedica el apartado siguiente.

²⁵² FF, pág. 30.

2.3. LA DIMENSIÓN HISTÓRICO-SOCIAL.

La noción de lo «histórico-social» en el planteamiento de Castoriadis es muy amplia. Conviene no apresurarse en obtener una respuesta neta a esta cuestión. Acaso un buen modo de introducirse en la problemática que abarca sea dar cuenta de cómo Castoriadis llega hasta ella. Para ello habremos de remitirnos a su crítica de las concepciones heredadas de la sociedad y la historia, con la que se abre la segunda parte de *L'institution imaginaire de la société*. El hilo conductor de esta crítica es claro: la inadecuación del reduccionismo derivado del privilegio de lo teórico para captar la relevancia del sentido, que se torna, a los ojos de Castoriadis, fundamental, tal y como se acaba de ver, para la comprensión de la articulación entre la psique, la sociedad y la historia. No es casualidad pues la estructura isomorfa a su elucidación de la psique que subyace en este cuestionamiento. Con razonamientos similares, pues, el lector se va a topar. Y de nuevo, el principal imputado en la causa será la tradición filosófica heredada.

2.3.1. La sociedad y la historia en la tradición heredada.

La segunda parte de *L'institution imaginaire de la société* se inicia explícitamente con la pretensión de elucidar estas dos cuestiones, la relativa a la sociedad y la relativa a la historia, que Castoriadis expone de la siguiente manera:

Qu'est-ce que la société ; notamment, qu'est-ce que l'unité et l'identité (*ecceité*) d'une société, ou, qu'est-ce qui tient une société ensemble ?

Qu'est-ce que l'histoire ; notamment, comment et pourquoi y a-t-il altération temporelle d'une société, en quoi est-elle altération, y a-t-il émergence de nouveau dans cette histoire, et que signifie-t-elle ?²⁵³

Para Castoriadis las diversas respuestas que se han dado a estos interrogantes pueden ser reunidas en dos grandes clases: la respuesta fisicista²⁵⁴ (I), cuyo

²⁵³ IIS, pág.255. Adviértase que el modo de precisar ambos interrogantes suponen ya la adopción de una perspectiva peculiar. No es casual: así son formuladas también las preguntas en *L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique*, DH, pág. 222.

²⁵⁴ Traduzco el término «*physicaliste*» que emplea Castoriadis por «fisicista» (ambos derivados de «*physis*», «naturaleza») ya que me parece más adecuado y evita la confusión que puede generar el empleo del término «fiscalista», consolidado para designar la corriente filosófica derivada del Círculo de Viena, promovida principalmente por Otto Neurath y Rudolf Carnap.

representante más genuino es el funcionalismo y la respuesta logicista (II), cuyo representante prototípico es el estructuralismo.

(I) La respuesta «fisicista» reduce la sociedad y la historia a naturaleza. Supone una serie de necesidades fijas en el ser humano y explica la organización social como el conjunto de funciones que tiende a satisfacerlas. Castoriadis agrupa en esta corriente tanto a funcionalidades ‘causalistas’ como ‘finalistas’. De forma sintética, la principal objeción que plantea a este tipo de teorías es su insuficiencia, su reduccionismo. Según Castoriadis, es claro que toda sociedad debe atender a unas funciones –su subsistencia y reproducción, fundamentalmente– pero reducirla a ellas es equiparar al ser humano con los animales. En la sociedad, en lo humano, Castoriadis subraya que lo importante es lo que trasciende esa funcionalidad, esas necesidades, y qué sentido se les da, puesto que de lo contrario la cuestión de la existencia de diversos tipos de sociedades queda sin explicar adecuadamente:

On doit alors recourir à la fiction d’un noyau inaltérable de besoins abstraits, qui recevraient ici ou là des spécifications différents ou des moyens de satisfaction variables, et à des platitudes ou à des tautologies pour rendre compte de cette différence et de cette variabilité²⁵⁵

(II) La respuesta que denomina «logicista» abarca, según Castoriadis, teorías diversas, pero en su crítica se centra principalmente en el estructuralismo. La noción de «estructura» pretendía constituir un modelo de inteligibilidad de los hechos. Al atribuir en el plano metodológico o epistemológico, la primacía a las estructuras, el sujeto dejaba de aparecer como factor explicativo. El estructuralismo traslada el centro del pensamiento de los sujetos al discurso, que se impone a los mismos y los constituye. En la medida que se otorga una primacía a la estructura en la constitución de cualquier hecho –incluido el mismo sujeto consciente– propugna el estudio inmanente (interno, sincrónico) de los hechos sociales, no permitiendo la intervención de otras instancias trascendentales (consciencia o sujeto). La objeción principal que Castoriadis opone al estructuralismo es también la desconsideración del sentido, la desatención a la producción en cada sociedad de nuevos significados. Pues la noción de estructura supone como indiscutible el conjunto de elementos sobre los que recaen las combinaciones, así como el modo en el que se combinan entre ellos. Lo nuevo aparece

²⁵⁵ IIS, pág. 256.

siempre constituido a partir de lo existente con anterioridad. La totalidad del proceso es vista como la exposición de virtualidades presentes desde el principio. De este modo, en opinión de Castoriadis, se torna imposible concebir el tiempo histórico:

Le temps historique devient ainsi simple médium abstrait de la coexistence successive ou simple réceptacle des enchaînements dialectiques ; le temps véritable, temps de l'altérité radicale, altérité non déductible et non productible, doit être aboli, et aucune raison autre que contingente ne peut expliquer pourquoi la totalité de l'histoire passée et à venir ne serait pas en droit déductible [...] Ce n'est là qu'une autre manière de dire que le temps est aboli comme il l'est dans toute véritable téléologie ; car, pour toute téléologie achevée et nécessaire, tout est commandé depuis la fin, laquelle est posée et déterminée dès l'origine du procès, posant et déterminant les moyens qui la feront apparaître comme accomplie.²⁵⁶

Sin embargo, la cuestión relevante para Castoriadis, no son tanto las deficiencias de estas concepciones como tales, cuanto la explicación de su razón de ser. Como se ha anunciado, y se ha advertido ya en la exposición de la dimensión psíquica, el caballo de batalla es el cuestionamiento del reduccionismo derivado del privilegio de lo teórico. Éste es el problema donde se pone de manifiesto el lastre que supone para Castoriadis el peso de la tradición lógico-ontológica heredada:

La typologie des réponses à la question de la société et de l'histoire retracée plus haut importe pour autant que ces types de réponses sont les seuls possibles à partir de cette logique-ontologie. Ils concrétisent les manières selon lesquelles sont concevables, pour la pensée héritée, une coexistence et une succession, l'être, l'être ainsi et la raison d'être (le pourquoi) d'une coexistence et d'une succession.²⁵⁷

Así pues, según Castoriadis, el pensamiento heredado no dispone más que del esquema de coexistencia para pensar la sociedad y el esquema de sucesión para pensar la historia. En ambos casos, el pensamiento heredado muestra sus limitaciones.

Para Castoriadis es imposible pensar lo social como coexistencia de elementos o ámbitos, distintos y bien definidos, y relacionados entre sí mediante relaciones determinadas. Castoriadis desestima este planteamiento advirtiendo del carácter ya social de estos elementos y ámbitos a través de los cuales se pretende explicar lo social (ya sean 'individuos', 'clases', ya sea 'Derecho', 'Economía' o 'Religión'). Estos elementos y estos ámbitos como tales, y su articulación concreta, no están dados de una vez para siempre; ellos son asimismo creación de la sociedad considerada:

²⁵⁶ IIS, págs. 259-260.

²⁵⁷ IIS, pág. 264.

La société s'institue comme mode et type de coexistence: comme mode et type de coexistence en général, sans analogue ni précédent dans une autre région de l'être, et comme *ce* mode et type de coexistence particulier, création spécifique de la société considérée [...] Ainsi l'articulation du social en technique, économique, juridique, politique, religieux, artistique, etc., qui nous paraît évidente, n'est qu'un mode d'institution du social, particulier à une suite de sociétés dont la nôtre²⁵⁸.

La reflexión acerca del modo de ser de la sociedad pone así de manifiesto también, como antes se ha percibido con la psique, los límites del pensamiento heredado, que aquí Castoriadis describe de la siguiente manera:

Il n'y a aucun moyen, à l'intérieur de cette limite, de penser l'autodéploiement d'une entité comme position de nouveaux termes d'une articulation et de nouvelles relations entre ces termes, donc comme position d'une nouvelle organisation, d'une nouvelle forme, d'un autre *eidós* [...]

Il n'y a pas non plus moyen, à l'intérieur de cette même limite, de penser la société comme coexistence ou comme unité d'une diversité. Car la réflexion de la société nous place devant cette exigence, à laquelle nous ne pourrions jamais satisfaire au moyen de la logique héritée: considérer des termes qui ne soient pas des entités discrètes, séparées, individualisables (ou ne pouvant être posés ainsi que transitoirement, comme termes de repérage), autrement dit qui ne soient pas des éléments, ni réductibles à de tels éléments; des relations entre ces termes qui ne soient pas, elles-mêmes, séparables ni définissables de façon univoque; enfin, le couple termes/relation, tel qu'il se présente chaque fois à un niveau donné, comme impossible à saisir à ce niveau indépendamment des autres²⁵⁹.

Los límites del pensamiento heredado son también evidentes a la hora de pensar la historia. Tampoco la historia puede pensarse bajo los esquemas habituales de la sucesión, característicos del pensamiento heredado, esto es, «la causalidad, la finalidad, o la consecuencia lógica»:

Ces schèmes présupposent que ce qui doit être saisi ou pensé par leur moyen se laisse réduire, pour l'essentiel, à un ensemble. Il faut pouvoir séparer des éléments ou des entités discrets, bien distincts et bien définis, pour pouvoir dire que *a* est la cause de *b*, que *x* est un moyen de *y*, ou que *q* est une conséquence logique de *p*²⁶⁰.

Es decir, para Castoriadis, el esquema de la sucesión en el pensamiento heredado sólo puede ser aplicado en lo social en tanto puede reunirlos en un conjunto de elementos determinados. Pero lo que se da en y por la historia, según él, no es secuencia determinada de lo determinado, sino emergencia de la alteridad radical, creación

²⁵⁸ IIS, pág. 270.

²⁵⁹ IIS, págs. 271-272.

²⁶⁰ IIS, pág. 273.

inmanente. Y, por lo demás, es inescindible de lo social. Según Castoriadis, la cuestión es clara como el agua:

C'est cela que manifestent aussi bien l'existence d'une histoire *in toto* que l'apparition de nouvelles sociétés (de nouveaux *types* de sociétés) et l'autotransformation incessante de chaque société. Et ce n'est qu'à partir de cette altérité radicale ou création que nous pouvons penser vraiment la temporalité et le temps, dont nous trouvons dans l'histoire l'effectivité excellente et éminente²⁶¹.

De esta suerte, con este acento en la capacidad creativa, que asocia a la temporalidad, Castoriadis se va a encaminar abiertamente a la elucidación de los presupuestos lógico-ontológicos en los que se apoya la tradición filosófica heredada. Pues, como se ha señalado, estos presupuestos fuerzan a distinguir lo que debe ser considerado por sí mismo, a saber, «lo histórico-social». Esta crítica filosófica, pese a que se desarrolla de consuno en el planteamiento de Castoriadis, será tratada aparte. Obsérvese únicamente aquí, por el momento, cómo también esa reconsideración del ser de la sociedad y de la historia, conduce a Castoriadis, a postular un modo de relación y coexistencia de elementos, que deberá ser tematizado allende los presupuestos de la filosofía heredada.

Lo hasta aquí alcanzado, entonces, puede condensarse de la siguiente manera: Castoriadis pretende asir con la noción de lo histórico-social la doble multiplicidad de dimensiones que denotan por separado los términos «sociedad» e «historia». Como la sociedad no puede existir sin autodesplegarse en el tiempo, como de hecho es ese autodespliegue en el tiempo, Castoriadis hablará a partir de ese momento en términos filosóficos de lo histórico-social, lo cual va a conducirle a una crítica al marco filosófico de la tradición heredada. Antes, no obstante, de adentrarnos en esa crítica, como se ha anunciado, es obligado detenerse un poco más en la caracterización de esta noción.

2.3.2. Lo histórico-social.

Hasta aquí se ha expuesto la crítica de Castoriadis a las concepciones imperantes de la sociedad y la historia y se ha mostrado que lo «histórico-social» es el tecnicismo que acuña Castoriadis para asir lo que habitualmente se concibe separadamente como

²⁶¹ IIS, pág. 276.

sociedad e historia. Debemos ahora empezar a concretar esta idea. Dos términos nos aparecen entonces como fundamentales para iniciar esta concreción: por un lado, la noción de «institución» y por otro, la noción de «significaciones imaginarias sociales». Estos términos sin embargo requieren asimismo ser precisados so peligro de llevarnos a engaño. En los mismos escritos de Castoriadis se echa en falta a veces esta precisión, que puede generar malentendidos en el lector si no tiene una visión global de su obra. Aunque seguramente esta falta de precisión es inevitable dado el carácter omniabarcante de estas nociones. Castoriadis en función de las pretensiones de cada uno de sus escritos subraya algún aspecto en detrimento de otros, que desarrolla en otro lugar. No es ahora sin embargo el momento de lamentarse por ello. Ya se ha comentado la falta de toda pretensión sistemática y el peculiar «estilo» frente al que nos encontramos. Y en esta fase del trabajo, el objetivo que nos hemos marcado es tratar de exponer qué dice Castoriadis. La pertinencia, fecundidad y los posibles problemas del planteamiento de Castoriadis es precisamente lo que este estudio habrá de dilucidar después. Antes, se trata de esclarecer lo que dice. Y para ello es preciso atender en primer lugar a lo siguiente: la institución de la sociedad y las significaciones imaginarias se despliegan siempre en dos dimensiones diferenciables, pero indisociables, que Castoriadis denomina la «dimensión conjuntista-identitaria» (que para abreviar denominaremos «ensídica», acogiéndonos al neologismo, consolidado en su obra, proveniente de la unión de apócope de las palabras en francés: *ensembliste-identitaire*) y la «dimensión estrictamente imaginaria o poética». Veamos primero la relación de la institución con esta última dimensión que se revela la fundamental para Castoriadis, lo cual nos va a proporcionar un primer acercamiento a la noción de lo histórico-social y luego pasemos a ver lo que denomina «dimensión ensídica», que nos permitirá calibrar mejor este acercamiento inicial. Tengamos en cuenta, no obstante, que ambas dimensiones son, tal y como se ha dicho, indisociables.

2.3.2.1. Institución y dimensión imaginaria.

Subrayemos que lo que sigue es un primer acercamiento, sin presuponer que ello nos permita aún alcanzar la comprensión cabal. Y añadamos que «institución» señala siempre una presencia o apariencia, o si se prefiere, una objetivación, la cual sin embargo no se contrapone nunca a lo que llamaríamos «realidad», antes al contrario, esa

presencia es el modo de ser «real» de algo que se nos «oculta» (que subyace a esa presencia aunque no seamos conscientes), a saber, las significaciones sociales imaginarias, que en su conjunto, vienen denominadas también por Castoriadis como «el imaginario social».

Seguidamente se va a concretar algo más esta noción de institución, aquí presentada en su acepción más general. Interesa por el momento seguir en este plano general para retener lo siguiente: la institución es la «encarnación» del conjunto de significaciones sociales imaginarias. Lo cual nos abre paso hacia esta noción, cuya interrelación con la primera ya se ha alcanzado de modo aproximativo:

J'appelle ces significations imaginaires parce qu'elles ne correspondent pas à et ne sont pas épuisées par des références à des éléments «rationnels» ou «réels», et parce qu'elles sont posées par *création*. Et je les appelle sociales parce qu'elles n'existent qu'en étant instituées et participées par un collectif impersonnel et anonyme.²⁶²

Es decir: para Castoriadis no es posible pensar las significaciones imaginarias sociales a partir del «sujeto» ni a partir de su relación con «objetos». El «sujeto» y el «objeto» son ya creaciones sociales, esto es, instituciones. Respecto al sujeto, ya hemos visto la dislocación que supone la adopción del punto de vista freudiano por parte de Castoriadis: una dislocación que ponía de relieve la relevancia de la imaginación radical en el proceso constitutivo de nuestro psiquismo. Ahora percibimos que el «mundo externo» siempre se halla configurado por lo histórico-social. Así lo hace explícito Castoriadis, en el séptimo y último capítulo de *L'institution...* dedicado en exclusiva a las significaciones sociales imaginarias:

[O]n ne peut penser les significations imaginaires sociales à partir d'un rapport qu'elles auraient avec un «sujet» qui les «porterait» ou les «viserait» [...] Car elles sont ce par quoi des «sujets» existent comme sujets et comme *ces* sujets-là [...]

Pas davantage, on ne saurait penser les significations imaginaires sociales à partir de leur «relation» à des «objets» comme leurs «référénts». Car c'est dans et par elles que les «objets» et donc aussi la relation de «référence» sont rendus possibles.²⁶³

Con ello, obtenemos un primer rasgo de la noción de lo histórico-social, que podemos condensar de la siguiente guisa: lo histórico-social no puede ser conocido más que a través de lo que Castoriadis llama la «institución», pero siempre es algo

²⁶² *L'imaginaire: La création dans le domaine social-historique*, DH, pág. 225.

²⁶³ IIS, págs. 526-527.

infinitamente más que ella. Castoriadis le atribuye el paradójico nombre de «colectivo anónimo» o «lo humano impersonal» para señalar precisamente que esta noción abarca tanto la «institución» como «lo que instituye», esto es, unas estructuras dadas, materializadas, objetivadas como *lo que* las estructura, materializa, u objetiviza. En sus palabras:

Le *social-historique* n'est ni l'addition indéfinie des réseaux inter-subjectifs (bien qu'il soit *aussi* cela), ni, certainement, leur simple «produit» [...] Bref, c'est l'union et la tension de la société instituant et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant.²⁶⁴

No obstante ello, el aspecto instituido parece quedar a menudo relegado. Lo que Castoriadis quiere subrayar, y considera su aportación esencial, es el hecho de la creación de lo instituido. Con este acento en lo instituyente, esta tensión inherente a lo histórico-social parece perderse en ocasiones. Habrá que tener en cuenta esta ambivalencia en el desarrollo que sigue. Lo que es claro por el momento es que con este acento en el rasgo creativo que Castoriadis atribuye a lo histórico-social quiere prevenir frente a posibles comprensiones reduccionistas. De hecho, Castoriadis, más que pretender plantear una concepción de la sociedad y la historia alternativa a las criticadas, quiere poner al descubierto la problematicidad de la cuestión, las dificultades inherentes al conocimiento del asunto que tenemos entre manos:

Notre conception nous permet simplement d'atteindre dès le départ, une vision claire du caractère infiniment énigmatique de la question.²⁶⁵

Esta problematicidad es subrayada poniendo a salvaguarda de todo malentendido teoreticista la noción de «institución»:

Il n'y a pas, et il ne peut pas y avoir, une *théorie* de l'institution, car la théorie, c'est la *theôria*: le regard qui se met en face de quelque chose et l'inspecte. Nous ne pouvons pas nous mettre en face de l'institution et l'inspecter puisque les moyens, pour ce faire, font eux-mêmes partie de l'institution [...] Je ne peux pas faire la «théorie» de l'institution parce que je suis dedans, et beaucoup plus que cela [...] je suis, comme nous les sommes tous, un fragment ambulante de l'institution de la société.²⁶⁶

La única clarificación en el plano de lo instituido que alguna vez se atreve a adelantar Castoriadis es una escueta clasificación entre la institución «primera» y unas instituciones «segundas», que divide a su vez en «transhistóricas» y «específicas».

²⁶⁴ IIS, pág. 161.

²⁶⁵ *Mode d'être et problèmes de connaissance du social-historique*, FP, pág. 265.

²⁶⁶ *Institution première de la société et institutions secondes*, FP, págs. 115-116.

[L']*institution première* de la société est le fait que la société *se crée* elle-même comme société et se crée chaque fois en se donnant des institutions animées par des significations imaginaires sociales spécifiques à la société considérée [...] Et cette institution première s'articule et s'instrumente dans des *institutions secondes* (ce qui ne veut nullement dire: secondaires), que nous pouvons diviser en deux catégories. Il y en a qui sont, dans l'abstrait, dans leur forme, *transhistoriques*. Tels sont, par exemple, le langage: chaque langue est différente, mais il n'y a pas de société sans langage; ou l'individu: le type d'individu est, concrètement, différent dans chaque société, mais il n'y a pas de société qui n'institue un *type* quelconque d'individu; ou la famille: l'organisation et le «contenu» spécifiques de la famille sont chaque fois autres, mais il ne peut pas y avoir de société qui n'assure pas la reproduction et la socialisation de la génération suivante, et l'institution qui en a charge est la famille, quelle qu'en soit la forme [...] Et il y a des institutions secondes qui sont *spécifiques* à des sociétés données et qui y jouent un rôle absolument central, au sens que ce qui est d'une importance vitale pour l'institution de la société considérée, ses significations imaginaires sociales, est essentiellement porté par ces institutions spécifiques. Pour prendre deux exemples clairs: la *polis* grecque est une institution seconde spécifique, sans laquelle le monde grec ancien est impossible et inconcevable. L'*entreprise* capitaliste est également une telle institution seconde spécifique.²⁶⁷

Pero lo esencial para Castoriadis, como se ha ido repitiendo, es dar cuenta de la dimensión imaginaria en la que descansan estas instituciones. Castoriadis trata de poner de relieve el sustrato ni fijo, ni inmutable, ni absoluto a partir de las cuales estas instituciones hallan su razón de ser como son. Esto es, su ausencia de fundamento último. Dice en este sentido Castoriadis:

[Le monde des significations sociales] Nous avons à le penser comme position première, inaugurale, irréductible [...]; position qui se présente et se figure dans et par l'institution, comme institution du monde et de la société elle-même. C'est cette institution des significations -[...] - qui pour chaque société, pose ce qui est et ce qui n'est pas, ce qui veut et ce qui ne veut pas, et comment est ou n'est pas, vaut ou ne vaut pas ce qui peut être ou valoir.²⁶⁸

Así pues, Castoriadis denomina lo histórico-social al conjunto de significaciones imaginarias sociales que otorgan la unidad y el modo de ser específico de cada sociedad a través de su «institución». La institución de ese conjunto de significaciones es lo que permite hablar de una sociedad específica, con sus elementos y articulaciones y es lo que proporciona las condiciones de lo representable y de lo factible, aquello por medio de lo cual los individuos de esa sociedad perciben y actúan.

²⁶⁷ *Institution première de la société et institutions secondes*, FP, págs. 124-125.

²⁶⁸ IIS, pág. 532.

Esta imposibilidad de hallar fundamento último externo conduce a Castoriadis a concebir lo histórico-social como sustrato de creación: creación de significaciones imaginarias sociales, que se hacen presentes en instituciones. En este sentido, para Castoriadis, las instituciones y las significaciones imaginarias sociales son creaciones libres e inmotivadas. Castoriadis lo expresa con las siguientes palabras en la mayoría de sus escritos: «Son creaciones *ex nihilo*, no *in nihilo* ni *cum nihilo*»²⁶⁹. Con ello, quiere señalar, por un lado, que «no son producibles causalmente ni deducibles racionalmente». Pero, por otro lado, también quiere poner de manifiesto que siempre esta creación está sujeta a ciertos «condicionamientos», que sistematiza en cuatro tipos²⁷⁰:

1. En primer lugar, habla de «condicionamientos externos»: son los propios del «mundo natural», que comprende tanto la «naturaleza» en general como la constitución biológica del ser humano. En ello se ahondará al tratar la dimensión llamada «ensídica» del mundo, en el marco de la reflexión filosófica de Castoriadis del «ser para-sí».
2. En segundo lugar, se halla lo que Castoriadis denomina «condicionamientos internos». Se refiere con ello sobre todo a la necesidad de proveer de sentido la psique, aunque ello realmente parece tener poca importancia:

Lorsque nous considérons la variété incroyable de sociétés que nous connaissons (et qui ne sont, sans doute, qu'une infime partie des sociétés qui pourraient et pourront être), nous sommes presque conduits à penser que la société peut faire de la psyché ce qu'elle veut –la rendre polygame, polyandre, monogame, fétichiste, païenne, monothéiste, pacifique, belliqueuse, etc.²⁷¹

3. Hay asimismo, en tercer lugar, «condicionamientos históricos». Nunca la sociedad se crea en el vacío. Toda sociedad debe instituir, pues, una relación con el pasado, con la herencia legada, con la tradición. Pero, en este sentido, añade Castoriadis lo siguiente, restándoles relevancia:

Il est pourtant instructif de comparer ce qu'ont fait du même héritage grec les Byzantins, les Arabes et les Européens occidentaux. Les Byzantins se sont contentés de conserver les manuscrits, ajoutant des scolies ici et là. Les Arabes n'ont utilisé que les textes scientifiques et philosophiques, ignorant le reste, aussi bien les écrits politiques que la poésie. [...] Les Européens occidentaux

²⁶⁹ *passim*

²⁷⁰ *Imagination, imaginaire, réflexion*, FF, págs. 268 y ss.

²⁷¹ *id.*, FF, pág. 269.

ont lutté avec les restes de cet héritage depuis huit siècles maintenant, et il ne semble pas qu'ils en soient venus à bout.²⁷²

4. Los denominados, por último, «condicionamientos intrínsecos» son para Castoriadis los más importantes. Estos condicionamientos se cifran en los dos rasgos siguientes: por un lado, las instituciones y las significaciones sociales imaginarias deben ser «coherentes» y por otro lado, deben ser «completas»²⁷³. La coherencia no alude obviamente a la armonía.

Même dans des situations de crise, au milieu des conflits internes et des guerres intestines les plus violentes, une société est encore *cette même* société ; si elle ne l'était pas, il n'y aurait pas et il ne pourrait pas y avoir de lutte autour des mêmes objets, d'objets communs. Il y a donc une *unité* de l'institution totale de la société²⁷⁴.

Es claro para Castoriadis, pues, que este rasgo no excluye la existencia de conflictos en el seno de la sociedad. Se refiere más bien a ese sentido «unitario» que subyace e impregna el modo de ser de la sociedad, y que desarrolla en la reflexión filosófica del «ser para-sí». La completud alude al establecimiento de una «clausura» en la institución de la sociedad, en virtud de la cual, todo interrogante emanado de la sociedad ha de hallar su respuesta en el seno de la misma, tal y como ya se ha puesto de manifiesto al tratar la dimensión psíquica y como se habrá de ver más claro al abordar la reflexión filosófica del «ser para-sí»²⁷⁵.

Establecido esto, nos queda dar un paso más respecto a la concreción de la dimensión imaginaria de lo histórico-social. El conjunto de significaciones sociales que conforman lo histórico-social que, según se ha dicho, otorga la unidad y el modo de ser específico de cada sociedad, es preciso pensarlo según Castoriadis a través de los tres vectores que atribuía a la psique, a saber, como «representación», «afecto» e «intención»²⁷⁶. El presupuesto en el que se asienta esta equiparación es una cuestión que el análisis posterior, al tratar la reflexión de la noción de «ser para-sí», habrá de dilucidar. Por el momento basta decir que con ello, Castoriadis pretende distanciarse de una comprensión meramente representacional, cognitivista, de lo histórico-social:

²⁷² *id.*, FF, pág. 270.

²⁷³ *id.*, FF, págs. 270-271.

²⁷⁴ *L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique*, DH, pág. 224.

²⁷⁵ *Vid. infra* 3.2

²⁷⁶ Castoriadis habla a veces en este sentido de «funciones que desempeñan las significaciones sociales», aunque añade que utiliza este término «sin ninguna connotación funcionalista». Cf. *La crise du processus identificatoire*, MI, pág. 127.

On ne doit pas donner, toutefois, à l'expression «significations imaginaires sociales» un contenu «intellectualiste» ou même simplement «noématique». Les significations imaginaires construisent (organisent, articulent, investissent de sens) le monde de la société considérée [...] Cependant, du même coup et indissociablement, elles font bien plus que cela. En empruntant métaphoriquement les distinctions correctement faites par la psychologie ancienne, on peut dire qu'elles déterminent dans le même temps les représentations, les affects et les intentions dominants d'une société.²⁷⁷

Así pues, las significaciones sociales imaginarias no estructuran sólo las representaciones del mundo en general –que afecta al mundo natural y social–, sino que también establecen el tipo de afectos característicos y las intenciones (o deseos) en las que se reconoce una sociedad; en palabras de Castoriadis «de su manera de vivir el mundo y la vida de la sociedad» así como de los fines que guían su actuar, «de lo que podemos llamar su impulso propio y característico (que puede ser idealmente reducido, pero en realidad no lo es jamás, a su simple conservación)»²⁷⁸. Para ilustrar esta última vertiente, la vertiente de las intenciones (o deseos), Castoriadis ofrece ejemplos²⁷⁹ como «adorar a Dios y ser santo», «conquistar el mundo», «aumentar las fuerzas productivas» o «construir el socialismo». El vector de los afectos es más difícil de discernir, según Castoriadis. Podemos acercarnos a él, pensando en la fe, en el caso de las sociedades cristianas, o esa «sed de novedad» o «ansia de lo nuevo», que motivó ya la atención de Marx, que caracteriza las sociedades capitalistas²⁸⁰.

La instauración de estos tres vectores o dimensiones corre siempre pareja con su concreción a través de todo tipo de instituciones particulares, mediadoras. Las palabras de Castoriadis son claras al respecto:

Dire des significations imaginaires sociales qu'elles sont instituées, ou dire que l'institution de la société est institution d'un monde de significations imaginaires sociales, veut dire aussi que ces significations sont présentifiées et figurées dans et par l'effectivité des individus, des actes et des objets qu'elles «informent». L'institution de la société est ce qu'elle est et telle qu'elle est en tant qu'elle «matérialise» un magma de significations imaginaires sociales, par référence auquel seulement individus et objets peuvent être saisis et même simplement exister; et ce magma ne peut pas non plus être dit être séparément des individus et des objets qu'il fait être. Nous n'avons pas ici des significations «librement détachables» de tout support matériel, de purs pôles

²⁷⁷ *Mode d'être et problèmes de connaissance du social-historique*, FP, pág. 271.

²⁷⁸ *Pouvoir, politique, autonomie*, MF, pág. 122.

²⁷⁹ Por ejemplo en *Mode d'être et problèmes de connaissance du social-historique*, FP, pág. 271 o también en *La crise du processus identificatoire*, MI, pág. 127.

²⁸⁰ Ambos ejemplos son utilizados por Castoriadis en *La crise du processus identificatoire*, MI, pág. 128.

d'idéalité; c'est dans et par l'être et l'être-ainsi de ce «support» que ces significations sont et sont telles qu'elles sont.²⁸¹

Castoriadis subraya así esencialmente la radical plasticidad de la psique y la historicidad de toda institución. El análisis de estas nociones se torna refractario a toda comprensión reduccionista que parta de un individuo ya formado y de una sociedad tal y como es dada. La variabilidad de sociedades particulares y de sus correspondientes tipos antropológicos hallan, según Castoriadis, una mejor comprensión con este planteamiento, el cual, sin embargo, debe ser aún completado. Así expuesto puede inducir a más equívocos de los que en sí mismo el peculiar «estilo» de Castoriadis da lugar en ocasiones. La mención a la dimensión «conjuntista-identitaria», o simplemente «ensídica», se torna imprescindible. Es el momento ahora de adentrarse en su análisis.

2.3.2.2. La dimensión «ensídica»: *legein* y *teukhein*.

En este caso, también es conveniente iniciar el recorrido con una precisión. Castoriadis, usa «dimensión ensídica» en relación a varias cosas: en primer lugar, usa «dimensión ensídica» como una dimensión ineludible de lo histórico-social. En este sentido, ya hemos dicho que la dimensión ensídica es indisociable de la dimensión imaginaria. Ambas conforman lo histórico-social. También sin embargo Castoriadis habla de una «dimensión ensídica» en el mundo natural: por un lado, en los seres vivos y por otro, en la naturaleza, en el mundo «en bruto», en general. He aludido a ésta cuando describía los «condicionamientos externos» de la creación histórico-social²⁸², pero en lo que sigue voy a tratar de la dimensión «ensídica» sólo en el primer sentido. En el segundo sentido, como «dimensión ensídica natural», por así decir, y pese a la relación indudable entre ambos sentidos del término, será tematizada propiamente en el capítulo siguiente, ya que esta relación exige explicitar los presupuestos filosóficos en que descansa lo que ahora nos ocupa, a saber, la articulación entre la psique y lo histórico-social.

La llamada «dimensión ensídica» de lo histórico-social tiene dos componentes esenciales, que Castoriadis denomina con los términos *legein* y *teukhein*. Estos términos

²⁸¹ IIS, págs. 514-515.

²⁸² véase *supra*, pág. 118

técnicos son introducidos por Castoriadis en el uso filosófico a partir de lo que las palabras significaban ya en griego. El *legein*, nos dice Castoriadis, significaba «distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir» y el *teukhein* «reunir-adaptar-fabricar-construir»²⁸³. La primera vez que aparece en sus escritos esta noción es a propósito de una larga reflexión sobre la ciencia y la filosofía²⁸⁴. En las últimas páginas de esta reflexión se centraba, sin embargo, sólo aún en el *legein*. Poco después en otro largo escrito dedicado a la técnica encontramos los rudimentos de lo que posteriormente va a denominar *teukhein*²⁸⁵. El desarrollo conjunto más completo de ambos componentes de esta dimensión tiene lugar en el capítulo V de *L'institution...*, consagrado por completo a ellos. En sus escritos posteriores, Castoriadis, no hablará, por lo general, sino en conjunto de «dimensión ensídica», remitiéndose para su esclarecimiento al desarrollo del mencionado capítulo²⁸⁶. Con este tratamiento posterior indiferenciado entre los dos componentes de esta dimensión quedará sin resolver un aspecto que va a ocasionar cierta ambigüedad en su planteamiento, como se verá después. Mas ahora, en primer lugar, es preciso atender al capítulo mencionado para intentar alcanzar la comprensión de esta dimensión, aunque a decir verdad todo intento de ser claro en este punto topa con serias dificultades, dada la naturaleza del asunto y la forma en que lo expone Castoriadis. Una vez más, mi labor aquí se limitará a exponer lo que dice Castoriadis de la mejor forma posible, postergando el juicio que todo ello me merece. Ello no obstante, acaso unas consideraciones preliminares, tras estas precisiones, puedan aligerar un poco más las dificultades inherentes al tema que se ha de tratar.

Con los términos *legein* y *teukhein*, Castoriadis parece referirse al principio a sendos componentes ineludibles del representar y del hacer sociales:

²⁸³ IIS, pág. 262, nota 12.

²⁸⁴ Cf. *Science moderne et interrogation philosophique* (una primera versión data de 1970; en 1972 es reproducida bajo el título *Le monde morcelé*; la versión definitiva data de 1973, que es la recogida en CL, págs. 191-285).

²⁸⁵ Cf. *Technique*, escrito que data originalmente de marzo de 1973. Se recoge en CL, págs. 289-324.

²⁸⁶ El texto *La logique des magmas et la question de l'autonomie* constituye quizás una excepción, puesto que en la primera parte del mismo vuelve a ahondar en la dimensión ensídica, reformulando algunos términos como se verá. Este texto originalmente fue presentado en el Coloquio de Cerisy dedicado a *L'Auto-organisation* (10-17 de junio de 1981) y posteriormente recogido junto al resto de intervenciones de este coloquio en el libro *L'Auto-organisation. De la physique au politique*, París, Ed. du Seuil, 1983, págs. 421-443. Luego fue publicado en DH, págs. 385-418.

Comme le *legein* incarne et fait être la dimension identitaire-ensembliste du langage, et plus généralement du représenter social, le *teukhein* incarne et fait être la dimension identitaire-ensembliste du faire social.²⁸⁷

Esta cooriginariedad del representar y el hacer destacada en el plano histórico-social tendrá consecuencias en la concepción del ser humano:

À l'idée grecque de l'homme, *zoon logon echon* –vivant possédant le *logos*, le parler-penser– les modernes ont juxtaposé, et même opposé, l'idée de l'*homo faber*, l'homme défini par la fabrication d'instruments, donc la possession d'outils [...] Les progrès de l'anthropologie permettent aujourd'hui de relativiser considérablement cette opposition.²⁸⁸

Castoriadis relativiza ambas conceptualizaciones, concibiendo ya el *logos* y la *techné* propiamente como «derivados» (lo cual no significa posteriores) de un sustrato previo que es el del sentido. ¿Qué es lo que esto quiere decir? Una vez más la comprensión acabada de lo que aquí está en juego se ha de ver aplazada. Por ahora, lo que hay que retener, para poder seguir avanzando, es que la relación del sujeto con el mundo, en el planteamiento de Castoriadis, queda transformada. Para él, la dicotomía de la que es menester partir es la siguiente: por un lado, una psique, concebida originariamente como imaginación radical, y por otro, la institución social, concebida como conjunto de significaciones imaginarias sociales. El acento, así planteadas las cosas, recae en el proceso de socialización, pero particularmente entendido, como la otra cara de lo que en la vertiente intrapsíquica denomina «sublimación». De esta suerte, el conjunto de significaciones imaginarias sociales y las instituciones en que se «encarnan» conforman para ese individuo no sólo sus representaciones del mundo natural y social, sino también sus afectos y sus deseos o intenciones, tal y como antes ya se ha indicado. Este conjunto de significaciones imaginarias sociales son creación de cada sociedad; creación *ex nihilo*, en el sentido antes apuntado.

Sin embargo ahora, nos aparece, con el análisis de la dimensión ensídica, que esta creación siempre aparece para el sujeto concreto como «determinación». Así pues, la «determinación» es lo propio, para Castoriadis, de la dimensión «ensídica». *Legein* y

²⁸⁷ IIS, pág. 389.

²⁸⁸ Posteriormente lo ilustra citando a André Leroi-Gourhan [*Le Geste et la Parole*, vol.1, *Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964, págs. 127, 161, 162-163]: «Certes, le cortex des singes supérieurs montre que chez eux 'articulation et gesticulation sont équipées de manière infra-humaine', mais 'les possibilités physiques d'organiser les sons et les gestes existent déjà dès les premiers anthropiens connus'. 'L'homme fabrique des outils concrets et des symboles [...] les uns et les autres recourant dans le cerveau au même équipement fondamental [...]. Le langage et l'outil [...] sont l'expression de la même propriété de l'homme'». *Technique*, CL, pág. 289.

teukhein son los componentes, para Castoriadis, que «determinan» el representar y el hacer social para cada sociedad dada. Pero en tanto sumergidas en lo histórico-social, estas «determinaciones» son a su vez asimismo creaciones, instituciones, que se transforman con la dimensión imaginaria. La dimensión ensídica se torna así escenario otra vez de la lucha de Castoriadis contra el reduccionismo, aunque ahora de lo que también se trata es de poner pie para no caer en un absoluto relativismo: Castoriadis admite que toda institución social es «determinada», pero en lo que más insiste es en la imposibilidad de sustraerse a la dimensión imaginaria que brinda el sentido de esas «determinaciones» para la plena comprensión de una sociedad dada. En concreto: su lucha es contra la indisponibilidad para concebir el *legein* y el *teukhein*, componentes de la dimensión ensídica, también como creaciones. Esta indisponibilidad es la que aprecia en la tradición filosófica heredada y ello, como se ha dicho y después se explicitará, es lo que va a conducirle a la necesidad de cuestionar sus presupuestos lógico-ontológicos. Esta crítica, a estas alturas del recorrido, ya puede conceptualizarse en la terminología propia de este autor, como «ocultamiento de la dimensión imaginaria», o lo que es lo mismo, «reducción a la dimensión ensídica». En este «ocultamiento» o «reducción», según lo prefiramos ver, puesto que se trata de dos caras de lo mismo, Castoriadis basa los cargos en el proceso que emprende contra la tradición filosófica heredada. Y como ahora se pone de manifiesto, ello constituye la reformulación del fundamento de su crítica, antes vista, a las concepciones tradicionales de la sociedad y de la historia. Ahora, como entonces, pese a que Castoriadis habla ya en los términos más amplios recién apuntados, es indudable que esencialmente sigue dialogando con el funcionalismo, y sobre todo con el estructuralismo. El lector podrá adquirir una mejor comprensión de esta parte si enmarca las palabras de Castoriadis en este contexto particular de discusión.

Precisamente con la introducción de estas nociones, *legein* y *teukhein*, lo que pretende poner de manifiesto es un aspecto decisivo de la institución histórico-social «originaria», su circularidad, y que en algún momento expresa como «reflexividad objetiva»²⁸⁹. Con ello quiere dar a entender que la institución de estas «condiciones instrumentales» del hacer y del representar, constituyen ellas mismas un hacer y un representar; «son instituciones que se presuponen», que no pueden operar sino a partir

²⁸⁹ IIS, págs. 330 y 391.

de sus operaciones. Este punto de partida (cuyo presupuesto filosófico habrá que explicitar) resulta irreconciliable con la reducción de los procesos de significación a las «estructuras» reglamentadas y formales del lenguaje que defendía el movimiento estructuralista.

