

CAPÍTULO 8

CASTORIADIS: ARTE Y CONOCIMIENTO PARA LA CREACIÓN

DE UNA NUEVA SOCIEDAD

Federico Santarsiero

Cornelius Castoriadis plantea su reflexión frente a un hecho insoslayable para él que es la crisis de los valores heredados sobre los que se asienta la sociedad contemporánea occidental. Esta reflexión está orientada a constituir un proyecto político revolucionario de autonomía individual y colectiva. A partir de una interrogación político-filosófica sobre la sociedad y la historia, Castoriadis va desarrollando una elucidación de los límites del pensamiento heredado. Es allí donde reside el núcleo de su reflexión epistemológica, en conformar una mirada esclarecedora sobre el propio acontecer social, en elucidar los fundamentos de este pensamiento heredado sobre el que fundamos nuestro orden social. Luego, cuando esos límites van tomando forma, es posible entonces la construcción y la creación de concepciones que nos permitan originar un sujeto autónomo, una sociedad autónoma. Sacudir el edificio del pensamiento heredado que instituye nuestra sociedad.

En una de sus obras fundamentales, "La institución imaginaria de la sociedad" (1977) Castoriadis procura una reconceptualización de lo histórico social, de su modo de ser específico a partir de los conceptos claves de *imaginario social*, *significación imaginaria social*, del par *instituido/instituyente*; de la idea de la auto institución imaginaria de la sociedad, y de la historia como creación.

En el prefacio nos advierte que todo escrito que intente exponer y desplegar un pensamiento siempre permanecerá inacabado, y desde un punto de vista, no será esa obra terminada y pulimentada, que como una especie de regalo pareciera satisfacer todas y cada una de las necesidades del lector que va a su encuentro. Es el lector el que debe pensar conjuntamente con el escritor y crear esa obra en su propia subjetividad.

Para llevar a cabo esta reconceptualización, el autor acude a las ideas antes mencionadas que son estudiadas desde la perspectiva que aporta una visión renovada de la teoría psicoanalítica, las reflexiones sobre el lenguaje y una nueva mirada sobre la filosofía tradicional.

Estas nuevas consideraciones refuerzan en él una anterior convicción: todo pensamiento heredado sostenía y daba forma al mundo que habitamos, constituyendo el pensamiento dominante, el que observamos sostener el sentido común, lo obvio, lo dado y naturalizado. Cuando Castoriadis nos habla del mundo que habitamos nos habla de las motivaciones y de los valores que orientan la vida de los hombres, ya que el mundo que habitamos es simbólico, lógico, imaginario, ese es nuestro hábitat. Son estas creaciones de orden social, que cada sociedad instituye y da origen así a su cultura, y es de acuerdo a estos valores propios instituidos socialmente que los integrantes de esa sociedad se mantienen cohesionados y actúan. Ante cualquier proposición que nos quiera retrotraer a una concepción innata del problema social Castoriadis nos advierte sobre la ausencia de una “naturaleza humana” esencial que se pueda oponer a estos poderosos valores institucionales. No es el mundo natural y biológico el que nos determina en este sentido, el sentido definitivo de la vida no es algo con lo cual los hombres nazcan:

... el hombre no nace llevando en sí el sentido definido de su vida. El máximo de consumo, de poder o de santidad no son objetivos innatos al niño, es la cultura en la cual crecerá lo que le enseñará que los “necesita”. Y es inadmisibles mezclar con el examen de la historia la “necesidad” *biológica*, o el “instinto” de conservación. La “necesidad” biológica o el “instinto” de conservación es el presupuesto abstracto y universal de toda sociedad humana, y de toda especie viviente en general, y no puede decir nada sobre alguna en particular. Es absurdo querer fundamentar sobre la permanencia de un “instinto” de conservación, por definición el mismo en todas partes, la historia, por definición siempre diferente. (Castoriadis, 1975: 42)

El discurso científico y la hipercategoría de la determinación

“Mi tema se refiere al dominio histórico-social” (Castoriadis, 1986: 64). De esta manera nuestro autor comienza a delimitar los alcances del que será el objeto de su reflexión.

Uno de los discursos que hemos construido para tratar el problema del conocimiento es el discurso científico moderno. Pero si bien la ciencia puede dar cuenta de una realidad física y natural, no ha sido de gran utilidad para dar cuenta del problema del ser humano en su complejidad imaginaria, simbólica, social. La ciencia ha apelado en su método a categorías que le han permitido constituir un orden para la naturaleza, pero que no han sido útiles para dar cuenta de ciertas dimensiones de este objeto de estudio otro que es el ser humano. El error en todo caso no es de la ciencia, ya que todo discurso es parcial, y la aparición de un discurso implica la suspensión de otros, sino de aquellos que han pretendido depositar en el conocimiento que otorga la ciencia el fundamento primero y último del ser humano, extralimitándose así del cerco para el cual había sido pensado y extendiéndose a objetos que no le son propios. En consecuencia el conocimiento y el sentido que podríamos conformar respecto a lo histórico-social se ven clausurados desde el principio si adoptamos el método científico para conocer al hombre.

Cuando hablamos de leyes naturales, estamos hablando de un orden propio del mundo que es necesario. Necesario y no contingente, lo que es necesario no tiene alternativas. El hecho de enunciar el orden del mundo en términos de necesidades implica aludir a determinaciones infalibles que son más propias de aplicarse en el mundo físico y natural, y en nuestro caso, de lo que es supuestamente instintivo en nuestro núcleo psíquico, que de las acciones creadoras que se dan en el dominio del hombre. Al razonar respecto al hombre en términos de necesidades, pareciera ser que ese principio material antropológico, que claro está es innegable, estuviese excluyendo a la conciencia como principio epistemológico y ontológico. No son las necesidades biológicas, traducidas en el ser humano como el instinto de conservación, aquello que fundamenta y determina el devenir de la historia de una sociedad. Cuando pensamos así la historia esta necesidad se convierte en aquello que determina toda acción humana, toda acción en su totalidad será entonces para satisfacer esta necesidad, que se constituye de esta manera como fundamento de la historia. Como dice Castoriadis, esta mezcla es inadmisibles.

Ser y caos

El discurso de la ciencia moderna oculta hechos fundamentales que le son inherentes al ser. El ser no es un sistema ordenado y organizado por las leyes de la Razón. El ser es caos, abismo sobre el cual el hombre crea ordenamientos, como la racionalidad antes mencionada. Pero estos ordenamientos no son otra cosa que estratificaciones temporales, no regulares, propias de la conciencia del hombre y de su dominio histórico-social, y no de la supuesta esencia del mundo. En el pensamiento de Castoriadis podemos rastrear esta noción del ser como caos en la incorporación de una perspectiva psicoanalítica y de allí a la filosofía de Schopenhauer, que planteaba a la Voluntad como fundamento del ser. La Voluntad es la urdimbre de lo real, en el fondo de lo real está esa voluntad que no tiene un por qué, que no tiene motivos ulteriores, en donde todo es libre en el sentido más absoluto del término. Es sabida la relación entre la Voluntad de la filosofía de Schopenhauer y los principios fundamentales del psicoanálisis. El mundo de lo irracional, de aquello sin orden ni ley ni determinación, se sublima en lo racional. El universo de pulsiones caóticas que constituye lo real, nos puede llevar al desgarramiento íntimo e incluso a la locura. Un magma caótico, que no razona, constituye la base sobre la que se establece esa frágil realidad que es la mente y la razón.

El modelo científico moderno organiza lo real, organiza el caos del ser, de acuerdo a la Razón. Constituye un orden extenso, numérico y cuantitativo sobre aquello que carece de racionalidad.

La ciencia moderna desde su nacimiento se ha propuesto descubrir la verdad, una verdad que mora allí afuera esperando a ser descubierta. Pero si la ciencia no “descubre”, debemos pensar estos descubrimientos más bien como construcción y creación de un sentido que como descubrimiento de algo que no nos pertenece y que reside más allá de nosotros. Esto nos enfrenta a un punto crítico en el camino epistemológico. No hay manera de generar y asegurar un conocimiento definitivo, porque el sujeto siempre está allí, presente y “distorsionando” aquello que conoce. Sólo podemos conocer los modos en que