Pero tratemos de esclarecer más la cuestión atendiendo a estas operaciones, esto es, a lo que Castoriadis llama los «aspectos» o «esquemas operadores» del *legein* y del *teukhein*, advirtiendo previamente de un par de cosas: 1) la acuñación del término «esquemas operadores» para englobar lo que a continuación se va a ilustrar, responde a esa voluntad de tomar distancias con la comprensión tradicional de la cuestión, distancia que se explicitará posteriormente, y 2) el desarrollo que ofrece Castoriadis en el caso del *legein* es mucho más amplio que en el caso del *teukhein*. De hecho, cuando desarrolla los «esquemas» del *legein*, remite al *teukhein*, pero luego al tratar propiamente el *teukhein* señala unas diferencias, que no son objeto de tratamiento específico. Este último aspecto es el que, como ya he adelantado, genera una ambigüedad, que se pierde en el tratamiento conjunto posterior de los dos componentes, agrupados indistintamente como «dimensión ensídica».

El epígrafe «aspectos del *legein*» se abre con una elucidación sobre la relación signitativa, que viene considerado el «esquema operador central» del *legein*:

L'opération nucléaire du *legein* est la *désignation*. Déjà le «ceci s'appelle...» met pleinement en jeu tout le faisceau d'opérateurs que nous pensons d'habitude comme séparés et séparables.²⁹⁰

A continuación Castoriadis distingue los tres componentes de la «designación»: en primer lugar, el «signo», el cual, según dice, usa en su «sentido corriente, no el que le diera Saussure». Este matiz empero ofusca más que ilustra puesto que «sentido corriente» es una expresión que aquí no precisa nada y las diferencias con la caracterización de Saussure del «signo lingüístico» no se aprecian bien. Veamos el sentido que le da Castoriadis:

[le *signe*] est comme instance concrète, concrétion matérielle séparée de tout le reste, posée comme distincte et définie: «ceci s'appelle *x*» présuppose que *x* (mot parlé ou écrit, idéogramme, etc.) a été constitué comme «objet à part» du flux héraclitéen. Il y a en même temps comme *eidōs* formel [...] Il y a enfin

²⁹⁰ IIS, pág. 361.

comme ce rapport *sui generis* de l'instance concrète et de l'*eidos* formel qui constitue le signe.²⁹¹

Por su parte, Saussure consideraba el signo lingüístico como «una entidad psíquica de dos caras», una «imagen acústica» (aspecto «material») y un «concepto», componentes que propuso reemplazar respectivamente por «significante» y «significado», puesto que estos términos «tienen la ventaja de señalar la oposición que los separa, sea entre ellos dos, sea del total del que forman parte»²⁹². Resulta difícil apreciar qué cambia por el hecho de llamar a los componentes del signo «instance concrète» y «*eidos* formel» o «significante» y «significado», pero, en fin, sigamos de momento ya que las diferencias con Saussure emergen, más bien, a continuación. En segundo lugar, encontramos el «objeto», «lo que» es en cada caso designado, esto es, lo que llamaríamos «referente». Y, por último, la «relación signitiva», esto es, la relación signo-objeto. Tras esta descripción, dice Castoriadis:

Ce que la relation signitive met en jeu, c'est le *quid pro quo*, le quelque chose pour une autre chose ou à la place d'une autre chose, la re-présentation (*Vertretung*) qui, comme on le verra, «implique» ou «entraîne» les catégories logiques mais est impossible à construire à partir d'elles, puisque toute mise en œuvre des catégories la présuppose. Cette re-présentation est bien évidemment institution.²⁹³

Aquí sí puede apreciarse un acento en la dimensión práctica de los procesos de significación (en *la parole* se podría decir) frente al mero estudio del sistema inmanente de relaciones sígnicas (propio del estudio exclusivo de *la langue*). Con ello, con esa incorporación de la dimensión pragmática, Castoriadis puede explicar mejor tanto el uso creativo del lenguaje cuanto la historicidad de las estructuras lingüísticas. Para Castoriadis no es suficiente examinar las relaciones que ligan los signos de un lenguaje a sus interpretaciones («referencias» y «sentidos» o «extensiones» e «intensiones», según la terminología que se quiera emplear²⁹⁴), puesto que nuestra conducta simbólica o verbal es ya un acto humano, histórico-social, que viene sumergido en un conjunto de

²⁹¹ IIS, pág. 361.

²⁹² Ferdinand de Saussure: *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza, 1983 [Trad.cast.: Amado Alonso]. Especialmente, capítulo 1: «Naturaleza del signo lingüístico», Madrid, Alianza, 1983, págs. 137-142; en concreto, las palabras citadas se hallan en la pág. 139.

²⁹³ IIS, pág. 363.

²⁹⁴ Históricamente el término «referencia» se introdujo junto con el de «sentido» en las teorías de Frege, aunque no hay duda de que esta diáda está relacionada con la anterior de Stuart Mill, «denotación» y «connotación». Russell habló de «referencia» como opuesta al «significado». «Extensión» e «intensión» son nociones introducidas por R. Carnap. Cf. VVAA. *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 5ª ed, 2001.

creencias y guiado y animado por una serie de objetivos y propósitos, que influyen a la hora de determinar el significado que tales actos transmiten.

Este carácter peculiar de la «relación signitiva» es ilustrada por Castoriadis a partir de un análisis de «ciertos esquemas operadores» que intervienen en ella. Castoriadis deja claro que el análisis de tales esquemas «no es exhaustivo, sino tan sólo ilustrativo»²⁹⁵. Estos esquemas son presentados fundamentalmente a través de dos díadas, que a su vez, actúan de forma interrelacionada. Las díadas en cuestión son: por un lado, los esquemas de la «separación» y de la «reunión» y por otro, los esquemas del «valer como» y del «valer para». Estos últimos, al final del epígrafe, se relacionan respectivamente con «el esquema de la iteración» y el del «buen orden». En total, pues, Castoriadis ilustra con seis esquemas las operaciones del *legein*, los cuales, es preciso recordar, según Castoriadis, «también son esquemas-operadores esenciales del *teukhein*»²⁹⁶:

Les schèmes opérateurs essentiels du *legein* sont, à une exception près, directement et immédiatement les mêmes que ceux du *teukhein*. Pour assembler-ajuster-fabriquer-construire il faut disposer de la séparation et de la réunion, du *quant à...*, du *valoir* en tant que *valoir comme...* et *valoir pour...*, donc de l'équivalence et de l'utilisation possible, de l'itération et de l'ordre. Il serait oiseux et même privé de sens de discuter pour savoir si le *legein* emprunte ses schèmes au *teukhein* ou l'inverse (si la «parole» précède l'«outil» ou le contraire). Car il est facile de voir que *legein* et *teukhein* renvoient l'un à l'autre et s'impliquent circulairement.²⁹⁷

Las páginas que dedica a explicar el funcionamiento de estos operadores²⁹⁸ distan, sin embargo, de ser claras²⁹⁹. Además, la equivalencia de los mismos operadores en cada uno de los componentes suscita una cierta confusión respecto a lo alcanzado al inicio, a saber, la relación del *legein* con el representar social y del *teukhein* con el hacer social. Resulta ahora que en todo decir y en todo hacer, actúan *legein* y *teukhein* a la par.

²⁹⁵ IIS, pág. 378.

²⁹⁶ IIS, pág. 367.

²⁹⁷ IIS, pág. 384.

²⁹⁸ IIS, págs. 367-379.

²⁹⁹ Estos operadores además parecen tener sus correlatos en el plano estrictamente lógico. En el escrito titulado *La logique des magmas et la question de l'autonomie* (DH, págs. 385-418) en el que Castoriadis ahonda en lo que llama «lógica ensídica» establece como «principios de estos operadores»: «el principio de identidad, el principio de contradicción y el principio de tercio excluso, la equivalencia propiedad y clase, la existencia fuertemente afirmada de relaciones equivalencia y la existencia de relaciones de buen orden», en virtud de los cuales en la dimensión ensídica «reina la determinación». *Vid.* especialmente, págs. 389-391.

Le *teukhein* implique intrinsèquement le *legein*, est en un sens un *legein* ; car il opère et ne peut être qu'en distinguant-choisissant-assemblant-posant-comptant. Le *teukhein* sépare des «éléments», les fixe comme tels, les ordonne, les combine, les réunit en totalités et en hiérarchies organisées de totalités dans le champ du faire [...] Inversement, le *legein* implique intrinsèquement le *teukhein*, est en un sens un *teukhein*. Car il assemble-ajuste-fabrique-construit les éléments «matériels-abstraites» du langage en même temps que l'ensemble d'«objets» et de «rélations» qui leur correspond.³⁰⁰

Lo que se pretende pues ilustrar a través del examen detallado de esos componentes resulta ser, más bien, por un lado, ahondamiento, concreción, de lo postulado al inicio y que constituye el punto crucial de toda esta parte, a saber, que el lenguaje es ya una actividad y que toda actividad está mediada por un lenguaje, o dicho de otro modo, la cooriginariedad de la palabra y la acción. Pero ello genera, por otro lado, una confusión, que no se aclara, sino todo lo contrario, en el tratamiento específico del *teukhein*. Respecto a este ahondamiento, detengámonos exclusivamente, para evitar un desarrollo prolijo, en el análisis de la primera díada, la formada por los esquemas de la reunión y la separación. Para Castoriadis, estos esquemas actúan en la «designación» tanto en cada uno de los componentes implicados, «signo» y «objeto», cuanto en la relación signitiva como tal. Es decir, no debe comprenderse el funcionamiento de este esquema como un nexo, que simplemente conecta una cosa (signo) a otra cosa (objeto) –entendiendo la constitución de ambas de modo independiente–, y forma una tercera (la relación signitiva), la cual queda así identificada, y en consecuencia, separada de otras cosas. Castoriadis pone de relieve precisamente que en cada uno de los componentes de la relación signitica actúa ya el esquema de la separación y de la reunión, y en este sentido son independientes, aunque, hay que añadir enseguida, que ninguno de los tres es concebible si no es en referencia a los otros. Esta última precisión parece contradecir lo mencionado poco antes: ¿cómo pueden ser los componentes independientes y depender, al mismo tiempo, de su interrelación? Pero Castoriadis es bien claro y la perplejidad que pone de manifiesto este interrogante, sólo es un síntoma del peso de los presupuestos en los que descansa la tradición filosófica heredada.

Le signe ne peut être signe de «ceci» que si «ceci» a pu être suffisamment délimité et «identifié»; et «ceci» n'est jamais suffisamment délimité et «identifié» aussi longtemps qu'un signe, ou un groupe de signes, ne lui a pas été associé [...] Tout autant, pour que quelque chose puisse être signe, il doit être délimité et «identifié» comme signe et comme *ce signe-ci*. [...] Mais surtout, c'est la *relation* signitive, comme relation, qui est irréductible et

³⁰⁰ IIS, pág. 384.

inconstructible. Certes, on peut dire que «*x désigne y*» met en jeu toutes les catégories moyennant lesquelles *x* et *y* sont constitués comme «objets», comme *ces objets-ci*, et comme «objets dans une relation». Mais cela est à peu près vide. Dans «*x (signe) désigne y (objet)*, *x* n'est précisément pas constitué comme objet, il est posé comme non-objet-signé, les catégories constitutives de l'objet sont pour lui non pertinentes. [...] De même que dans la position de l'«objet» *y* comme objet de désignation. «Désigner» n'est pas une relation qui a une place dans la logique-ontologie héritée; elle n'est ni catégorie correspondant à une forme de jugement ou à un niveau d'être; ni logiquement constructible, puisque toute construction logique la présuppose logiquement. La désignation (la re-présentation, *Vertretung*), le *quid pro quo*, est institution originaire.³⁰¹

Esta irreductibilidad, así pues, desvela un peculiar modo de ser, que se revela desatendido en la filosofía heredada. Ello constituye precisamente, como se adelantaba, lo que está en juego: este es el punto crucial que afronta Castoriadis y del que sacará provecho ontológico. *Legein* y *teukhein* imponen con sus operadores una lógica y una ontología «ensídica», en virtud de la cual lo que es, es siempre «determinado» y sin embargo...

Insistons sur ce fait: rien, dans toute la logique et l'ontologie héritées, ne permet de penser ce qu'est et comment est cette coappartenance signitive (comme rien ne permet d'y penser ce qu'est et comment est l'institution). Elle n'est évidemment ni «relation logique» ni «relation réelle», elle ne peut être ni l'un ni l'autre.³⁰²

Antes, sin embargo, de ahondar en la vertiente ontológica del asunto hace falta recorrer un trecho. Por el momento, hay que prestar atención a los «aspectos del *teukhein*», dado que aunque opere con esquemas parejos a los del *legein*, Castoriadis señala también una diferencia, que al parecer se cifra en el «esquema operador central» de ambos:

Un schème opérateur central du *legein* n'apparaît pas dans le *teukhein* comme tel: la relation signitive au sens strict. Un schème opérateur du *teukhein* n'apparaît pas dans le *legein* comme tel: la relation de *finalité* ou d'*instrumentalité*, référant ce qui est à ce qui n'est pas et pourrait être.³⁰³

De esta diferencia, colige Castoriadis que la «universalidad» que representa el *teukhein*, es de otra índole que la «universalidad» del representar, encarnada por el *legein*. Puesto que el *teukhein* parece comportar la instauración de una división en la realidad, la de lo posible/imposible, que llama también la de lo factible/no-factible:

³⁰¹ IIS, págs. 365-366.

³⁰² IIS, pág. 370.

³⁰³ IIS, pág. 386.

On voit par là que la relation de finalité implique circulairement le schème du possible, du pouvoir faire-être, du pouvoir être. Il n'y aurait pas de finalité, donc de *teukhein*, donc de société, si ne pouvait pas être ce qui n'est pas, ou si ce qui est ne pouvait jamais être aussi autrement. Le schème du possible instaure *ipso facto* la division en possible et impossible [...] C'est dans et par l'intrication du possible et de l'impossible que la société et chaque société constitue le «réel» et son «réel». La réalité n'est pas seulement, comme on le répète depuis Dilthey, «ce qui résiste»; elle est tout autant, et indissociablement, ce qui peut être transformé, ce qui permet le *faire* (et le *teukhein*) comme faire être autre chose que ce qui est ou faire être autrement ce qui est ainsi. La réalité est ce dans quoi il y a du faisable et de l'infaisable.³⁰⁴

Así pues, Castoriadis, pese a la cooriginaridad y mutua interrelación entre ambos componentes de la dimensión ensídica que postula, parece señalar aquí diferencias significativas en sus concreciones o materializaciones en el mundo externo, pero que no son desarrolladas. Castoriadis da cuenta sólo más adelante explícitamente de ello, y escribe refiriéndose al *legein* y al *teukhein*:

Certes les deux cas ne sont pas symétriques, pour autant qu'il peut apparaître que la totalité des possibilités d'un langage comme *legein* sont d'emblée données dès qu'il y a simplement langage; en même temps que le mode d'organisation de la «base» matérielle-abstraite du langage semble avoir atteint d'emblée (ou très tôt, ou aussi loin que nous puissions voir) un état d'équilibre et d'adéquation tel qu'on n'en connaisse pas de «progrès» pour ce qui est des possibilités du *legein*. Il n'en va pas de même pour le *teukhein*, en tout cas pour les techniques de production matérielle, dont seules les «conditions de possibilité» les plus abstraites sont posées au départ, et qui présente, comme on le sait, depuis un million d'années au moins, un «progrès» fantastique.³⁰⁵

Pero seguidamente añade:

On reviendra sous peu sur cette différence, qui n'affecte pas l'essentiel de ce que nous disons: *legein* et *teukhein* sont intrinsèquement extensibles et transformables.³⁰⁶

Así pues, lo esencial, para Castoriadis, por si quedaban dudas remanentes, queda claro. *Legein* y *teukhein* imponen con sus operadores una lógica y una ontología «ensídica» en virtud de las cuales lo que es, es siempre «determinado». Pero lo que quiere subrayar Castoriadis es que *legein* y *teukhein* son asimismo productos de lo histórico-social; instituciones que remiten en último término al terreno de creación, que es propio de lo histórico-social. Su distanciamiento con la filosofía «representativa», que parte de lo cognitivo se pone así de manifiesto:

³⁰⁴ IIS, pág. 387.

³⁰⁵ IIS, pág. 397.

³⁰⁶ IIS, pág. 397.

Ce qui peut apparaître, à la pensée réflexive-abstraite, simple mise en œuvre, dans le *legein*, de catégories «constitutives» (un, plusieurs, substance, etc.) ou de «concepts réflexifs» (identité, différence, forme, matière, etc.) présuppose en fait («réellement» et «logiquement») tout autre chose que des «catégories» et des «concepts»: il présuppose un faisceau de schèmes opérateurs qui ne sont pas des «fonctions logiques», qui existent comme figures-figurations opérantes, et dont aucun ne peut fonctionner si les *résultats* de son propre fonctionnement et du fonctionnement de tous les autres ne sont déjà présents (ce qui exclut toute possibilité de les «construire»). La même chose vaut pour les schèmes opérateurs du *teukhein*; et cela vaut aussi pour les rapports entre le *legein* et le *teukhein*; il n'y a de *legein* que si le *teukhein* et ses résultats sont déjà disponibles; il n'y a de *teukhein* que si le *legein* et ses résultats sont déjà disponibles. Le *legein* est une *teuxis* («fabrication») et un *teukhos* ou un *tukton* (outil, instrument bien fabriqué); le *teukhein* est un *lexis* (un «dire» bien articulé) et un *lekton* (un résultat de ce «dire» et ce «dire» comme possible). Ce qui se manifeste ainsi ici est un aspect décisif de l'instituer et de l'institution originaires –ce que l'on pourrait tenter d'exprimer, mal, en disant que l'institution «se présuppose», qu'elle ne peut être que comme si elle avait déjà pleinement été (et qu'elle a, indéfiniment, à être).³⁰⁷

Este círculo originario de la creación al que nos ha conducido la elucidación de los «dominios de lo humano» nos pone ya en los umbrales del planteamiento ontológico. Antes, sin embargo, de abordar tan honda cuestión tal vez sea necesario demorarse unos instantes en la reflexión filosófica del «ser para sí», que, aunque no menos honda, constituye su trasfondo. Entendámonos: en la reflexión del ser «para-sí» es donde Castoriadis asienta los «dominios de lo humano» y es este asentamiento el que nos permite entender las consecuencias ontológicas de su «antropología». El hecho de haber iniciado la explicación del giro filosófico por aquéllos responde sólo a un intento de hacer más comprensible la exposición. Pero ello no nos exime de abordar, antes bien nos obliga ahora, el trasfondo de este planteamiento y sus consecuencias. Pero éstos son, ya los temas que corresponden al capítulo siguiente.

³⁰⁷ IIS, pág. 366-367.

Capítulo tercero

GIRO FILOSÓFICO II:

LA REFLEXIÓN SOBRE «EL SER PARA-SÍ»

3.1. INTRODUCCIÓN.

La elucidación de los «dominios del hombre» con la que se ha tenido a bien iniciar el estudio del «giro filosófico» de Castoriadis con el fin de explorar el terreno en el que asienta la autonomía, se apoya en una reflexión sobre el «ser para-sí», cuya explicación se ha ido postergando en aras de favorecer la exposición. Por otro lado, en el transcurso de esta elucidación ha comparecido a cada paso la necesidad de cuestionar la filosofía heredada, cuestión en la cual la exposición tampoco se ha detenido por la misma razón. Antes de valorar la concepción de la autonomía que elabora Castoriadis, debemos adentrarnos en estas cuestiones para obtener todos los elementos que forjan su posicionamiento filosófico. En este capítulo, pues, se va a abordar el trasfondo en el que se asientan los «dominios de lo humano» y las consecuencias ontológicas que se desprenden de este planteamiento. Cabe prevenir antes de iniciar este recorrido que en él toparemos con lo que pueden parecer reiteraciones. Y en un cierto sentido lo son: estas cuestiones no constituyen sino una suerte de ahondamiento y desarrollo, en un nivel más abstracto y general, de lo tratado antes. Como ya he advertido, lo que aquí se presenta de forma separada para beneficiar el análisis, en Castoriadis se desarrolla conjuntamente, respondiendo a un mismo impulso crítico, lo cual repercute, a veces de modo innecesario, negativamente en su comprensión. Aquí, no obstante, en este escrito, espero que el lector, con el recorrido trazado y aun a costa de no poder evitar las reiteraciones, quede un tanto aliviado de la densidad intrínseca del «estilo» de Castoriadis (la inherente al asunto no se puede evitar) y pueda alcanzar una mejor comprensión de la razón de ser de los caminos que emprende, siquiera sea todavía en esta parte desde el punto de vista interno a su pensamiento. Pues este capítulo pertenece

aún a la parte de este trabajo consagrada a entender qué dice este autor. Aunque ahora para alcanzar esta comprensión ya no bastará con «dejar hablar» a Castoriadis. La exposición de los temas que ahora iniciamos se desarrollan en su obra en contextos de discusión no siempre evidentes, con referencias a nociones y planteamientos de otros autores, que habrá que explicitar. La exposición en este capítulo de lo que dice Castoriadis va a requerir, pues, alguna digresión en algunos pasos. Las consecuencias de su peculiar «estilo» se hacen sentir especialmente en estas cuestiones, más abstractas y generales. Lo cual no hace más que brindar otra justificación a su tratamiento separado en este capítulo. Se divide en dos partes, en consonancia con lo expuesto: primero se aborda la noción de ser para-sí y posteriormente las consecuencias filosóficas que Castoriadis extrae de este planteamiento. Con ello, se habrá ganado ya el terreno en el que sitúa la noción de autonomía y, por lo tanto, estaremos ya en condiciones para abordarla y valorar la fecundidad de su perspectiva.

3. 2. LA NOCIÓN DE «SER PARA-SÍ».

Para analizar esta noción debemos, de entrada, exponer lo que Castoriadis nos dice de ella, aunque tal presentación resulte un tanto abrupta al lector. La primera vez que Castoriadis alude a ella es en uno de los epígrafes de su extenso escrito, ya citado, *Science moderne et interrogation philosophique*³⁰⁸, dedicado, como anuncia su título, a reflexionar sobre el saber científico y su relación con la filosofía. No obstante, en este artículo Castoriadis emplea una terminología, que todavía mantendrá en la segunda parte de *L'institution imaginaire de la société*, pero que después, en textos posteriores, pasa a un segundo plano. Concretamente se refiere a «autómata» para referirse a lo que luego pasa a llamar, y a explicitar mejor, «ser para-sí»³⁰⁹. En el último texto citado, especifica que la noción de «autómata» ha de entenderse en su sentido etimológico, esto es, como «lo que se mueve por sí mismo»³¹⁰. Posteriormente ese «moverse por sí mismo», que debe entenderse, no sólo en un sentido espacial sino en un sentido más amplio, como «alteración», pasa a ser conceptualizado como «autoconstitución» refiriéndolo ya al ser para-sí. Pero es mejor avanzar con cautela para no perdernos.

³⁰⁸ Vid. *supra*, capítulo 2, pág. 122, nota 110.

³⁰⁹ Cf. *Science moderne et interrogation philosophique*, CL, pág. 237 y IIS, págs. 342 y ss.

³¹⁰ Cf. IIS, pág. 342: «Rappelons qu'automate signifie tout autre chose que le 'robot' ou la simple 'machine': automate veut dire ce qui se meut soi-même». Vid. *infra*, pág. 145

Retengamos esta breve historización del forjamiento de la noción y pasemos a esclarecerla.

Fundamentalmente, son tres las cosas que Castoriadis deja asentadas respecto a la noción de ser para-sí, lo cual no significa que estén exentas de dificultades de comprensión tal y como son expuestas: en primer lugar, establece su tipología; luego explica sus rasgos, que cifra en tres, y posteriormente, Castoriadis colige de esta caracterización del ser para-sí, una consecuencia respecto al «mundo en bruto». Ello ya nos pone ante el alcance ontológico que tiene para Castoriadis el asunto, del cual desprende la necesidad de cuestionar la filosofía heredada. En sus escritos, como ya se ha insistido, esta reflexión se desarrolla conjuntamente a su elucidación ontológica. Sin embargo, este aspecto, de acuerdo con el camino marcado y por las razones expuestas, aquí sólo lo presentaré para tratarlo específicamente en un epígrafe aparte.

Además de estas tres cosas que explicita Castoriadis sobre el ser para-sí (tipología, rasgos y la consecuencia respecto al «mundo en bruto») se pueden hallar en sus escritos referencias a nociones y planteamientos de otros autores, que nos suministran indicios adicionales de lo que quiere transmitir Castoriadis. Estas referencias no son empero demasiado desarrolladas por su parte (Castoriadis nunca se siente obligado a ahorrar esfuerzos al lector). No obstante, dos de ellas me parecen importantes para esclarecer esta noción. Como he dicho, las tres cosas que dice Castoriadis sobre el ser para-sí pueden resultar insuficientes para la comprensión clara del asunto. Por ello he optado por consagrar a cada una de las referencias aludidas un tratamiento separado y desarrollarlas, siquiera sea brevemente, por mi cuenta. De este modo, pretendo paliar las dificultades inherentes a su «estilo» y ofrecer una explicación al lector que le permita comprender mejor la razón de ser de los caminos que emprende Castoriadis. No olvidemos que el hilo de Ariadna que nos guía por estas encrucijadas, en las cuales Castoriadis forja su trama conceptual, no es otro que la comprensión del nuevo terreno en el que Castoriadis va a asentar la cuestión de la autonomía.

3.2.1. Tipología y rasgos del ser para-sí.

Para Castoriadis, hay cuatro tipos de ser para-sí³¹¹, que son caracterizados como «regiones» o «niveles de ser», lo cual trasluce ya el sesgo ontológico que otorga al asunto. En primer lugar, el nivel más básico es el que denomina «lo viviente» (en el que incluye cualquier organización viva desde su nivel elemental, es decir, empezando por la célula). En segundo lugar, «lo psíquico» o «psiquismo humano», que comprendería tanto cada una de las instancias que lo forman, de acuerdo con el planteamiento freudiano del que parte, como su unidad resultante³¹². En tercer lugar, Castoriadis habla del «individuo social», resultado ya de la socialización y por lo tanto, considerado con una «identidad» y con unas «funciones» socialmente establecidas, y por último, la «sociedad». Para Castoriadis, la sociedad, la sociedad particular instituida en cada caso, comparte también los rasgos del ser para-sí. Tomemos nota de la tipología así expuesta por el momento, limitándonos a dejar en el aire algunos interrogantes que no han podido escapar al lector que recuerde lo expuesto en el capítulo anterior: ¿qué diferencia hay entre el «psiquismo humano», entendido tanto en su pluralidad de instancias como en su unidad, y el «individuo social»? ¿acaso no se nos ha adelantado que esa separación entre instancias no es sino el resultado del proceso de socialización?, ¿qué añade entonces al nivel de «lo psíquico», el otro nivel de para-sí, esto es, el individuo social?, ¿se refiere acaso a diferentes etapas de maduración del psiquismo humano, por ejemplo, antes de adquirir el lenguaje y después? Otros interrogantes pueden aflorar, aun en los desmemoriados, tras la simple lectura de la tipología expuesta: ¿han de entenderse en el mismo nivel, la simple célula, las plantas y los animales? ¿no hay diferencias significativas dentro de este nivel de «lo viviente»? y por otro lado, ¿es la «sociedad» un organismo vivo? ¿hasta qué punto asimila Castoriadis «lo viviente» y «lo social»? En fin, estas cuestiones, de entrada, no están claras. Queden ellas, pues, orilladas por el momento y prosigamos el camino, sin juzgar nada aún, para adentrarnos en la

³¹¹ *Passim*. Pero si hubiera que concretar alguno de los textos en los que Castoriadis se detiene más en esta noción, escogería los siguientes: *L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique*, (DH, págs. 219-237); *La logique des magmas et la question de l'autonomie* (DH, págs. 385-418); *Portée ontologique de l'histoire de la science* (DH, págs. 419-455); '*Phusis*', *création, autonomie* (FF, págs. 197-207) y sobre todo *L'état du sujet aujourd'hui* (MM, págs. 189-225). Por otro lado, este tema es el objeto de su ponencia en el Coloquio de Cerisy de junio de 1986, dedicado a la obra de Edgar Morin. Cf. Castoriadis: «Pour soi et subjectivité», en VVAA, *Arguments pour une méthode (Autour d'Edgar Morin)*, París, Seuil, 1990, págs. 118-127.

³¹² Que «lo psíquico» comprende tanto la pluralidad de instancias, como su unidad lo dice expresamente el mismo Castoriadis. No es invención, ni deducción mía. Véase, por ejemplo, *L'état du sujet aujourd'hui*, MM, pág. 195. Ello plantea un problema como seguidamente se pondrá de manifiesto.

exposición de los rasgos que, según Castoriadis, caracterizan todos estos tipos de seres para-sí.

Todo ser para-sí comparte, según Castoriadis, los tres rasgos siguientes: en primer lugar, que es fin de sí mismo; su finalidad, nos dice este autor en términos de resonancias clásicas, es preservar su ser. A veces, Castoriadis denomina este rasgo simplemente como «autofinalidad». En segundo lugar, y ligado a lo anterior, todo ser para-sí supone la creación de un «mundo propio», y en tercer lugar, la creación de este mundo contiene siempre los tres vectores, que nos son ya familiares, es decir, «representaciones», «afectos» e «intenciones» o «deseos». La autofinalidad y la creación de un mundo propio se exigen recíprocamente: para mantenerse el ser para-sí debe «crear» su «mundo propio». Por «mundo propio» se entiende, por oposición a la «naturaleza» o «mundo en bruto», el modo particular como es presentado/evaluado el mundo para cada viviente.

Que signifie monde propre? Il y a chaque fois nécessairement –dès le niveau de la cellule, au moins– présentation, représentation et mise en relation de ce qui est représenté. Certes, «il y a» quelque chose «à l'extérieur», il y a X. Mais X n'est pas de l'information, comme sa désignation elle-même l'indique. Il «informe» seulement de cela: qu'«il y a» [...] «Il y a» n'est pas soustraite à la question: il y a *pour qui*? La nature ne contient pas des «informations» qui attendent d'être cueillies. Le X ne devient quelque chose qu'en *étant formé* (informé) par le pour soi considéré: cellule, système immunitaire, chien, être humain, etc. L'information est créée par un sujet, et évidemment à *sa* manière³¹³.

Castoriadis desecha así, con este planteamiento, la consideración de la relación de un para-sí con el mundo como una mera relación de «procesamiento de información». La noción más exacta y apropiada que Castoriadis encuentra para designar esta relación del para-sí con el mundo es la de «choque» (*Anstoss*)³¹⁴. Todo intento de precisar más, según Castoriadis, nos adentra ya en determinaciones «subjetivas». ¿Qué quiere decir esto? En realidad, no es más que el abordaje desde otro plano más general de lo que en el capítulo anterior se adelantaba. Llámese «procesamiento de la información» o «representación», la concepción del conocimiento que subyace y que Castoriadis pretende criticar es la misma en el fondo. La plena comprensión del trasfondo del asunto que aquí concita la crítica ha de esperar aún el desarrollo de las sucesivas aproximaciones que se han anunciado. Retengamos sólo

³¹³ *L'état du sujet aujourd'hui*, MM, pág. 197.

³¹⁴ *id.*, MM, págs. 197 y 200. O también, *Imagination, imaginaire, réflexion*, FF, pág. 233. La noción de «*anstoss*», señala Castoriadis, procede de Fichte.

ahora la insistencia en la correlación, que parece establecer Castoriadis en el paso citado, entre el modo de ser del mundo y el modo de ser del para-sí: el «mundo» *es* siempre *para* «alguien». De ahí que, como sigue explicando Castoriadis, únicamente podemos considerar esa relación como «cognición» dejando claro lo siguiente: primero, que esa «cognición» es un hacer «creativo» del para-sí, conformado por dos dimensiones indisociables, la sensible y la lógica (o si se prefiere, «estética» y «noética»). Es decir: comprendiendo que es el para-sí quien «crea» la imagen, y que esa imagen es ya una «puesta en relación». Para Castoriadis, el crear imágenes está intrincado con el vincularlas de un determinado modo y viceversa:

Une information effective est toujours une *présentation* –donc toujours une *mise en image*, et une image ne peut jamais être un atome, mais toujours déjà aussi *mise en relation*: elle comporte, indissociablement, des «éléments» (en nombre, du reste, indéterminé) et leur mode de coappartenance. [...] Il y a toujours organisation «logique» de l'image, comme il y a toujours support imagé de toute fonction logique.³¹⁵

Y por otro lado, hay que entender además que esta «representación» del mundo (indisociablemente, estética y lógica, como se ha visto) aparece, como señala el tercer rasgo, valorado siempre de una u otra manera, o sea, «afectada» por un valor positivo o negativo (o puede ser indiferente, incluso) y guiado por una «intención» o deseo (el fundamental: preservar la vida), el cual a su vez acarrea eventualmente una acción (de relación o de evitación).

Con este planteamiento, que el análisis habrá de ir aclarando, Castoriadis pretende poner de manifiesto varias cosas: que el «mundo» nunca se presenta de manera «objetiva» o «transparente» a ningún ser para-sí, y por otro, quiere señalar que ese modo es siempre «selectivo» cuantitativa y cualitativamente. En este sentido, es en el que Castoriadis cree necesario hablar de «autocreación» o «autoconstitución» de todo ser para-sí, nociones que prefiere a la de «auto-organización» con la que algunos autores han pretendido explicar este fenómeno³¹⁶. Volveré sobre esto más adelante. Dejemos ahora que Castoriadis se explique:

³¹⁵ *id.*, MM, pág. 197.

³¹⁶ *Portée ontologique de l'histoire de la science*, DH, págs. 428-429 y sobre todo, *La logique des magmas et la question de l'autonomie* (DH, págs. 385-418), escrito que reproduce esencialmente la ponencia presentada por Castoriadis al Coloquio de Cerisy dedicado precisamente a «L'Auto-organisation», celebrado la semana del 10 al 17 de junio de 1981. Las actas de este coloquio fueron luego publicadas en *L'Autoorganisation. De la physique au politique*, París, Seuil, 1983.

Nous parlons, bien entendu, de l'auto-constitution du vivant *en tant que vivant* –non pas de sa matière. Nous ne disons pas que le vivant fait surgir des molécules à partir du néant. [...] Le vivant crée quelque chose d'autre et de beaucoup plus important: le niveau d'être que nous appelons la vie, et l'infinité des modes d'êtres et de lois qui la concernent.³¹⁷

La inmersión de lo epistemológico en el nivel ontológico se pone aquí de manifiesto. Sobre esta correlación entre ser y conocer habremos de volver. Ahora, no voy a ahorrar los ejemplos con los que ilustra Castoriadis su explicación, puesto que tengo para mí que todo esclarecimiento en este asunto habrá de resultar bien recibido por parte del lector. Sigue diciendo Castoriadis:

Je prends l'exemple le plus éclatant: le vivant (certains vivants) crée la couleur. Dans la nature non vivante, il n'y a pas de couleurs –il n'y a que des longueurs d'ondes. On oublie cela, parce qu'on reste toujours sous l'emprise de la «critique des qualités secondes», et l'on croit avoir «réduit» ou «expliqué» la couleur en parlant de longueurs d'ondes, ce qui est une absurdité. La longueur d'onde n'«explique» rien de la couleur, on peut au mieux établir entre les deux des corrélations (elles-mêmes, du reste, problématiques, mais ce n'est pas notre problème ici). Toutefois, aucune corrélation ne peut rendre compte de la qualité du bleu et du rouge comme tels (du fait bleu et du fait rouge), ni «expliquer» pourquoi aux ondes courtes «correspond» ce que nous voyons comme bleu, et aux ondes longues ce que nous voyons comme rouge –et non pas à l'inverse, ou d'autres «couleurs» que personne n'a jamais vues. Le niveau d'être dont je parle, c'est précisément cette sensation «subjective» de la couleur, comme, dans le domaine humain, les affects les plus «subjectifs» – l'amour, la haine, la douleur, la jalousie– montrent que l'humain crée un niveau ontologique propre.³¹⁸

Las consecuencias ontológicas del asunto, como se ha anunciado, se tratarán posteriormente más en detalle. Es conveniente aquí ya, no obstante, anunciar la consecuencia relativa al modo de ser del «mundo en bruto», que Castoriadis desprende de la existencia del ser para-sí. Es la tercera cosa que aparece explícita, según se adelantaba, en el desarrollo de Castoriadis acerca del ser para-sí. Para este autor, si bien el «mundo» no suministra «información» alguna en sí mismo sino sólo merced al hacer del ser para-sí, el hecho de que éste pueda «formar» su «mundo propio» conduce a postular que el «mundo en bruto», incognoscible en sí mismo, debe ser cuando menos susceptible de ser «formado», esto es, no puede ser absolutamente caótico; en definitiva, pues, debe ser «organizable». Este estrato «organizable» del «mundo» que permite la existencia del ser para-sí, y donde el mismo se incluye, es lo que Castoriadis denomina «el primer estrato natural». Para señalar la relación entre el «mundo propio» que crea

³¹⁷ 'Physis', *création, autonomie*, FF, pág. 203.

³¹⁸ *id.*, FF, págs. 203-204.

cada ser para-sí y este «primer estrato natural», Castoriadis utiliza la noción de «apoyo», de la que ya se ha hablado en el capítulo anterior³¹⁹, y que viene a significar una suerte de condición posibilitadora pero no determinante:

[L]a construction/création de ce monde s'appuie chaque fois, s'étaye, pour reprendre un terme de Freud, *lehnet sich an...*, sur un certain être-ainsi de ce qui est. De cet être-ainsi, nous ne pouvons strictement rien dire –*sauf* qu'il doit être tel qu'il permet précisément l'existence continuée du vivant dans son interminable variété.³²⁰

Este primer estrato natural es, pues, sobre el que se apoya la «autocreación» del ser vivo y la creación de su «mundo propio». Todos los «mundos propios» posibles se basan en este sustrato. A esta dimensión funcional que debe crear todo ser para-sí en correspondencia al «primer estrato natural» es lo que Castoriadis denomina «dimensión ensídica». Esta es la dimensión ensídica «natural» a la que aludíamos en el capítulo anterior, y que suponía un «condicionamiento externo» de lo histórico-social³²¹. El mundo, pues, para Castoriadis, se presta indefinidamente a organizaciones ensídicas, pero ninguna de ellas «agota» el mundo, esto es, ninguna de ellas goza de privilegio, ninguna ofrece la «representación» del mundo tal como es. Pues bien: recapitemos con las palabras del mismo Castoriadis:

Le vivant constitue un monde –*se* constitue *son* monde– organisé, dont l'organisation est évidemment corrélatrice à (n'est que l'autre face de) l'organisation propre du vivant. [...] Le vivant crée *pour soi* sa propre universalité et son propre ordre. [...]

Mais le vivant pourrait-il organiser un monde *absolument chaotique*? Pour que le vivant puisse organiser, pour soi, un monde à partir de X, encore faut-il que X soit *organisable*. [...]

Nous sommes donc obligés de postuler qu'à l'organisation (par classes, propriétés et relations), moyennant laquelle le vivant constitue *son* monde, correspond «quelque chose» dans le monde tel qu'il est «indépendamment du vivant»; autant dire qu'il existe *en soi* une *strate* de l'état total qui «possède» une organisation ensembliste-identitaire (au sens minimal qu'elle peut *se prêter* à une telle organisation). Mais aussi nous sommes obligés de constater plus: que cette organisation dépasse de loin les simples implications *ex post* (et apparemment tautologiques) que l'on peut tirer du fait que du vivant existe, qu'elle présente bien une universalité *en soi*.³²²

³¹⁹ Vid. *supra*, cap. 2, pág. 98

³²⁰ *L'état du sujet aujourd'hui*, MM, pág. 199.

³²¹ Vid. *supra*, cap. 2, pág. 118 y pág. 121.

³²² *La logique des magmas et question de l'autonomie*, DH, págs. 405-406

En este nivel tan general de reflexión sobre el ser para-sí, Castoriadis no dice más, salvo, cabe recordar, la crítica a la filosofía heredada (¡nada menos!), que emprende a partir del provecho ontológico que desprende de ella, pero que aquí será tratada aparte. Si he creído necesario, con todo, aludir en este capítulo, a este marco general, es porque ello, por un lado, proporciona un punto de apoyo, precisamente, para comprender el desarrollo ontológico que se ha de ver después. Y por otro lado, ofrece una explicación suplementaria, no poco relevante, de lo desarrollado antes. Con este marco general en la cabeza, al menos ya se puede comprender mejor la razón de ser de la estructura isomorfa que presentaban las dos dimensiones, irreductibles e indisociables, que conformaban «los dominios de lo humano», es decir, emerge un trasfondo que torna visible su común pertenencia a la región de seres para-sí. Con todo, bien es cierto, como adelantaba, que tal vez para alcanzar la comprensión deseable sea menester tratar de desarrollar un poco más este marco general. Así pues, en lo que sigue, intentaré desarrollar dos aproximaciones que hace Castoriadis respecto a la noción de para-sí. Tras ellas, una recapitulación de lo obtenido nos va a permitir hacernos con una idea más cabal de este trasfondo que sirve de base a la elucidación de Castoriadis y de por qué, desde su punto de vista, el cuestionamiento a la filosofía heredada se torna necesaria.

3.2.2. Primera aproximación: la noción de *psyché* en Aristóteles.

La primera aproximación se asienta en la equivalencia que traza Castoriadis en uno de sus escritos entre la noción de para-sí y la noción aristotélica de «*psyché*» (alma):

Aristote, comme on sait, attribuait une âme *–psyché–* aux animaux et aux végétaux, d'un côté, aux dieux, de l'autre. C'est ce que nous avons appelé le pour soi.³²³

Sin embargo, Castoriadis no se explaya en explicar esta equivalencia que establece entre su noción de para-sí y la noción de *psyché* aristotélica. Es cierto que dedica un largo escrito a ofrecer su lectura del *Peri Psychés*³²⁴, el tratado, acerca del

³²³ *L'état du sujet aujourd'hui*, MM, pág. 202 (128). Todavía más claramente explicitado se halla en el seminario del 28 de enero de 1987 recogido en SV, pág. 86.

³²⁴ Me refiero a *La découverte de l'imagination*, publicado originalmente en la revista *Libre*, n° 3 (1978) y concebido inicialmente como una parte de una obra en preparación, cuyo título era anunciado como

alma, que el Filósofo consagra a esta cuestión. No obstante, este escrito de Castoriadis está encaminado más bien a mostrar las tensiones y aporías que desde su perspectiva se revelan en el tratado de Aristóteles (es decir, en señalar sus «diferencias») que a mostrar lo que el tratado aporta a la comprensión del ser «para-sí» (es decir, sus «semejanzas»). Y ahora esta última cuestión es la que nos ocupa. Difícilmente, podemos entender en qué discrepan, a pesar de que es siempre lo que Castoriadis trata de subrayar, si antes no entendemos cuáles son los puntos que comparten. Las diferencias, serán aludidas en su momento, según lo indicado, cuando abordemos el distanciamiento de Castoriadis de la filosofía heredada. Lo primero que hay que hacer, pues, para sortear la dificultad derivada del escueto desarrollo de Castoriadis al respecto, es tratar de esclarecer por nuestra cuenta la noción de *psyché* aristotélica. Lo cual ciertamente no se presenta nada fácil. El discurso sobre la *psyché* de Aristóteles se desarrolla a partir de un marco filosófico y con unas nociones que exigen adentrarse en su obra. Y aquí yo no puedo ahorrar ese esfuerzo al lector. Explicar la problemática que afronta Aristóteles y el conjunto de nociones que acuña para tematizarla y desarrollarla nos llevaría muy lejos y yo no oso siquiera intentarlo ahora³²⁵. En lo que sigue, pues, me contentaré con exponer lo que creo puede explicar los motivos de Castoriadis al trazar ese paralelismo con la noción de *psyché* aristotélica, evitando en lo posible la referencia a los *termini technici* mediante los que Aristóteles articula esta noción que exigiría explicaciones adicionales³²⁶.

En primer lugar, me parece que es necesario explicar que el ámbito de discurso sobre el «alma» de Aristóteles puede resultar extraño al lector moderno. Sin necesidad de entrar en las connotaciones religiosas que han impregnado nuestra herencia cultural del legado griego, sesgando el significado original de «alma», basta pensar, restringiéndonos al ámbito filosófico, en su equiparación con la noción moderna de «mente», para percatarnos de las circunstancias que explican las dificultades que puede

L'Élément imaginaire, y que no llegó a publicarse. Este artículo se halla ahora recogido en DH, págs. 327-363.

³²⁵ Menos, sin duda, tras la lectura del libro de Pierre Aubenque, *La problemática del ser en Aristóteles* (1962), Taurus, Madrid, 1974, en el cual muestra los riesgos de todo intento de sistematización de las categorías aristotélicas a que han dado lugar ciertas interpretaciones. Aubenque aboga por la conveniencia de «sustituir las aporías de la interpretación sistematizante por una interpretación filosófica de la aporía, y el fracaso de la sistematización por una elucidación metódica del fracaso» (pág. 20).

³²⁶ Como pone de manifiesto Aubenque, en el estudio citado en la nota anterior, Aristóteles no se sirve de los conceptos que acuña (materia y forma, acto y potencia, etc.) con intención de solucionar ciertos problemas. Pretende tan sólo plantear elaboraciones más adecuadas de los problemas: lo que parece solución no es más que sistematización de las dificultades del problema.

generar, de entrada, el ámbito del discurso aristotélico sobre el alma. Sin embargo, con lo poco que Castoriadis nos adelanta en el paso citado al inicio se puede ya constatar que el horizonte discursivo dentro del cual Aristóteles trata el problema de la *psyché* abarca todos los seres vivos³²⁷. Aristóteles, en efecto, atribuye «alma» no sólo al ser humano, sino también a las plantas y al resto de los animales y confiere a su estudio un lugar privilegiado, como expone en las primeras páginas del *Perì Psychés*, el tratado que el Filósofo consagra a esta cuestión:

[E]l conocimiento de ésta [de la *psyché*] contribuye notablemente al conjunto del saber y muy especialmente al que se refiere a la Naturaleza³²⁸.

Habida cuenta del alcance atribuido a la noción de *psyché* se torna necesario disipar, pues, el «perjuicio» de equiparar la noción aristotélica a la moderna «mente». En rigor, en términos aristotélicos, la *psyché* es concebida como la «forma» (*morphé*) de los entes vivientes. Pero ello, si no nos sumergimos en la metafísica aristotélica, nos aclara poco. Si hubiera que buscar un equivalente moderno a esta noción, el más adecuado parece sin duda el propuesto por Hilary Putnam y Martha C. Nussbaum, en el sentido de «organización funcional» o mejor aún, «organización para funcionar»³²⁹ de los seres vivos. Desarrollemos esto brevemente. Aristóteles concibe el «alma» como la organización del cuerpo vivo, lo que permite distinguirlo de un mero cadáver. Un cuerpo con alma tiene unas «capacidades» (el término griego es «*dýnamis*», que se vierte habitualmente por «potencias» o «facultades») que le permiten llevar a cabo las funciones vitales. La actualización de estas capacidades es la vida. La actualización, pues, de las funciones que caracterizan un ser vivo constituye su modo de ser y

³²⁷ *Acerca del alma*, 402 b 5-10. En el seminario citado en la nota 16, Castoriadis deja de lado de modo expreso la mención a los dioses, que, por lo demás, en el texto aristotélico creo que es circunstancial: «Aristote, au début du *De Anima*, attribue une âme aux animaux et aux végétaux, et, à l'autre extrémité, aux dieux. Nous n'avons pas à nous occuper des dieux [...] mais des animaux ou végétaux, oui». SV, pág. 86.

³²⁸ *Acerca del alma*, 402 a 5-7. Con todo, frente a las plantas, los animales son los más privilegiados en las investigaciones del Estagirita. A los animales dedicó más de un tercio de todas las páginas que escribió en su vida. Sobre todo, en el período posterior a su salida de la academia platónica, en el cual escribió más de animales que de todos los otros temas juntos. Sobre la obra «biológica» de Aristóteles puede consultarse el libro de Alfredo Marcos, *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la Biología aristotélica* (con prefacio de Geoffrey Lloyd), Barcelona, PPU, 1996.

³²⁹ Hilary Putnam y Martha C. Nussbaum, «Changing Aristotle's Mind», título que ha sido traducido para salvaguardar el juego de palabras en inglés («to change one's mind» significa cambiar de opinión) como «Modificando la (concepción de la) mente de Aristóteles». Ensayo recogido en *La herencia del pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1997, capítulo II, págs. 47-108 [Trad. cast.: Manuel Liz y Margarita Vázquez]. En concreto, pág. 95. También en el mismo sentido, puede verse el trabajo de Hilary Putnam, recogido en el mismo libro, «¿Qué edad tiene la mente?», *op.cit.*, cap. I, págs. 19-46. En concreto, pág. 20. Originalmente, estos artículos se agrupan en la primera parte de *Words and Life*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1994, «The Return of Aristotle», págs. 1-81.

garantizan su existencia. Es decir, la organización funcional del ser vivo es tal que permite su vida, constituye su ser. O dando un paso más, se puede decir que ello ocurre así con la finalidad de posibilitar la vida. El doble sentido de nuestra expresión «funciones vitales», como funciones que constituyen la vida y funciones imprescindibles para la vida, es recogido de esta forma también por la noción de «alma».

Las «capacidades» no son empero las mismas para toda clase de vivientes y unas sólo pueden darse si se dan otras; cada una engloba la anterior en una unidad superior³³⁰, aunque se designen y se distingan por su actividad más característica. De modo que sin la capacidad de nutrirse y crecer no es posible ninguna otra, pero en cambio puede existir ésta solamente, como ocurre en las plantas. Para la planta, basta el «alma vegetativa o nutricia» para alcanzar una vida completa. Las plantas, al nutrirse sin necesidad de movimiento, no necesitan la capacidad de sentir, la cual es imprescindible, por el contrario, en los animales. Los animales tienen la capacidad de sentir (en sus diversos modos: ver, oír, tocar...), pero ello sólo es posible porque poseen también la de alimentarse y crecer. En el animal, esas funciones son asumidas por otra superior, que viene denominada como «alma sensitiva». El «alma intelectual» es la propiamente humana y se situaría en el nivel más alto, englobando las demás facultades y sin entrañar, por lo tanto, salto alguno en la naturaleza. El tratamiento aristotélico del «alma humana» es la que se revela más problemática a los ojos de Castoriadis. En el tratamiento aristotélico del *noûs* y de la acción, Castoriadis advierte un desarrollo aporético que, en su opinión, deriva de la tensión entre el «descubrimiento» de la inadecuación de su ontología en este nivel y el intento por mantenerla. Pero de ello trataremos más adelante³³¹.

Ahora, sin embargo, conviene a propósito de lo recién mentado explicitar otra cuestión. El horizonte discursivo en el que Aristóteles trata la cuestión de la *psyché* es ontológico. Lo que constituye el objeto de estudio de su tratado acerca del alma es la ontología particular de esa región de seres naturales que constituyen los seres vivos, es decir, una ontología de lo viviente. De ahí, las dificultades aludidas que comporta todo intento de explicar la noción de *psyché* sin conocer el marco ontológico más amplio. No

³³⁰ *Acerca del alma*, 413 b 25-30.

³³¹ *Vid. infra*, 3.3.

obstante, lo aquí apuntado ha de contribuir a la comprensión del alcance ontológico que Castoriadis atribuye a esta cuestión. No olvidemos que esta vertiente ontológica es la que echaba en falta en el planteamiento freudiano del psiquismo humano³³².

Por último, cabe también aludir al tema del «movimiento». Como se ha visto Castoriadis se refería a «autómata», en el sentido de «lo que se mueve a sí mismo», para designar lo que luego llama ser para-sí. También Aristóteles distingue los seres naturales (*phýsei*) de los demás (por ejemplo, de los «artefactos») en que los primeros tienen en sí mismos el principio de cambio y movimiento. Entre los seres naturales, sin embargo, sólo los animales actúan. Aristóteles elabora una teoría del movimiento animal que puede ayudarnos a esclarecer en este sentido la noción de Castoriadis. El carácter filosóficamente revolucionario que revestía el planteamiento del Estagirita sobre este tema ha sido puesto de manifiesto por Martha C. Nussbaum³³³, añadiendo que en este aspecto Aristóteles se halla cercano a Sófocles o Tucídides³³⁴. Los modelos de explicación a los que se enfrentaba, según cuenta esta autora, eran dos: por un lado, el de la tradición materialista –piénsese en Demócrito y los atomistas– que reducía la explicación psicológica a una de carácter fisiológico y por otro, el modelo platónico, que criticaba el reduccionismo científico y recuperaba la idea de que las criaturas actúan por razones, pero refiriéndolas sólo a las acciones de los seres humanos e intelectualizando sobremanera la explicación de éstas. El núcleo de la crítica de Aristóteles al primer modelo es fundamentalmente que la intencionalidad queda eliminada. El animal se presenta como una suerte de marioneta empujada por fuerzas causales de la naturaleza, ocultando así el «hacer» activo y selectivo del animal. La explicación del movimiento del animal, en este modelo, no alude a deseos, percepciones o creencias, sino que se elabora atendiendo meramente a las propiedades de una entidad fisiológica que lo causa. No se le escapa a Nussbaum la trascendencia actual de esta crítica del Filósofo: «Tal manera de razonar es típica del reduccionismo de todas las épocas, y no en pequeña medida de la neurobiología contemporánea, en la que a menudo se infiere, a partir de la necesidad de determinadas funciones cerebrales para

³³² *Vid. supra*, 2.2.1.

³³³ Martha C. Nussbaum : «Los animales racionales y la explicación de la acción», cap. 9 de *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (1986), Madrid, Visor, 1995 [Trad. cast.: Antonio Ballesteros].

³³⁴ Castoriadis ha manifestado apreciaciones en este sentido hablando de Aristóteles, verbigracia, en el pasaje siguiente: «Aristote, élève de Platon et inconcevable sans lui, est en un sens ‘avant’ Platon» (*Fait et à faire*, FF, pág. 22)

algunas actividades cognoscitivas, que estas actividades son, simplemente, aquellas funciones»³³⁵. La crítica platónica a este reduccionismo es compartida por Aristóteles, pero éste advierte en ella un sesgo intelectualista de consecuencias no poco relevantes. Por un lado, establece una diferencia tajante entre las acciones humanas motivadas por el intelecto y todas las restantes: los movimientos de los animales son equiparados a los de las entidades no sentientes ni deseantes, tratadas como simples reacciones a un impulso del entorno. Por otro lado, borra toda distinción entre los movimientos animales causados y explicados por creencias y deseos y otros movimientos, como los del sistema digestivo o las respuestas reflejas. En resumen, pues, el contexto teórico que tiene delante Aristóteles es por una parte, una asimilación de las acciones intencionales a otros tipos de respuesta a estímulos físicos exteriores y por otra, una excesiva diferenciación de la intencionalidad humana respecto a la del resto de los animales. En estas circunstancias, Aristóteles acuña un término con el que pretende indicar el rasgo común a todos los movimientos animales dirigidos a un objeto: «*órexis*»³³⁶. Con este término, según Nussbaum, el Estagirita pretende señalar varias cosas. En primer lugar, llama la atención sobre la intencionalidad del movimiento animal: su orientación a un objeto y su respuesta, no al mundo como tal, sino a la visión que tiene de él. En segundo lugar, contra Platón, desmitifica la acción racional: «El intelecto no se mueve sin *órexis*»³³⁷. Lo esencial, en suma, del planteamiento del Filósofo en este asunto, según pone de relieve Nussbaum, con una argumentación mucho más detallada de la que aquí puedo dar cuenta, es lo siguiente: Las condiciones fisiológicas no son causas del movimiento del animal en mayor medida que el hecho de que un escultor tenga riñones es causa de que haya esculpido la estatua. La explicación fisiológica sólo brinda las condiciones necesarias para la intervención de los factores determinantes que causan la acción. Es decir, en virtud de la organización fisiológica, los deseos y los procesos cognoscitivos pueden poner en movimiento al animal. Pero ello no supone ningún tipo de dualismo: la *órexis* no se compone de extrañas sustancias no físicas; las actividades

³³⁵ Martha C. Nussbaum, *op. cit.*, pág. 350.

³³⁶ En un pasaje de su obra (si no yerro, sólo en ése), Castoriadis establece una equivalencia de lo que él llama «representaciones, afectos e intenciones o deseos» con lo que «en términos antiguos» serían «lo lógico-noético, lo tímico y lo orético» (*L'état du sujet aujourd'hui*, MM, pág. 198). Ahora descubrimos que según Nussbaum la «*órexis*» es un término introducido por Aristóteles en el uso técnico que parece darle Castoriadis. En ese pasaje, sin embargo, Castoriadis dice que son tres elementos puestos de relieve desde el siglo V griego y en nota al pie se remite a Tucídides (II, 43, 1). Por otro lado, para Aristóteles, el *thýmos* es junto a la *boúlesis* y la *epithymia* una forma de *órexis* (*Acerca del Alma*, III.9). Así pues, cabe concluir, que, pese a sus semejanzas, la articulación entre estas nociones no se da en Grecia tal y como las articula Castoriadis.

³³⁷ *Acerca del Alma* 433 a 21-3

del animal se realizan siempre en una u otra materia. Lo único que se reconoce es que son los deseos y los procesos cognoscitivos y no los estados fisiológicos, las causas propias de la acción.

Tras estas consideraciones, elaboradas al hilo del paralelismo que establece Castoriadis entre la noción de para-sí y la noción aristotélica de *psyché*, se ha ganado algo más en la comprensión de aquella noción. Aunque no sea sino un nuevo ahondamiento en lo que ya se ha atisbado cuando se ha hablado de la importancia de la adopción de la perspectiva psicoanalítica en su planteamiento de los «dominios de lo humano». Es decir: la pretensión de Castoriadis parece ser romper con el aislamiento de lo cognitivo a que ha dado lugar lo que Castoriadis llama la «prevalencia de la teoría» y ofrecer un planteamiento más adecuado para pensar la mediación entre el polo vital, fáctico de la existencia y el polo trascendental del conocimiento. La cuestión del sentido, que arraiga en la vida, se revela central, como se verá, desde esta perspectiva para la autocomprensión de la razón. El ámbito omniabarcante de lo cognitivo que caracteriza la filosofía moderna se traslada así al nivel más primario y pre-reflexivo de la vida, que, sin embargo, no queda reducido a lo biológico. Por ello, ahora, el terreno que escoge Castoriadis para ilustrar su planteamiento es más amplio: ya no únicamente atiende a lo humano, sino a todo lo viviente. El modo de ser derivado de la consciencia que ponía de manifiesto con la asunción del psicoanálisis parece explicitarlo ahora radicándolo en la vida. Lo que mueve a Castoriadis a acudir a Aristóteles es, pues, la pertinencia que a sus ojos supone el terreno más amplio de la vida en el que el Filósofo sitúa el «alma intelectual», o sea, la moderna «mente» para entendernos. Pero con la siguiente peculiaridad: Castoriadis no habla, recordémoslo, de «mente», sino de «psique» en el sentido freudiano. La ampliación del campo, pues, hay que entenderla en diálogo sobre todo con Freud, no solamente con la concepción moderna de la mente, que había sido ya dislocada a partir de la asunción de la perspectiva psicoanalítica. Nos encontramos, pues, con una doble dislocación del lugar tradicionalmente ocupado por la «mente» moderna: la primera, de la mano de Freud, y ahora, de la mano de Aristóteles. La noción de ser «para-sí» viene de esta suerte a confirmar lo ya alcanzado en la elucidación de los «dominios de lo humano», asentándola en un terreno más amplio:

[A]ussi bien dans l'œuvre freudienne que dans celles des continuateurs, les «instances» -ou ce qui en tient lieu- apparaissent comme «agissant» chacune pour son compte et poursuivant des finalités qui lui sont propres. Parmi ces

finalités, la première peut-être, bien que la moins apparente : persévérer dans son être propre (sens ultime de la résistance!); la especificité, l'être-à-part, de chacune des instances implique l'existence, pour chacune, d'un monde propre, d'objets, de modes de liaison, de valuations qui lui sont particuliers. La psyché freudienne se présente ainsi comme un conglomerat, tant bien que mal agencé et tenu ensemble, de sous-sphères psychiques dont chacune poursuit ses buts et s'avère capable, dans cette actividad, de «raisonnements» et de «calculs» [...] et dont chacune «connaît» ses «objets» et les «élabore» à sa façon [...]

Ces catégories –finalité, calcul, préservation de soi, monde propre– sont utilizadas de manière tout à fait fondée en l'occurrence, elles correspondent profondément au mode d'être des entités en question. La confusion a résulté de ce que les catégories en question ne sont pas *spécifiques* à la psyché –aux «instances» ou aux «personnes» psychiques– mais gouvernent une région beaucoup plus vaste: elles valent partout où il y a du *pour soi*.

Il y a du *pour soi* –ou, plus simplement, du *soi*, du *self*– ailleurs que dans la psyché : «en deçà» aussi bien qu'«au-delà» de la psyché [...] En fait, nous avons affaire à une multiplicité de régions, et même de niveaux d'être qui relèvent tous du *pour soi*, et dont l'insuffisante distinction est source de confusion en la matière³³⁸.

No ha de resultar, pues, extraño desde la perspectiva alcanzada que Castoriadis preste atención y muestre gran interés, en el desarrollo de su planteamiento, al campo del estudio de la vida que hoy conocemos como disciplina autónoma con el nombre de biología. Una ojeada a alguna de las aportaciones en este campo puede contribuir por ello a esclarecer un poco más el trasfondo en el que Castoriadis asienta «los dominios de lo humano», esto es, la noción de ser-para sí. Esto, al menos, motiva la segunda aproximación, ya anunciada, que ahora se inicia.

3.2.3. Segunda aproximación: el estudio científico de la vida.

La segunda aproximación se asienta en el interés mostrado por Castoriadis por el nivel científico de la cuestión. Castoriadis, en efecto, no se muestra ajeno a los desarrollos de la ciencia. Su «giro filosófico» se forja desde el inicio en un diálogo con ella. Recordemos que uno de sus primeros escritos teóricos tras la etapa de *Socialisme ou Barbarie* está consagrado precisamente a reflexionar sobre la relación entre la ciencia y la filosofía. Y es en este extenso artículo donde aparecen por vez primera, tal y como se ha ido señalando³³⁹, algunas de las principales nociones que van a vertebrar la

³³⁸ *L'état du sujet aujourd'hui*, MM, pág. 194.

³³⁹ *Vid. Supra* 2.3.2.2 y 3.2

reflexión que desarrolla durante el resto de su vida. La noción de para-sí, como se ha adelantado, no es una excepción: la primera referencia a esta noción aparece en este artículo y precisamente en el apartado dedicado a la biología³⁴⁰. No debe escapar al conocimiento de nadie las transformaciones que se han sucedido en el campo de las ciencias de la vida desde el inicio de la segunda mitad del siglo XX. No hay duda de que la convergencia entre los avances en distintas disciplinas, en particular, la revolución cibernética y las investigaciones sobre termodinámica de procesos irreversibles divulgados entre otros por la obra de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers³⁴¹, han contribuido enormemente al surgimiento de planteamientos novedosos en el terreno de la investigación acerca de los seres vivos. Y algo de ello veremos. Pero mi propósito aquí no estriba en ofrecer una visión general de las transformaciones habidas en esta disciplina. Necesariamente es mucho más limitado. Pretendo tan sólo mostrar la convergencia de la reflexión sobre el ser para-sí emprendida por Castoriadis con algunos de los planteamientos provenientes del campo de la biología; fundamentalmente, por lo que después voy a decir, con la obra del biólogo chileno Francisco Valera. Con ello, quiero conseguir dos cosas: por una parte, proporcionar al lector una explicación adicional sobre la noción de para-sí. El desarrollo que ofrece Castoriadis en sus escritos (a menudo, en realidad, transcripciones de ponencias realizadas en conferencias, coloquios y seminarios interdisciplinarios) se forja en diálogo con planteamientos que no siempre se explicitan. Prueba de ello es que ya en la explicación general de los rasgos del para-sí con la que se ha inaugurado este punto, no se ha podido eludir esta circunstancia. Así, por ejemplo, cuando se hablaba de la preferencia de Castoriadis por el término «autocreación» frente al de «auto-organización», o su distanciamiento del concepto de «información» para designar la relación de la «naturaleza» con lo viviente, o a la postulación de un «mundo propio», se podía intuir un diálogo soterrado, cuyo desconocimiento privaba de un trasfondo imprescindible para la adecuada comprensión del asunto. Con esta aproximación, se

³⁴⁰ «La biologie contemporaine. Faux et vrais problèmes», *Science moderne et interrogation philosophique*, CL, págs. 233-243

³⁴¹ Cf. Ilya Prigogine e Isabelle Stengers: *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, 2ª edición [1986], Madrid, Alianza, 1990. En el capítulo III de esta obra, cuando los autores abordan en el primer apartado «el discurso de lo viviente», muestran el modo en el que el descubrimiento de los «nuevos estados de la materia» que constituyen lo que llaman «estructuras disipativas» han permitido explicar mediante las leyes de la física, la auto-organización de lo vivo como un proceso natural (pág. 118). La explicación más detallada de las consecuencias de este descubrimiento en el campo de la biología se halla en el capítulo V titulado «Los tres estadios de la termodinámica», págs. 169-198, especialmente en el punto 4.

trata, por un lado, de paliar esto. Por otra parte, pretendo asimismo mostrar, a través de la explicitación del trasfondo común en el que hallan la convergencia los planteamientos de Castoriadis y de ciertas líneas de investigación científica actuales, que el aspecto importante que merece retenerse del planteamiento de Castoriadis es el fenómeno al que apunta su reflexión, más allá de la estructura teórico-conceptual con la que se reviste. Es decir, pese a que Castoriadis tiende sobre todo en sus escritos a subrayar las diferencias con otros planteamientos, ello tiene sin duda menor importancia que lo que a menudo comparten. Esto es la segunda idea que me gustaría transmitir al lector.

Una vez expuestos la razón de ser y los objetivos de esta aproximación es preciso, antes de iniciarla, justificar más en detalle los límites por los que va a discurrir. Como adelantaba, no estoy en condiciones, por razones obvias, de ofrecer una valoración del estado de la cuestión de las investigaciones en este campo. Mi intromisión en el mismo ha sido motivada enteramente por el fin, que guía esta parte del trabajo, de lograr una mejor comprensión del planteamiento de Castoriadis en la que asienta la autonomía. A estas alturas, esto debería estar claro. En este sentido, no cabe duda de que las obras de algunos biólogos destacan especialmente: Castoriadis no ha ocultado nunca la convergencia de su perspectiva con los planteamientos de Francisco Varela y Henri Atlan³⁴², quienes por lo demás se cuentan entre sus interlocutores en diversos congresos, seminarios y coloquios³⁴³. Con todo, la obra de estos dos autores es suficientemente extensa y compleja, para que nadie pueda ignorar la dificultad, sin recurrir a un desarrollo sumamente prolijo que nos apartaría en exceso de nuestro propósito y complicaría innecesariamente el asunto, de ofrecer una exposición conjunta de ellas mínimamente aceptable; pues a pesar de sus concomitancias, advertidas por Castoriadis, es evidente para quien se acerca a ellas que cada una posee sus desarrollos propios y sus acentos particulares³⁴⁴. Es necesario, pues, en esta aproximación delimitar más. Y en estas circunstancias, la «conversación» publicada entre Francisco Valera y

³⁴² Cf. *Portée ontologique de l'histoire de la science*, DH, pág. 427, nota nº 8 y la «conversación entre Cornelius Castoriadis y Francisco Varela», D, págs. 59-82.

³⁴³ Coloquio de Cerisy sobre «*L'Auto-organisation*», dirigido por Paul Dumouchel y Jean-Pierre Dupuy (10-17 de junio de 1981); Simposio Internacional de Stanford «*Disorder and Order*» (14-16 de septiembre de 1981) y algunos otros.

³⁴⁴ Henri Atlan ha reunido diversos trabajos sobre su teoría de la organización de los seres vivos en *Entre el cristal y el humo* (1979), Madrid, Debate, 1990. Entre sus obras se hallan también reflexiones más generales de carácter filosófico sobre la ciencia, la razón y el mito: *Con razón y sin ella. Intercrítica de la Ciencia y del Mito* (1986), Barcelona, Tusquets, 1991 [Trad.cast.: Josep Pla i Carrera]. De la obra de Francisco Varela se hablará seguidamente.

Castoriadis es un documento de gran interés. A diferencia de las referencias dispersas que encontramos en varios escritos de Castoriadis alusivas a la obra de estos biólogos mencionados, este documento permite atender en un pequeño número de páginas a un intercambio fecundo de puntos de vista sobre los respectivos enfoques de Castoriadis y Varela, en el que emergen sus preocupaciones comunes y sus diferencias. Por ello, he optado por centrarme en la obra solamente de Francisco Varela, de la cual a decir verdad, sólo me voy a preocupar por explicar las ideas principales de su enfoque que puedan esclarecer el planteamiento de Castoriadis.

Sería injusto no advertir, sin embargo, que la obra de este biólogo se ha desarrollado durante un largo período junto a la del también biólogo chileno Humberto Maturana, de quien comenzó siendo discípulo a mediados de los años sesenta y a partir de 1970 se erigió en su colaborador³⁴⁵. No obstante, dado que posteriormente sus trayectorias se han desarrollado por separado, prefiero hablar solamente de Francisco Varela. Además, fue sobre todo a partir de los trabajos de Varela, que Castoriadis conoció los planteamientos que había iniciado Maturana³⁴⁶, y es a Varela a quien alude principalmente en sus escritos y quien llegó a entablar una relación de amistad con Castoriadis. Con todo, quiero dejar claro que el núcleo de lo que se dirá, hasta donde alcanzo, corresponde a los resultados del trabajo conjunto de ambos³⁴⁷.

³⁴⁵ El biólogo chileno Humberto Maturana había emprendido desde principios de los años sesenta una línea de investigación original respecto a la tradición biológica hegemónica en ese momento, cuya primera manifestación se hace pública en un artículo publicado en 1969 («The Neurophysiology of Cognition», en P. Garvin, *Cognition: A Multiple View*, Nueva York, Spartan Books, 1969). Más tarde en 1973, publica su primer libro en común con Varela: *De máquinas y seres vivos: una teoría de la organización biológica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1973 (su versión inglesa, que incluía el trabajo originario de Maturana se titula *Autopoiesis and Cognition: The realization of the Living*, Boston, D. Reidel, 1980). Tras la forzada separación de ambos colaboradores, obligados a salir del país a causa del golpe militar de Pinochet en 1973, se vuelven a reunir en 1980. En ese período, de nuevo en Chile, imparten una serie de conferencias para la Organización de Estados Americanos, que serán la base de su libro *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid, Debate, 3ª edición, 1999. Fue publicado originalmente en Santiago de Chile en 1985.

³⁴⁶ Castoriadis en el primer número de la revista francesa *Le Débat*, en una sección en la que se solicitaba a diversas personas del mundo de la cultura que eligieran una obra que a su juicio debiera ser conocida por el público francés, eligió el libro de Francisco Varela titulado *Principles of Biological Autonomy* (Nueva York, North-Holland, 1979), que fue traducido posteriormente al francés con el título *Autonomie et Connaissance. Essai sur le vivant* (París, Seuil, 1989). Cf. *Le Débat*, nº1 (mayo 1980), págs. 126-127. El párrafo final de esta reseña corrobora el aprecio de Castoriadis por las obras de Varela y Atlan que he señalado antes: «..., il faut reconnaître et saluer dans le travail de ce jeune biologiste chilien –comme dans *Entre le cristal et la fumée* d’Henri Atlan– un des signes, qui semblent heureusement se multiplier, de la fin d’un scientisme misérable et maître chanteur, un renouveau de l’exigence philosophique de l’activité scientifique la plus rigoureuse».

³⁴⁷ El lector, además de las obras, ya citadas, escritas conjuntamente con Francisco Varela, puede hallar en español una recopilación de los principales trabajos de Maturana en *La realidad: ¿objetiva o construida?*, vol. I. *Fundamentos biológicos de la realidad* (México, Anthropos, 1995) y vol. II. *Fundamentos biológicos del conocimiento* (México, Anthropos, 1996).

Las nociones del planteamiento de Varela que interesa explicar para nuestro propósito son las siguientes: «autopoiesis», «autonomía» y «clausura operacional». En lo que sigue trataré de articularlos discursivamente. Esta escueta explicación, espero que baste para evidenciar la convergencia con el planteamiento de Castoriadis. Luego presentaré el trasfondo en el que emerge este planteamiento del biólogo chileno con la intención de ofrecer una ilustración suplementaria del lugar adecuado desde el que debe comprenderse el planteamiento de Castoriadis. Como ya he dicho, no creo que sean tan relevantes los distintos acentos con los que Varela y Castoriadis desarrollan sus planteamientos como su convergencia frente al de otros³⁴⁸. En ello reside su verdadero interés y ello es lo que nos va a permitir una mayor comprensión de lo que ha de desarrollarse en lo que queda de capítulo, esto es, las consecuencias filosóficas que Castoriadis desprende de este planteamiento.

Para Valera, el rasgo característico de los seres vivos es que se producen a sí mismos. Esto es lo que en su lenguaje (acuñado por Maturana) significa «seres autopoieticos». Lo peculiar de un sistema autopoietico es que se constituye como «ser», como distinto del medio circundante, por sí mismo, por medio de su propia dinámica, con sus propias operaciones, en definitiva, con su «hacer». En este sentido el ser y el hacer de un sistema autopoietico son inseparables. Este fenómeno es al que Varela vincula la noción de «autonomía» del ser vivo. Para Valera, no puede ser ésta producto de sus elementos «materiales» (que son componentes moleculares que no difieren de los componentes moleculares del entorno) sino que lo propio de un ser vivo es la «forma», su peculiar organización, que lleva a cabo por sí mismo, esto es, su «autoorganización». Recordemos que «*psyché*» en Aristóteles era también la «forma» (*morphé*) del ser vivo y tratemos de ilustrar lo dicho en el nivel elemental de lo viviente para evitar complicaciones: los componentes moleculares de una célula deben estar

³⁴⁸ No parece verlo así Guillaume Deffuant en su escrito titulado «L'autonomie est-elle création ou rupture d'une clôture? Tentative d'articulation entre les visions de l'autonomie de F. Varela et de C. Castoriadis», *Revue Internationale de Systemique*, vol. 11, n° 5, 1997, págs. 515-534. El objetivo de este artículo es ofrecer una tentativa de articulación entre las concepciones de la «autonomía» de Varela y Castoriadis. No alcanzo a comprender este empeño. El fenómeno que designa la noción de «autonomía» en el sentido de Varela ya está articulada en el planteamiento de Castoriadis aunque él la designe con otra noción («autocreación» o «autoconstitución»). La noción de «autonomía» la emplea Castoriadis para referirse a otro fenómeno, como después se verá. Que Castoriadis a veces «lamente» el uso de la noción de «autonomía» por parte de Varela para designar lo que él prefiere llamar de otra manera no cambia nada. Sorprende que no acierte a ver esto tan simple quien firma como miembro de un *Laboratoire d'Ingénierie des Systèmes Complexes*. En resumen: a lo que él dedica un buen número de páginas para responder al interrogante que figura en el título de su escrito hubieran bastado dos líneas: Para Varela, es creación de una «clausura» y para Castoriadis es una «ruptura» de la «clausura».

relacionados dinámicamente en una continua red de interacciones (lo que conocemos como «metabolismo celular»). La cuestión que afronta Varela entonces es la siguiente: ¿qué es lo propio de esta dinámica celular en comparación con cualesquiera de las transformaciones moleculares que se producen en la naturaleza? ¿qué es lo que otorga autonomía a la célula, respecto al resto de transformaciones moleculares de su entorno? En términos morfológicos, podemos ver la estructura que hace posible esta separación en el espacio, esta delimitación, como una «membrana». Ahora bien, esta «membrana» no puede ser el resultado del metabolismo celular. Lo que hay es una peculiar relación: por un lado, una red de transformaciones dinámicas que producen sus propios componentes y que es condición de posibilidad de la conformación de un «límite», por otro, el «límite» es la condición de posibilidad para las operaciones de la red de transformaciones que lo produjo. No se trata pues de procesos secuenciales: primero una cosa y luego otra, sino, antes bien, de un proceso unitario. Esta organización de lo vivo así concebida se caracteriza por lo que Varela llama «clausura operacional». Con ello se pretende establecer que los seres vivos operan sólo a partir de sus componentes internos y de sus cambios estructurales: ninguno puede operar fuera de su propio «cerco». La comprensión de un «cerco» en las organizaciones vivas no comporta el rechazo de la relevancia del entorno. Lo único que se pretende indicar con esta noción es el hecho de que su relación nunca es «directa», sino que siempre aparece mediada por el propio modo de ser, es decir, por la organización y la «clausura operacional» del ser vivo. El conocimiento halla así, a partir de esta teoría de organización de lo vivo, su arraigamiento biológico: Varela propone considerarlo no como una «representación» del mundo exterior sino más bien como la continua creación de un mundo a través del proceso mismo de la vida. Se excluye así, en clara convergencia con el planteamiento de Castoriadis, la existencia de «datos» o «información» en el entorno que pueda determinar lo que acontece en el ser vivo, aunque nosotros como «observadores externos» podamos describir el fenómeno en esos términos. Lo que hay, también para Varela, es en cada caso una «auto-organización» del ser vivo en virtud del cual éste se «autocrea» creando a la vez su «mundo propio». La noción de «mundo propio» sin embargo no es empleada por el biólogo chileno, aunque es posible encontrar antecedentes en el campo de la biología. Al menos, yo he hallado uno evidente en la obra del biólogo del siglo XIX, Jakob von Uexküll. Demorémonos, siquiera sea un momento, en el planteamiento de este biólogo que nos brinda una explicación adicional del asunto.

Este biólogo³⁴⁹ también señalaba la ingenuidad que suponía postular la existencia de una realidad absoluta de cosas igual para todos los seres vivientes. La realidad, para él, poseía tantas configuraciones diferentes cuantos diferentes organismos existían. En la obra de Uexküll también es posible hallar la imagen de un organismo como un ser monádico. «Mundo propio» (*Eigenwelt*) fue precisamente la noción que empleó este científico para conceptualizar lo que la experiencia del mundo representa para cada organismo. Esas realidades diversas, en su opinión, eran incommensurables entre sí. En el mundo de una mosca, decía el biólogo, hallamos solamente «cosas de mosca», así como en el mundo de un erizo de mar, hallamos sólo «cosas de erizo de mar». Partiendo de este conjunto de ideas³⁵⁰, Uexküll establecía un original planteamiento del mundo biológico, en el que, como puede verse, se hallan no pocas ideas que están en la base de las que expone Castoriadis, si bien el biólogo no llegaba a hablar de «creación». Uexküll se limita a decir que cada organismo, por su estructura anatómica, posee un sistema «introyectivo», en virtud del cual recibe los estímulos externos, y uno «proyectivo», por el que reacciona a los mismos. Estas dos dimensiones estrechamente entrelazadas conforman lo que Uexküll denominaba «círculo funcional». La noción de «clausura operacional» en Varela en este sentido va más allá, asimilándose al sentido que otorga Castoriadis, pues afirma que es la propia organización del organismo, su propio operar, el que determina lo que constituye un estímulo y lo que no lo constituye. O en terminología de Castoriadis: es el propio ser para-sí quien determina lo que vale o no vale, es o no es, en aras de su preservación.

No se me escapa que la explicación ofrecida con la que he pretendido enhebrar algunas de las nociones que vertebran el planteamiento del biólogo chileno debería ser mucho más detallada para proporcionar una comprensión adecuada. Ya he adelantado mis limitaciones en este sentido. No obstante, acaso con lo que sigue, esto es, con la exposición del debate en el que emerge este planteamiento, se puede adquirir una

³⁴⁹ Para lo que sigue acerca de la obra de este biólogo me sirvo sobre todo del compendio de sus ideas que elabora Ernst Cassirer en el capítulo II de su obra *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 [Trad. cast. Eugenio Ímaz], concretamente, págs. 45-49. Cassirer, no obstante, yerra el nombre del biólogo: no es Johannes, sino Jakob. Algunas de las ideas de von Uexküll (1826-1871), junto a las del también biólogo Hans Driesch (1867-1941), han ejercido influencia en algunos filósofos adscritos, con justicia o no, bajo la corriente «vitalista». En España fue Ortega y Gasset quien hizo traducir algunas de las obras de von Uexküll.

³⁵⁰ Que hoy, al menos, parecen comunmente aceptadas. El lector hallará un gran número de ejemplos para ilustrar esa diversidad de «mundos propios» que encontramos en los seres vivos en el libro de Jesús Mosterín, *¡Vivan los animales!*, Barcelona, Debate, 1998, en concreto en su capítulo IV, titulado justamente «Mundo propio».

ilustración suplementaria. A veces, no hay nada mejor que el contraste para captar la problemática que un autor tiene en mientes y de este modo entender el sentido de sus esfuerzos. Y ello es lo que creo que puede brindar la siguiente explicación del estado de la cuestión que Varela traza para hacer comprensible el sentido de su proyecto³⁵¹.

Los temas que están en el centro del debate de este autor tienen su origen en lo que Varela denomina los «años de formación» de las ciencias y tecnologías cognitivas (en adelante, CTC) que sitúa en el período que transcurre de 1940 a 1956. Estos años pioneros fueron el resultado de un esfuerzo interdisciplinario, entre cuyos actores principales estaban John von Neumann, Norbert Wiener, Alan Turing y Warren McCulloch³⁵². Pese a sus diferencias, una intención común aunaba sus empresas: crear una ciencia de la mente. Wiener fue quien acuñó el neologismo «cibernética» que a partir de ese momento daría una forma visible a este empeño.