el sujeto conoce a su objeto, y este escepticismo Castoriadis lo formula así: “¿Qué proviene, en lo que conocemos, del observador (de nosotros) y qué proviene de lo que es? Esta pregunta no tiene respuesta ni nunca la tendrá” (Castoriadis, 1986: 65). Pero reconocer esta evidencia no conduce en absoluto a un simple escepticismo o relativismo. Este relativismo origina una falsa conciencia en el sentido de que cualquier esfuerzo por llegar a la verdad, ya se trate de historia o de cualquier otra cosa, no tiene valor. Sería así en vano, por ejemplo, intentar el conocimiento de la verdad del arte, de la verdad de nuestra sociedad. Pero no hay nada más lejos de los objetivos de transformación del pensamiento heredado e instituido que Castoriadis plantea como núcleo de su reflexión que este escepticismo vacío y extremo. Mantener un escepticismo no debe clausurar nuestro íntimo deseo humano de conocer la verdad, sino más bien por el contrario, nos debe permitir generar una actitud crítica frente a los valores dominantes, instituidos. Nuestro objeto de estudio es complejo y no se muestra en evidencia toda su complejidad. Sólo podemos explorar aspectos sucesivos del objeto, y esto no suprime la distinción entre un grado y otro de su conocimiento. A lo que apunta el conocimiento de la verdad no es más que a ese proyecto de esclarecer otros aspectos del objeto, y en realidad, de nosotros mismos. Este proyecto de conocimiento nos permitirá desentrañar nuestra verdad históricasocial. Es un proyecto infinito, ya que no estamos hablando de la posesión final de la Verdad, única y absoluta. Una concepción de la verdad es esta que implica una concepción claramente reaccionaria, ya que origina la creencia de que existe esa Verdad unívoca, inapelable y acabada que puede ser adquirida de una vez por todas y ser poseída por uno o algunos. La verdad que perseguimos no será nunca de esta manera poseída, porque una verdad así implica un fundamento absoluto de la realidad históricasocial, y no puede ser entonces el presupuesto de las transformaciones y cambios que Castoriadis propone para una reconstrucción radical de la sociedad. El conocimiento como búsqueda de la verdad no clausura la historia con concepciones deterministas. Frente al escepticismo total y el descreimiento que conlleva, frente al relativismo que es en realidad

reaccionario ya que neutraliza toda intención de cambio, Castoriadis propone el camino del conocimiento como creación.

La racionalidad que la ciencia moderna cree descubrir las leyes que gobiernan al mundo, pero esas leyes no son propias del mundo (entendiendo al mundo como aquello que está allí, afuera, exento e independiente de nosotros), sino que son más bien una organización creada por el hombre. Esta pretensión por parte de la ciencia de generar un conocimiento válido y objetivo, tiene una consecuencia grave, niega lo real en tanto ser de caos, y oculta ese caos tras las leyes de una Razón que organiza y ordena el mundo de acuerdo a leyes de necesidad lógica, racionales. Este ocultamiento es coherente con la que se ha constituido en la categoría científica por excelencia, la hipercategoría de la determinación. La determinación ha quedado como una categoría sobre la cual la ciencia moderna fundamenta todas sus creencias. Las explicaciones que la ciencia moderna nos da están fundamentadas en la determinación y en la necesidad. Estas ideas se vuelven nocivas e ilusorias cuando también se extienden al campo de la historiografía, de la sociología, de las ciencias del hombre. Una trágica consecuencia ha sido pensar que el desarrollo de la historia también está determinado y responde a la satisfacción de necesidades. La historia entonces no sería de esta manera más que el despliegue de los sucesos de acuerdo a esas leyes racionales de la determinación. El despliegue de la historia sería una sucesión en la cual se producen ciertos cambios, pero los cambios se dan de modo predeterminado.

¿Qué se oculta también detrás de la determinación? Esta idea se vuelve poderosa, porque con ella es posible ejercer el poder por medio de un discurso que estipula normas (naturales) inclusive para el comportamiento humano. Se anula entonces el surgimiento de lo otro. El grado de represión, de censura y de autoritarismo que reside en el discurso científico moderno no es menor. Algo que está fundamentado en la determinación no permite la creación, la aparición de lo otro. Clausura toda complejidad detrás de la evidencia de lo que es, ya que el ser está determinado por las leyes racionales.