Esta fase cibernética de las CTC dio lugar a una asombrosa serie de resultados que tuvieron gran influencia en los años posteriores. La preferencia por el uso de la lógica matemática para entender el funcionamiento del cerebro, que comportaba la asimilación de la mente a un ordenador, se consolidó como una hipótesis reconocida a partir de 1956 (fecha, según relata Varela, de dos encuentros científicos significativos celebrados en Cambridge y Dartmouth). Esta hipótesis alcanzó una amplia repercusión en varias disciplinas: psicología, lingüística, neurobiología, y evidentemente, en los programas de inteligencia artificial. Esa amplia orientación que motivó muchos de los desarrollos científicos y tecnológicos a partir de entonces es la que Varela denomina la fase del «cognitivismo», cuyo éxito ha comportado frecuentemente la identificación de su programa particular con el de las ciencias cognitivas en general. El programa de investigación cognitivista mantiene que la cognición es un procesamiento de información, una mera manipulación de símbolos de acuerdo con unas reglas. Su funcionamiento es concebido de la siguiente manera: el sistema es una computación física de símbolos, esto es, interactúa sólo con la forma de los símbolos, no con su

³⁵¹ Cf. Francisco J. Varela, *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales* (1988), Barcelona, Gedisa, 1998. En lo que sigue me baso fundamentalmente en el cuadro explicativo ofrecido por Varela en este libro.

³⁵² McCulloch, acaso el menos conocido de este grupo, es, sin embargo, junto con Pitts, el autor de un trabajo seminal («A logical calculus immanent in nervous activity», *Bulletin of Mathematical Biophysics*, vol.5, 1943) que sienta las bases para el invento del ordenador digital de von Neumann. Un acercamiento a la vida y la obra de Von Neumann y Turing se halla en el libro de Jesús Mosterín: *Los lógicos*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000, págs. 181-217 y 287-307 respectivamente.

significado. El significado de los símbolos, su sentido, es codificado en un programa: los programadores lo introducen en la «sintaxis» de su lenguaje simbólico de modo que en el ordenador la sintaxis refleja el sentido posible. Este enfoque, originado a partir del estudio en las «máquinas artificiales» no tardó sin embargo mucho en trasladarse a la investigación en los seres vivos, a las «máquinas naturales». Sintomáticas son en este sentido las palabras de John von Neumann: «La observación más inmediata con respecto al sistema nervioso es que su funcionamiento es, *prima facie*, digital [...] El componente básico de este sistema es la célula nerviosa, la neurona, y la función normal de una neurona es generar y propagar un impulso nervioso. Este impulso es un proceso más bien complejo, con una variedad de aspectos eléctricos, químicos y mecánicos. Parece, sin embargo, que constituye un proceso definido, es decir, es casi el mismo bajo cualesquiera condiciones, y representa una respuesta unitaria, esencialmente reproducible, a una variedad amplia de estímulos». Al final, concluía este razonamiento así: «Esto significa que estamos de nuevo tratando con una máquina de calcular en el sentido estricto y que resulta apropiado un análisis en términos de los conceptos familiares de las máquinas de calcular»³⁵³. Desde esta perspectiva, los estados mentales son tratados como símbolos y reglas para interpretar esos símbolos. Los símbolos sirven para expresar lo que en la mente es el referente de un contenido proposicional. Las operaciones sobre símbolos (lo que serían las «actitudes») son comprendidas como meras funciones, regidas por reglas formales, que operarían con esos símbolos representativos. Estas ideas han encontrado en la Inteligencia Artificial su proyección más evidente. Pero la neurobiología tampoco ha sido ajena a esta influencia cognitivista. En la mayoría de los estudios sobre el cerebro subyace la perspectiva típica cognitivista: entender el conocimiento como un procesamiento de información. De hecho, la frase «el cerebro procesa información del mundo exterior» sería considerada hoy pacífica e incontrovertida por la mayoría de la gente, sin parar mientes en que ello es sólo una manera de concebir la cuestión, que halla su plenitud en esos años pero que, como se puede comprobar, se desarrolla, si bien con la introducción de sucesivos ajustes y reformulaciones, hasta nuestros días.

³⁵³ John von Neumann, *El ordenador y el cerebro*, Barcelona, Antoni Bosch Editor, 1980, págs. 59-60. «*The Computer and the Brain*» es el título de las conferencias que aceptó impartir el matemático húngaro en la Universidad de Yale, pero que finalmente a causa del debilitamiento provocado por un cáncer no pudo dar. Sin embargo hasta sus últimos días continuó trabajando en ese proyecto, que, aunque incompleto finalmente, fue publicado en 1958, un año después de su muerte.

Sin embargo, a finales de la década de los setenta y principios de los ochenta, algunas de las ideas que habían quedado apartadas del debate intelectual debido al predominio de los enfoques cognitivistas emergen con renovada fuerza. Uno de los factores que contribuyó al surgimiento de este interés por planteamientos hasta entonces no tenidos en cuenta fue los nuevos avances en el campo de la física y la matemática no lineal³⁵⁴. Este es el segundo hito que, como anunciábamos, junto a la cibernética, tuvo una gran repercusión en la biología y en las ciencias biomédicas en general. Los enfoques cognitivistas se habían alejado sobremanera del campo biológico. Y aunque no se tratara de reducir lo cognitivo a lo biológico, se constataba que las tareas más ordinarias, incluso las realizadas por pequeños insectos, eran ejecutadas más deprisa y eficazmente que cuando se intentaban llevar a cabo con la estrategia computacional que proponía la ortodoxia cognitivista. Así surge una tercera etapa que Varela denomina «emergencia». La alternativa que proponían estos nuevos enfoques consistía en concebir un sistema cognitivo no a partir de símbolos y reglas, sino de componentes simples que actuarían interconectados dinámicamente. Este enfoque evitaba aludir en su explicación a agente externo alguno que activara el funcionamiento o a una unidad procesadora central; la cuestión era planteada del siguiente modo: cada componente del sistema actuaba localmente, dando lugar a la emergencia de una cooperación global del sistema. En este nuevo enfoque, es el resultado de las operaciones de cada componente el que permite en otro nivel el surgimiento de nuevas propiedades. Para señalar este cambio de acentos se empezó a hablar de sistemas «auto-organizados», aunque hay quien prefiere hablar de propiedades emergentes, dinámicas de red, redes no lineales o sistemas complejos. El denominado «conexionismo» pertenece a este ámbito. Las llamadas teorías conexionistas proporcionan interesantes modelos funcionales para diversas aptitudes cognitivas³⁵⁵. Éstas se corresponden con propiedades globales que emergen de una red de componentes apropiadamente conectados. La cognición funciona en este enfoque a través de reglas que gobiernan las operaciones locales y de reglas de cambio que gobiernan la conexión entre los elementos. Una de las consecuencias más destacables de esta perspectiva es que la computación simbólica es abandonada. En el enfoque conexionista el sentido emerge de un estado global del sistema, no de símbolos particulares. El significado de la cognición no reside en los componentes individuales

³⁵⁴ Una breve y accesible aproximación al «paradigma no lineal» se halla en el epígrafe III del capítulo 2 del libro de José Manuel Sánchez Ron: *Los mundos de la ciencia*, Madrid, Espasa, 2002, págs. 127-136. Un desarrollo más amplio se encuentra en el libro de Prigogine y Stengers citado en la nota 34.

³⁵⁵ No voy aquí a detallarlos. Me remito simplemente al capítulo 4 del libro de Varela ya citado.

considerados en sí mismos sino en complejos patrones de actividad que emergen de las interacciones de estos componentes.

Hasta aquí habríamos obtenido el marco general de las tendencias que se ocupan en el ámbito científico del fenómeno del conocimiento, a partir del cual sin duda se continúan creando nuevos enfoques, algunos de los cuales tratan de buscar síntesis fructíferas entre el cognitivismo (en una versión menos ortodoxa que la arriba indicada) y el conexionismo. Este debate es un mundo apasionante en sí mismo que exigiría todo un tratamiento aparte. Pero lo dicho, para nuestros propósitos, es suficiente: ya hemos alcanzado el trasfondo que buscábamos como base para comprender el planteamiento de Varela y con ello, obtener el telón de fondo en el que se sitúa la reflexión de Castoriadis sobre el para-sí. La convergencia de los planteamientos de Varela y Castoriadis que emerge con este telón de fondo se trasluce de forma muy ilustrativa en su conversación publicada. En ella, decía el biólogo chileno a propósito de los objetivos de su investigación:

C'est de soulever une question qui me semble encore très mal pensée dans les sciences qui s'occupent de la pensée ou des phénomènes cognitifs et mentaux, et là je vise les neurosciences, la linguistique, ce qu'on appelle en gros les sciences cognitives. La question ouverte est l'abîme qui existe entre les mécanismes proposés par les sciences et le vécu incarné de tout individu. Sans éclaircir la transition et la coimplication de ces deux pôles, tout effort d'une réflexion commune sur l'autonomie du vivant et le social ne peut que rester lettre morte³⁵⁶.

Castoriadis, tras mostrar su acuerdo con las palabras de Varela añade seguidamente con el talante polemista que le caracterizó siempre:

[C]e qui est frappant quand on voit la tendance qu'on a appelée cognitivisme, et même le connexionnisme, c'est que –je suis brutal, comme d'habitude– ces gens-là sont des idéalistes qui s'ignorent. Ces positivistes sont des idéalistes qui s'ignorent. L'être humain, c'est quoi, pour eux? C'est un dispositif computationnel, un système qui calcule. C'est le modèle de l'ordinateur : le courant arrive, un contact se fait ou ne se fait pas, c'est 0 ou c'est 1, c'est non ou c'est oui ; et le résultat final est une énorme cumulation de oui et de non, de 0 et de 1, très sommairement et brièvement parlant. Or, l'essentiel dans l'être humain, et qui joue aussi un rôle énorme dans la cognition, n'est pas là. On ne peut pas considérer les activités cognitives détachées d'autres éléments qui sont tout à fait décisifs.³⁵⁷

³⁵⁶ *Entretien Cornelius Castoriadis - Francisco Varela*, D, pág. 66.

³⁵⁷ *id.*, D, págs. 66-67.

Tanto para Varela como para Castoriadis, en las ciencias cognitivas sigue prevaleciendo la idea consistente en comprender el conocimiento como una representación adecuada de un mundo exterior que se considera acabado, constituido de una vez por todas. Frente al conocimiento considerado de forma aislada, como actividad estrictamente intelectual, estos autores tratan de pensarlo en su realidad efectiva, en su arraigamiento vital. El cuestionamiento de Varela y de Castoriadis se dirige en este sentido contra la noción de representación como punto nuclear indiscutible para las ciencias cognitivas. Los supuestos en que éstas descansan son los siguientes: 1) la concepción de un mundo constituido, 2) la concepción de la cognición como representación, siquiera sea parcial, de ese mundo sobre el que luego y en base a ella se actúa. Frente a estos planteamientos, Varela, en particular, establece una correlación entre el «sujeto» y el «objeto» que articula en torno al neologismo «enacción»³⁵⁸, del inglés «*enaction*». Con este término, que aquí no vamos ya a desarrollar, quiere señalar que el conocimiento es sobre todo un hacer, no una «representación» de un mundo ya formado. Por su parte, Castoriadis, expresa también claramente la existencia de esta correlación entre el «sujeto» y el «objeto»:

La solidarité de ces deux dimensions –«subjective» et «objective»–, leur entrelacement perpétuel sont incontournables. [...] Toute connaissance est une co-production et, dans les cas non triviaux, nous ne pouvons pas vraiment séparer ce qui «vient» du sujet et ce qui «vient» de l'objet. C'est ce que j'aimerais appeler le *principe de l'indécidabilité de l'origine*. Pour l'observateur limite, la question de savoir, en un sens ultime, ce qui vient de lui et ce qui vient de l'observé est indécidable.³⁵⁹

La convergencia entre los planteamientos se puede ver con facilidad. En el pasaje que se reproduce a continuación, incluso encontramos la noción de «clausura» de Varela, para definir el rasgo propio de la noción de «mundo propio» de Castoriadis.

Représentation pour le vivant ne veut pas dire, et ne *peut* pas vouloir dire, photographie ou décalque d'un «monde extérieur». Il s'agit –rappelons-nous ce qui a été dit plus haut sur les «qualités», les sons et les couleurs, etc.– de *présentation* par et pour le vivant, moyennant laquelle il crée son propre monde à partir de ce qui n'est pour lui que de simples *chocs* [...]

Le vivant possède donc une imagination «élémentaire» qui contient une logique «élémentaire». Moyennant cette imagination et cette logique, il crée, chaque fois, *son* monde. Et la propriété caractéristique de ce monde est qu'il

³⁵⁸ Cf. F.J. Varela, *op. cit.*, cap. 5, «La enacción: una alternativa a la representación», págs. 87-115. Un desarrollo más amplio de la noción de «enacción» en el marco de la cognición se halla en F.J. Varela (con E. Thompson y E. Rosch), *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, París, Seuil, 1993, págs. 234-243.

³⁵⁹ *Portée ontologique de l'histoire de la science*, DH, pág. 423.

existe, chaque fois, dans la *clôture*. *Rien* n'y peut entrer –sauf pour le détruire– que selon les formes et les lois de la structure «subjective» du soi chaque fois considéré, et pour être transformé selon ces formes et ces lois.³⁶⁰

Reitero lo dicho: para el objetivo que guiaba el desarrollo de este epígrafe creo que lo hasta aquí alcanzado es suficiente. Atender ahora a las diferencias entre los planteamientos del filósofo y del biólogo chileno nos alejaría sobremanera de nuestra pretensión. Pues éstas en realidad radican en un nivel harto profundo que aquí, a los efectos de comprender el nuevo terreno en el que Castoriadis asienta la cuestión de la autonomía, es poco relevante³⁶¹. En cambio, sí tiene importancia, tras la exposición del marco general de la noción de ser para-sí y de los sucesivos intentos de aclaración, recuperar ahora algunas de las cuestiones que hemos dejado orilladas en el transcurso de la explicación de este capítulo y tratar de enlazarlas con lo alcanzado en el anterior. En concreto, me refiero a dos cuestiones: en primer lugar, la especificidad del ser humano frente al resto de lo viviente (I) y en segundo lugar, la concepción de la sociedad como un tipo de ser para-sí (II). Podemos afrontar estas cuestiones a modo de conclusión de este punto.

3.2.4. Conclusión.

(I) El primer flanco de la cuestión tiene clara vinculación con lo tratado en el capítulo anterior, a propósito de la dimensión psíquica del ser humano. Recordemos que cuando se ha abordado lo que Castoriadis denomina «dimensión transversal u horizontal» del psiquismo humano, se ha mencionado la postulación por parte de Castoriadis de una «ruptura» en el psiquismo humano respecto a la regulación «instintiva», funcional, del resto de los animales. El hecho desencadenante era atribuido a un «desarrollo monstruoso de la imaginación». Cabía esperar ahora, con este ensanchamiento de la problemática al plano del ser para-sí, que esta «ruptura», explicada entonces desde la particular asunción de la perspectiva psicoanalítica, quedara explicada más detalladamente y en otros términos. Pero ello no se produce. En todos

³⁶⁰ *Imagination, imaginaire, réflexion*, FF, págs. 260-261.

³⁶¹ Las diferencias versan sobre la naturaleza de la ciencia, a propósito de los nuevos paradigmas. Castoriadis, llevando el agua a su molino, afirma que los marcos explicativos que proporcionan son siempre *post factum*, es decir, piensa que lo único que pueden proporcionar son descripciones *ex post*. Varela se muestra más cauto y menos radical señalando que hay veces en que esta descripción es «productiva» en el sentido de que proporciona condiciones de generalización en virtud de las cuales la emergencia de un fenómeno no es ni una sorpresa ni una explicación *a posteriori* (y es lo que permite por ejemplo, reconstruirlas en un laboratorio). Cf. *Entretien Cornelius Castoriadis - Francisco Varela*, D, págs. 74-78, especialmente.

sus escritos, cuando aborda esta cuestión, Castoriadis se limita a señalar la especificidad de lo humano respecto al resto de lo viviente en términos de «ruptura», que da lugar a una «disfuncionalización» y únicamente añade, cuando dice más, que ello está relacionado con el «desarrollo extraordinario del sistema nervioso central en el *homo sapiens*» y de «cambios en la organización» del psiquismo³⁶². Así pues, en este aspecto concreto, lo único que obtenemos del ensanchamiento de la cuestión es el conocimiento de que para Castoriadis esa capacidad creativa resultante de la imaginación que emergía en la elucidación de los «dominios de lo humano» se da en realidad en todo ser para-sí, incluido su primera expresión, la célula. Ocurre empero que esa imaginación, mientras que en lo viviente es funcional a su mantenimiento y reproducción, en el ser humano es disfuncional, se concibe desconectada de sus necesidades biológicas. Este es el único punto que parece querer subrayar Castoriadis, aunque da muestras de no ignorar que esa «funcionalidad» que atribuye al viviente en general reviste muy distintas modalidades³⁶³:

L'imagination du vivant est centralement asservie à des fonctions, à des instrumentalités: conservation et reproduction. (La question des excès du travail de l'imagination de certaines catégories du vivant sur la stricte fonctionnalité est fort complexe et ne peut nous occuper ici. Les conclusions, quelles qu'elles soient, ne sauraient affecter le cours principal de l'argument.) [...]

Or, la rupture que traduit le surgissement de l'humain est liée à une altération de cette imagination qui devient désormais imagination radicale, constamment créatrice, surgissement ininterrompu dans le monde psychique (inconscient comme conscient) d'un flux spontané et immaîtrisable de représentations, d'affects et de désirs.³⁶⁴

Esta desconexión entre lo viviente y lo humano es concebida de tal modo por Castoriadis que no tiene reparo alguno en afirmar rotundamente:

En tant que proprement biologique, l'espèce humaine s'avère donc une monstruosité, formée de spécimens absolument inaptes à la vie comme tels.³⁶⁵

³⁶² *Portée ontologique de l'histoire de la science*, DH, págs. 432-433 o *Imagination, imaginaire, réflexion*, FF, págs. 261-262.

³⁶³ Así, por ejemplo, Castoriadis recoge el caso de los Bonobos (*Pan Paniscus*), «que muestran un notable desarrollo de actividades sexuales no funcionales, incluidas las homosexuales». Cf. *Psychanalyse et philosophie*, FF, pág. 151, nota 9. Abundantes ejemplos se pueden encontrar en el cap. VIII, «La cultura de los animales» del libro de Jesús Mosterín *¡Vivan los animales!*, ya citado, aunque el desarrollo más amplio de este tema corresponde a su libro anterior *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza, 1993, sobre todo en sus capítulos 2 y 3, págs. 33-72.

³⁶⁴ *Psychanalyse et philosophie*, FF, pág. 150.

³⁶⁵ *Portée ontologique de l'histoire de la science*, DH, pág. 433. También en el mismo sentido *Imagination, imaginaire, réflexion*, FF, pág. 261.

Aunque seguidamente la cuestión de la «ruptura» es más matizada y se manifiesta más bien como una especie de «desorganización» del psiquismo, muy en consonancia con la asunción previa de la perspectiva psicoanalítica.

Il y a donc éclatement du psychisme animal chez l'homme sous la pression du gonflement démesuré de l'imagination, qui laisse certes subsister des éléments importants de l'organisation psycho-biologique animale, par exemple des éléments centraux de l'«imagination sensorielle» (nous ne sortons pas, en général, d'une certaine canonicité biologique de la formation d'images élémentaires du «monde extérieur» communes à toute l'espèce et, en un sens imprécis, communes aussi sans doute avec celles des mammifères supérieurs), mais aussi de nombreux débris de la logique ensidique qui régule le psychisme comme psychisme animal.³⁶⁶

En realidad, es precisamente en esta disfuncionalidad donde Castoriadis, con su peculiar terminología, asentará la capacidad simbólica de los humanos que hará posible el surgimiento de la capacidad reflexiva.

La défonctionalisation rend possibles d'abord la séparation de la représentation et de l'objet du «besoin» biologique, et donc l'investissement d'objets sans pertinence biologique (dieux, rois, patries, etc.), et, deuxièmement, la possibilité (tout autant privée de pertinence biologique) que les activités de la psyché deviennent en elles-mêmes des «objets psychiques», condition de la réflexion, et que la psyché soit devenue capable de manier le *quid pro quo* labile, condition de la symbolisation.³⁶⁷

Y eso es lo que parece que quiere resaltar. Es decir, por un lado, tomar distancias frente a la sólita consideración aislada del conocimiento, arraigándolo en la facticidad de la vida y subrayando su carácter esencialmente práctico. Por otro, mostrar que ese conocimiento en el ser humano es de otra naturaleza. Para su surgimiento, como se ha visto anteriormente, la institución de la sociedad desempeña una función primordial. No hay duda de que es la elucidación de esta relación inescindible y no reductible entre el psiquismo humano y la sociedad lo que concita sus esfuerzos y preocupaciones. Recordemos que el punto de partida era la constatación de que las concepciones del individuo, de la sociedad y de la historia no permitían sentar las bases a partir de las cuales el conocimiento halla la posibilidad misma de constituirse. Estas bases es lo que quiere establecer a través de su reflexión sobre el ser para-sí. Veamos pues ahora qué aporta esta reflexión del ser para-sí al tema de la sociedad. Este es el segundo interrogante que nos habíamos planteado.

³⁶⁶ *Imagination, imaginaire, réflexion*, FF, pág. 263.

³⁶⁷ *id.*, FF, pág. 244.

(II) Para Castoriadis, la sociedad es también un tipo de ser para-sí. Castoriadis también aprecia en ella el rasgo que caracteriza a todo lo viviente: su «autoconstitución». Cada sociedad, según el autor, se crea como una sociedad específica, y con su autocreación, crea su «mundo propio», formado, como ya se ha visto, de representaciones, afectos e intenciones. En este sentido, Castoriadis cree fecundo trasladar los planteamientos que han surgido en el campo de la biología a la comprensión de lo social. Es verdad que esta transferencia de planteamientos del ámbito de los sistemas vivos a los sistemas sociales, la utilización abusiva de metáforas biológicas en la reflexión histórica y social está bien surtida de intenciones deplorables³⁶⁸. En este caso, sin embargo, como ha puesto de manifiesto Jean-Pierre Dupuy, hablando de la obra de autores como Varela, Atlan, Castoriadis o Morin, se trata de algo distinto:

Le rapprochement dont il s'agit ici est d'une nature toute différente. Ce qu'il s'agit de mettre en correspondance, en résonance, ce ne sont pas des résultats scientifiques et des projets sociaux [...] mais bien des modes de penser le réel. Les biologistes s'interrogent sur la genèse de la différenciation naturelle, sur la complexification des formes vivantes, et l'on a vu qu'une telle entreprise exige de s'évader des catégories classiques de la connaissance: de reconnaître au hasard un rôle organisateur, de regarder le paradoxe en face. Est-ce qu'*a fortiori* il ne devrait pas en être de même de la pensée de la différenciation sociale et de la morphogénèse sociale et culturelle?³⁶⁹

En efecto, esa alusión al «azar», a lo «imprevisto», a la idea, en suma, que la sociedad «crea» y por lo tanto, el alejamiento de todo determinismo y funcionalismo, es lo que Castoriadis pretende subrayar con este paralelismo. Por lo demás, Castoriadis, pese a todo, se ha preocupado por establecer ciertas diferencias entre la organización del ser vivo y la organización social³⁷⁰. Esencialmente estas diferencias pueden ser agrupadas en torno a tres aspectos: 1) La fijación de los «caracteres» de una sociedad no poseen una base genética que pueda garantizar la conservación de esos caracteres y su transmisión a través del tiempo; 2) La dimensión «funcional» de la sociedad siempre es recubierta por una dimensión «imaginaria». Por ello, mientras postular la finalidad de conservación en lo viviente no presenta problemas, en el caso de la sociedad esa conservación se refiere sólo a la «forma», esencial para especificar una sociedad como

³⁶⁸ Basta pensar en los planteamientos de Wilson o Luhmann. Las diferencias entre el planteamiento de Luhmann y Castoriadis queda subrayada en la «introducción» de Pietro Barcellona a *L'instituzione immaginaria della società*, Turín, Bollati Boringhieri, 1995. Vid. *Introduzione*, págs. VII-XXIX.

³⁶⁹ Jean-Pierre Dupuy, «Vers une science de l'autonomie?», *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, cap. 4, pág. 122.

³⁷⁰ *L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique*, DH, págs. 227-228.

tal sociedad, pero irrelevante para su subsistencia «material». Es decir: las instituciones «cristalizadas» de la sociedad pueden pervivir, aunque su «sentido» sea otro; y 3) dado la componente «imaginaria» del «mundo propio» de cada sociedad, su conocimiento desde «fuera» es mucho más complicado que en el caso del «mundo propio» de lo viviente. En el caso de la sociedad, el conocimiento del mundo físico donde se asienta apenas nos dice nada importante del modo de ser específico de una sociedad considerada. Y sin embargo ...

Sin embargo, la conceptualización de la sociedad como ser para-sí continúa generando ciertos problemas. Se echa en falta una mayor precisión en este aspecto. En el desarrollo de la exposición acerca de la dimensión histórico-social ya habíamos sugerido alguna cosa respecto a ello. Castoriadis, en efecto, trata de señalar, contra toda visión reductivista de la sociedad, su esencial historicidad. Este propósito es el que parece guiar la acuñación de la noción «histórico-social». Lo cual, en sus términos, caracterizaba como una «tensión» permanente entre la sociedad instituida y la sociedad instituyente. Pero luego esta «tensión», al asimilar la sociedad a lo que él llama «ser para-sí» (en el sentido descrito y pese a las diferencias que señala), parece perderse en beneficio del carácter creativo, o sea, instituyente de lo social. Es verdad, no lo olvidemos, que Castoriadis siempre vincula ese carácter creativo a ciertos «condicionamientos», como ya se ha visto³⁷¹. Pero la descripción de los mismos y la jerarquización que establece entre ellos no hace más que corroborar la impresión recién mentada. En la descripción de estos «condicionamientos», se puede observar que los que llama «externos» (asociados a las restricciones que impone la naturaleza) y los «históricos» (relativos al peso de la historia, a la dimensión instituida de la sociedad en la que nos socializamos y que no nos es dado elegirla) tienen menor importancia que los que denomina «intrínsecos» a lo histórico-social, que recordemos, hacen referencia a la «coherencia» y «completud» que caracteriza la «clausura» de todo ser para-sí. Castoriadis parece percatarse del problema, lo cual le impulsa a explicitar que ello no excluye la existencia de «conflictos» en la sociedad. No obstante, añade que estos conflictos se dan siempre en un marco «clausurado». Pero, entonces, ¿cómo explica la historicidad?, esto es, ¿cómo es posible el cambio de lo social, si se concibe, incluso el conflicto, siempre como «funcional» al mantenimiento de la sociedad? Estos

³⁷¹ *Vid. supra* cap. 2, págs. 118-119.

interrogantes nos ponen ya ante los umbrales de la concepción de la autonomía que Castoriadis forja a partir de este planteamiento. Volveremos, pues, sobre ellos al tratar esta cuestión. No obstante, antes de adentrarnos en ella, todavía nos queda exponer las consecuencias ontológicas que Castoriadis desprende de su planteamiento. Este es el objeto del siguiente epígrafe de este capítulo.

3.3. LA IMAGINACIÓN: PIEDRA DE TOQUE DE LA FILOSOFÍA HEREDADA.

A estas alturas de la exposición del planteamiento de Castoriadis, una vez introducidas las nociones principales que vertebran la articulación entre individuo, sociedad e historia, y explorado su trasfondo más general, estamos ya en condiciones de examinar el nuevo terreno en el que Castoriadis asienta la noción de autonomía. Al menos, el propósito del camino trazado era éste. No obstante, en el recorrido efectuado, se ha hecho evidente, como se había adelantado, que el planteamiento de Castoriadis se forja en un diálogo crítico con lo que llama la «tradición filosófica heredada». También se ha podido constatar que su punto de partida, la piedra angular de su planteamiento, es lo que denomina, en la terminología que le es propia a partir de este distanciamiento de la tradición heredada, «el descubrimiento de la imaginación». Y asimismo se ha podido comprobar como la crítica a la filosofía heredada y la relevancia otorgada a la imaginación tienen una incidencia ontológica. Por ello, antes de adentrarnos en el capítulo siguiente, considero oportuno al menos ofrecer algunas consideraciones sobre estos asuntos: en primer lugar, sobre la naturaleza de la crítica de Castoriadis a la filosofía heredada y en segundo lugar respecto a la nueva propuesta ontológica que elabora Castoriadis a partir de la tematización de la imaginación. En la exposición y tratamiento de estos asuntos habré de ser necesariamente superficial. El ahondamiento en estas cuestiones con un mínimo de rigor merecería un tratamiento aparte, que aquí no puedo desarrollar ya que sobrepasa los márgenes por los que pretende discurrir este trabajo.

3.3.1. Naturaleza de la crítica a la filosofía heredada.

No hay duda de que cualquier cuestionamiento de este alcance siempre resulta un tanto artificioso, aunque no se puede ignorar que el hecho de echar cuentas con la

tradición es y ha sido un paso habitual en la historia de la filosofía. Tampoco se puede negar que, por lo general, este cuestionamiento de Castoriadis reviste tintes adánicos, aunque tengo para mí que, siendo esto a todas luces cierto, ese adanismo es sobre todo preocupante por las consecuencias que tiene en comentaristas y estudiosos veneradores de su obra. No son pocos quienes se dejan seducir y llevar a engaño por ciertos giros y expresiones de Castoriadis, ignorando que tomadas en su literalidad resultan simple y sencillamente falaces y sólo pueden resultar, en algún caso, comprensibles, esclareciendo su posicionamiento filosófico y recuperando la carga polémica con la que Castoriadis gusta acompañar siempre sus escritos. La novedad es siempre relativa en la historia de las ideas y no se puede escapar a quien conoce un poco la historia del filosofar que el pensamiento filosófico de Castoriadis adopta una lectura de la tradición filosófica que lejos de constituirse en «ruptura», y ser novedosa, se muestra en clara continuidad con la línea de pensamiento «continental» que ha marcado el siglo XX desde sus inicios con la fenomenología husserliana³⁷². Pero dejemos el razonamiento más detallado para las conclusiones que cierran este trabajo y prosigamos por el momento exponiendo lo que dice Castoriadis.

El cargo principal que Castoriadis imputa a la tradición heredada es lo que denomina en sus términos «privilegio de la teoría» y que aquí se ha ido describiendo como «aislamiento de lo cognitivo» o «encapsulamiento epistemológico». Este fenómeno, que a sus ojos acarrea nefastas consecuencias en el plano práctico, ahonda en su nivel más profundo como se ha ido revelando en los desarrollos anteriores: su elaboración lógico-ontológica. Para Castoriadis, la filosofía heredada elabora su ontología sometida a las exigencias de lo teórico: el ser queda reducido a «ser-determinado» y la lógica a «determinación». Para este autor, esta reducción del ser a «ser-determinado» (o en la terminología ya alcanzada: esta reducción a la dimensión ensídica) comporta bien sea la ocultación o desconsideración de lo que escapa a lo determinado o bien su ahormamiento en ella. Lo oculto o desconsiderado es para Castoriadis, fundamentalmente, lo que llama la «imaginación radical», en sus dos vertientes, ya conocidas, como imaginación de la psique y como dimensión imaginaria de la sociedad.

³⁷² La influencia más evidente es sin duda la de Merleau-Ponty. No por casualidad, es el filósofo al que Castoriadis le dedica íntegramente dos largos artículos: *Le dicible et l'indicible. Hommage à Maurice Merleau-Ponty*, recogido ahora en CL, págs. 161-189 y *Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique*, recogido en FF, págs. 157-195.

El esclarecimiento y comprensión de este asunto, es claro que no resulta fácil. Las razones son varias. En primer lugar cabría mencionar el hecho de que en la crítica de la filosofía heredada, Castoriadis amalgama, en realidad, varios asuntos que no admiten un tratamiento unitario. El principal, sin duda es la imposibilidad de dar cuenta de la ontología de la subjetividad, pero Castoriadis no ahorra examinar otros motivos que a sus ojos corroboran la necesidad de revisar críticamente la herencia filosófica. Así por ejemplo, es un motivo recurrente en sus escritos interpretar filosóficamente en este sentido algunos de los resultados alcanzados por la ciencia en el siglo XX. Sus palabras son claras al respecto:

La situation philosophique et scientifique présente, conséquence directe de l'activité connaissante des trois derniers quarts de siècle, requiert impérieusement une réflexion sur le mode d'être et la logique de l'organisation de ces nouveaux objets que sont les particules élémentaires et le champ cosmique, l'auto-organisation du vivant, l'inconscient ou le social-historique, qui, de façon chacun différente mais non moins certaine, mettent tous radicalement en question la logique et l'ontologie héritées.³⁷³

Estos otros cabos que se desprenden de su crítica, creo que responden a una comprensión hartamente discutible de algunas ideas científicas, frecuente en la corriente fenomenológica cuyo análisis aquí vamos a ahorrarnos. Pero, incluso, aun circunscribiéndonos al problema de la ontología de la subjetividad, el de los «dominios de lo humano» según los términos de Castoriadis, el análisis de la crítica a la filosofía heredada no deja de estar exenta de dificultades. Bajo el rótulo reducción del ser a ser-determinado, Castoriadis agavilla, de hecho, diversos modelos teórico-conceptuales, lo cual es inevitable en una crítica de tanto alcance. Además, Castoriadis no elabora un desarrollo sistemático de esta crítica, ofreciendo una visión conjunta que pudiera orientar al lector. Las obras que parecían encaminadas a ello, anunciadas como *L'Élément imaginaire* o *La Création humaine*, nunca fueron acabadas³⁷⁴. Por lo demás, resulta evidente que, en todo caso, se podría discutir mucho sobre la atribución de

³⁷³ IIS, pág. 493.

³⁷⁴ *L'élément imaginaire* se anunciaba ya en 1974 en el prefacio de *L'institution imaginaire de la société* y aún en diciembre de 1989, fecha de redacción de la «advertencia» que inaugura *Le monde morcelé*, Castoriadis dice continuar preparando esta obra. De ella nos han quedado dos capítulos: el primero, redactado entre 1976 y 1977, está consagrado a Merleau-Ponty. Se titula «*Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique*» y se ha recogido en FF, págs. 157-195. El segundo, escrito en 1978, se dedica a Aristóteles y fue publicado originalmente en la revista *Libre*, nº 3. Su título es «*La découverte de l'imagination*» y ahora se halla en DH, págs. 327-363. El otro proyecto, *La Création humaine*, se anuncia por primera vez en el prefacio de *Domaines de l'homme*, escrito en diciembre de 1985. También se anuncia en la «advertencia» de *Le monde morcelé*. Finalmente *La Création humaine* es el título genérico que agrupa los seminarios de Castoriadis, impartidos en la *École des Hautes Études des Sciences Sociales*, que han empezado a publicarse tras su fallecimiento.

cualquiera de estos modelos a los filósofos con los que «dialoga» Castoriadis. Difícilmente los grandes pensadores resultan encasillables bajo modelos simples y es del todo imposible encorsetar todos ellos en un solo modelo. Y sobre esto hay que decir que Castoriadis se muestra consciente en algunos pasos³⁷⁵, pese a ciertos juicios rotundos con los que gusta a menudo imprimir fuerza y sello personal a sus escritos.

Teniendo en cuenta estas dificultades, tal vez, lo más prudente sea limitar aquí el tratamiento de este asunto a estas consideraciones generales, y pasar seguidamente a exponer al lector la propuesta de elaboración ontológica de Castoriadis que emprende a partir de su tematización de la imaginación.

3.3.2. La imaginación: bases de una nueva ontología.

En consonancia con lo expuesto, para asir lo que Castoriadis entiende por «imaginación radical» es preciso desprenderse del lastre dejado por la consideración autónoma y aislada del conocimiento, característico de la filosofía heredada. Con esta noción, Castoriadis pretende hacer referencia a un sustrato antepredicativo, prerreflexivo: el sustrato de constitución del sentido³⁷⁶.

A través de este sustrato Castoriadis pretende ofrecer una explicación de los dos aspectos irreductibles e inseparables de lo humano: su singularidad psíquica y su dimensión social. Como se ha visto, concibe cada una de estas dimensiones como niveles de ser, como «estratificaciones ontológicas» no determinadas y unidas por ser portadoras de un sentido –inestable, disfuncional– que no derivan de un ámbito ontológico predeterminado sino que deben entenderse como terreno de creación. Así, trata de plantear la irreductibilidad de los «dominios de lo humano» sin caer empero en el dualismo cartesiano, esto es, asumiendo a la vez su inseparabilidad.

De modo que, para Castoriadis, este sustrato apunta, por un lado, a una dimensión inobjetable (inexplicable desde presupuestos formales, legaliformes): de

³⁷⁵ Sintomáticamente en la «advertencia» que figura al inicio de *La découverte de l'imagination*, donde Castoriadis ofrece algunas indicaciones de la orientación de la obra, entonces, en preparación, *L'Élement imaginaire*. Cf. *Avertissement*, DH, pág. 327-331.

³⁷⁶ El motivo central del filosofar del siglo XX puede concebirse como el intento de mediar el tema de la constitución del sentido y la justificación de la validez. Cf. Luis Saez Rueda: *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001 y *El conflicto entre analíticos y continentales*, Barcelona, Crítica, 2002.

ahí su irreductibilidad. Pero, por otro lado, señala una única realidad inmanente, la cual no puede ser considerada desde los presupuestos de la ontología heredada, sino que comporta la elaboración de una nueva concepción ontológica, capaz de dar cuenta de su dinamismo, de su capacidad de alteración. Esto es lo que trata de afrontar Castoriadis mediante su elaboración del ser como «magma». Lo que llama «conjuntistas» en el pasaje que sigue, ha de entenderse como «ensídicas», en el sentido que ya hemos alcanzado:

Un magma est ce dont on peut extraire (ou: dans quoi on peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie) de ces organisations.³⁷⁷

El modo de ser del magma, significa, pues, únicamente que lo que es no puede ser reducido a organizaciones ensídicas ni se agota con ellas. En este sentido, la psique y lo histórico-social serían modos de ser magmáticos.

El alcance ontológico, de este planteamiento responde, sobre todo, a la voluntad de poner de manifiesto y subrayar la irreductibilidad de los «dominios de lo humano» y de su praxis creadora, que no resulta nunca explicitable en la forma de explicaciones o descripciones objetivas, puesto que aunque se «materializa» en prácticas sociales concretas –instituciones– no puede ser nunca reducida ni confundida con ellas. En palabras de Castoriadis:

[L]a «nature», hors de nous et en nous, est toujours autre chose et plus que ce que la conscience en construit, – et que tout cela ne vaut pas seulement pour l'«objet», mais aussi pour le sujet, et non seulement pour le sujet «empirique» mais aussi pour le sujet «transcendantal» puisque toute législation transcendantale de la conscience présuppose le fait brute qu'une conscience existe dans un monde (ordre et désordre, saisissable et inépuisable) –fait que la conscience ne peut pas produire elle-même, ni réellement ni symboliquement.³⁷⁸

Esa otra cosa, ese *plus*, que en la tradición filosófica permanece sin tematizar, ocultado por su concepción reductora del ser a lo determinado, es pues lo que Castoriadis denomina la «imaginación radical». A partir de esta idea de imaginación radical Castoriadis tratará de sentar sobre unas nuevas bases, según se ha expuesto en los capítulos anteriores, la noción de autonomía, cuyo análisis es ya finalmente el objeto del capítulo siguiente.

³⁷⁷ IIS, pág. 497.

³⁷⁸ IIS, pág. 82.

Capítulo cuarto

AUTONOMÍA, POLÍTICA Y DEMOCRACIA

4.1. INTRODUCCIÓN.

Con el nuevo posicionamiento filosófico expuesto hasta aquí Castoriadis trata de restaurar el sentido originario del proyecto emancipatorio que vincula a la noción de autonomía. Las coordenadas en las que la praxis autónoma ha sido planteada por la filosofía heredada se muestran inadecuadas a partir de este planteamiento. La autoconciencia que se había erigido en su sólido fundamento se ve dislocada a partir de la incorporación del legado freudiano y de la relevancia otorgada a la dimensión histórico-social. La autonomía, entendida como lo propio de una subjetividad reflexiva y deliberante, queda así remitida a un proyecto histórico-social, el cual queda a su vez también desprovisto de garantías «objetivas» al concebirse sustentado sólo en los individuos autónomos. A partir de estas ideas, la elucidación en torno a la autonomía va a desembocar en una renovada concepción de la política y la democracia.

La elucidación de Castoriadis en torno a la autonomía se despliega, pues, en dos planos interrelacionados, el individual y el social. La elucidación sobre la autonomía individual se desarrolla atendiendo a sus requisitos de realizabilidad en el plano histórico-social, en cuyo examen forja Castoriadis su concepción de la política y la democracia. Con todo, en lo que sigue se otorga, en primer lugar, un tratamiento aparte a la autonomía concebida en su dimensión individual, es decir, lo propio de lo que Castoriadis denominará más tarde una subjetividad reflexiva y deliberante, y que considera «el contenido defendible de la palabra razón». Con el tratamiento separado pretendo poder calibrar mejor la fecundidad de su perspectiva en cada uno de los planos. Así pues, pese a los riesgos del deslindamiento de estas dos dimensiones de la

autonomía y a las inevitables remisiones entre una y otra, voy a tratar primero la autonomía individual y a continuación la autonomía en su dimensión social. Tras el análisis de la autonomía en sus dos dimensiones, estaremos ya en condiciones de pasar a examinar su concepción de la política y de la democracia.

4.2. LA AUTONOMÍA EN EL PLANO INDIVIDUAL.

Para comprender convenientemente el asunto que en este apartado concita nuestra atención es necesario distinguir los fenómenos que Castoriadis pretende poner de relieve con su nuevo planteamiento de la autonomía de la estructura teórico-conceptual con la que los reviste. Esta estructura conceptual deriva de la nueva articulación de los «dominios de lo humano» expuesta y desarrollada en los capítulos anteriores y por ello es claramente deudora, como se puede ya adivinar, de la incorporación de la concepción freudiana de la psique en su planteamiento. Por ello, no ha de extrañar ni causar sorpresa alguna el hecho, constatable en cualquiera de los escritos que Castoriadis dedica al tema, de que la noción de autonomía surja y se desarrolle esencialmente en diálogo con Freud, como enseguida comprobaremos. Aunque se ha de tener en cuenta, como hemos visto, que la distinción tópica en la psique –la formación de sus diversas instancias– es concebida desde el inicio por Castoriadis como consecuencia del proceso de socialización, es decir, en clara conexión con lo que llamará la institución social. En todo caso, por ambos lados, sea por la incorporación del legado freudiano, sea por el desvelamiento del componente social ineludible en la formación de la consciencia, la transparencia de la consciencia para sí misma que sostenía y otorgaba seguridad a la praxis racional autónoma en la filosofía moderna queda desenmascarada como una ilusión. A continuación, expondré primero el modo como Castoriadis reformula la noción de autonomía por primera vez en diálogo con Freud. Ello nos ha de servir de punto de partida. Posteriormente trataré de aproximarme en otros términos a los fenómenos que creo trata de poner de relieve Castoriadis, evitando así la confusión que genera su tratamiento unitario y beneficiando el análisis. Tras esa digresión, expondré el desarrollo de Castoriadis de la noción de autonomía individual en sus escritos posteriores, donde aparece ya vinculada a lo que llama subjetividad reflexiva y deliberante. Al final, cerraré este apartado con una conclusión, que ha de servir también como introducción a la dimensión social de la

autonomía. A partir de ella, Castoriadis desarrollará su concepción de la política y de la democracia, que constituye el objeto del resto del capítulo.

4.2.1. Reformulación de la autonomía. Diálogo con Freud.

Castoriadis acuña por primera vez la noción de autonomía, en el sentido que luego vertebrará su «giro filosófico», en el balance crítico del marxismo que desarrolla en los últimos números de *Socialisme ou Barbarie* y que luego se publicará como primera parte de *L'institution imaginaire de la société*³⁷⁹. Posteriormente, lo va a completar y desarrollar en su artículo *L'état du sujet aujourd'hui*³⁸⁰, limitándose en los otros escritos en los que aborda el asunto a repetir las principales ideas expuestas en esos artículos sin particulares modificaciones. En este punto, siguiendo el camino previsto, sólo daré cuenta de su primera aproximación, que se ha de tomar como un imprescindible punto de partida.

Como se anunciaba, Castoriadis alcanza por vez primera la noción de autonomía en su sentido filosófico que caracterizará su etapa posterior, a partir de una reformulación del planteamiento freudiano. Freud concibe la autonomía como el fortalecimiento del Yo frente a sus tres «severos amos», que en su concepción representan el Ello, la realidad y el Superyo. En concreto el pasaje de Freud que Castoriadis toma como punto de partida es el siguiente:

Su objeto [el de los esfuerzos terapéuticos del psicoanálisis] es reforzar el Yo, hacerlo más independiente del Super-Yo, ensanchar su campo de visión y extender su organización de tal manera que pueda apropiarse de nuevas zonas del Ello. Allí donde estaba el Ello, debe devenir el Yo.³⁸¹

En esta formulación aprecia Castoriadis, como se ha hecho notar ya anteriormente³⁸², la persistencia en el pensamiento de Freud del lastre de la filosofía heredada, al concebir las instancias psíquicas como instancias «objetivas»³⁸³. Esta concepción, para Castoriadis, no permite más que postular la autonomía como una

³⁷⁹ IIS, cap. II, 3. «Autonomie et aliénation», págs. 150-170.

³⁸⁰ Recogido en MM, págs. 189-225. Así lo dice explícitamente en la página 219: «Ce que je viens de faire donne un contenu plus précis à ce que j'ai défini depuis 1965 comme l'*autonomie* du «sujet» humain», remitiendo en nota al pie al texto indicado en la nota anterior. *Vid. infra* 4.2.3.

³⁸¹ Pertenece a la 3ª lección de las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* [Trad. cast.: *Obras Completas*, tomo VIII, Madrid, Biblioteca Nueva, 1974, pág. 3146], *apud* IIS, pág. 150 nota 25.

³⁸² *Vid. supra* 2.2.

³⁸³ Refresquemos la memoria: «...según la modalidad de *cogitos* claros y distintos...» dirá Castoriadis (IIS, pág. 410), pasaje citado en la pág. 91.

especie de idea reguladora, que señalaría finalmente hacia un ideal inalcanzable; en el fondo, Freud seguiría situándose en la tradición que desde Platón presenta la «razón» y las «pasiones» como instancias que combaten sin tregua en el alma. Así lo expresa Castoriadis con su particular terminología:

C'est donc là où était cette fonction de l'inconscient, et le discours de l'Autre qui lui fournit son aliment, que Je dois devenir. Cela signifie que mon discours doit prendre la place du discours de l'Autre. Mais qu'est-ce que mon discours? Qu'est-ce qu'un discours qui est mien?

Un discours qui est mien, est un discours qui a nié le discours de l'Autre; qui l'a nié, non pas nécessairement dans son contenu, mais en tant qu'il est discours de l'Autre; autrement dit qui, en explicitant à la fois l'origine et le sens de ce discours, l'a nié ou affirmé en connaissance de cause, en rapportant son sens à ce qui se constitue comme la vérité propre du sujet –comme ma vérité propre.

Si l'adage de Freud, sous cette interprétation, était pris absolument, il proposerait un objectif inaccessible. Jamais mon discours ne sera intégralement mien au sens défini plus haut. C'est qu'évidemment, je ne pourrais jamais tout reprendre, serait-ce simplement pour le ratifier. C'est aussi –on y revindra plus loin– que la notion de vérité propre du sujet est elle-même un problème beaucoup plus qu'une solution.³⁸⁴

El discurso del Otro no es concebido como un discurso *exterior*, el de la sociedad frente al individuo por decirlo en breve, sino como la manifestación del componente social que habita en el ser humano, que lo conforma. Este componente social, lo que Castoriadis llamará posteriormente significaciones imaginarias sociales, viene concebido, cabe recordar, como un conjunto de representaciones, afectos y deseos en el sentido antes precisado³⁸⁵. De ahí el interrogante que Castoriadis lanza contra Freud en el que aflora y se condensa la relación indisociable que posteriormente desarrollará entre la psique y la institución histórico-social:

[C]omment éliminer ce qui est à la base de, ou en tout cas inextricablement lié à, ce qui fait de nous des hommes [...]?³⁸⁶

Desde esta concepción del ser humano, aquí aún formulada de modo incipiente, Castoriadis forja seguidamente la idea principal de su noción de autonomía:

Pour autant donc qu'on ne veut pas faire de la maxime de Freud une simple idée régulatrice définie par référence à un état impossible –donc une nouvelle mystification– il y a un autre sens à lui donner. Elle doit être comprise comme renvoyant non pas à un état achevé, mais à une situation active; non pas à une personne idéale qui serait devenue *Je* pur une fois pour toutes, livrerait un

³⁸⁴ IIS, págs. 153-154.

³⁸⁵ *Vid. supra* 2.3.2.

³⁸⁶ IIS, pág. 154.

discours exclusivement sien, ne produirait jamais des phantasmes – mais à une personne réelle, qui n'arrête pas son mouvement de reprise de ce qui était acquis, du discours de l'Autre [...] Ce n'est pas là un simple «tendre vers», c'est bien une situation, elle est définissable par des caractéristiques qui tracent une séparation radicale entre elle et l'état d'hétéronomie. Ces caractéristiques ne consistent pas en une «prise de conscience» pour toujours, mais en un *autre rapport* entre conscient et inconscient, entre lucidité et fonction imaginaire, en une *autre attitude* du sujet à l'égard de soi-même [...]

L'autonomie n'est donc pas élucidation sans résidu et élimination totale du discours de l'Autre non su comme tel. Elle est instauration d'un autre rapport entre le discours de l'Autre et le discours du sujet.³⁸⁷

A partir de esta idea de autonomía, la filosofía subjetivista (o de la consciencia) que perdura, pese a su aportación, en el pensamiento freudiano, queda a sus ojos desacreditada. La indisociabilidad e irreductibilidad entre la instancia psíquica del sujeto y la dimensión histórico-social se torna a manifestar en este paso con el que Castoriadis finaliza su primera aproximación a la noción de autonomía que se ha comentado:

Dans le sujet *comme sujet* il y a le non-sujet, et toutes les trappes où elle tombe elle-même, la philosophie subjectiviste les creuse à l'oubli de cette vérité fondamentale. Dans le sujet il y a certes comme moment «ce qui ne peut pas jamais devenir objet», la liberté inaliénable, la possibilité toujours présente de tourner le regard, de faire abstraction de tout contenu déterminé, de mettre entre parenthèses tout [...] Mais ce moment est abstrait, il est vide, jamais il n'a produit et ne produira autre chose que l'évidence muette et inutile du *cogito sum* [...] Car dès que la parole même non prononcée ouvre une première brèche, le monde et les autres s'infiltrent de partout, la conscience est inondée par le torrent des significations, qui vient, si l'on peut dire, non pas de l'extérieur mais de l'intérieur. Ce n'est que par le monde que l'on peut penser le monde.

[...]

Le sujet en question n'est donc pas le moment abstrait de la subjectivité philosophique, il est le sujet effectif pénétré de part en part par le monde et par les autres. Le Je de l'autonomie n'est pas Soi absolu [...] La vérité propre du sujet est toujours participation à une vérité qui le dépasse, qui s'enracine et l'enracine finalement dans la société et dans l'histoire, lors même que le sujet réalise son autonomie.³⁸⁸

Las siguientes palabras con las que concluye Castoriadis remiten ya a la necesidad, en consonancia con este planteamiento, de afrontar la autonomía en su dimensión política y social.

³⁸⁷ IIS, págs. 154-155.

³⁸⁸ IIS, págs. 156-157 y 158.

[L']autonomie, telle que nous l'avons définie, conduit directement au problème politique et social. La conception que nous avons dégagée montre à la fois que l'on ne peut vouloir l'autonomie sans la vouloir pour tous, et que sa réalisation ne peut se concevoir pleinement que comme entreprise collective. S'il ne s'agit pas plus d'entendre par ce terme, ni la liberté inaliénable d'un sujet abstrait, ni la domination d'une conscience pure sur un matériel indifférencié et essentiellement «le même» pour tous et toujours, obstacle brut que la liberté aurait à surmonter (les «passions», l'«inertie», etc.); si le problème de l'autonomie est que le sujet rencontre en lui-même un sens qui n'est pas sien et qu'il a à le transformer en l'utilisant; si l'autonomie est ce rapport dans lequel les autres sont toujours présents comme altérité et comme ipséité du sujet – alors l'autonomie n'est concevable, déjà philosophiquement, que comme un problème et un rapport social.³⁸⁹

El problema que señala Castoriadis es la imposibilidad de seguir fundamentando la praxis autónoma racional sobre la autoconciencia, proponiendo una concepción de la autonomía más bien como una actitud, como un comportamiento consigo mismo, que se concibe como un comportamiento frente a lo «otro» que habita en mí³⁹⁰. Este problema, que es presentado unitariamente, apunta en realidad a varios fenómenos que deben ser distinguidos para obtener mayor claridad: en primer lugar, señala la inadecuación e insuficiencia del planteamiento tradicional en torno a la autoconciencia y, en segundo lugar, la necesidad de encontrar una estructura conceptual adecuada para expresar el fenómeno del «comportamiento consigo mismo» que se concibe relevante para la praxis autónoma. Una breve digresión en torno a la obra de Ernst Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*³⁹¹, puede aclararnos las cosas. La mayor finura analítica de este autor nos puede corroborar la relevancia de estas cuestiones y proporcionar algunas claves adicionales para entender el motivo que impulsa el planteamiento de Castoriadis, expuesto en los capítulos anteriores, en relación con el tema que ahora nos ocupa. Aunque, obviamente, resulte del todo imposible aquí trazar siquiera un recorrido sucinto por esta obra, puede bastar dar cuenta de sus líneas generales para nuestro propósito.

³⁸⁹ IIS, pág. 159.

³⁹⁰ Obsérvese que el desmantelamiento del privilegio del *cogito* no conduce a una exaltación de las potencias irracionales, sino sólo a un autorreconocimiento de sus límites. Su pretensión es destronar el *cogito* como centro productor del sentido, abriéndolo hacia lo no-idéntico. Esa presencia en nosotros de algo «extraño» es lo que pone de relieve Freud, aunque también se halla presente en la fenomenología a través del calificativo «*unheimlich*» que se utiliza para designar la experiencia de no-pertenencia y de inaccesibilidad inmediata. Cf. Fabio Ciaramelli, *La distruzione del desiderio*, Bari, Dédalo, 2000, especialmente, el capítulo IV, donde destaca las concomitancias del psicoanálisis y la fenomenología en lo tocante a este punto.

³⁹¹ Ernst Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación* [1979], México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [Trad. cast. Rosa Helena Santos-Ihlau].

4.2.2. Relevancia del problema. Digresión en torno a la obra de Tugendhat.

El tema que trata de esclarecer Tugendhat en ese libro es precisamente parejo al que parece suscitar la elucidación de Castoriadis. Su pretensión es responder al siguiente interrogante: ¿puede la noción de autoconciencia servir de fundamento a la existencia autónoma ilustrada? Para ello, Tugendhat procede primero a aclarar la noción de autoconciencia distinguiéndola del concepto «comportamiento consigo mismo». En segundo lugar pasa revista a los modelos ontológicos y epistemológicos con los que han sido abordados estas nociones en la tradición filosófica. Para este autor, ambas cuestiones se hallan relacionadas ya que la confusión entre esas nociones deriva en su opinión de la inadecuación de los modelos epistemológicos y ontológicos heredados. Tugendhat, concretando mucho más y sin el «adanismo» con el que Castoriadis cuestiona la filosofía heredada, habla de tres modelos: 1) el modelo ontológico de la sustancia y sus estados; 2) el modelo sujeto-objeto, que toma la conciencia como un «representar» y 3) el modelo teórico-epistemológico, que privilegia la «percepción»³⁹².

Atendamos primero a la distinción entre «autoconciencia» y «comportarse consigo mismo». Respecto a la noción de «autoconciencia», Tugendhat procede en dos pasos: primero cree conveniente aclarar la estructura general de «consciencia de algo», para luego obtener lo que puede entenderse por «consciencia de sí mismo», sustituyendo convenientemente la variable «algo». Del primer paso resulta lo siguiente: «consciencia de algo» es concebido como el estado de un ser del cual este ser tiene un saber inmediato. Con ello, desvelada esta estructura como un saber, la naturaleza de ese «algo» se revela peculiar: no se refiere a un «objeto» en el sentido habitual de la palabra (como «cosa» espacio-temporal) sino a proposiciones. La consciencia de algo es proposicional, tiene una estructura *consciencia de que p*. Al aplicar lo alcanzado a la autoconciencia resulta una consecuencia significativa: yo no puedo saber de mí, ni de mis estados tomados en sí mismos, sino sólo puedo saber que estoy en un estado u otro. Para delimitar este tipo de autoconciencia, Tugendhat habla de «autoconciencia epistémica» o «teórica» pues en ella una persona se refiere a sí misma de manera simplemente constatativa. Para Tugendhat este es el tipo de autoconciencia que ha

³⁹² La crítica a la filosofía heredada de Castoriadis toma todos esos rostros: a veces se refiere a un modelo ontológico reducto-substancializador, a veces, a la filosofía representativa y, en fin, en otras ocasiones habla del «privilegio de la percepción».

tematizado la filosofía moderna de forma exclusiva y para mostrar sus limitaciones apela a la sentencia delfica «conócete a ti mismo». El autoconocimiento exigido en esta sentencia no cabe en la noción de «autoconciencia» alcanzada, ya que ese autoconocimiento comporta siempre un querer y un esfuerzo, mientras que ésta se tiene o no se tiene. La crítica de Freud a la autoconciencia, que retoma Castoriadis, no se reduce sólo a este razonamiento de Tugendhat (aunque en Castoriadis está presente cuando alude a que el lenguaje revela ya la matriz social de nuestro pensamiento), pero también Freud alude a la sentencia delfica para mostrar las insuficiencias de la autoconciencia epistémica. Así, nos dice Freud, el psicoanálisis se dirige al «yo»:

«[...] Confías en que todo lo que sucede en tu alma llega a tu conocimiento, por cuanto la conciencia se encarga de anunciártelo, y cuando no has tenido noticia ninguna de algo crees que no puede existir en tu alma. Llegas incluso a identificar lo «anímico» con lo «consciente»; esto es, con lo que te es conocido, a pesar de la evidencia de que tu vida psíquica tiene que suceder de continuo mucho más de lo que llega a ser conocido a tu conciencia. Déjate instruir sobre este punto. Lo anímico en ti no coincide con lo que te es consciente; una cosa es que algo sucede en tu alma, y otra que tú llegues a tener conocimiento de ello. Concedemos, sí, que, por lo general, el servicio de información de su conciencia es suficiente para tus necesidades. Pero no debes acariciar la ilusión de que obtienes noticia de todo lo importante [...] Te conduces como un rey absoluto, que se contenta con la información que le procuran sus altos dignatarios y no desciende jamás hasta el pueblo para oír su voz. Adéntrate en ti, desciende a tus estratos más profundos y aprende a conocerte a ti mismo; sólo entonces podrás llegar a comprender por qué puedes enfermar y, acaso, también a evitar la enfermedad.»³⁹³

De la noción de autoconciencia arriba indicada distingue Tugendhat la noción del «comportarse consigo mismo». Esta noción pretende señalar una relación práctica con uno mismo diferente de la epistémica. A ella nos aproxima proponiéndonos considerar que los seres humanos, más allá de «sustancias» con estados internos o externos como parecía desprenderse del esquema de autoconciencia considerado anteriormente, somos seres activos: tenemos la posibilidad de comportarnos respecto a las creencias y los deseos de los demás, tomando posición frente a ellos y podemos del mismo modo tomar posición frente a nuestros propios deseos y creencias. Sin embargo, Tugendhat no aprecia en los modelos heredados, antes sucintamente expuestos, una estructura adecuada para dar cuenta de este fenómeno.

³⁹³ S. Freud: *Una dificultad del psicoanálisis* [1917], en *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, Madrid, Alianza, 1999 [Trad. cast. Luis López Ballesteros y Ramón Rey Ardid], págs. 253-254.

No hay duda de que simplifico mucho el rico y riguroso planteamiento que ofrece Tugendhat. No obstante, creo que lo dicho basta para constatar la relevancia del problema que Castoriadis señala en su diálogo con Freud, a saber, la necesidad de concebir la autonomía fuera de los estrechos márgenes epistemológicos en los que ha sido ahormada. Castoriadis encamina sus posteriores desarrollos filosóficos a buscar un terreno más fecundo en el que asentar la praxis autónoma. En su primera formulación de la autonomía antes expuesta, Castoriadis parece señalar este fenómeno del «comportarse consigo mismo» que Tugendhat pone de relieve, aunque la estructura conceptual con la que Castoriadis va a revestir este fenómeno en su desarrollo posterior dista de ser clara, como ahora veremos.

4.2.3. Desarrollo de la noción de autonomía: la subjetividad reflexiva y deliberante.

Tal y como se ha adelantado, es en el artículo *L'état du sujet aujourd'hui* donde Castoriadis retoma de nuevo explícitamente, con el bagaje conceptual alcanzado en el ínterin, el tema de la autonomía individual, que en este escrito tematiza ya como lo propio de la subjetividad reflexiva y deliberante. El ámbito en el que se desarrolla su discurso sigue siendo el psicoanalítico, aunque reformulado en sus términos, tal y como se ha dado cuenta en los capítulos anteriores. En él, se desarrollan más explícitamente fenómenos que presentan grandes concomitancias con los señalados por Tugendhat, aunque las explicaciones que se ofrecen de los mismos distan mucho de ser semejantes. Así, por ejemplo, Castoriadis cuestiona que lo propio de la subjetividad autónoma bien entendida pueda ser el «saber que se sabe», fenómeno que Castoriadis denomina «autorreferencia», pero la razón que aduce es que ello no solamente caracteriza al sujeto humano sino a todo lo que él llama ser para-sí –que es, recordémoslo para hacer comprensible el pasaje siguiente, el ser cuyo rasgo primordial es la autofinalidad.

[L]e «savoir que l'on sait» reste insuffisant pour caractériser le sujet humain [...] si un système quelconque est doté de la propriété de l'autofinalité, l'auto-référence est nécessairement impliquée: le système doit préserver (ou atteindre) l'état désiré, et pour cela il doit se référer «activement» à soi-même. Cela entraîne que d'une façon ou d'une autre le système doit inclure une certaine «connaissance de son propre état».³⁹⁴

³⁹⁴ *L'état du sujet aujourd'hui*, MM, pág. 211.

Castoriadis seguidamente procede a distinguir este rasgo, en su opinión, común a todo ser para-sí, de la reflexividad. No obstante, la estructura conceptual con la que reviste aquí parece más deudora de los modelos heredados distinguidos por Tugendhat de lo que Castoriadis seguramente quisiera:

Dans la réflexivité nous avons quelque chose de différent: *la possibilité que la propre activité du «sujet» devienne «objet», l'explicitation de soi comme un objet non objectif, ou comme objet simplement par position et non par nature.*³⁹⁵

El fenómeno del «comportarse consigo mismo» que parecía querer señalar en su reformulación de la autonomía a nivel individual, queda revestido así de una estructura que se muestra de entrada no poco deudora del clásico modelo sujeto-objeto aunque dinamizado, al estilo de Fichte³⁹⁶. En los párrafos siguientes de este escrito ahonda en esta idea, acudiendo ya a las nociones que hemos alcanzado en los capítulos anteriores:

C'est par une *création historique* que cette possibilité [la réflexivité] se transforme en réalité effective: en ce sens, il y a bel et bien autocréation de la subjectivité humaine comme réflexivité [...]

La condition de possibilité absolue de la réflexivité est l'imagination (ou phantasmatisation). C'est parce que l'être humain est imagination (imagination non fonctionnelle) qu'il peut poser comme une «entité» quelque chose qui ne l'est pas: son propre processus de pensée. C'est parce que son imagination est débridée, qu'il peut réfléchir; autrement, il se bornerait à calculer, à «raisonner». La réflexivité présuppose la possibilité pour l'imagination de poser comme étant ce qui n'est pas, de voir Y dans X et, spécifiquement, de voir double, de se voir double, de se voir tout en se voyant comme autre. Je me représente, et me représente comme activité représentative, ou: *je m'agis comme activité agissante.*³⁹⁷

Este modo de concebir la autonomía está claramente vinculado a su posicionamiento filosófico, el cual, pese a los problemas y fenómenos pertinentes que desvela, no parece estar en condiciones de mostrar una estructura teórico-conceptual adecuada para dar cuenta de la autonomía individual. Las siguientes palabras de Tugendhat, escritas a propósito del planteamiento de Fichte pueden aplicarse *mutatis mutandis* a Castoriadis:

Si [al concepto de «posición»] se une ahora en Fichte una significación activa, de modo que se habla de la acción de poner, significa que aquello que está puesto [...] en cuanto es, es puesto en su ser; y aquí la posición tiene obviamente el sentido de producción. De este modo, se une con el pensamiento

³⁹⁵ *Idem*, MM, pág. 211.

³⁹⁶ Recordemos que también Fichte concibe la «imaginación creadora» como el enlace entre el mundo sensible e inteligible.

³⁹⁷ *Idem*, MM, pág. 212-213.

lógico-ontológico de ser como estar puesto, un pensamiento originariamente teológico de ser como ser puesto, ser producido. Es especialmente este segundo aspecto el que necesita Fichte para poder afirmar que algo viene a ser sólo en una acción.

¿Pero se hace comprensible el discurso del «poner» con tal aclaración? La referencia a su origen teológico ayuda poco, a menos que se considere comprensible el pensamiento teológico de una *creatio ex nihilo*. En todo caso se ha de ser consciente de lo cuestionable que es secularizar un concepto teológico ya edificado sobre analogías y metáforas, aplicándolo, como sucede en el idealismo alemán, a la comprensión de nosotros mismos y del mundo.

Naturalmente, una dificultad adicional resulta cuando ya no se habla de un poner, sino de un ponerse. ¿Es todavía comprensible el pensamiento de crearse a sí mismo de la nada? Si no lo es, entonces hay que considerar fracasado el intento de Fichte de superar la dificultad de la teoría de la reflexión.³⁹⁸

Parece claro, en todo caso, que el núcleo que es colocado bajo cuestionamiento en el planteamiento de Castoriadis atañe a la búsqueda de un *fundamentum absolutum et inconcussum*. Con la articulación entre psique e histórico-social que plantea Castoriadis, la subjetividad reconoce su ser íntimo como arraigado fuera de sí. En ese mundo histórico-social que lo trasciende y que lo envuelve se reconoce su pertenencia al mundo como condición previa y efectiva de su constitución como sujeto. Uno de los méritos de Castoriadis es precisamente que lejos de considerar esta condición como una deficiencia, lo erige como condición positiva esencial para el surgimiento de la autonomía. Pero ello tiene como contrapartida una explícita desconsideración por el aprendizaje intramundano. Es decir, este carácter de autoposición que otorga a la razón al tiempo que permite arraigarla en el mundo y señalar la importancia de la cuestión del sentido no parece poder dar cuenta de los resultados de la acción del ser humano en su intercambio con la naturaleza, pues este sustrato primario mundano queda siempre recubierta por el sentido que le otorga la dimensión histórico-social. En la conclusión de este apartado desarrollaré estos dos aspectos que permiten acabar de perfilar el planteamiento de Castoriadis: por un lado, su consideración del aprendizaje y por otro su distinción entre sentido y validez³⁹⁹.

³⁹⁸ Ernst Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, *op. cit.*, pág. 51.

³⁹⁹ En las «conclusiones» de este estudio volveré sobre estas cuestiones.

4.2.4. Conclusión.

Con lo que llevamos dicho es claro que, con el desfundamiento del sujeto que lleva a cabo Castoriadis a partir de la incorporación del legado freudiano y de su arraigamiento histórico-social, la autorrepresentación de la razón queda transformada. La razón aparece vinculada a un proyecto histórico-social. Ese proyecto sin embargo, se concibe como una «creación» a partir de su noción de imaginación. La relación de la psique y la dimensión histórico-social se ve de esta forma concebida a partir de la noción de sentido. El nexo entre sujeto y «mundo» no es la simple intencionalidad; esta intencionalidad queda sumergida en un sustrato de sentido, pre-reflexivo, proporcionado por la institución histórico-social, que instituye a la vez las condiciones de lo representable y lo factible para un sujeto; establece lo que el «mundo» es para este sujeto. A partir de esta dación de sentido a la psique, queda conformado el individuo social, que no ha de confundirse con la subjetividad reflexiva y deliberante. De este modo, Castoriadis establece una homología y correspondencia profunda entre la estructura psíquica de cada individuo y el contenido de sentido de la dimensión histórico-social⁴⁰⁰. Desde estas coordenadas, hay que examinar las cuestiones que se anunciaban: el aprendizaje (I) y la distinción entre sentido y validez (II) que propone Castoriadis.

(I) Para Castoriadis, la noción de aprendizaje no es útil para dar cuenta del posible desarrollo del ser humano hacia la autonomía. Únicamente admite que resulta fecundo para dar cuenta de la relación funcional o instrumental que el ser humano, en tanto animal, debe mantener con la naturaleza (lo que Castoriadis suele denominar «relación ensídica»). Pero ello no permite explicar nada relevante, dado el peso determinante que concede a la dimensión imaginaria:

La tendance se fait jour, depuis longtemps, de vouloir faire jouer à l'apprentissage le rôle d'une catégorie centrale [...] Mais l'apprentissage – comme sa cousine, l'adaptation –, pour important et inéliminable qu'il soit, est une catégorie *biologique* [...]

Une évidence s'impose aussitôt. Alors que l'apprentissage animal est relatif à un monde propre donné une fois pour toutes et à partir de dispositifs «subjectifs» également donnés une fois pour toutes, un tel apprentissage dans le cas de l'être humain ne concerne que les fonctions de l'humain comme «pur

⁴⁰⁰ IIS, pág. 41.

animal» [...] pour autant qu'il soit légitime de les séparer abstractivement du reste. L'essentiel de l'«apprentissage» humain ne concerne pas un monde propre donné une fois pour toutes; il se rapporte à un monde social-historique autre, à des sociétés autres. Cela est manifeste non seulement dans le cas de la langue mais pour l'ensemble des comportements.⁴⁰¹

Para Castoriadis la noción de «aprendizaje» comporta una visión progresista de la historia, que quiere desterrar, subrayando la necesidad de atender a los rasgos culturales e históricos que presentan los problemas y las necesidades de una sociedad. Parece que Castoriadis con estas consideraciones pretende poner de manifiesto un aspecto importante que el proyecto emancipatorio no siempre ha valorado pertinentemente: la necesidad de deslindar la emancipación de la humanidad del desarrollo meramente técnico. Aunque Castoriadis expresa todo ello de nuevo abruptamente, sin atención al matiz, de manera que lo que queda es ambiguo: sin negar la importancia esencial de lo que dice, su énfasis a la hora de expresarlo parece restar demasiada importancia a los condicionamientos «naturales»⁴⁰².

On tend parfois à présenter l'ensemble de l'histoire de l'humanité comme un processus d'«apprentissage» cumulatif à travers les générations et les formes sociales. Il est presque fatal, pour cette vue, d'interpréter ce prétendu «apprentissage» comme un *problem-solving* de plus en plus réussi, et de lier celui-ci à un «processus de rationalisation» [...] Si cet apprentissage est un apprentissage dans le *problem-solving*, on devrait pouvoir définir quels sont les «problèmes» qui se posent en général, partout et toujours à l'humanité, et en quoi consisterait leur solution. Cette question n'est même pas envisagée –et si elle l'était, quelle autre réponse pourrait-elle recevoir que des platitudes fausses, du type «satisfaire les besoins» ou «mieux régler le métabolisme avec la nature»? Les «besoins» sont évidemment définis chaque fois par l'institution de la société; les «problèmes», également. Les «problèmes» que doit résoudre un fidèle chrétien vers 450 apr. J.-C. ne sont nullement les «problèmes» que doit résoudre un citoyen athénien vers 450 av. J.-C. Et jamais bien qu'on me montre, sans «dialectique» fallacieuse, quel est le «progrès» –ou la «cumulation»– entre le second et le premier.

Le seul «problème» que l'institution de la société doit résoudre partout et toujours et que, partout et toujours, elle *résout* de manière qui serait pratiquement inattaquable si elle n'était pas perturbée soit de l'extérieur, soit par son propre imaginaire, c'est le «problème» du sens: créer un monde («naturel» et «social») investi de signification.⁴⁰³

Con la introducción de la problemática del sentido así planteada, se hace menester ahora entrar a examinar cómo concibe Castoriadis en este marco la cuestión de la validez.

⁴⁰¹ *Fait et à faire*, FF, págs. 33-34.

⁴⁰² Algo en este sentido ya se ha dicho. *Vid. supra* 3.2.4.

⁴⁰³ *Fait et à faire*, FF, págs. 34-35.

(II) El razonamiento de Castoriadis parte de que cada sociedad crea no solamente lo que para ella tiene sentido, sino también lo que es válido para ella. En su planteamiento, sentido y validez vienen concebidos como creaciones histórico-sociales. Desde esta perspectiva, Castoriadis sustenta que la validez entendida como lo que permite señalar la verdad como *adequatio*, esto es, lo que permite distinguir lo verdadero de lo falso, y lo correcto de lo incorrecto, se halla presente en todas las sociedades. Sus palabras son rotundas como siempre, pero esta vez aduce un ejemplo para ilustrar lo que quiere decir:

Disputer cela n'est possible que moyennant un oubli total de ce que nous montrent l'histoire et l'ethnologie. Paul, qui n'était ni historien ni ethnologue, le savait et faisait la même distinction: nous prêchons Jésus crucifié, ce qui est pour les juifs *skandalon* et pour les gentils *môria*. Pour les juifs, l'idée que le Messie a été crucifié (et non pas puissant, victorieux, etc.) a un sens, mais elle est *skandalon* –scandaleuse, blasphématoire, outrageusement fausse. Pour les gentils, l'idée même d'un Messie, de sa crucifixion et de sa résurrection est simplement *môria* –babillage enfantin, bruit privé de sens. Paul était en train d'instituer un univers plein d'affirmations (l'incarnation d'un Dieu par ailleurs transcendant, la foi au sens chrétien, etc.) qui seraient non pas non valides, ou fausses, mais simplement absurdes (et en fait incompréhensibles) pour Aristote. Cela se passait, historiquement parlant, hier matin. Nos philosophes d'aujourd'hui l'ont déjà oublié.⁴⁰⁴

El sentido y la validez que crea una sociedad, resultaría así en principio incuestionable para los individuos socializados en ella. El proceso de socialización aseguraría desde el principio esta validez. El corolario que se desprende de este planteamiento es que lo que para una sociedad es válido o correcto para otra sociedad puede no serlo. Es en esta constatación en la que se apoyan todos los discursos relativistas contemporáneos. Pero, Castoriadis no queda aprisionado en esta constatación, y sigue manteniendo el impulso ilustrado, introduciendo dos tipos de validez: por una parte, la validez anteriormente mentada, que es denominada «validez de hecho o validez positiva» y junto a ella, por otra parte, constata históricamente el surgimiento de la «validez de derecho». Ésta es la que permite cuestionar la «validez de hecho», instaurando la reflexión y la deliberación, lo cual, constituye para Castoriadis precisamente el contenido defendible de la noción de razón.

⁴⁰⁴ *Fait et à faire*, FF, págs. 37-38.

La autonomía individual queda así sólo sustentada en una creación histórico-social. De este modo, la razón se ve desnaturalizada, desfundamentada y concebida como un avatar particular de lo que se considera fundamental: la exigencia de sentido, que incluye la «validez positiva». Es obvio que con ello, Castoriadis encamina sus esfuerzos a dotar a la razón ilustrada de un planteamiento más adecuado, insertando su dimensión histórica y social. Castoriadis, entonces, se plantea el asunto así: la razón es inmanente y trascendental, al mismo tiempo: es un *factum* y es un *ius*. Que es inmanente, significa que es interior a un proyecto histórico-social, que no tiene fundamento absoluto, sino que siempre es autoposición. Sólo resulta defendible frente a quienes ya la han aceptado, frente a quienes reconocen la distinción entre sentido y validez que ella instaaura. Pero, por otro lado, es trascendental pues alberga una pretensión de universalidad, en cuanto que una vez instaurada, no hay objeto que quede a salvo de la interrogación, ésta no conoce límites.

Castoriadis, de este modo, sitúa la razón, la reflexividad, a un nivel empírico-trascendental. La razón así concebida es lo propio no de todo sujeto, sino de la subjetividad reflexiva y deliberante. Ésta sigue teniendo condicionamientos psíquicos, histórico-sociales y sin embargo puede despegarse de ellos, trascenderlos. Comporta, pues, un entrelazamiento insuprimible de facticidad, de particularidad y de proyectualidad, de universalidad. Para Castoriadis esta noción de razón encarna ya un proyecto histórico-social concreto, el proyecto de autonomía. La política y su concepción de la democracia resultan así incardinadas en la dimensión histórico-social de la autonomía.

4.3. LA AUTONOMÍA EN SU DIMENSIÓN SOCIAL.

Al alcanzar este punto, se hace necesario una vez más distinguir la explicación que ofrece Castoriadis de la noción de «sociedad autónoma» de las aportaciones concretas que derivan de esta explicación en relación a la política y a la democracia. Para abordar el primer aspecto, la explicación que da Castoriadis de la «sociedad autónoma», conviene recuperar algunas de las ideas alcanzadas hasta este momento. En el apartado anterior se ha constatado que el surgimiento de la autonomía a nivel individual queda remitida a un proyecto histórico-social. La interrelación de la

autonomía individual y social es conceptualizada desde un particular posicionamiento filosófico a partir del cual, como se ha dicho, Castoriadis trataba de establecer una relación más adecuada entre individuo, sociedad e historia. Esta relación, como se ha expuesto en el segundo capítulo, concibe el individuo social como una institución, un producto de la sociedad, a partir de una comprensión de la psique, en la que ésta se postula primaria y necesariamente como necesitada de un sentido (esta necesidad, recordémoslo, era explicada en términos de «ruptura de la mónada psíquica» y consiguiente autonomización de la imaginación, lo cual daba lugar a la disfuncionalidad del psiquismo humano). Este sentido es brindado por la institución histórico-social, que no es otra cosa que la «materialización» del conjunto de significaciones sociales imaginarias: de ahí la inescindibilidad de la psique con lo histórico-social. Pero este sentido otorgado por lo histórico-social, no puede llegar a recubrir nunca del todo, la imaginación que se halla en la base del psiquismo: de ahí la irreductibilidad de ambas dimensiones. Esta relación inescindible e irreductible entre lo psíquico y lo histórico-social acarrea, por un lado, la imposibilidad de tratar ambas cuestiones por separado, pero, por otro, comporta la imposibilidad de explicar una cosa sin atender a la otra. Esta perspectiva parece fecunda, pero lo que ocurre es que el sustrato filosófico que la sustenta no se halla exento de problemas. Este trasfondo filosófico se ha expuesto en el capítulo tercero. En este capítulo se ha comentado y esclarecido la noción de «para sí», la dimensión ontológica subyacente y se han señalado algunos problemas⁴⁰⁵. Para Castoriadis, psique y sociedad son creaciones ontológicas, particulares, en tanto se muestran, a través del sustrato imaginario que les subyace, capaces de crear nuevas «formas». Junto a lo viviente, lo psíquico y la sociedad conforman diferentes niveles de ser: inescindibles y no reductibles unos a otros. El proyecto de autonomía es así revestido de una manera peculiar, que da lugar a un resultado ambivalente: por un lado, la conceptualización precisa que la sustenta se muestra en exceso deudora de un planteamiento filosófico confuso. Pero, por otro lado, permite obtener una concepción de la política y la democracia, cuyo desarrollo supone una aportación interesante para el pensamiento político. Es así como desde una posición filosófica cuando menos problemática, Castoriadis logra señalar deficiencias importantes en las concepciones de la política y la democracia hegemónicas, que pueden suministrar algunas ideas valiosas para el pensamiento emancipatorio.

⁴⁰⁵ *Vid. supra* 3.2.4.

Pero adentrémonos ya, sin más preámbulos, en la explicación de Castoriadis acerca de lo que entiende por «sociedad autónoma».

La sociedad autónoma es, de entrada, caracterizada por Castoriadis, en general, en la terminología de su planteamiento filosófico, como una «forma» especial y particular, de la que se dota una sociedad:

[R]eprésente une création ontologique: l'apparition d'une «forme» (*eidos*) qui s'altère explicitement elle-même *en tant que forme*.⁴⁰⁶

La caracterización a estas alturas ya no debe sorprender al lector. Recordemos, por si acaso, que la sociedad es concebida, desde el punto de vista del planteamiento filosófico que le sirve de base, como un tipo de «ser para-sí» y en este sentido se autocrea, esto es, se crea como «organización» (o «forma») específica, lo cual supone asimismo la creación de un «mundo propio». El planteamiento de la autonomía en la dimensión social, como antes se ha visto respecto a la autonomía en su dimensión individual, deriva de este trasfondo filosófico:

La société, en tant que *toujours déjà instituée*, est autocréation et capacité d'auto-altération, œuvre de l'imaginaire radical comme instituant qui se fait être comme société instituée et imaginaire social chaque fois particularisé.⁴⁰⁷

A partir de este trasfondo, la autonomía de una sociedad viene concebida como un particular «modo de ser» de una sociedad humana, un tipo específico de institución histórico-social, caracterizado por propugnar, asumir y mantener una relación explícita entre su dimensión instituyente y su dimensión instituida⁴⁰⁸. Ya hemos hablado, al abordar la noción de lo histórico-social, de esta tensión entre sociedad instituyente y sociedad instituida⁴⁰⁹. La mejor forma de entender, desde esta perspectiva general, la noción de autonomía en este campo, y la más recurrente en los escritos de Castoriadis, es por contraposición a la noción de sociedad heterónoma. Atendamos a la explicación que nos ofrece Castoriadis:

[L']auto-occultation de la société, la méconnaissance par la société de son propre être comme création et créativité, lui permet de poser son institution comme hors d'atteinte, échappant à sa propre action. Autant dire: elle lui permet de s'instaurer comme société *hétéronome*, dans un clivage désormais lui-même institué entre société institutante et société instituée, dans le

⁴⁰⁶ *Logique des magmas et la question de l'autonomie*, DH, pág. 415.

⁴⁰⁷ *Pouvoir, politique, autonomie*, MM, pág. 114

⁴⁰⁸ *Idem*, MM, págs. 113 y 131.

⁴⁰⁹ *Vid. supra* 2.3.2.1.

recouvrement du fait que l'institution de la société est auto-institution, soit autocréation. [...]

L'autonomie de la société présuppose, évidemment, la reconnaissance explicite de ce que l'institution de la société est auto-institution. Autonome signifie, littéralement et profondément: posant sa propre loi pour soi-même. Auto-institution explicite et reconnue: reconnaissance par la société d'elle-même comme source et origine; acceptation de l'absence de toute Norme ou Loi extra-sociale qui s'imposerait à la société.⁴¹⁰

La sociedad autónoma es así equiparada a una sociedad que se autoconstituye explícita y reflexivamente, lo cual presupone, para Castoriadis, la existencia de individuos autónomos. El carácter «circular» que atribuye Castoriadis a su planteamiento se pone así de manifiesto. Donde antes veíamos que la existencia de individuos autónomos remitía a un proyecto social, ahora se constata que el proyecto social de autonomía sólo es posible a partir de la existencia de individuos autónomos.

Des sociétés qui se mettent en question, cela veut dire, concrètement, des individus capables de mettre en question les lois existentes –et l'apparition de tels individus n'est possible que si quelque chose est en même temps changé au niveau de l'institution globale de la société.⁴¹¹

No hay duda de que el fenómeno que pretende señalar Castoriadis, esto es, por decirlo en breve, la imposibilidad de concebir el modo de ser de un individuo independientemente de la sociedad y viceversa, es relevante. No obstante, la estructura explicativa que ofrece de este fenómeno no puede dejar de suscitar cierta perplejidad. Y es que decir «explicación» en el caso que nos ocupa es inadecuado, puesto que, más bien, lo que Castoriadis precisamente quiere poner de relieve es la limitación de toda «explicación» al respecto. Nos encontramos pues a la hora de afrontar la autonomía con estructuras conceptuales isomorfas a las que ya topamos al abordar la cuestión de lo viviente, de la psique o de la dimensión histórico-social. La perspectiva ontológica a partir de la cual Castoriadis trata de estos temas le permite ahorrarlos en un tratamiento unitario que dificulta la comprensión específica de cada uno de ellos. Así pues, de la misma forma que en el abordaje de esas cuestiones nos encontrábamos con que Castoriadis aludía a ciertos condicionamientos, éstos a la hora de dar cuenta de estos fenómenos son minusvalorados dado el énfasis que pone Castoriadis en el hecho de que en última instancia todos esos condicionamientos no nos pueden explicar su rasgo distintivo, particular. La fijación en ese rasgo es el que le conduce a relativizar sobremanera los condicionamientos y a subrayar su naturaleza de «creación».

⁴¹⁰ *Institution de la société et religion*, DH, págs. 381 y 382.

⁴¹¹ *La logique des magmas et la question de l'autonomie*, DH, pág. 411.

L'histoire est création, et chaque forme de société est une création particulière. Je parle d'institution imaginaire de la société, parce que cette création est l'œuvre de l'imaginaire collectif anonyme. [...]

Parmi les créations de l'histoire humaine, une est singulièrement singulière: celle qui permet à la société considérée de se mettre elle-même en question. Création de l'idée d'autonomie, de retour réflexif sur soi, de critique et d'autocritique [...] On sait que la première forme de cette création est celle qui surgit en Grèce ancienne, on sait ou on devrait savoir qu'elle est reprise, avec d'autres caractères, en Europe occidentale depuis déjà le XIe siècle avec la création des premières communes bourgeoises qui revendiquent leur autogouvernement, puis la Renaissance, la Réforme, les Lumières, les Révolutions des XVIIIe et XIXe siècles, le mouvement ouvrier, plus récemment avec d'autres mouvements émancipatoires.⁴¹²

La autonomía es, así pues, una «creación» más. Y como tal, resulta imposible fundamentarla en nada. Sólo, como ya se ha dicho, se apoya en un proyecto histórico-social, pero Castoriadis deja claro que ese proyecto, en el cual participamos, no puede considerarse un fundamento.

A la question: pourquoi l'autonomie? pourquoi la réflexion? il n'y pas de réponse fondatrice, pas de réponse «en amont». Il y a une *condition* social-historique: le projet d'autonomie, la réflexion, la délibération, la raison ont été déjà créés, ils sont déjà là, ils appartiennent à notre tradition. Mais cette *condition* n'est pas *fondation*.⁴¹³

El proyecto de autonomía así concebido es despojado de todo carácter necesario: no tiene ni sólido fundamento, ni garantía alguna; sólo tiene una serie de condiciones histórico-sociales. En última instancia, Castoriadis apela a la voluntad, al deseo, aunque niega que ello pueda ser tachado de «voluntarismo»:

[N]ous choisissons le projet d'autonomie individuelle et collective pour d'innombrables raisons, mais en fin de compte parce que nous le voulons, avec tout ce que cela implique [...] Volonté n'est pas «voluntarisme». La volonté est la dimension consciente de ce que nous sommes en tant qu'êtres humains définis par l'imagination radicale, c'est-à-dire définis en tant qu'êtres potentiellement créateurs.⁴¹⁴

En otro texto, profundiza sobre esta cuestión en discusión con Waldenfels. Vale la pena reseñar este pasaje, en el que Castoriadis se muestra más atento al peso de los condicionamientos materiales y ofrece una versión más matizada de lo que pretende decir:

⁴¹² *La montée de l'insignifiance*, MI, págs. 100-101.

⁴¹³ *Fait et à faire*, FF, págs. 48-49.

⁴¹⁴ *Héritage et révolution*, FP, pág. 143.

Ce qu'on peut à bon droit appeler volontarisme est exprimé très bien par la maxime que me lance ironiquement B. Waldenfels: *Wo ein Wille, da ist auch ein Weg* (où il y a volonté, il y aussi voie). Le sens est rigoureux et clair: la volonté est condition à elle seule suffisante de la voie, de la solution. Si j'avais jamais pensé cela, je n'aurais pas passé quarante-trois ans de ma vie à m'interroger sans relâche sur l'état et les tendances de la société où nous vivons, à essayer de détecter ce qui pouvait annoncer l'autonomie dans les luttes et les regroupements des ouvriers français ou américains ou des peuples hongrois et polonais, dans les nouveaux mouvements d'étudiants, des femmes, des écologistes; ni je n'aurais accordé un poids aussi grave au processus de privatisation dans la société contemporaine et à son incrustation dans une lourde matérialité social-historique. Mais B. Wandenfels aurait pu, au prix d'un supplément de réflexion, trouver la vraie maxime, et qui est aussi la mienne: *Wo kein Wille, da ist auch kein Weg (sondern blosses Geschehen)*, où il n'y a pas de volonté, il n'y a pas de voie, il n'y a que du devenir.⁴¹⁵

En todo caso, la estructura conceptual con la que explica la noción de autonomía se revela ambigua. En el paso anterior, Castoriadis hace trampa al recurrir a sus análisis socio-políticos concretos de su etapa anterior. Pues no se juzga que él no sepa que la emancipación no dependa únicamente de la voluntad. Lo que se pone de manifiesto es que el abordaje ontológico del que se sirve para dar cuenta de la autonomía no permite ofrecer un planteamiento adecuado. Con todo, con este planteamiento, Castoriadis va a desvelar la importancia de un «poder» tradicionalmente ocultado en la reflexión sobre la política y la democracia y con ello va a poner de manifiesto no pocas de las insuficiencias que afectan a esta reflexión. La aportación al pensamiento político y a la democracia de Castoriadis ha de entenderse desde aquí: en la ampliación de su perspectiva. Castoriadis proyecta una idea de política y democracia desde la experiencia de contingencia y finitud que su planteamiento, desasido de toda posibilidad de hallar fundamentos seguros, comporta. Pues, la noción de autonomía, concebida como el reconocimiento explícito de que toda institución es producto de nuestra actividad, va a desprender dos consecuencias, que se hallan en la base de la torsión democrática radical que imprime a su planteamiento: por un lado, el abandono de toda posibilidad de reconciliación, del «mito de la clausura» en cuya perspectiva normativa enfocó el pensamiento emancipatorio el desarrollo de la modernidad. Por otro lado, va a suponer el abandono asimismo de toda proyección de sentido teológica o científicista, es decir, de toda tentativa de fundamentación última. En su planteamiento, al poner de relieve la dimensión histórico-social, los asideros a partir de los cuales los hombres construyen el

⁴¹⁵ *Fait et à faire*, FF, págs. 47-48.

sentido de su vida y orientan sus deseos y acciones, se revelará ni fijo, ni inmutable, ni absoluto, pero de enorme importancia. Ideal y contingencia, verdad y fragilidad, de este modo, ya no se verán forzados a oponerse: el ideal se encuentra inmerso en la contingencia, la verdad es siempre frágil: de ahí la importancia de la política y la democracia. Por ello, las sociedades habrán de tener siempre la posibilidad de transformar sus instituciones y buscar otras más acordes con el sentido que quieran atribuir a su vivir y, por ello, es por lo que todo el mundo ha de verse afectado. En definitiva, éste es el terreno, como se verá, que, lejos de presentarse como una deficiencia, es asumido positivamente por Castoriadis, para asentar el verdadero sentido de la política y de la democracia. Con ello, se pone de relieve la solidaridad de su planteamiento político con su posicionamiento filosófico:

[U]ne société démocratique sait, doit savoir, qu'il n'y a pas de signification assurée, qu'elle vit sur le chaos, qu'elle est elle-même un chaos qui doit se donner sa forme, jamais fixée une fois pour toutes⁴¹⁶.

4.4. LA POLÍTICA Y LA DEMOCRACIA.

4.4.1. La política y lo político: poder explícito e «infra-poder radical».

Castoriadis parte de la distinción entre lo que denomina «la política» y lo que denomina «lo político». Lo político es la dimensión de poder instituido en toda sociedad (a menudo habla de poder «explícito», pero también se refiere a él, ofuscando el término, diciendo que puede ser «implícito» y a veces, incluso, casi inaprensible⁴¹⁷). Para Castoriadis, este poder explícito es necesario, se da en toda sociedad. Castoriadis explica la necesidad de su existencia por cuatro razones (las dos primeras, dice Castoriadis, pueden cubrirse con la simple costumbre, las dos últimas no):

L'existence nécessaire de ce pouvoir résulte d'au moins quatre éléments:

- le monde «pré-social» comme tel menace toujours le sens instauré par la société;

⁴¹⁶ *Le délabrement de l'Occident*, MI, pág. 65.

⁴¹⁷ Basta comprobarlo en un mismo texto: *La démocratie comme procédure et comme régime*, MI, págs. 221 y 224.

- la psyche des humains singuliers n'est et ne peut jamais être complètement socialisée et rendue exhaustivement conforme à ce que les institutions lui demandent;
- il existe d'autres sociétés, qui mettent en danger le sens instauré par la société considérée;
- la société contient toujours, dans son institution et ses significations imaginaires, une pousse vers l'avenir, et l'avenir exclut une codification (ou une mécanisation) préalable et exhaustive des décisions à prendre⁴¹⁸.

Frente a *lo* político, así justificado, Castoriadis considera *la* política como la actividad que surge desde el momento en que la cuestión de *lo* político queda abierta de forma lúcida y reflexiva a todos los miembros de una sociedad. *La* política, en consecuencia, y a diferencia de *lo* político, no es atribuible, para Castoriadis, a todas las sociedades:

[L]a politique n'existe pas partout et toujours; la véritable politique résulte d'une création rare et fragile. Ce qui existe nécessairement dans toute société, c'est *le* politique⁴¹⁹.

La política, según Castoriadis, sólo es posible en democracia. La democracia es precisamente para este autor el régimen en el cual surge la política: supone la reabsorción de la dimensión explícita del poder en la política, es decir, de *lo* político en *la* política. La política, así concebida, sólo puede emerger con el reconocimiento de que la institución de la sociedad es autoinstitución, esto es, reconociendo como propio el poder instituyente, que Castoriadis también denomina el «infra-poder radical»⁴²⁰. ¿Qué clase de poder es este? Cedamos la palabra de nuevo a Castoriadis:

Si nous définissons comme *pouvoir* la capacité, pour une instance quelconque (personnelle ou impersonnelle) d'amener quelqu'un (ou quelqu'uns) à faire (ou à ne pas faire) ce que, laissé à lui-même, il n'aurait pas nécessairement fait (ou aurait peut-être fait), il est immédiat que le plus grand pouvoir concevable est celui de préformer quelqu'un de sorte que de lui-même il fasse ce qu'on voudrait qu'il fasse sans aucun besoin de domination (*Herrschaft*) ou de *pouvoir explicite* pour l'amener à... Il est tout aussi immédiat que cela crée, pour le sujet assujetti à cette formation, à la fois corps social l'apparence de la «spontanéité» la plus complète et la réalité de l'hétéronomie la plus totale possible. Relativement à ce pouvoir absolu, tout pouvoir explicite et toute domination sont déficients, et témoignent d'un échec irrémédiable. [...]

⁴¹⁸ *Idem*, MI, pág. 224. Esos cuatro factores también se desarrollan en *Pouvoir, politique, autonomie*, MM, págs. 120-122.

⁴¹⁹ *Idem*, MI, pág. 221.

⁴²⁰ *Pouvoir, politique, autonomie*, MM, págs. 118 y 134.

Avant tout pouvoir explicite, et, beaucoup plus, avant toute «domination», l'institution de la société exerce un *infra-pouvoir radical* sur tous les individus qu'elle produit.⁴²¹

Este «infra-poder radical», como el lector atento ya habrá percibido, no es otra cosa que lo que Castoriadis denomina la dimensión instituyente de lo histórico-social; poder por lo tanto, a sus ojos, no localizable, ajeno a «instancia» o «persona» o «colectivo» alguno; es el poder que Castoriadis atribuía al «colectivo anónimo»⁴²². Este poder es el que explica que la heteronomía sea el modo más habitual de ser de una sociedad. Escribe Castoriadis refiriéndose a este tipo de sociedades:

[E]lles créent certes leurs propres institutions et significations, mais elles occultent cette autocréation, en l'imputant à un source extra-sociale, extérieure en tout cas à l'activité effective de la collectivité effectivement existante: les ancêtres, les héros, les dieux, Dieu, les lois de l'histoire ou celles du marché. Dans ces sociétés hétéronomes, l'institution de la société a lieu dans la clôture du sens. Toutes les questions formulables par la société considérée peuvent trouver leur réponse dans ses significations imaginaires et celles qui ne le peuvent pas sont non tellement interdites que mentalement et psychiquement impossibles pour les membres de la société⁴²³.

Con las sociedades democráticas, en cambio, se descubre lo «arbitrario» de la institución y surge la necesidad de «dar cuenta y razón». La clausura de sentido, en que Castoriadis concibe la sociedad, se rompe con el establecimiento de una relación reflexiva con la institución. Es en una sociedad democrática donde nace la duda acerca del «*nomos*». Desde esta perspectiva el problema político sustantivo pasa a ser el siguiente:

D'une part, la société ne peut pas être sans la loi. D'autre part, la loi, aucune loi, n'épuise et n'épuisera jamais la question de la *justice* [...] Une société juste n'est pas une société qui a adopté, une fois pour toutes, des lois justes. Une société juste est une société où la question de la justice reste constamment ouverte –autrement dit, où il y a toujours possibilité socialement effective d'interrogation sur la loi et sur le fondement de la loi.⁴²⁴

Castoriadis abre con su planteamiento un campo de análisis del poder que constituye una singular aportación frente a las concepciones del poder predominantes en la tradición filosófico-política. Castoriadis pretende con ella distanciarse tanto del marxismo, que, a su juicio, supedita la cuestión del poder a la infraestructura económica, como de la liberal-contractualista. Para Castoriadis, una y otra, comparten el

⁴²¹ *Idem*, MM, pág. 118.

⁴²² *Vid. supra* 2.3.2.1., pág. 116.

⁴²³ *La démocratie comme procédure et comme régime*, págs. 224-225.

⁴²⁴ *Socialisme et société autonome*, CS, pág. 41.

economicismo y el politicismo de la teoría del poder. Para los liberales, el poder genera el funcionamiento del sistema económico; para los marxistas, el poder perpetúa la explotación económica. Frente a ellas, Castoriadis pone de relieve la importancia de atender a lo que podemos denominar la cultura, el poder cultural, que se genera a partir de las propias prácticas sociales y que a la vez produce estas prácticas sociales. No obstante, también es menester mencionar, concretando una cuestión ya señalada, que el acento en esta dimensión (por lo demás, a menudo presentada demasiado homogéneamente) parece dejar de lado el peso del «poder» en su sentido más tradicional⁴²⁵. Me refiero a que, planteadas así las cosas, las cristalizaciones concretas de poder explícito y la capacidad de influir, unos más que otros, en la «institución de la sociedad» quedan sobremanera orilladas⁴²⁶. Pero la valoración más detallada de estos aspectos habremos de postergarla hasta las conclusiones.

4.4.2. *Oikós, agora y ecclesia.*

Hacia finales de los años ochenta, Castoriadis va a acuñar tres nociones, que recupera de la práctica política de los atenienses⁴²⁷, con las que va a precisar y desarrollar el tema de «lo político» y «la política»: el *oikós*, el *agora* y la *ecclesia*⁴²⁸. Para Castoriadis, las relaciones de los individuos con la institución de lo político explícito en cualquier sociedad cabe plantearlas de un modo abstracto en tres esferas: la esfera privada (*oikós*), la esfera público/privada (*agora*) y la esfera pública/pública (*ecclesia*).

La esfera privada (*oikós*) es el ámbito en el que formalmente el poder de lo político no puede ni debe intervenir; es el ámbito propio del hogar, de la familia, el que

⁴²⁵ Y no sólo lo parece: «Ce que nous pouvons faire, c'est détruire les mythes qui, plus que l'argent et les armes, constituent l'obstacle le plus formidable sur la voie d'une reconstruction de la société humaine», *Réflexions sur le «développement» et la «rationalité»*, DH, pág. 154.

⁴²⁶ Cf. Andreas Kalyvas: «Heteronomía, alienación e ideología. Cornelius Castoriadis y la cuestión de la dominación», *Archipiélago*, nº 54 (diciembre, 2002), págs. 76-83.

⁴²⁷ *La démocratie comme procédure et comme régime*, MI, pág. 228. Para una discusión sobre la percepción de Castoriadis de la política y la democracia en la Grecia antigua, en la que no voy a entrar, *vid.* Pierre Vidal-Naquet, «Castoriadis y la antigua Grecia», *Archipiélago*, nº 54, diciembre 2002, págs. 41-51.

⁴²⁸ Cf. *La polis grecque et la création de la démocratie*, DH, págs.292-296; *La démocratie comme procédure et comme régime*, MI, pág. 228-235; *Fait et à faire*, FF, págs.62-72; *Quelle démocratie?*, FP, págs. 145-166.

hoy tendemos a llamar de la «privacidad». Está claro, y Castoriadis mismo lo reconoce, que ello no puede tomarse en términos absolutos: es necesaria la aplicación de la ley penal, por ejemplo, para quien atente contra la integridad física de los miembros de la propia familia. La esfera público/privada (*agora*) es el ámbito donde los miembros de una sociedad se reúnen pero en el que no se pueden tomar decisiones políticas, y donde se incluye el mercado (en ocasiones, la describe como «sociedad civil» y «mercado»). Y la esfera pública/pública (*ecclesia*) es el lugar de lo que antes hemos denominado «lo político»: es el lugar de las tomas de decisiones legislativas, ejecutivas y judiciales.

En una sociedad autónoma, para Castoriadis, hay que garantizar la mayor independencia posible entre las tres esferas. La libertad del *oikós* y del *agora* se consideran requisitos imprescindibles para la participación en la *ecclesia*. Pero esta separación no puede ser absoluta. En relación a cómo debería ser esta articulación entre las esferas, Castoriadis expone tres ideas⁴²⁹: 1) Las relaciones entre las esferas son siempre instituidas por la sociedad: en una sociedad autónoma la *ecclesia* debería promover el mayor ámbito de libertad en el resto de esferas; 2) La *ecclesia* no puede empero concebirse exclusivamente en relación a las otras dos esferas. Es la esfera política por excelencia donde se discuten los asuntos que afectan a todos; y 3) Una sociedad autónoma debería instaurar un mercado definido por la soberanía del consumidor. Se trata de consideraciones muy generales, que demandan una mayor concreción, pero que Castoriadis no elabora. Con ellas, parece sólo querer poner de manifiesto la necesidad de tener una visión global del funcionamiento de la sociedad para captar la politicidad y el carácter instituido de las relaciones sociales con el fin de exigir su necesaria apertura a la discusión pública.

Eso es lo que condensa al afirmar que una verdadera democracia comporta la naturaleza pública de la *ecclesia*, que no es sino otra manera de aludir a lo que anteriormente expresaba como la necesidad de reabsorber *lo* político en *la* política. De esta idea, se exprese en una u otra formulación, se desprende la siguiente consecuencia respecto a la organización de todo poder político en la sociedad: para Castoriadis, ello supone que los poderes legislativo, ejecutivo y judicial pertenezcan al conjunto de la sociedad y sean ejercidos por ella. Aunque también aquí se echa en falta una mayor

⁴²⁹ *Fait et à faire*, FF, págs. 69-72.

concreción, Castoriadis se opone, en base a este principio, a la idea actual de «representación» con el siguiente razonamiento:

La «représentation» est, inévitablement, dans le concept comme dans les faits, *aliénation* (au sens juridique du terme: transfert de propriété) de la souveraineté, des «représentés» vers les «représentants» [...] Toute irrévocabilité, même «limitée» dans le temps, tend logiquement et réellement à «autonomiser» le pouvoir des élus. [...]

La politique a affaire avec le pouvoir et la division du travail en politique ne signifie et ne peut signifier rien d'autre que la division entre gouvernants et gouvernés, dominants et dominés. Une démocratie acceptera évidemment une division des *tâches* politiques, non pas une division du *travail* politique, à savoir la division fixe et stable de la société politique entre dirigeants et exécutants, l'existence d'une catégorie d'individus dont le rôle, le métier, l'*intérêt* est de diriger les autres.⁴³⁰

Desde esta perspectiva, de la que Castoriadis no nos ofrece un diseño más concreto, no habrá de sorprender al lector la consideración que merece a este autor los sistemas políticos actuales. Pero este diagnóstico lo dejaremos para el final del capítulo.

4.4.3. La *paideia* democrática.

La tarea prioritaria de la política en el sentido amplio de Castoriadis es la formación de individuos autónomos, esto es, de subjetividades capaces de reflexión y de deliberación. Ésta es la empresa fundamental que toda sociedad democrática debería asumir como objetivo prioritario. Castoriadis lo ha formulado de la siguiente manera:

Créer les institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société.⁴³¹

La política asume así la construcción de la ciudad y la formación de ciudadanos como su objetivo propio. De ahí que Castoriadis haya caracterizado alguna vez una verdadera sociedad democrática como una inmensa institución de educación y auto-educación permanente. Para Castoriadis esta cuestión es esencial y a partir de la misma desvela las insuficiencias de las concepciones meramente procedimentalistas de la democracia.

⁴³⁰ *Idem*, FF, pág. 66.

⁴³¹ *Pouvoir, politique, autonomie*, MM, pág. 138.

Supposons même qu'une démocratie, aussi complète, parfaite, etc., que l'on voudra, nous tombe du ciel: cette démocratie ne pourra pas continuer plus que quelques années si elle n'engendre pas de individus qui lui correspondent, et qui sont, d'abord et avant tout, capables de la faire fonctionner et de la reproduire. Il ne peut y avoir de société démocratique sans *paideia* démocratique.

La conception procédurale est, à moins d'incohérence, obligée d'introduire subrepticement –ou d'aboutir à– au moins deux jugements de substance à la fois et de fait :

- les institutions effectives, données, de la société sont telles qu'elles sont, compatibles avec le fonctionnement de procédures «véritablement» démocratiques;
- les individus tels qu'ils sont fabriqués par cette société peuvent faire fonctionner ces procédures établies selon leur «esprit» et les défendre.⁴³²

Castoriadis constata el hecho de que esta importante cuestión parece haberse olvidado en la actualidad:

[L']objet de la véritable politique est de transformer les institutions, mais de les transformer de sorte que ces institutions éduquent les individus vers l'autonomie [...] C'est la soi-disant philosophie politique moderne et contemporaine qui a «oublié» la question de l'éducation, laquelle avait été la préoccupation centrale de tous les grandes philosophes, de Platon et Aristote jusqu'à Rousseau. La philosophie politique parle maintenant en présupposant que des «individus libres» ont été donnés, on ne sait comment, à ces sociétés, sans doute fournis par une usine, et que la seule question est d'arranger leurs rapports.⁴³³

La cuestión de la *paideia* permite de este modo situar el debate sobre la ciudadanía en otro plano, que se muestra más fecundo: la democracia es imposible sin ciudadanía y no hay ciudadanía sin democracia. La circularidad en que es comprendido el asunto queda aquí de nuevo evidenciada. Ambas son realidades interdependientes, aspectos inescindibles del proyecto de autonomía, en su dimensión individual y social. La asunción de este planteamiento sobre la autonomía, como ha de verse seguidamente, comporta una dimensión substantiva de la democracia.

4.4.4. La democracia como régimen.

La democracia en la concepción de Castoriadis, la democracia concebida como un proyecto de sociedad autónoma, nada tiene que ver con un mero conjunto de instituciones políticas. Castoriadis se opone a toda concepción de la democracia

⁴³² *La démocratie comme procédure et comme régime*, MI, págs. 232-233.

⁴³³ *Psyché et éducation*, FP, pág. 208.

reducida a procedimientos. Los procedimientos, para Castoriadis, son importantes, pero ellos únicamente representan una parte de un régimen democrático: son necesarios, pero no suficientes. Castoriadis ilustra sus ideas a través de la democracia ateniense:

Les procédures démocratiques forment une partie, importante certes, mais une partie seulement, d'un régime démocratique. Et elles doivent être vraiment démocratiques, dans leur esprit. Dans le premier régime que l'on puisse appeler, malgré tout, démocratique, le régime athénien, elles ont été instituées non pas comme simple «moyen», mais comme moment d'incarnation et de facilitation des processus qui le réalisaient. La rotation, le tirage au sort, la décision après délibération de tout le corps politique, les élections, les tribunaux populaires ne reposaient pas seulement sur un postulat de l'égalité de tous à assumer les charges publiques: ils étaient les pièces d'un processus politique éducatif, d'une *paideia* active, visant à exercer, donc à développer chez tous les capacités correspondantes et par là à rendre aussi proche que possible de la réalité effective le postulat de l'égalité politique.⁴³⁴

Esta concepción de la democracia quedaba reflejada en la antigua Grecia, como cuenta Castoriadis, en el conjunto general de las obras de la *polis*. Castoriadis halla su formulación más profunda en la «Oración Fúnebre» de Pericles⁴³⁵, que comenta así:

Dans son «Oraison funèbre», Péricles montre implicitement la futilité des faux dilemmes qui empoisonent la philosophie politique moderne et, d'une manière générale, la mentalité moderne [...] L'objet de l'institution de la polis est, à ses yeux, la création d'un être humain, le citoyen athénien, qui existe et qui vit dans et par l'unité de ces trois éléments: l'amour, et la «pratique» de la beauté, l'amour et la «pratique» de la sagesse, le souci et la responsabilité du bien public, de la collectivité, de la *polis*.⁴³⁶

Para Castoriadis, pues, la democracia es el régimen que considera el tema de los procedimientos indisociable de los contenidos sustanciales. Ello fuerza a plantear la cuestión del «bien común». Para Castoriadis, el bien común (o vida buena) es inseparable del ámbito público. La concepción sustantiva del bien común es creada social e históricamente en cada caso. En un régimen democrático un componente del bien común ineludible es que la sociedad debe hacer todo lo posible para ayudar a alcanzar la autonomía a los individuos. Pero no debe confundirse la autonomía con el «bien común». Precisamente, la concepción de la democracia como régimen de la autonomía se apoya en esta constatación: asumiendo la imposibilidad de definir lo que sea una vida buena de una vez por todas. De ahí, que la democracia sea definida por Castoriadis como «régimen trágico», vinculado a un «*ethos* de la mortalidad». La

⁴³⁴ *La démocratie comme procédure et comme régime*, MI, págs. 234-235.

⁴³⁵ Tucídides, II, 37-41.

⁴³⁶ *La polis grecque et la création de la démocratie*, DH, pág. 305.

imposibilidad aludida, se torna así en el planteamiento de Castoriadis, no un déficit, sino una ganancia: en esta falta de garantías y carencia de fundamentos, en este saberse, en suma, el ser humano abandonado a sí mismo, ha de exigir y aprender a valorar el poder preguntar por lo que puede ser una vida buena. La democracia es el régimen que abre esta cuestión a todos y no la deja en manos de «representantes», «expertos» o del «estado». La idea de autonomía se erige así como la condición necesaria de lo que se aspira en concreto. En toda idea de «bien común» ha de estar incluida siempre la autonomía, aunque ella no nos proporcione tampoco seguridad ni garantía alguna respecto a nuestras decisiones. Nada mejor para concluir este punto que ceder la palabra a Castoriadis:

La démocratie comme régime est donc à la fois le régime qui essaie de réaliser, autant que faire se peut, l'autonomie individuelle et collective et le bien commun tel qu'il est conçu par la collectivité concernée.⁴³⁷

Une telle autonomie, que ce soit sur le plan individuel ou sur le plan collectif, ne nous fournit évidemment pas une réponse automatique à toutes les questions que pose l'existence humaine; nous aurons toujours à faire notre vie dans les conditions tragiques qui la caractérisent, du fait que nous ne savons pas toujours où est le bien et où est le mal, ni sur le plan individuelle ni sur le plan collectif. Mais nous ne sommes pas condamnés au mal pas plus qu'au bien, car nous pouvons, la plupart du temps, revenir nous-mêmes, individuellement ou collectivement, réfléchir sur nos actes, les reprendre, les corriger, les réparer.⁴³⁸

4.5. DIAGNÓSTICO DE NUESTRO TIEMPO.

Una vez expuesta su concepción de la autonomía y las ideas sobre la política y la democracia que se desprenden de ella, cabe exponer, para concluir, el diagnóstico de nuestro tiempo que Castoriadis elabora a partir de su planteamiento. En primer lugar, se expone la visión general de Castoriadis sobre la Modernidad, como trasfondo general necesario para comprender sus consideraciones sobre la situación actual. Luego, se aborda el diagnóstico de Castoriadis sobre la crisis de las sociedades contemporáneas y, por último, la caracterización de los sistemas políticos actuales.

⁴³⁷ *La démocratie comme procédure et comme régime*, MI, pág. 240.

⁴³⁸ *Le cache-misère de l'éthique*, MI, págs. 219-220.

4.5.1. Caracterización de la Modernidad.

Castoriadis no ofrece ningún análisis exhaustivo de la Modernidad. Sin embargo, de sus escritos se desprende una caracterización de este período⁴³⁹, cuya exposición es útil como introducción a su diagnóstico de la crisis de las sociedades contemporáneas. Esta caracterización del período moderno se articula en tres etapas, a partir de una serie de presupuestos, que no han ya de extrañar al lector, y que explicita del siguiente modo:

- l'individualité d'une période doit être cherchée dans la spécificité des significations imaginaires qu'elle crée et qui la dominant;
- sans négliger la complexité polyphonique et fantastiquement riche de l'univers historique qui se déploie en Europe occidentale à partir du XIIe siècle, la meilleure façon de saisir sa spécificité est de relier à la signification et au projet d'autonomie (sociale et individuelle). C'est l'émergence de ce projet qui marque la rupture avec le «vrai» Moyen Age.⁴⁴⁰

A partir de este enfoque, las tres etapas que distingue Castoriadis son: 1) la «emergencia» o «constitución» de Occidente; 2) la época crítica –o «moderna» en sentido propio, dice Castoriadis– y 3) el eclipse del proyecto de autonomía, que califica descriptivamente como «la retirada al conformismo».

Para Castoriadis, la primera etapa se extiende desde el siglo XII hasta los inicios del siglo XVIII. El rasgo principal que atribuye a este período es la emergencia del proyecto de autonomía «tras un eclipse de quince siglos». Respecto a esta fase sin embargo meramente ofrece una descripción muy general:

L'autoconstitution de la protobourgeoisie, la construction et la croissance des cités nouvelles [...], la revendication d'une sorte d'autonomie politique [...] s'accompagnent de nouvelles attitudes psychiques, mentales, intellectuelles, artistiques qui préparent le terrain pour les résultats explosifs de la redécouverte et de la réception du droit romain, d'Aristote, puis de l'ensemble de l'héritage grec subsistant. La tradition et l'autorité perdent graduellement leur caractère sacré [...] Même si c'est sous une forme embryonnaire, et même s'il doit constamment passer des compromis avec les pouvoirs établis (Église et monarchie), le projet d'autonomie sociale et individuelle resurgit après une éclipse de quinze siècles.⁴⁴¹

La segunda fase, para Castoriadis, abarca desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX. Esta etapa se configura como un campo de tensiones

⁴³⁹ Vid. Johann P. Arnason: «The imaginary constitution of Modernity», en *VVAA: Autonomie et autotransformation de la société*, Ginebra, Droz, 1989, págs. 323-337.

⁴⁴⁰ *L'époque du conformisme généralisé*, MM, pág. 16.

⁴⁴¹ *Idem*, MM, págs. 16-17.

estructurado por dos proyectos histórico-sociales: por un lado, el proyecto de autonomía, y, por otro, el proyecto capitalista, que caracteriza, con una formulación un tanto rebuscada, como «proyecto de pseudo-dominio pseudo-racional». El proyecto de autonomía en esta fase se radicaliza tanto en el campo político-social como en el campo de la cultura y de las ideas. Por su parte, la aparición del capitalismo comporta para Castoriadis el surgimiento de una nueva significación imaginaria social: la expansión ilimitada del dominio racional⁴⁴², que con el tiempo, se introduce en todas las esferas de la vida social⁴⁴³. La ambivalencia de la «razón moderna» se pone así de manifiesto en este período como resultado de la coexistencia de estos dos proyectos:

La période «moderne» (1750-1950, pour fixer les idées) peut être le mieux définie par la lutte, mais aussi la contamination mutuelle et l'enchevêtrement de ces deux significations imaginaires: autonomie d'un côté, expansion illimitée de la «maîtrise rationnelle» de l'autre. Elles mènent une coexistence ambiguë sous le toit commun de la «Raison».⁴⁴⁴

El sentido que encarna la «razón» en cada uno de estos proyectos es distinto, como a continuación sigue exponiendo Castoriadis:

Dans son acception capitaliste, le sens de la «Raison» est clair: c'est l'«entendement» [...], c'est-à-dire ce que j'appelle la logique ensembliste-identitaire, s'incarnant essentiellement dans la quantification et conduisant à la fétichisation de la «croissance» pour elle-même [...] Tout est convoqué devant le tribunal de la Raison (productive) et doit démontrer son droit à l'existence à partir du critère de l'expansion illimité de la «maîtrise rationnelle». Le capitalisme devient ainsi un mouvement perpétuel d'une auto-ré-institution de la société censément «rationnelle», mais essentiellement aveugle, par l'usage sans restriction de moyens (pseudo-)rationnels en vue d'une seule fin (pseudo-)rationnelle.

Mais pour les mouvements social-historiques qui manifestent le projet d'autonomie sociale et historique, la «Raison» signifie au départ la distinction tranchée entre *factum* et *jus*, laquelle devient ainsi l'arme principale contre la tradition [...] et se prolonge dans l'affirmation de la possibilité et du droit des individus et de la collectivité de trouver en eux-mêmes (ou de produire) les principes qui ordonnent leurs vies.⁴⁴⁵

No obstante, como se ha adelantado, la coexistencia entre ambos proyectos no queda libre de consecuencias:

⁴⁴² Castoriadis desarrolla este punto en su escrito *La «rationalité» du capitalisme*, FP, págs. 65-92.

⁴⁴³ El lector puede apreciar como aquí Castoriadis recupera el diagnóstico, formulado ya en la etapa de *Socialisme ou Barbarie*, sobre las transformaciones de las sociedades capitalistas en el período postbélico, ahora revestidas ya con las nociones de su planteamiento posterior. *Vid. supra* 1.3.2.

⁴⁴⁴ *Idem*, MM, pág. 17.

⁴⁴⁵ *Idem*, MM, págs. 17-18.

[L]a raison, processus ouvert de critique et d'élucidation, se transforme en computation mécanique et uniformisante [...], d'un côté, en système universel et prétendument exhaustif, d'un autre côté [...]. Cette transformation pose des problèmes complexes, profonds et obscurs [...] Notons seulement deux points. Le premier concerne l'influence universellement envahissante de la «rationalité» et la «rationalisation» capitalistes. Le deuxième se rapporte à la tendance fatale et apparemment presque inévitable de la pensée à chercher des fondations absolues, des certitudes absolues, des vues exhaustives [...] La «Raison» –en fait, l'entendement– se présente alors comme le fondement autosuffisant de l'activité humaine, laquelle découvrirait, sans cela, qu'elle ne possède aucun autre fondement qu'elle-même. [...]

Malgré ces contaminations réciproques, le caractère essentiel de l'époque se trouve dans l'opposition et la tension entre les deux significations nucléaires : autonomie individuelle et sociale d'un côté, expansion illimitée de la «maitrise rationnelle» de l'autre. L'expression effective de cette tension se trouve dans le déploiement et la persistance du conflit politique, social et idéologique.⁴⁴⁶

La tercera etapa, cuyo inicio Castoriadis data en 1950, tiene como rasgo primordial la evanescencia del conflicto social, político e ideológico. A la caracterización de esta fase, Castoriadis dedica, como se ha mostrado anteriormente, muchos de sus análisis socio-políticos de *Socialisme ou Barbarie* así como de varios de sus escritos posteriores. Por ello, es conveniente dedicar a esta fase un tratamiento aparte, según ya se ha anunciado.

4.5.2. La crisis de las sociedades occidentales.

Como se acaba de exponer, esta fase se inicia coincidiendo prácticamente con el comienzo de la trayectoria del grupo *Socialisme ou Barbarie*. Ya se ha visto, en el recorrido que se ha realizado por la trayectoria de este grupo, los rasgos principales que Castoriadis atribuye a la nueva fase abierta por el capitalismo en el período postbélico⁴⁴⁷. El fenómeno más descollante de estos años para Castoriadis es el que denomina la «privatización de los individuos». Esta privatización acarrea una desafección hacia la política y los problemas comunes, cuyas consecuencias para el proyecto de autonomía son a todas luces desastrosos. Este fenómeno es, de hecho, como se ha mostrado, uno de los detonantes principales de su replanteamiento de la teoría y la actividad emancipatorias. A partir de este replanteamiento, Castoriadis ahondará en la

⁴⁴⁶ *Idem*, MM, págs. 18-19.

⁴⁴⁷ No voy ahora, por esta razón, a ahondar de nuevo en el detalle de esos análisis. Me remito a lo explicado en el primer capítulo.

crisis de la política, la erosión de la esfera pública y la crisis de las instituciones políticas tradicionales. Pero, sobre todo, será la crisis de la cultura, de los valores y la erosión de los pilares tradicionales de socialización en donde Castoriadis va a poner el acento, de acuerdo con el nuevo terreno en el que asienta la política y la democracia. La cuestión esencial que será objeto de indagación en este sentido consistirá en saber en qué medida las sociedades occidentales siguen promoviendo el tipo antropológico necesario para seguir sustentando el proyecto de autonomía. Las consideraciones que siguen son ilustrativas al respecto:

Le premier et principal atelier de fabrication d'individus conformes est la famille. La crise de la famille contemporaine ne consiste pas seulement et pas tellement en sa fragilité statistique. Ce qui est en cause, c'est l'effritement et la désintégration des rôles traditionnels –homme, femme, parents, enfants– et sa conséquence: la désorientation informelle des nouvelles générations [...] La désintégration des rôles traditionnels exprime la poussée des individus vers l'autonomie et contient les germes d'une émancipation. Mais j'ai noté depuis longtemps l'ambiguïté de ses effets. Plus le temps passe, plus on est en droit de se demander si ce processus se traduit davantage par l'éclosion de nouveaux modes de vie que par la désorientation et l'anomie. [...]

[L]e système éducatif occidental est entré, depuis une vingtaine d'années, dans une phase de désagrégation accélérée. Il subit une crise des contenus: qu'est-ce qui est transmis, et qu'est-ce qui doit être transmis, et après quels critères? Soit: une crise des «programmes» et une crise de ce *en vue de quoi* ces programmes sont définis. Il connaît aussi une crise de la relation éducative: le type traditionnel de l'autorité indiscutée s'est effondré, et des types nouveaux –le maître-copain, par exemple– n'arrivent ni à se définir, ni à s'affirmer, ni à se propager. Mais toutes ces observations demeureraient encore abstraites si on ne les reliait pas à la manifestation la plus flagrante et la plus aveuglante de la crise du système éducatif, celle que personne n'ose même mentionner. Ni élèves ni maîtres ne s'intéressent plus à ce qui se passe à l'école comme telle, l'éducation n'est plus *investie* comme éducation par les participants. Elle est devenue corvée gagne-pain pour les éducateurs, astreinte ennuyeuse pour les élèves [...]

Sortant d'une famille faible, fréquentant –ou pas– une école vécue comme une corvée, le jeune individu se trouve confronté à une société dans laquelle toutes les «valeurs» et les «normes» sont à peu près remplacées par le «niveau de vie», le «bien-être», le confort et la consommation. Ni religion, ni idées «politiques», ni solidarité sociale avec une communauté locale ou de travail, avec des «camarades de classe». S'il ne se marginalise pas (drogue, délinquance, instabilité «caractérielle»), il lui reste la voie royale de la privatisation, qu'il peut ou non enrichir d'une ou plusieurs manies personnelles. Nous vivons la société des *lobbies* et des *hobbies*.⁴⁴⁸

⁴⁴⁸ *La crise des sociétés occidentales*, MI, págs. 18-19.

Sin duda, la innovación teórica más importante en el análisis de la crisis de las sociedades occidentales, que surge de su replanteamiento filosófico, es esa mirada global sobre la sociedad, el campo de «la política», en la que incorpora la atención a la cultura en sentido amplio. El diagnóstico general que ofrece desde esta perspectiva más amplia es el «hundimiento de la autorrepresentación de la sociedad»:

Or, la crise des sociétés occidentales contemporaines peut être, par excellence, saisie par référence à cette dimension: l'effondrement de l'autoreprésentation de la société, le fait que ces sociétés ne peuvent plus se poser *comme* «quelque chose» (autrement que de manière extérieure et descriptive) –ou que ce comme quoi elles se posent s'effrite, s'aplatit, se vide, se contredit. Ce n'est là qu'une autre manière de dire qu'il y a crise de significations imaginaires sociales, que celles-ci ne fournissent plus aux individus les normes, valeurs, repères, motivations leur permettant à la fois de faire fonctionner la société, et de se maintenir eux-mêmes, tant bien que mal, dans une «équilibre» vivable.⁴⁴⁹

El fenómeno que aquí se señala es la ruptura del vínculo social, esto es, la creciente conformación de los deseos, motivaciones y aspiraciones de los individuos en beneficio del interés capitalista. Este fenómeno, para Castoriadis, comporta una actitud en los miembros de las sociedades contemporáneas que describe así:

[C]e qui est précisément en crise aujourd'hui, c'est bien la société comme telle pour l'homme contemporain. Nous assistons paradoxalement, en même temps qu'à une hyper- ou sur-socialisation (factuelle et externe) de la vie et des activités humaines, à un «rejet» de la vie sociale, des autres, de la nécessité de l'institution, etc. [...] [P]osons brutalement cette question: l'homme contemporain *veut-il* la société dans laquelle il vit? En *veut-il* autre? *Veut-il* une société en général? La réponse se lit dans les actes, et dans l'absence d'actes. L'homme contemporain se comporte comme si l'existence en société était une odieuse corvée que seule une malencontreuse fatalité l'empêche d'éviter [...] L'homme contemporain typique fait comme s'il *subissait* la société à laquelle, du reste (sous la forme de l'État, ou des autres), il est toujours prêt à imputer tous ses maux et à présenter –en même temps– des demandes d'assistance ou de «solution à ses problèmes». Il ne nourrit plus de projet relatif à la société –ni celui de sa transformation, ni même celui de sa conservation/reproduction. Il n'accepte plus les rapports sociaux dans lesquels il se sent pris et qu'il ne reproduit que pour autant qu'il ne peut faire autrement. Les Athéniens ou les Romains *se voulaient* (et fort explicitement) Athéniens ou Romains; les prolétaires d'autrefois cessaient d'être simple matière à exploitation à partir du moment où ils *se voulaient* autre chose que ce le régime leur imposait d'être –et cet «autre chose» était pour eux un projet collectif. Qui pourrait dire, donc, *comme quoi* se veut l'homme contemporain?⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ *Idem*, AI, pág. 21.

⁴⁵⁰ *Idem*, AI, págs. 22-23.

El diagnóstico de Castoriadis acerca de las sociedades occidentales no resulta pues nada alentador para el proyecto de autonomía. Desde esta perspectiva, se torna necesario revisar la caracterización de los sistemas políticos en las sociedades capitalistas.

4.5.3. La caracterización de los sistemas políticos actuales.

Pese a que Castoriadis centra su atención en «la política» en el sentido que se ha visto, no permanece al margen de la cuestión de «lo político». No obstante, es verdad que desde que Castoriadis emprende su «giro filosófico» a mediados de los sesenta, el análisis socio-político concreto tendrá en su obra un peso mucho menor; de hecho, será casi inexistente. Apenas va a consagrar artículo alguno a las transformaciones políticas y económicas concretas que se suceden desde entonces. Prueba de ello es que el cambio de fase que marca el fin del estado intervencionista y asistencial, con las consecuencias que comporta en los diversos ámbitos sociales, no es objeto de análisis detallado en ninguno de sus escritos⁴⁵¹. Solamente a través de alguna de las entrevistas recopiladas junto a sus escritos y de breves artículos publicados en la prensa de esos años, muchos de los cuales se recogen también junto a sus escritos de carácter más teórico, se puede apreciar la persistente atención de Castoriadis a la realidad política más inmediata. Pero, en general, las transformaciones que se producen en esos años son concebidas simplemente como el desarrollo consecuente del «eclipse de autonomía» que en su opinión arranca desde mediados del siglo XX. Esta continuidad en su análisis indica, por un lado, ciertamente, el recelo que mantuvo siempre Castoriadis frente a las concepciones apologéticas de lo que se denominó sintomáticamente «estado del bienestar». Castoriadis mantuvo en todo momento, como muestran sus análisis de *Socialisme ou Barbarie*, una actitud crítica que le permitió anticiparse a no pocos de los problemas que a la sazón se estaban sólo incubando y que efectivamente emergieron de forma visible luego, a partir de los años ochenta, con la implantación de las políticas llamadas «neoliberales». Por otro lado, sin embargo, no hay duda de que ello acarrea también una serie de limitaciones.

⁴⁵¹ Sobre estas transformaciones, son claros e ilustrativos los capítulos IV y V del libro de Juan-Ramón Capella, *Fruta prohibida*, Madrid, Trotta, 1997.

En todo caso, desde muy temprano, Castoriadis va a caracterizar los sistemas políticos de las sociedades capitalistas como oligarquías liberales. Sus palabras no pueden ser más claras:

Dans ces sociétés, tout philosophe politique des temps classiques aurait reconnu des régimes d'oligarchie libérale: oligarchie, car une couche définie domine la société; libérale, car cette couche laisse aux citoyens un certain nombre de libertés négatives ou défensives.⁴⁵²

Castoriadis, en prueba de su afirmación, simplemente se remite a los hechos. En otro pasaje desarrolla un poco más esto, aludiendo de entrada al uso pervertido del lenguaje que es frecuente al respecto:

Pourquoi parler d'oligarchie libérale là où journalistes, politiciens et écrivains irréfléchis parlent de démocratie? Parce que démocratie signifie le pouvoir du *dèmos*, du peuple, et que ces régimes se trouvent sous la domination politique de couches particulières: grands financiers et industriels, bureaucratie managériale, haute bureaucratie étatique et politique, etc. Certes, la population y a des droits [...] Mais la population n'a pas le pouvoir: elle ne gouverne ni ne contrôle le gouvernement; elle ne fait ni la loi ni les lois; elle ne juge pas. Elle peut périodiquement sanctionner la partie apparente –émergée– des gouvernants par les élections –c'est ce qui s'est passé en France en 1981–, mais pour ramener au pouvoir d'autres de la même farine –c'est ce qui va se passer probablement en France dans quelques mois.⁴⁵³

Estas circunstancias impiden hablar de «democracia», pues, como hemos visto, ésta supone la existencia de una esfera realmente pública. La oligarquización del poder político, en cambio, comporta precisamente lo contrario, la privatización de lo público:

[U]ne des multiples raisons pour lesquelles il est risible de parler de «démocratie» dans les sociétés occidentales d'aujourd'hui est que la sphère «publique» y est en fait privée –et cela tout autant en France qu'aux Etats-Unis ou en Angleterre. Elle l'est d'abord au sens que les décisions véritables sont prises à huis clos, dans les couloirs ou les lieux de rencontre des gouvernants. On sait qu'elles ne sont pas prises en fait dans les lieux officiels où elles sont censées être prises; lorsqu'elles arrivent devant le Conseil des ministres ou la Chambre des députés, tout est déjà joué.⁴⁵⁴

En este hecho, Castoriadis aprecia rasgos totalitarios en nuestros sistemas políticos, mal llamados «democráticos»:

Les oligarchies libérales contemporaines partagent avec les régimes totalitaires [...] ce trait décisif: la sphère publique/publique est en fait, pour sa plus grande part, privée [...] dans les faits, l'essentiel des affaires publiques est toujours affaire privée des divers groupes et clans qui se partagent le pouvoir effectif,

⁴⁵² *Quelle démocratie?*, FP, pág. 154

⁴⁵³ *Tiers monde, tiers-mondisme, démocratie*, DH, pág. 108.

⁴⁵⁴ *Quelle démocratie?*, FP, pág. 152

les décisions sont prises derrière le rideau, le peu qui est porté sur la scène publique est maquillé, précontraint et tardif jusqu'à l'irrélevance.⁴⁵⁵

Para Castoriadis, estos sistemas se muestran incapaces de responder adecuadamente a los retos a los que se enfrentan las sociedades actuales. Castoriadis destaca dos factores que se ciernen como una amenaza sobre nuestro presente:

Le premier concerne les conséquences de la forme présente du capitalisme pour l'auto-reproduction continuée du système. Les individus que la société actuelle fabrique ne peuvent pas la reproduire à la longue; ou, pour le dire autrement, si tout est vendable, le capitalisme ne peut plus fonctionner. Le deuxième a trait à la borne écologique que le système rencontrera tôt ou tard. La «richesse» capitaliste a été en fait achetée par la destruction d'ores et déjà irréversible –et qui continue à un rythme accéléré– des ressources de la biosphère accumulées pendant trois milliards d'années.⁴⁵⁶

Con ello alcanzamos lo que para Castoriadis constituye el «nudo gordiano» de la cuestión política actual. Nada mejor que ceder la palabra de nuevo a Castoriadis para concluir este punto y con ello este último capítulo del trabajo:

Une société autonome ne peut être instaurée que par l'activité autonome de la collectivité. Une telle activité présuppose que les hommes investissent fortement autre chose que la possibilité d'acheter un nouveau téléviseur en couleurs. Plus profondément, elle présuppose que la passion pour la démocratie et pour la liberté, pour les affaires communes, prend la place de la distraction, du cynisme, du conformisme, de la course à la consommation [...]

Il est certain –je l'ai vu et dit avant beaucoup d'autres– que cela ne semble pas correspondre aux aspirations des hommes contemporains. Il faut même dire plus: les peuples sont activement complices de l'évolution en cours. Le resteront-ils indéfiniment? Qui peut le dire? Mais une chose est certaine: ce n'est pas en courant «ce qui se porte» et «ce qui se dit», ce n'est pas en émasculant ce que nous pensons et ce que nous voulons, que nous augmenterons les chances de la liberté. Ce n'est pas ce qui est, mais ce qui pourrait et devrait être, qui a besoin de nous.⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ *Fait et à faire*, FF, pág. 64.

⁴⁵⁶ *Idem*, FF, pág. 76.

⁴⁵⁷ *Idem*, FF, pág. 76-77.

CONCLUSIONES

El objeto de este estudio era tratar de señalar las aportaciones de la reflexión sobre la autonomía de Castoriadis al pensamiento político y, en concreto, a la concepción de la democracia. El capítulo final de este trabajo ha cumplido esta tarea, confirmando la hipótesis que se tomaba como punto de partida: Castoriadis logra realizar aportaciones sustanciales a la reflexión sobre la política y la democracia, aunque en un marco de pensamiento que resulta poco favorable a ello y que suscita varios problemas. La obra de este autor, pues, nos deja un legado ambiguo. Por un lado, considero que Castoriadis nos pone ante importantes desafíos y desvela problemas relevantes que el pensamiento político tradicional mantiene ocultos, pero a la vez también sustento que el planteamiento filosófico que le sirve de soporte resulta inadecuado y ello genera, cuando menos, cierta ambigüedad en su aportación en el terreno político: los fenómenos que señala son importantes pero la estructura conceptual con la que los explica se revela poco clara en unos casos e insuficientemente desarrollada en otros. Las consideraciones siguientes tienen por objeto argumentar más detalladamente esta conclusión general de mi trabajo.

Para ello se retoman algunas de las ideas principales expuestas en los capítulos anteriores, se indican algunos de los problemas que suscitan, y se ofrecen en algún caso algunas explicaciones alternativas más adecuadas de los fenómenos que señalan. Me voy a centrar básicamente en la «psique» y en lo «histórico-social», las dos nociones centrales a partir de las cuales, como hemos visto, Castoriadis pretende lograr una articulación adecuada entre el individuo, la sociedad y la historia para pensar la autonomía.

Como advertía ya en la introducción, soy consciente de que la amplitud y complejidad de los problemas que Castoriadis aborda en su reflexión sobre estos

asuntos requerirían debates más específicos de los que puede ofrecer un trabajo de estas características. Lo que sigue ha de verse, pues, sólo como una tentativa, cuyo desarrollo más acabado deberá postergarse para mejor ocasión. Espero, no obstante, que esta tentativa sea suficiente para corroborar mi conclusión y permita iniciar una discusión sobre algunas de las cuestiones puestas de manifiesto por Castoriadis en su reconstrucción filosófica del proyecto emancipatorio.

1. La noción de «psique».

Castoriadis parte de una noción de «psique» concebida a partir de su conocimiento y reflexión sobre el psicoanálisis. Para Freud, la realidad psíquica es inconsciente. De este modo, la distinción entre estados mentales conscientes e inconscientes no es concebida como una diferenciación entre dos géneros de estados mentales, sino que más bien todos los estados mentales son postulados como inconscientes en sí mismos. La consciencia aparece, de este modo, sólo como un modo de percepción de estados que son inconscientes en su modo de existencia. Este es el punto principal que distancia el psicoanálisis de las teorías científicas y la reflexión filosófica actual más seria sobre el estudio de la mente: el rechazo a definir el psiquismo por la consciencia⁴⁵⁸.

A partir de esta asunción de la perspectiva psicoanalítica Castoriadis debe asumir también una distinta comprensión de la intencionalidad. El psicoanálisis, al igual que las corrientes fenomenológicas⁴⁵⁹, tales como la de Merleau-Ponty o Heidegger, rechaza que lo que se conoce como intencionalidad pueda constituir un nexo entre el sujeto y el mundo, ya que esta distinción aparece a sus ojos como derivada del hecho primario consistente en que la experiencia del mundo se da en primer lugar de manera

⁴⁵⁸ La literatura científica divulgativa sobre la consciencia es cada vez más abundante. El libro de Francis Crick, *La búsqueda científica del alma*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994, es ya un clásico. De gran interés es asimismo el libro de Gerald M. Edelman y Giulio Tononi, cuyo subtítulo no puede ser más sugerente *El Universo de la consciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*, Barcelona, Crítica, 2002. Estas lecturas muestran como hoy la ciencia está lejos de mantener posturas dualistas o reductivistas en el estudio de la consciencia. En la reflexión filosófica, aportan gran claridad los trabajos de Searle reunidos en *El misterio de la consciencia*, Barcelona, Paidós, 2000, cuyos dos primeros artículos están dedicados precisamente a la obra de Crick y Edelman.

⁴⁵⁹ Sobre las diferencias y aproximaciones entre la fenomenología y el psicoanálisis puede consultarse *L'inconscient* (VI Coloquio de Bonneval, dirigido por Henri Ey), Bibliothèque Neuro-Psychiatrique de Langue Française, París, Desclée de Brouwer, 1966.

prerreflexiva, es decir, es considerada como experiencia de sentido, antes que reflexiva o representativa⁴⁶⁰.

La pretensión de Castoriadis con la incorporación del psicoanálisis a su planteamiento parece ser superar el «encapsulamiento epistemológico» que atribuye a la filosofía heredada y que impide en su opinión una comprensión adecuada de la subjetividad. El tema de la constitución del sentido adquiere desde entonces un particular ahondamiento. Castoriadis de este modo trata de hacer frente tanto a las concepciones materialistas reduccionistas como al dualismo, postulando una relación inescindible y no reductible entre la mente, el cuerpo y el mundo; lo que Hilary Putnam ha denominado «la trenza de tres cabos»⁴⁶¹. Sin embargo, el abordaje ontológico que emprende para ofrecer una estructura teórico-conceptual alternativa resulta confusa. En lo que sigue, ofreceré primero un breve esbozo del planteamiento de John R. Searle, filósofo muy distante del tipo de filosofar de Castoriadis, pero que en mi opinión posibilita una comprensión mejor de los nudos problemáticos que éste trata de poner de relieve. Con ello, siquiera sea sucintamente, pretendo señalar la pertinencia del problema que pone de relieve Castoriadis y la posibilidad de explicarlo sin necesidad de recurrir al abordaje ontológico que él utiliza ni de convenir con las consecuencias filosóficas que desprende del mismo. A continuación, trataré de desvelar el peso en el planteamiento de Castoriadis de la herencia fenomenológica a través de un sucinto recorrido por las ideas principales de Merleau-Ponty respecto al tema que nos ocupa. Con ello, quiero explicitar más en detalle el origen de este enfoque que adopta Castoriadis, pues en en ello estriba la causa de los problemas de su planteamiento.

a) La filosofía de la mente de John R. Searle.

Este filósofo ha puesto de manifiesto tesis de parecido tenor a las de Castoriadis aunque se sitúa en una tradición, la denominada analítica, muy distante de la de

⁴⁶⁰ Avancemos que Merleau-Ponty denomina a esta forma de intencionalidad que precede a la de la conciencia la «intencionalidad operante». Con este término se refiere a una comprensión previa de sentido que surge de un hacer previo prerreflexivo de lo que llama la «*chair*», la existencia carnal. El presupuesto de la apertura que Heidegger atribuye como rasgo esencial del *Dasein* es también la noción de «ser en el mundo». A partir de esta noción Heidegger también disloca la intencionalidad del privilegio atribuido en la relación sujeto-objeto, desvelando que el correlato primario de la apertura no es un «objeto», el «mundo» entendido como conjunto de entes ya constituídos, sino una totalidad de sentido.

⁴⁶¹ Cf. Hilary Putnam: *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*, Madrid, Siglo XXI, 2001 [Trad. cast. José Francisco Álvarez Álvarez].

Castoriadis, que se enmarcaría, como se mostrará posteriormente, en la llamada continental. Esta digresión pretende, por un lado, poner de manifiesto la relevancia de los problemas puestos de manifiesto por Castoriadis, y por otro, ofrecer una estructura conceptual distinta para enfocarlos.

Searle también manifiesta su oposición a las concepciones reductivistas de la subjetividad y denuncia la inadecuación de los términos en los que se ha planteado habitualmente el problema. Incluso alega que este tipo de planteamientos impiden la introducción de temas tan cruciales para su cabal comprensión como el asunto de la creatividad⁴⁶², que se halla, aunque a estas alturas es innecesario repetirlo, en el centro de las preocupaciones de Castoriadis. Searle atribuye asimismo, en este sentido, la causa de esta inadecuación al encapsulamiento epistemológico existente en la tradición filosófica heredada⁴⁶³, constatando que en las reflexiones acerca de la subjetividad se tiende más a encajar a ésta en nuestros modelos, que a buscar un modelo más adecuado para pensarla. En un apunte gracioso, compara esta actitud a la del borracho que pierde las llaves de su coche en la oscuridad de los arbustos, pero las busca en la calle, bajo la luz de las farolas, porque allí hay más luz.

Con todo, lo que justifica que traiga a colación a este autor es, por una parte, la importancia que concede al abordar la «estructura de la conciencia», en el capítulo VI de su obra *El redescubrimiento de la mente*, a la temporalidad –o sea, la historia– y a la sociedad para obtener una adecuada comprensión de la misma. A esa importancia, allí sólo apuntada, consagrará años después su obra *La construcción de la realidad social*⁴⁶⁴. Por otro lado, la elaboración de la tesis del Trasfondo –introducida en su libro dedicado a la Intencionalidad⁴⁶⁵ y retomada en sus obras posteriores– creo que pone de relieve una dimensión equiparable a ciertos rasgos que atribuye Castoriadis a la

⁴⁶² Cf. John R. Searle: *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996, pág. 120.

⁴⁶³ Escribe Searle: «[Para ella] la ontología subjetivista de lo mental parece intolerable. Parece intolerable metafísicamente que haya en el mundo entidades ‘privadas’, irreductiblemente subjetivas, y epistemológicamente intolerable que exista una asimetría entre el modo en que cada persona conoce sus fenómenos mentales internos y el modo en que otros los conocen desde fuera. Esta crisis produce una huida de la subjetividad y la dirección de la huida es rescribir la ontología en términos de epistemología y de la causación.», *op. cit.*, pág. 35.

⁴⁶⁴ John Searle: *La construcción de la realidad social* (1995), Paidós, Barcelona, 1997. Esta obra tiene la virtud de ofrecer un aparato categorial más refinado que permite concretar y distinguir problemas que en el planteamiento de Castoriadis, dado la generalidad de su noción de «institución histórico-social», a menudo se tornan inabarcables.

⁴⁶⁵ John Searle: *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente* (1983), Tecnos, Madrid, 1992. En concreto se trata en el capítulo V.

dimensión histórico-social, aunque las consecuencias que de ello extraen distan mucho de ser las mismas.

Con la noción de Trasfondo, Searle pretende poner de manifiesto lo siguiente: ningún estado intencional es posible si no es contrapuesto a un conjunto de «capacidades», «disposiciones» y «potencialidades» que no son parte del contenido intencional y que nunca pueden incluirse como parte de este contenido. Es decir: para Searle, las creencias y los deseos concretos presuponen una red de otras creencias o deseos; pero esta red, como totalidad (magmática), presupone un trasfondo previo a la conciencia, un ámbito de significaciones, que no adopta la forma proposicional de un «saber qué» sino la de un previo «saber cómo» o «saber hacer» sin el cual el primero carecería de base nutricia. El Trasfondo es, pues, para Searle una precondition de la Intencionalidad. Como tal, es tan invisible para la Intencionalidad como el ojo que ve es invisible para sí mismo. De ahí las dificultades para abordarlo. Con todo, Searle arriesga que, al menos, debe incluir, por una parte lo que llama «trasfondo profundo», que incluye todas las capacidades de Trasfondo que son comunes a todos los seres humanos en virtud de su naturaleza biológica, por otra lo que denomina «trasfondo local», que también caracteriza como «costumbres culturales locales»⁴⁶⁶. Una vez más, creo que las semejanzas con el fenómeno que pretende poner de relieve Castoriadis no son difíciles de comprobar.

Con todo, las consecuencias que Searle y Castoriadis derivan de este fenómeno distan mucho de ser las mismas. El propio Searle no ha sido ajeno a las consecuencias que algunos autores (principalmente en la tradición continental) han colegido de este fenómeno⁴⁶⁷, y ha ofrecido argumentos contra tesis en los que cualquiera puede reconocer ideas de Castoriadis, tales como, la imposibilidad de teorizarlo o las consecuencias metafísicas que se extraen del mismo. Respecto a la imposibilidad de teorizarlo, Searle muestra su desacuerdo, aduciendo que la cuestión de la que se hace problema radica simplemente en que el Trasfondo no puede ser representado como si consistiese en un conjunto de estados intencionales, ya que el modelo que tenemos para la representación de los fenómenos mentales consiste en proporcionar oraciones que

⁴⁶⁶ Cf. Searle, *Intencionalidad*, pág. 153.

⁴⁶⁷ Cf. John R. Searle: *El redescubrimiento de la mente*, op. cit., especialmente cap. 8, apartado 4: «Malas comprensiones del Trasfondo», págs. 196-201.

tengan el mismo contenido intencional que los estados representados y el Trasfondo no tiene un contenido intencional de este tipo. Pero ello no comporta que no podamos describirlo o que su funcionamiento sea inexplicable. Respecto a las implicaciones metafísicas que para algunos comporta el Trasfondo, Searle aduce que con ello se confunde un rasgo de nuestras «representaciones» de la realidad, con la realidad representada. Dicho en breve: para Searle, el modo de ser del «mundo en bruto» no se ve afectado por nuestras representaciones.

Así pues, no hay duda de que, pese a las concomitancias de las cuestiones puestas de relieve por Searle y Castoriadis, sus planteamientos distan mucho de ser los mismos. Para, comprender mejor las razones de esta distancia resulta ilustrativo echar un vistazo a algunas de las ideas de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty. Con ello, podremos comprobar mejor el peso de la influencia de este filósofo en el modo de enfocar estos asuntos por parte de Castoriadis, aludida ya en varios pasos de la exposición anterior.

b) El peso de la herencia filosófica de Merleau-Ponty.

La filosofía de Merleau-Ponty, a través de su discípulo Claude Lefort, uno de los interlocutores principales de Castoriadis durante la etapa de *Socialisme ou Barbarie* y de buena parte de su trayectoria posterior, ha ejercido una influencia notoria en la terminología y peculiar «estilo» que adopta su giro filosófico⁴⁶⁸. La argumentación detallada de esta afirmación exigiría en rigor un desarrollo mucho más extenso del que puedo ofrecer aquí. Contrariamente, a lo que ocurre respecto al legado freudiano, Castoriadis nunca asume explícitamente esta deuda intelectual, aunque puedan hallarse elogios hacia su obra⁴⁶⁹. Ya hemos comentado algo de ello al aludir a los tintes adánicos que reviste el filosofar de Castoriadis. Lo que sigue, ha de verse únicamente como unas modestas anotaciones que, al menos, han de bastar para comprobar el «aire de familia» que revisten sus respectivos planteamientos y desvelar así el origen del enfoque filosófico de Castoriadis.

⁴⁶⁸ Así lo ha visto, entre otros, Luis Saez: «El influjo merleau-pontyniano se ha hecho notar en la dimensión política del pensamiento de Claude Lefort y Cornelius Castoriadis». Cf. *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, pág. 324.

⁴⁶⁹ *Le dicible et l'indicible*, CL, págs. 162-189.

En primer lugar, se atiende a la cuestión de la subjetividad para constatar que la preocupación que orienta sus reflexiones es la misma y la convergencia de sus desarrollos. En segundo lugar, se recorren sucintamente algunas de las ideas de la última obra de Merleau-Ponty, que aportan una ilustración adicional a nuestro propósito ya que en ella se aprecian no pocas concomitancias con las ideas que han salido al paso en el recorrido por el planteamiento de Castoriadis.

La concepción de la subjetividad de Merleau-Ponty parte de la necesidad de tener en cuenta la realidad material y trascendental que es el ser humano (al mismo tiempo, cuerpo y consciencia) y subraya, en consecuencia, la importancia de atender a su vinculación originaria con el mundo⁴⁷⁰. Para Merleau-Ponty, consciencia, cuerpo y mundo (la «trenza de los tres cabos» según la ilustrativa descripción de Putnam) sólo pueden comprenderse como vinculadas en una relación fluída entre sí. Con ello, Merleau-Ponty se sitúa ya desde el inicio de su planteamiento acerca de la subjetividad en un punto de partida que supone una actitud contraria a todo reduccionismo. No sólo pretende hacer frente a las concepciones psicologistas habituales sobre el ser humano, sino rechazar asimismo el presupuesto reduccionista que a sus ojos anida en las concepciones filosóficas clásicas, bien sea en el idealismo o en el materialismo, o bien sea en el racionalismo o en el empirismo.

Esta actitud se pone ya claramente de manifiesto en la atención que presta a esta cuestión en sus primeras obras sobre la estructura del comportamiento y de la percepción⁴⁷¹. Para captar esa relación originaria entre el ser humano y el mundo, este autor analiza en esas obras el modo de ser de lo que denomina el «cuerpo-sujeto» a un nivel prerreflexivo, aún no consciente. Con ello, pretende poder elucidar la base que todo pensamiento y actividad consciente ya presupone. Desde este terreno, no exento de concomitancias con la noción de «mónada psíquica» de Castoriadis, examinada anteriormente, Merleau-Ponty trata de desvelar las realidades concretas ocultadas a su juicio por las expresiones dualistas mediante las cuales se desarrolla la mirada

⁴⁷⁰ Escribe Merleau-Ponty: «En el fondo, sólo hay dos ideas de la subjetividad: la de la subjetividad vacía, suelta, universal y la de la subjetividad plena, hundida en el mundo» *Signes*, París, Gallimard, 1960 [hay trad. cast. de C. Martínez y G. Oliver, Barcelona, Seix Barral, 1964, por donde se cita, pág. 187].

⁴⁷¹ *La structure du comportement* (1942), París, PUF, 1963 y *Phénoménologie de la perception* (1945), París, Gallimard, 1964, [hay traducción castellana de ambas obras].

teórica⁴⁷². El ocultamiento se refiere al trasfondo que da sentido o hace significativo el «mundo». Merleau-Ponty, como Castoriadis en su reflexión sobre el «ser para-sí», establece una correlación entre la «presentación» de un «mundo» y la actividad del ser humano que en él se desarrolla. Para Merleau-Ponty, ambas dimensiones son reales, la «objetiva» y la «subjetiva», pero su deslinde, su desvinculación, debe ser apreciada como derivada de un fenómeno primordial. En general, la filosofía de Merleau-Ponty se debate con este problema, que Castoriadis va a recuperar: tratar de armonizar el hecho de que el ser humano confiere significatividad al mundo con el hecho de que el mundo ya se halla siempre impregnado de sentido. «Institución» va a ser, precisamente, el término utilizado por Merleau-Ponty⁴⁷³ («*notion oblique*» la denomina a veces) para describir esas «cristalizaciones» de sentido, que escapan al determinismo y reductivismo que atribuyen a la teoría. La reflexión fenomenológica propende así, a partir de una concepción hartamente discutible de teoría, de la cual no es ajena Castoriadis, a emplear categorías que lejos de ser precisas, se quieren «dinámicas», lo cual constituye la fuente a mi parecer de no pocas ambigüedades.

La lectura de la última obra inacabada de Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*⁴⁷⁴, es, como se ha adelantado, la que permite apreciar más claramente la influencia del planteamiento del filósofo francés sobre Castoriadis. Su lectura ciertamente no es fácil y mis comentarios a la misma seguramente adolecerán de esta dificultad que comporta su comprensión. No obstante, creo que unas consideraciones en torno a la misma han de bastar a nuestro propósito.

La cuestión que atraviesa el último trabajo de Merleau-Ponty es la interrogación sobre el ser del «mundo de la vida», formulada en el registro del sentido y dirigida sobre todo a la experiencia antepredicativa del yo de carne y hueso, en sus dimensiones corpórea y lingüística. El primer objetivo polémico de esta empresa es la ideología

⁴⁷² ¿Hace falta recordar que Castoriadis pretende también desenmascarar lo que «oculta» el «privilegio de la teoría» en la «tradición filosófica heredada»? *Vid. supra* 3.3.

⁴⁷³ A esta noción va a dedicar una de las lecciones publicadas posteriormente: «*L'institution dans l'histoire personnelle et sociale*», en *Résumés de cours*, París, Gallimard, 1982, págs. 59-65. Al principio de la lección deja claro su objetivo: «On cherche ici dans la notion d'institution un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience», *op. cit.*, pág. 59. Las insuficiencias de la filosofía de la conciencia o «representativa» son también, como se ha explicitado, puestas de relieve por Castoriadis. Al uso del término «institución» en su planteamiento me referiré posteriormente.

⁴⁷⁴ Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964 [hay trad. cast. de J. Escudé, Barcelona, Seix Barral, 1970]. Esta obra es en la que se apoyan mis comentarios siguientes.

objetivista que el pensamiento científico arrastra desde su concepción positivista. Este objetivo, común a la corriente fenomenológica desde la crítica husserliana a la absolutización del modelo matemático característico del objetivismo⁴⁷⁵, es el que Castoriadis va a retomar al imputar un «privilegio de lo teórico» a la tradición filosófica heredada.

Merleau-Ponty atiende en esta obra a los resultados de la física y de la psicología. Para Merleau-Ponty, la física contradice sus mismas adquisiciones desde el momento que se adhiere a una ontología que opone el orden subjetivo al objetivo en una relación de exterioridad recíproca, que concibe el ser como «objeto» y relega lo vivido al plano de lo inesencial. Este discurso también es aplicado al lado subjetivo, mostrando como también lo psicológico permanece subalterno a una ontología fundada sobre la distinción sujeto y objeto. El análisis de ambas ciencias, física y psicología, converge en la misma conclusión: la necesidad de distanciarse de esta ontología y consecuentemente reexaminar la articulación entre la consciencia y el mundo. Merleau-Ponty atribuye el primer paso en esta dirección a la filosofía reflexiva, de Descartes a Kant. Pero este primer paso no representa a sus ojos una verdadera superación del objetivismo. Al centrarse en el *cogito*, la filosofía reflexiva no advierte que la reflexión, la actividad teórica, es ya tributaria de la fe perceptiva y animal del mundo. Es decir, para darse la reflexión, el «objeto» de reflexión debe tener un sentido. Es la constitución de sentido lo primordial. En realidad, según Merleau-Ponty, es porque se puede «percibir» el mundo, por lo que es posible el pensamiento sobre el mundo⁴⁷⁶.

Es preciso dejar claro que, para Merleau-Ponty, igual evidentemente que para Castoriadis, el camino de superación de estas aporías no puede ser la regresión inversa a un irracionalismo vitalista. Para Merleau-Ponty no se trata de abdicar de la tarea misma de la razón, sino de alargar el campo de esta, buscando un nuevo paradigma que consienta de abrirla a lo «otro», a la «no-razón». La superación de la filosofía reflexiva parece orientarse en la obra de Merleau-Ponty hacia un pensamiento que sea consciente de su origen y de su carácter proyectivo e intersubjetivo. La vía de salida, para Merleau-Ponty, del objetivismo y de la filosofía reflexiva consiste en concebir la relación entre lo

⁴⁷⁵ Cf. Edmund Husserl, *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991 [Trad. cast. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas].

⁴⁷⁶ La lectura que hacen de Kant tanto Merleau-Ponty como Castoriadis es muy discutible, aunque sobre ello no me puedo detener aquí. Creo que ambas están muy marcadas por la lectura de Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954.

reflexivo y lo irreflexivo en términos de «circularidad» y no de «fundación». Castoriadis cuando habla del «círculo de la creación» parece compartir este punto de vista.

Finalmente, en la obra de Merleau-Ponty, tanto la crítica del objetivismo como la de la consciencia, consideradas bajo el perfil ontológico, conducirán al mismo resultado: el rechazo de la concepción del ser como plenitud. El cientificismo y la filosofía de la reflexión se manifestarán así, a los ojos del último Merleau-Ponty, como dos variantes de la misma metafísica. Por ello, en *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty acaba anunciando la necesidad de pensar una nueva ontología que ponga fin al ocultamiento de lo originario perpetrado por la metafísica occidental y permita construir de nuevo un paradigma de la razón. En mi opinión, desde estas coordenadas, puede comprenderse mejor el particular enfoque que adopta Castoriadis y el origen de las ambigüedades de su planteamiento.

2. La dimensión histórico-social.

En el estudio de esta noción acuñada por Castoriadis también se deja sentir el lastre de los instrumentos a partir de los cuales forja su posicionamiento filosófico. Como se ha apuntado, en el transcurso de la exposición, esta noción suscita alguna ambigüedad, que no ha quedado resuelta al indagar el trasfondo más filosófico sobre el que se asentaba, la reflexión que emprende Castoriadis sobre el «ser para-sí». Más bien, al contrario, tras esta indagación, se han constatado más claramente sus insuficiencias⁴⁷⁷. Una vez conocida la influencia de Merleau-Ponty en el planteamiento de Castoriadis se pueden delimitar mejor esas ambigüedades. Arriesguemos alguna consideración en este sentido.

Merleau-Ponty fue fundamentalmente, junto con Sartre, quien trató de acercar la fenomenología al marxismo. En su temprana obra *La fenomenología de la percepción* valoraba ya positivamente el marxismo como filosofía de la praxis. Aunque, frente al marxismo vigente a la sazón en Francia, pronto denunció su propensión objetivista

⁴⁷⁷ Vid. *supra* 3.2.4.

manteniendo a la vez las distancias con la tendencia idealista a reducir la situación práctica a la consciencia que de ella se posee, que diagnosticaba en la obra de Sartre. Merleau-Ponty pretendía también en el terreno de la historia, como antes se apuntaba respecto a la concepción de la subjetividad, salir tanto de las posturas «objetivistas» como «subjetivistas»⁴⁷⁸. La crítica a la concepción marxista «objetivista» de la historia queda claramente reflejada en su libro *Les aventures de la dialectique*⁴⁷⁹. Frente a esta concepción, Merleau-Ponty concebirá la historia como campo abierto, nunca clausurable, en el que siempre tiene lugar una «*verité à faire*». Con esta concepción, independientemente de la terminología con la que se reviste, no hay duda de que aportaba una idea valiosa al pensamiento emancipatorio, a la que el marxismo hegemónico se mostraba poco sensible; a saber, que la idea de «sociedad comunista», en su sentido milenarista, escatológico había de ser descartada y con ella toda posibilidad de clausura definitiva de los antagonismos. Esta idea, corroborada por la aportación freudiana, es la que se halla en la base de la crítica del marxismo de Castoriadis y de la relevancia que, a partir de entonces, dará a la noción de lo «histórico-social». Desde entonces, Castoriadis deja de hablar de «socialismo» (término demasiado lastrado en su opinión por una visión científicista de la sociedad y la historia) y pasa a hablar de sociedad «autónoma»⁴⁸⁰. Pero la noción de «histórico-social», pese a los fenómenos que señala, no es demasiado precisa y genera ciertas ambigüedades. A continuación, se exponen una serie de consideraciones al respecto sin ánimo de exhaustividad.

Por un lado, parece claro que con esta noción, Castoriadis pretende poner de relieve el peso de la «dimensión imaginaria» en la conformación de la experiencia de los hombres. Con ello desvela un fenómeno importante: las personas no viven su experiencia bajo formas de ideas, exclusivamente en el marco del pensamiento y de sus procedimientos, sino que esa experiencia se halla teñida también de lo que, en su terminología, denomina los «afectos» y «deseos» que establece una sociedad, y que podemos entender como las coordenadas de la cultura, en sentido amplio. Estas

⁴⁷⁸ La lectura de su libro *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969 [hay trad. cast. de F. Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1971] permite constatar en qué medida su actividad se orientaba por esta doble oposición, en concreto a Sartre y al estructuralismo entonces incipiente.

⁴⁷⁹ *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955 [hay trad. cast. de L. Rozitchner, Buenos Aires, La Pléyade, sin fecha]

⁴⁸⁰ El primer texto donde se argumenta esto de forma más amplia es en *Socialisme et société autonome*, recogido en CS, pág. 11-43.

coordinadas son las que, no únicamente estructuran las representaciones del mundo, sino las que apuntan a los fines y las que dotan de los modos de pensar y de vivir. En este sentido, en la tradición marxista, historiadores como Thompson, aludiendo explícitamente a Merleau-Ponty, han puesto de manifiesto la importancia de atender a lo que el historiador británico denomina «consciencia afectiva y moral»⁴⁸¹. En el mismo sentido, Raymond Williams ha hablado de «estructuras del sentir»⁴⁸², intentando subrayar también la importancia de atender a los significados y valores tal y como son vividos y sentidos activamente. Y mucho antes, Korsch, había acuñado el término *geistige Struktur* (estructura espiritual/intelectual) en un sentido semejante⁴⁸³. Aunque sin duda, hoy día, quien ha elaborado un planteamiento más detallado del fenómeno que parece poner de relieve Castoriadis con su noción de lo «histórico-social» es Pierre Bourdieu⁴⁸⁴. En su teoría de la acción, Bourdieu también pretende ofrecer un marco capaz de superar los escollos de una filosofía subjetivista, sin sacrificar el sujeto, y del determinismo, pero sin renunciar a tomar en cuenta los efectos que las «estructuras» ejercen sobre el sujeto⁴⁸⁵. Esa dialéctica de objetividad y subjetividad es la que su concepto de «*habitus*» pretende asir. Aunque aquí no puedo desarrollarlo, creo que este autor consiga elaborar un aparato teórico-conceptual más fecundo para hacer frente a los problemas que Castoriadis afronta.

En cambio, la estructura teórica que ofrece Castoriadis a través de la dialéctica entre psique, histórico-social e institución suscita ciertos problemas. La noción de histórico-social es concebida fundamentalmente por Castoriadis como terreno de creación de significaciones sociales imaginarias. Para Castoriadis, esta creación se halla sujeta a condicionamientos, pero en ningún caso, es determinada por factores «reales»,

⁴⁸¹ Cf. E. P. Thompson, *Miseria de la teoría*, *op. cit.*, especialmente, cap. XV, págs. 249-278.

⁴⁸² Cf. Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980 [Trad. cast. Pablo di Masso], especialmente, cap. 9, págs. 150-164.

⁴⁸³ Cf. Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*, Barcelona, Ariel, 1978 [Trad. cast. Feliu Formosa], pág. 123. En realidad, todos esos autores, y también Castoriadis, como se aprecia en su balance crítico del marxismo, combaten la «teoría del reflejo» leninista derivada de una lectura precipitada de algunos textos de Marx como el archicitado prólogo a la Contribución de la Economía Política de 1859.

⁴⁸⁴ La influencia fenomenológica en este sociólogo es también evidente, por él mismo reconocida. *Vid.* la importante entrevista donde recorre su itinerario titulada «Fieldwork in philosophy», ahora recogida en *Cosas Dichas*, Barcelona, Gedisa, 1988, págs. 17-43. En ella dice lo siguiente: «Merleau-Ponty, y también Heidegger, abren la vía a un análisis ni intelectualista ni mecanicista de la relación entre el agente y el mundo», pág. 23. Con todo, Bourdieu no acusa el enfoque anti-científico de esta tradición, que a menudo confunde la ciencia con el cientificismo.

⁴⁸⁵ Cf. Pierre Bourdieu: «¡Viva la crisis! Por la heterodoxia en ciencias sociales», recogido en *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000. Y en general su libro *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997.

dado que, según Castoriadis, es esta dimensión precisamente la que confiere «realidad» a esos factores. Y con esta terminología, pese a su pretensión de seguir el movimiento real de la historia, Castoriadis parece suministrar a veces lo que parece ser una historia, si se me permite la expresión, «sagrada», en la cual el ser humano parece convertirse en una mera «institución» andante (un simple «instrumento») de la historia de las «significaciones» o «imaginarios»⁴⁸⁶. Ello, aunque no lo piense realmente así, es la consecuencia coherente que se extrae de la homologación que establece entre la estructura psíquica del individuo y la estructura de la sociedad. Esta concepción parece acarrear una desconexión entre la creación de sentido dimanante de lo histórico-social y las consecuencias del trato práctico con el mundo, que así concebido, parece venir prejuzgado por el horizonte de sentido que emerge de la dimensión histórico-social. Así lo ha visto el filósofo Jürgen Habermas:

Mi tesis es que Castoriadis, yerra la solución porque el concepto de sociedad de que hace uso, planteado en términos de ontología fundamental, no deja lugar alguno para una praxis intersubjetiva, *imputable* a los individuos socializados. Al cabo, la praxis social queda absorbida en el torbellino anónimo de una institución de mundos siempre nuevos, nutrida por lo imaginario⁴⁸⁷.

Frente a esta concepción, que Habermas califica de historicismo lingüístico, el materialismo histórico, según el filósofo alemán, se muestra más adecuado⁴⁸⁸. Habermas advierte también en el enfoque de Castoriadis el peso de la herencia fenomenológica. Castoriadis, como Heidegger, parece postular la inexistencia de saber alguno que pueda afectar a la comprensión previa del mundo y romper el horizonte de sentido impuesto en el proceso de socialización, ya que es lo histórico-social lo que funda la «verdad» de los enunciados, y prejuzga la validez de las manifestaciones lingüísticas en general. La praxis intramundana, entonces, no puede comportar proceso alguno de aprendizaje. De modo que, según Habermas:

El porqué una sociedad instituye un determinado horizonte de significados, es una cuestión que Castoriadis tiene que rechazar como algo sin objeto. No cabe preguntar por el origen de lo ya no rebasable por el pensamiento. La institución de cada mundo es una *creatio ex nihilo*.

⁴⁸⁶ Esta forma de plantear la cuestión muestra una vez más su huella fenomenológica. Husserl ya pensó la historia como un cambio aleatorio de «figuras históricas» potenciado por acontecimientos fundacionales (*Stiftungseignisse*) que abrían nuevos horizontes de sentido. Merleau-Ponty retoma esta temática y habla de «fundación primaria» (*Urstiftung*).

⁴⁸⁷ Jürgen Habermas, «Excurso sobre C. Castoriadis: 'La institución imaginaria'», en *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989 [Trad. cast. Manuel Jiménez Redondo], pág. 391.

⁴⁸⁸ J. Habermas, *op. cit.*, págs. 378-379.

Pero si la relación de lo imaginario abridor de mundo con el trabajo y la interacción se plantea en estos términos, entonces ya no es posible en absoluto pensar la acción autónoma como praxis intramundana; Castoriadis tiene más bien que asimilar ésta a la praxis de los demiurgos sociales, creadores de lenguaje, proyectante de mundos y engullidora de mundos⁴⁸⁹.

Habermas continúa su crítica, poniendo el acento en los condicionamientos a los que Castoriadis atiende, pero a los cuales no parece concederles demasiada importancia:

Con ello la praxis pierde precisamente los rasgos de acción humana que Castoriadis con razón acentúa –los rasgos de una empresa intersubjetiva dependiente del contexto y sujeta a condiciones finitas. La finitud de la praxis no solamente tiene su origen en la resistencia de una naturaleza externa maleable, sino también en las constricciones a que está sujeta la existencia histórica, social y corporal. Una praxis que coincide con la *creatio continua* de nuevas interpretaciones del mundo, con la génesis ontológica, más que estar sometida a estas restricciones, es ella misma la que proyecta épocas históricas y espacios sociales, es ella misma la que abre las dimensiones de restricciones posibles⁴⁹⁰.

La confusión estriba para Habermas en identificar la apertura de los horizontes de sentido con la verdad de las manifestaciones dotadas de sentido. En realidad, son exclusivamente las condiciones de la validez de las manifestaciones lingüísticas las que cambian al cambiar el horizonte de sentido, pero tras el cambio, la nueva precomprensión (lo que Searle llamaba el Trasfondo) ha de acreditarse a sí misma en la experiencia y trato con aquello que nos resulta accesible dentro de ese horizonte. El terreno ontológico en el que Castoriadis plantea el conocimiento, le lleva a eludir la relevancia del elemento de pasividad que la experiencia comporta. Ese elemento de pasividad considero que tiene que ser la condición preliminar de cualquier teoría del conocimiento que no se contente con soluciones verbalistas e ilusorias. Una teoría del conocimiento ha de ser construida por vía experimental en el ámbito de la fisiología del cerebro y de los órganos sensoriales y no por vías meramente conceptuales o filosóficas⁴⁹¹. El énfasis en lo histórico-social contra una concepción abstracta del ser humano, es muy atinado y justo cuando niega que sean rasgos «naturales» de su modo de ser ciertos rasgos históricos de determinados tipos de sociedad, tales como la «propiedad privada», las «clases» o el «dinero», pero se torna falso cuando olvida el

⁴⁸⁹ *Idem*, pág. 392.

⁴⁹⁰ *Idem*, págs. 392-393.

⁴⁹¹ Siguen siendo interesantes en este sentido las consideraciones de Sebastiano Timpanaro a propósito de la polémica contra el materialismo mecanicista o vulgar. Cf. «Consideraciones sobre el materialismo», publicado originalmente en los *Quaderni Piacentini*, nº 28, págs. 76-97 y recogido posteriormente en *Sul materialismo*, Pisa, Nitri-Lischi, 1970 [trad. cast de F. Cusó, *Praxis, materialismo, estructuralismo*, Barcelona, Fontanella, 1973, págs. 18-50].

hecho de que el hombre como ser biológico, dotado de cierta (no ilimitada) adaptabilidad al ambiente exterior no es una construcción abstracta, sino real. Sostener que los «condicionamientos naturales», dado que siempre vienen revestidos de una dimensión «histórico-social», no tienen gran relevancia, se aproxima demasiado a un sofisma idealista. Concomitancias idealistas, que se aprecian asimismo en la disolución en su planteamiento de las diferencias entre «objetivación» y «alienación».

La falta de precisión de la noción «histórico-social», de la amplitud que Castoriadis le otorga, echa por tierra la diferencia entre «objetivación» y «alienación», diferencia que Marx puso de manifiesto frente a los idealistas alemanes. La noción de «institución» de la que se vale Castoriadis para designar las «concreciones» de esa dimensión imaginaria (incluyendo las cristalizaciones ideales, tales como normas y valores, y las concreciones materiales, tal como la «empresa») no permite tener en cuenta esta distinción. Y ello suscita problemas en su planteamiento⁴⁹², que repercuten en su concepción del poder en el terreno político, como ya se ha aludido en la exposición⁴⁹³. En primer lugar, hace perder el precioso matiz que, como antes adelantaba, Marx explicaba de la siguiente manera: La «objetivación» (*Vergegenständlich*) es una forma inseparable de manifestación, de exteriorización en la vida social de los hombres. Todo modo de hacer humano, cualquier actividad, empezando por el lenguaje es una «objetivación». Y como tal, axiológicamente neutra. Mas la «extrañación» (*Entfremdung*) con el nombre de «alienación» (*Entäuserung*) no puede identificarse con esta «objetivación» (en ello estriba la crítica de Marx a Hegel). Con el énfasis que pone siempre Castoriadis en la dimensión «imaginaria» (en el lado cultural, si se prefiere) parece desconsiderar demasiado aspectos «estructurales», que aunque convengamos en que proceden y se corresponden a un determinado «imaginario social», poseen la particularidad de que se desarrollan con un automatismo del que carecen los aspectos meramente «representacionales».

Castoriadis al referirse, con la noción de «histórico-social» y con su correlativa de «institución», tanto a los aspectos materiales como ideales desvía la atención de este importante distingo. Y con ello, la noción de «autonomía» que de ahí se deriva lleva

⁴⁹² Al menos, ambigüedades, ya que la noción de «institución» parece comprender tanto el sentido fenomenológico originario que le da Merleau-Ponty como el sentido tradicional que se da a esta noción en el discurso sociológico o socio-político.

⁴⁹³ *Vid. supra* 4.4.1.

consigo la misma ambigüedad. Castoriadis plantea la autonomía como el reconocimiento de las propias creaciones, por un lado, y el mantenimiento de una relación distinta con la «institución», por otro. Pero, así planteado el asunto, según cual sea nuestro referente al hablar de «institución», el enfoque de Castoriadis corre el peligro de aproximarse, más de lo que él quisiera, a la crítica cultural burguesa que hacía de la «alienación», esencialmente social, una eterna *condition humaine*. Atender al matiz, como Marx nos enseñó, resulta más adecuado: una cosa es la «objetivación», que no es libertad, ni alienación, y otra es la «alienación» precisamente, que siempre es el producto de relaciones sociales determinadas, históricas y, por lo tanto, superables.

Otro problema que surge de la amplitud que Castoriadis otorga a lo «histórico-social» se advierte a la hora de abordar el «conocimiento» de la sociedad y la historia. Para Castoriadis, parece imposible reconstruir teóricamente un sentido «objetivo» en los procesos históricos y cuestionar así en términos críticos las interpretaciones de los actores. Toda «teoría» de la sociedad y la historia parece abocada al fracaso. Los términos de Castoriadis son rotundos: no sólo señala las limitaciones que, evidentemente, tiene cualquier abordaje teórico, sino que dictamina su imposibilidad. Aunque, luego, en lo que parece más un juego de palabras, habla de la necesidad de «elucidar» la sociedad y la historia. En estas consideraciones de Castoriadis, apreciables ya en su crítica a las concepciones de la sociedad y la historia heredadas⁴⁹⁴, se mezclan problemas diferentes. Un vez más la falta de atención al matiz, y la forma abrupta en la que suele presentar su crítica, causa problemas al enfoque de nuestro autor.

* * * *

Pese a las debilidades e insuficiencias señaladas, que obligan a reconocer que su tratamiento de varios problemas es filosóficamente inadecuado, la aportación de Castoriadis al pensamiento político resulta bastante más iluminadora que la que se produce frecuentemente en las facultades de nuestro país y en no pocos reductos de pensamiento emancipatorio. Su concepción de la democracia como contenido sustancial de todo proyecto emancipador es un buen modo de oponerla a la concepción de aquellos que la colocan al servicio de los intereses del poder y, por otro lado, su fecundidad se

⁴⁹⁴ Vid. *supra* 2.3.1.

torna valiosa para superar las reductivistas concepciones de la misma que persisten en algunos grupos de la tradición emancipatoria. En este sentido, sin duda, el alcance de sus preguntas es más importante que sus respuestas. En otro orden de consideraciones, la actitud de inconformismo real, práctico, con toda situación de falta de libertad, tanto las que se produjeron en los países pésimamente llamados «socialistas» como en las también mal llamadas sociedades «libres», es un motivo para respetar a Castoriadis.

BIBLIOGRAFÍA

1. BIBLIOGRAFÍAS DE CASTORIADIS.

Las bibliografías más completas de Castoriadis y sobre su obra se hallan en la siguiente dirección electrónica: www.agorainternational.org

2. LIBROS Y NÚMEROS MONOGRÁFICOS EN REVISTAS DEDICADOS A LA OBRA DE CASTORIADIS

a) Libros:

DAVID, Gérard: *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, París, Éditions Michalon, 2000.

VERA, Juan Manuel: *Castoriadis (1922-1997)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001.

VVAA (ed. G.BUSINO): *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Ginebra-París, Librairie Droz, 1989.

b) Números monográficos en revistas:

ANTHROPOS, nº 198 (2003): «Cornelius Castoriadis. La pluralidad de los imaginarios sociales de la modernidad».

ARCHIPIÉLAGO, nº 54 (diciembre, 2002): «Cornelius Castoriadis. Imaginación creadora, autonomía, revolución».

DROITS. Revue Française de Théorie, de Philosophie et de Culture Juridiques (2000): «Débat autour d'un ouvrage. Hommage à Cornelius Castoriadis».

LES TEMPS MODERNES, nº 609 (junio-agosto 2000): «Pourquoi lire Castoriadis?»

THESIS ELEVEN, nº 49 (mayo 1997): «Cornelius Castoriadis».

3. ARTÍCULOS DEDICADOS A LA OBRA DE CASTORIADIS:

ARATO, A.: «Facing Russia: Castoriadis and the problem of Soviet Society», en BUSINO, *op.cit.*, págs. 269-291.

ARNASON, J.P.: «The Imaginary Constitution of Modernity», en BUSINO, *op.cit.*, págs. 323-337.

— «Culture and imaginary significations», en THESIS ELEVEN, nº22 (1989), págs. 25-45.

BARCELLONA, P.: «Introduzione a CASTORIADIS: *L'instituzione immaginaria della società II* », en Bollati Boringhieri, Torino, 1995, págs. VII-XXIX.

BERNSTEIN, J.M.: «Praxis and Aporie: Habermas 'Critique of Castoriadis'», en BUSINO, *op. cit.*, págs. 111-1123.

BERTHOUD, G.: «Castoriadis et la critique des sciences sociales », en BUSINO, *op. cit.*, págs. 111-123.

BOURDET, Yvon: «Marxisme et théorie révolutionnaire. Lecture de Cardan, relecture de Castoriadis», en *Autogestion et socialisme*, nº33-34 (1975) *op. cit.*, págs. 159-176.

CASTEL-BOUCHOUCI, A.: «Castoriadis, lecture du *Politique* de Platon», en DROITS, *op. cit.*, 105-117.

CIARAMELLI, Fabio: «Una critica libertaria al marxismo: C.Castoriadis» *Il tetto*, nº120, 1983, págs. 601-621.

— «*Socialisme ou Barbarie* e la questione sovietica», *Mondoperario*, nº1, 1987, págs. 100-106.

— «Le cercle de la création », en BUSINO, *op. cit.*, págs. 87-104

— «Castoriadis e l'instituzione immaginaria della società», *Paradigmi*, nº24, 1990, págs. 521-548.

— «Il problema del senso e il rapporto tra psiche e società», *Democrazia e diritto*, 1993, nº4, págs. 105-122.

— «The Self-presupposition of Origin: Homage to Cornelius Castoriadis», *Thesis Eleven, cit.*, págs. 55-75.

— «Castoriadis» en CRITCHELLS, S. y SCHROEDER, W. (ed): *Blackwell Companion to Continental Philosophy*, Oxford, 1998, págs. 493-503.

— «La creazione dell'autonomia e i suoi presupposti», Postfazione a CASTORIADIS: *L'enigma del Sogetto. L'immaginario e le istituzioni*, Bari, Dedalo, 1998.

CURTIS, D.A.: «Socialism or Barbarism: the alternative presented in the work of Cornelius Castoriadis», en BUSINO, *op.cit.*, págs. 293-322.

— «Cornelius Castoriadis» en BEILHARZ, P. (ed): *Social Theory: A Guide to Central Thinkers*. North Sidney, Allen&Unwin, 1992, págs. 46-53.

DEFFUANT, G.: «L'autonomie est-elle création ou rupture d'une clôture? Tentative d'articulation entre les visions de l'autonomie de F.Varela et de C. Castoriadis», *Revue Internationale de Systemique*, vol. 11, nº5, 1997, págs. 515-534.

- DESCOMBES, V.: «Un renouveau philosophique», en BUSINO, *op. cit.*, págs. 69-85.
— «L'illusion nomocratique», en DROITS, *op.cit.*, págs. 89-100.
- DEWS, Peter: «Imagination and the Symbolic: Castoriadis and Lacan», *Constellations*, volume 9, n° 4, Oxford, 2002, págs. 516-521.
- DUPUY, J.P. : «Individualisme et auto-transcendance», en BUSINO, *op.cit.*, págs. 245-253.
- EGUCHI, K.: «Un portrait de Castoriadis, penseur de l'autonomie», en BUSINO, *op.cit.*, págs. 49-58.
- ENRIQUEZ, E. : «Cornelius Castoriadis: un homme dans une œuvre », en BUSINO, *op.cit.*, págs. 27-47.
— «Le processus de sublimation dans la société», en LES TEMPS MODERNES, *op. cit.*, págs. 104-129.
- FEHER, F. : «Castoriadis and the re-definition of Socialism», en BUSINO, *op. cit.*, págs. 393-404.
- FERRY, Luc: «Déclin de l'Occident? De l'épuisement libéral au renouveau démocratique», en BUSINO, *op. cit.*, págs. 339-346.
- FRESSARD, Olivier: «Penser la loi avec et contre Platon», en DROITS, *op. cit.*, págs.119-125.
- FURTH, H.G. : «L'origine évolutive de *l'imaginaire radical* sous-jacent aux institutions sociales», en BUSINO, *op.cit.*, págs. 209-223.
- GAGNON, G. : «A la recherche de l'autonomie: Cornelius Castoriadis» *Sociologie et sociétés*, 14, n°2.oct.1982, págs. 113-118.
— «L'Autonomie par l'imaginaire: Cornelius Castoriadis», *Possibles*, 18, n°2, (primavera 1994), págs. 761-778.
- GUIBAL, Francis: «Cornelius Castoriadis. Un appel a une lucidité active», *Etudes*, 353, 1980, págs. 761-778.
— «Imagination et création. Sur la pensée de Cornelius Castoriadis», en BUSINO, *op. cit.*, págs. 125-140.
- GOURGORIS, Sthatis: «Philosophy and Sublimation», THESIS ELEVEN, *op. cit.*, págs. 31-43.
- HASTINGS-KING, Stephen: «On the marxist imaginary and the problem of practice: *Socialism ou Barbarie* 1952-1956», THESIS ELEVEN, *op. cit.*, págs. 69-84.
- HELLER, A.: «With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us», en BUSINO, *op. cit.*, págs. 161-171.

HIRSH, A.: «Castoriadis and Socialisme ou Barbarie» en *The French New Left: An Intellectual History from Sartre to Gorz*, Boston, MA: South End Press, 1981, págs. 108-137.

HONNETH, A.: «Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis» en BUSINO, *op. cit.*, págs. 191-207.

HOWARD, Dick: «Introduction to Castoriadis» *Telos*, 23 (primavera 1975), págs.117-131.

— «Ontology and the Political Project: Cornelius Castoriadis», cap.8 de *The Marxian legacy*, Londres, Macmillan, 1988 (2ª ed.).

JAHANBEGLOO, R.: «Autonomie et démocratie chez C. Castoriadis», *Projet*, nº210, marzo-abril, 1988. págs. 7-16.

JOAS, Hans: «L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la philosophie politique de Cornelius Castoriadis» en BUSINO, *op. cit.*, págs. 173-190.

KALIVAS, A.: «La politique de l'autonomie et le défi de la délibération: Castoriadis contra Habermas», en LES TEMPS MODERNES, *op. cit.*, págs. 71-103.

— «Heteronomía, alienación, ideología. Cornelius Castoriadis y la cuestión de la dominación», en ARCHIPIÉLAGO, *op. cit.*, págs. 76-83.

KHILNANI, S.: «Castoriadis and Modern Political Theory», en BUSINO, *op. cit.*, págs. 405-418.

LA TORRE, M.: «Ultimo saluto a Cornelius Castoriadis», *Sociologia del diritto*, nº2, 1988, págs. 103-115.

MANENT, P.: «Le philosophe et la Cité», en DROITS, *op. cit.*, págs. 101-104.

MANGANO, A.: «Castoriadis e il Marxismo» en BUSINO, *op. cit.*, págs. 59-68.

MORIN, Edgar: «Un Aristote en chaleur», en BUSINO, *op. cit.*, págs. 11-15.

— «Castoriadis, un titán del espíritu» *Vuelta*, 255 (febrero,1988), págs. 39-41 (Trad.cast. de Julian Meza de un artículo aparecido en *Le Monde*)

PISIER, E.: «La pensée 68 de C. Castoriadis» en BUSINO, *op. cit.*, págs. 347-354.

POLTIER, Hugues: «De la praxis à l'institution et retour», en BUSINO, *op. cit.*, págs. 419-439.

RAFLIN, M.: «Socialisme ou Barbarie», en *Les Cahiers de l'IHTP*, nº6 (noviembre 1987), págs.85-93.

RAYNAUD, Philippe: «Société bureaucratique et totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe *Socialisme ou Barbarie*» en BUSINO, *op. cit.*, págs. 255-268.

— «Platon et l'expérience grecque», en DROITS, *op. cit.*, págs. 81-87.

- REDEKER, Robert: «Contre le conformisme généralisé», *Le Monde Diplomatique*, agosto 1997, pág. 24.
- «Cornelius Castoriadis ou la politisation de l'existence», en LES TEMPS MODERNES, *op. cit.*, págs. 131-154.
- RENAULT, G.: «From Bureaucracy to *L'Imaginaire*: Cornelius Castoriadis Immanent Critique of Marxism», *Catalyst*, 13 (1979) págs. 72-90.
- RIEFFEL, P.: «Socialisme ou Barbarie», en *La tribu des clercs. Les intellectuels sous la V République*, París, Calman-Lévy/CNRS (1993), págs. 301-307.
- RUNDELL, J.: «From shores of reason to the horizon of meaning», *Thesis Eleven*, nº22 (1989). págs. 5-24.
- SIMEON, J.P.: «La pensée de la démocratie chez Castoriadis», en BUSINO, *op. cit.*, págs. 375-392.
- SIMON, Henri: «Pierre Chaliou (Castoriadis)-Anton Pannekoek. Correspondance 1953-1954», *Bulletin de réseau «Echanges et mouvement»* (BP 241, 75866 París, Cedex 18).
- SINGER, B.: «The Early Castoriadis: Socialism, Barbarism and the Bureaucratic Thread» *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 3, 1, págs. 35-56.
- «The later Castoriadis: Institution under Interrogation», *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 4, 1, págs. 75-101.
- THOMPSON, J.B.: «Ideology and the Social Imaginary. An appraisal of Castoriadis and Lefort», *Theory and Society*, vol. 11, nº 5, septiembre 1982, págs. 659-681.
- URRIBARRI, Fernando: «Las ideas psicoanalíticas de Cornelius Castoriadis», *Zona Erógena*, nº 39, Buenos Aires, 1998, págs. 43-50.
- «Castoriadis, Lacan y el postlacanismo. Notas para historizar el pensamiento psicoanalítico de Castoriadis», en ARCHIPIÉLAGO, *op. cit.*, págs. 31-39.
- VAJDA, M.: «La philosophie de la création absolue» en BUSINO, *op. cit.*, págs. 105-110.
- VERA, J.M.: «Cornelius Castoriadis: la interrogation permanente», *Iniciativa Socialista*, nº 48, marzo de 1998.
- VIDAL-NAQUET, P.: «Souvenirs à bâtons rompus sur Cornelius Castoriadis et *Socialisme ou Barbarie*» en BUSINO, *op. cit.*, págs. 174-26.
- «Castoriadis y la antigua Grecia», en ARCHIPIÉLAGO, *op. cit.*, págs. 41-51.
- WHITEBOOK, J.: «Intersubjectivity and the Monade Core of psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious», en BUSINO, *op. cit.*, págs. 225-244.
- ZORRILLA, S.: «Peut-on réfléchir l'éthique dans le cadre d'une pensée comme celle de Castoriadis», en BUSINO, *op. cit.*, págs. 355-373.

4. BIBLIOGRAFÍA GENERAL:

ANDERSON, Perry: *Consideraciones sobre el marxismo occidental* [1976], Madrid, siglo XXI, 1979.

— *Tras las huellas del materialismo histórico* [1983], Madrid, Siglo XXI, 1986 [Trad. cast. Eduardo Terrén].

ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco* (edición bilingüe), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994 [Introducción y notas de Julián Marías; trad. cast. María Araujo y Julián Marías].

— *Política* (edición bilingüe), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983 [trad. cast. María Araujo y Julián Marías].

— *Acerca del Alma*, Madrid, Gredos, 1999 [Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez].

ATLAN, Henri: *Entre el cristal y el humo* (1979), Madrid, Debate, 1990.

— *Con razón y sin ella. Inter crítica de la ciencia y el mito* (1986), Barcelona, Tusquets, 1991 [Trad. cast.: Josep Pla i Carrera]

AUBENQUE, Pierre: *El problema del ser en Aristóteles* (1962), Madrid: Taurus, 1974 [Trad. cast.: Vidal Peña]

— *La prudencia en Aristóteles* (1963), Barcelona, Crítica, 1999 [Trad. cast.: M^a José Torres Gómez-Pallete]

BIARD, Roland: *Dictionnaire de l'extrême-gauche de 1945 à nos jours*, París, Belfond, 1978.

BARCELLONA, Pietro: *El individualismo propietario*, Madrid, Trotta, 1996 [Trad. cast. Jesús Ernesto García Rodríguez]

— *Lo spazio della politica. Tecnica e democrazia*, Roma, Editori Riuniti, 1993.

— *Il declino dello stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Bari, Edizioni Dedalo, 1998.

BERMUDO, José Manuel: *Filosofía política*, Barcelona, Edicions UB-Marcial Pons, 1997.

BOURDIEU, Pierre: *Cosas dichas* (1987), Barcelona, Gedisa, 1988 [Trad. cast. Margarita Mizraji].

— *Razones prácticas* (1994), Barcelona, Anagrama, 1997 [Trad. cast.: Thomas Kauf]

— *Meditaciones pascalianas* (1997), Barcelona, Anagrama, 1999 [Trad. cast.: Thomas Kauf].

— *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.

CAPELLA, Juan Ramón: *Entre sueños. Ensayos de filosofía política*, Barcelona, Icaria, 1985.

— *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta, 1993.

— *Fruta Prohibida*, Madrid, Trotta, 1997.

CASSIRER, Ernst: *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 [Trad. cast. Eugenio Ímaz].

CIARAMELLI, Fabio: *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Bari, Dedalo, 2000.

COHN-BENDIT, Daniel y Gaby: *Le Gauchisme: remède a la maladie sénile du communisme*, París, Seuil, 1968.

COHN-BENDIT, Gaby: *Nous sommes en marche*, París, Flammarion, 1999.

CRICK, Francis : *La búsqueda científica del alma. Una hipótesis revolucionaria para el siglo XXI*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994 [Trad. cast. Francisco Páez]

DESCOMBES, Vincent: *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra, 3ª edición, 1998 [Trad. cast. Elena Benarroch]

DUPUY, Jean-Pierre: *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, París, Seuil, 1982.

EDELMAN, G. M. y TONONI, G.: *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*, Barcelona, Crítica, 2002 [Trad. cast.: Joan Lluís Riera]

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco: *Lenin*, Dopesa, 1977.

— *Discursos para insumisos discretos*, Madrid, Libertarias, 1993.

— *Marx (sin ismos)*, Barcelona, El Viejo Topo, 1998.

FERRY, L. y RENAULT, A.: *Heidegger et les modernes*, París, Grasset&Fasquelle, 1988.

FREUD, Sigmund: *La interpretación de los sueños* (tres volúmenes), Madrid, Alianza, 6ª edición, 1972 [Trad. cast. Luis López-Ballesteros y de Torres].

— *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 3ª ed., 1969 [Trad. cast. Luis López-Ballesteros y de Torres].

— *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, Madrid, Alianza, 1999 [Trad. cast. Luis López Ballesteros y Ramón Rey Ardid].

— *El Yo y el Ello y otros escritos de metapsicología*, Madrid, Alianza, 4ª ed., 1980 [Trad. cast. Luis López Ballesteros y Ramón Rey Ardid].

— *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Alianza, 1972 [Trad. cast. Luis López-Ballesteros y de Torres].

— *El malestar de la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1970 [Trad. cast. Luis López Ballesteros y Ramón Rey Ardid].

— *Totem y tabú*, Madrid, Alianza, 1997 [Trad. cast. Luis López-Ballesteros].

GEHLEN, Arnold: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (1974), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987 (2ª ed.) [Trad. cast. Fernando-Carlos Vevia Romero]

GOMBIN, Richard: *Les origines du gauchisme*, París, Seuil, 1971.

GOTTRAUX, Philippe: «*Socialisme ou Barbarie*». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Éditions Payot Lausanne, 1997.

GRAMSCI, Antonio: *Antología* (Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán), Madrid, Siglo XXI, 2ª ed., 1974.

HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976), Madrid, Taurus, 1981.

— *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 2ª ed., 1992, [Trad. cast. Manuel Jimenez Redondo y Manuel Garrido]

— *Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos, 3ª ed., 1997 [Trad. cast. Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí]

— *Teoría de la acción comunicativa, I*, Madrid, Taurus, 2ª ed., 2001 [Trad. cast. Manuel Jimenez Redondo]

— *Teoría de la acción comunicativa, II*, Madrid, Taurus, 2ª ed., 2001 [Trad. cast. Manuel Jimenez Redondo]

— *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, [Trad. cast. Manuel Jimenez Redondo]

— *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, [Trad. cast. Manuel Jimenez Redondo]

— *Verdad y justificación* [1999], Madrid, Trotta, 2002 [Trad. cast. Pere Fabra y Luis Díez]

HEIDEGGER, Martin: *Ser y Tiempo* (1927), México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed. revisada, 1996 [Trad. cast. José Gaos].

— *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973 [Trad. cast. Gred Ibscher Roth, revisada por Elsa Cecilia Frost].

HOBBSAWM, Eric: *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1995 [Trad. cast. Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells]

HUSSERL, Edmund: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991 [Trad. cast. Jacobo Muñoz y Salvador Mas]

JANOVER, Louis: *Les intellectuels face à l'histoire*, París, Éditions Galilée, 1980.

JAY, Martin: *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974.

KORSCH, Karl: *Marxismo y filosofía*, Barcelona, Ariel, 1978. [Trad. cast. Feliu Formosa].

— *La concepción materialista de la historia y otros ensayos*, Barcelona, Ariel, 1980. [Trad. cast. Juan Luis Vermal].

— *Karl Marx*, Barcelona, Ariel, 2ª ed., 1981. [Trad. cast. Manuel Sacristán].

- LAFONT, Cristina: *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.
- LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean-Bertrand: *Diccionario de psicoanálisis* [1967], Barcelona, Paidós, 1996 [Trad. cast. Fernando Gimeno Cervantes].
- LEFORT, Claude: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Ginebra, Droz, 1971.
- LENIN, V. I.: *Obras escogidas* (tres tomos), Moscú, Progreso, 1970.
- LUKÁCS, György: *Historia y consciencia de clase*. México, Grijalbo, 1969 [Trad. cast. Manuel Sacristán]
- LUXEMBURG, Rosa: *Antología* (a cargo de María Jose Aubet), Barcelona, Ediciones del Serbal, 1983.
- MARCOS, Alfredo: *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la Biología aristotélica* (Prefacio de Geoffrey Lloyd), Barcelona, PPU, 1996.
- MATURANA, Humberto: *La realidad, ¿objetiva o construida?, vol. I. Fundamentos biológicos de la realidad*, México, Anthropos, 1995.
— *La realidad, ¿objetiva o construida?, vol. II. Fundamentos biológicos del conocimiento*, México, Anthropos, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1964.
— *Las aventuras de la dialectique*, París, Gallimard, 1955.
— *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964.
— *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969 [Trad. cast. F. Pérez Gutiérrez, *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971].
— *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, [Trad. cast. C. Martínez y G. Oliver].
— *Resumés de cours*, París, Gallimard, 1982.
- MOSTERÍN, Jesús: *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza, 1993.
— *¡Vivan los animales!*, Barcelona, Debate, 1998.
— *Los lógicos*, Madrid, Espasa, 2000.
- NUSSBAUM, Martha C.: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (1986), Madrid, Visor, 1995 [Trad. cast.: Antonio Ballesteros]
- NOVE, Alec: *La economía del socialismo factible* [1983], Madrid, Siglo XXI, 1987 [Trad. cast. Fernando Valero].
- PRIGOGINE, Ilya, STENGERS, Isabelle: *Metamorfosis de la ciencia* (2ª ed.1986), Madrid, Alianza Universidad, 2ª ed., 1990.
- PUTNAM, Hilary: *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994 [Trad. cast. Carlos Laguna]
— *La herencia del pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1997 [Trad. cast. Manuel Liz y Margarita Vázquez].

— *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*, Madrid, siglo XXI, 2001 [Trad. cast. José Francisco Álvarez Álvarez]

RICOEUR, Paul: *Freud: una interpretación de la cultura* (1965), Madrid, Siglo XXI, 1999 (novena edición) [Trad. cast.: Armando Suárez con la colaboración de Miguel Olivera y Esteban Inciarte].

RIZZI, Bruno: *La burocratización del mundo*, Barcelona, Península, 1980 [Trad. cast. Juan Ramón Capella]

ROUDINESCO, Elisabeth: *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France, 2 (1925-1985)*, París, 1986.

— *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1995 [Trad. cast. Tomás Segovia].

RUBEL, Maximilien: *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, París, Éditions Marcel Rivière, 1971.

— *Marx, critique du marxisme*, París, Payot&Rivages, 2000 (nouvelle édition).

SACRISTÁN, Manuel: *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983

— *Papeles de filosofía*, Barcelona, Icaria, 1984.

— *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995.

SAEZ RUEDA, Luis: *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001.

— *El conflicto entre continentales y analíticos*, Barcelona, Crítica, 2002.

SÁNCHEZ RON, José Manuel: *Los mundos de la ciencia*, Madrid, Espasa, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de: *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza, 1983 [Trad. cast. Amado Alonso].

SCHNAPP, Alain y VIDAL-NAQUET, Pierre: *Journal de la commune étudiante. Textes et documents (novembre 1967-juin 1968)*, París, Seuil, 1969.

SEARLE, John: *La intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1992 [Trad. cast. Enrique Ujaldón Benítez]

— *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996 [Trad. cast. Luis M. Valdés Villanueva]

— *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997 [Trad. cast. Antoni Domènech]

— *El misterio de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2000 [Trad. cast. Antoni Domènech]

STINAS, Agis: *Memoires. Un révolutionnaire dans la Grèce du XXème siècle*, Montreuil, la Brèche-PEL, 1990.

TEODORI, Massimo: *Las nuevas izquierdas europeas* (tres volúmenes), Barcelona, Blume, 1978.

THOMPSON, Edward P.: *Miseria de la teoría* [1978], Barcelona, Crítica, 1981 [Trad. cast. Joaquim Sempere].

TIMPANARO, Sebastiano: *Praxis, Materialismo y Estructuralismo* (1970), Barcelona, Fontanella, 1973 [Trad. cast. F. Cusó].

TROISIÈRE, Hélène: *Piera Aulagnier*, París, Presses Universitaires de France, 1998.

TROTSKI, León: *La revolución traicionada* [1935], Barcelona, Fontamara, 2ª ed., 1981.

TUGENDHAT, Ernst: *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación analítico-lingüística*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [Trad. cast.: Rosa-Helena Santos-Ihlau].

— *Ser-Verdad-Acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1998 [Trad. cast.: Rosa-Helena Santos-Ihlau].

— *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2002. [Trad. cast. Rosa-Helena Santos-Ihlau y otros].

VARELA, Francisco: *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Barcelona, Gedisa, 1998 [Trad. cast: Carlos Gardini]
—(con Humberto Maturana): *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, Madrid, Debate, 3ª ed., 1999.

—(con E. Thompson y E. Rosch): *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, París, Seuil, 1993.

VVAA.: *L'inconscient* (VI Coloquio de Bonneval) dirigido por Henri Ey, Bibliothèque Neuro-Psychiatrique de Langue Française, París, Desclée de Brouwer, 1966.

VVAA.: *Conversaciones con Lukács*, Madrid, Alianza, 2ª ed., 1971. [Trad. cast. Jorge Deike y Javier Abásolo].

VVAA.: *L'Auto-organisation. De la physique au politique*, París, Seuil, 1983.

VVAA.: *La sfida della complessità*, Milán, Feltrinelli, 1985.

VVAA.: *La contre-Révolution bureaucratique*, París, 10/18, 1973.

VVAA.: *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 5ª ed., 2001.

WALDENFELS, Bernhard: *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997 [Trad. cast. W. Wegscheider. Revisión técnica J.-C. Mèlich].

WELLMER, A: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad* (1985), Madrid, Visor, 1992, [Trad. cast. José Luis Arántegui]

— *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (1993), Madrid, Cátedra, 1996, [Trad. cast. Manuel Jimenez Redondo].

WILLIAMS, Raymond: *Marxismo y literatura* (1977), Barcelona, Península, 1980 [Trad. cast. Pablo di Masso].

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
NOTA PREVIA.....	13
CAPÍTULO 1: EL CONTEXTO HISTÓRICO. LA ETAPA DE <i>SOCIALISME OU BARBARIE</i>	
1.1. Apuntes biográficos.....	16
1.2. París: La oposición en el PCI.....	17
1.3. <i>Socialisme ou Barbarie</i>	21
1.3.1. El debate acerca de la organización y el partido revolucionario... 23	
a) La primera crisis.....	26
b) 1953-1956: una fase de optimismo.....	28
c) 1956-1958: nuevas propuestas.....	33
d) La crisis francesa de 1958: el resurgimiento del debate y la primera escisión.....	36
e) El nacimiento de <i>Pouvoir Ouvrier</i>	42
1.3.2. La discusión sobre el marxismo.....	43
a) El planteamiento de Castoriadis.....	45
b) Reacciones y crisis en el grupo.....	50
c) La escisión del grupo.....	63
d) El final de <i>Socialisme ou Barbarie</i>	66
1.4. Conclusión: Castoriadis y el marxismo.....	70
1.4.1. Un nuevo escenario: las transformaciones del período postbélico.....	70
1.4.2. Revisión del marxismo frente a los nuevos problemas.....	71
1.4.3. El cuestionamiento final del marxismo.....	75

CAPÍTULO 2: EL GIRO FILOSÓFICO I. LOS DOMINIOS DE LO HUMANO.

2.1. Introducción.....	83
2.2. La dimensión psíquica.....	84
2.2.1. La «estratificación» de la psique.....	91
2.2.2. La dimensión transversal u horizontal.....	104
2.3. La dimensión histórico-social.....	109
2.3.1. La sociedad y la historia en la tradición heredada.....	109
2.3.2. Lo histórico-social.....	113
2.3.2.1. Institución y dimensión imaginaria.....	114
2.3.2.2. La dimensión «ensídica»: <i>legein</i> y <i>teukhein</i>	121

CAPÍTULO 3: GIRO FILOSÓFICO II. LA REFLEXIÓN SOBRE EL «SER PARA-SÍ».

3.1. Introducción.....	133
3.2. La noción de «ser para-sí».....	134
3.2.1. Tipología y rasgos del ser para-sí.....	136
3.2.2. Primera aproximación: la noción de <i>psyché</i> en Aristóteles.....	141
3.2.3. Segunda aproximación: el estudio científico de la vida.....	148
3.2.4. Conclusión.....	160
3.3. La imaginación: piedra de toque de la filosofía heredada.....	165
3.3.1 Naturaleza de la crítica a la filosofía heredada.....	166
3.3.2 La imaginación: bases de una nueva ontología.....	168

CAPÍTULO 4: AUTONOMÍA, POLÍTICA Y DEMOCRACIA.

4.1. Introducción.....	171
4.2. La autonomía en el plano individual.....	172
4.2.1. Reformulación de la autonomía. Diálogo con Freud.....	173
4.2.2. Relevancia del problema. Digresión en torno a la obra de Tugendhat.....	177
4.2.3. Desarrollo de la noción de autonomía: la subjetividad reflexiva y deliberante.....	179

4.2.4 Conclusión.....	182
4.3. La autonomía en su dimensión social.....	185
4.4. La política y la democracia.....	191
4.4.1. La política y lo político: poder explícito e «infra-poder radical».....	191
4.4.2. <i>Oikós, agora y ecclesia</i>	194
4.4.3. La <i>paideia</i> democrática.....	196
4.4.4. La democracia como régimen.....	197
4.5. Diagnóstico de nuestro tiempo.....	199
4.5.1. Caracterización de la Modernidad.....	200
4.5.2. La crisis de las sociedades occidentales.....	202
4.5.3. La caracterización de los sistemas políticos actuales.....	205
CONCLUSIONES.....	209
BIBLIOGRAFIA.....	227