Las formas sociales

Dice Castoriadis que el hombre sólo existe en sociedad y por la sociedad, y que la sociedad es siempre histórica. En consecuencia la existencia del hombre es histórica. Ahora bien ¿Qué quiere decir esto? El sentido común nos presenta como evidente una noción de la historia como la sucesión cronológica de hechos que se van sucediendo unos tras otros, unos encadenados con otros por una relación que los organiza a unos como causa y a otros como efectos derivados de esas causas. Es decir, que los ordena de acuerdo a leyes lógicas y racionales. Como decíamos antes el surgimiento de un discurso deja de lado los otros, esta es un acercamiento a la historia, pero podemos pensarlo de otra manera. Pensemos la historia, si, como aquello que implica la categoría del tiempo. Ahora bien ¿a qué aludimos al hablar del tiempo? No a la sucesión cronológica meramente. El tiempo es creación, es cambio, es transformación y devenir, es elaboración de formas nuevas. La ontología tradicional nos define el ser desde una concepción que heredamos del pensamiento antiguo, y que podemos recordar como las propiedades del ser definidas por la escuela de Parménides de Elea. El ser es inmutable, no puede ser y no ser a la vez. El continuo cambio y devenir es contradictorio desde esta óptica. El ser es permanente, eterno, invariable, uno y universal. Parménides enfrenta a la solución que daba Heráclito al problema metafísico como puro devenir y le opone un principio de razón, un principio de pensamiento, que no pueda fallar nunca: El ser, es; el no ser, no es. Este hermoso principio no tiene validez más que en el mundo de la lógica y no podría nunca explicar la compleja diversidad de los dominios del hombre. El ser del hombre, el ser humano, es histórico porque es temporal, está en el tiempo y por el tiempo, ya que no es permanencia eterna y universal sino permanente producción, elaboración, fabricación y construcción.

Frente a la determinación que ejerce la ontología tradicional y luego la ciencia moderna, frente a los cambios programados que surgen de acuerdo a las leyes de la Razón, frente a la inmutable determinación, Castoriadis opone la categoría de la creación de formas. Formas que por un lado cohesionan y

distinguen a un colectivo social, pero que no son eternas y permanentes, sino que la transformación, la elaboración, la creación originan el surgimiento de formas nuevas.

Para entender al ser humano, a la realidad ontológica del hombre, como un tipo ontológico nuevo, propio del dominio histórico social debemos observar estas dos cuestiones fundamentales antes mencionadas:

1. ¿Qué es una forma? Es decir ¿Qué es aquello que mantiene unida, cohesionada y distinta a una sociedad? ¿Qué es lo que la hace ser esa sociedad y no otra?
2. ¿Cómo surgen las formas? ¿Qué es lo que hace nacer formas nuevas y origina la creación como característica exclusiva del ser humano?

1. Las formas institucionales, las *leyes*, las formas histórico-sociales son las que hacen a una sociedad ser ella y no otra, y la mantienen unida en un todo coherente, y garantizan a su vez su continuidad. Los sujetos que han sido formados por esta sociedad creen en estas leyes, adhieren a estos principios, apoyan y depositan valor sobre estas instituciones, y de esa manera se garantiza la cohesión y la continuidad de una sociedad dada.

Llamamos ***magma de las significaciones imaginarias sociales*** a la red de significaciones, de instituciones sociales múltiples que forman una urdimbre organizada, que orientan la vida de los sujetos y que se corporizan en las acciones, en los pensamientos, en los sentimientos y emociones de esos sujetos que forman esa sociedad. ¿Cuáles son esas significaciones imaginarias sociales que componen al ***magma***? Podemos mencionar, entre tantas, a espíritus, dioses, Dios, polis, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, hombre, mujer, hijo, tabú, virtud, pecado, etc. Estas significaciones son ***imaginarias***, y con ello decimos que no son ni ***reales*** ni ***racionales***. No pertenecen al dominio del caos, de la ausencia de orden y de organización significativa, a lo que llamamos lo real, y tampoco al dominio instuido de lo racional, del logos. No son la desordenada e inorgánica realidad

subyacente ni el fruto de la Razón. Sino que estas significaciones están dadas por **creación**.

MAGMA	SOCIEDAD INSTITUIDA (las formas sociales dadas, cristalizadas)
SOCIEDAD INSTITUYENTE SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS SOCIALES UNIDAD Y COHERENCIA DE LA URDIMBRE INSTITUCIÓN DE LA SOCIEDAD INSTITUCIONES SOCIALES PARTICULARES	Mediante procesos de socialización origina: Sujetos, individuos y grupos que adhieren a las leyes sociales y garantizan su continuidad.

Dijimos también que son **sociales** y con ello decimos que los ejos de ser individuales e innatas sólo existen como objeto de participación de un ente colectivo e impersonal que es propio del ser en sociedad del hombre.

2. Al decir que estas formas son exclusivas y caracterizan al dominio del hombre, es decir que son históricas y sociales, decimos que estas formas no son eternamente perdurables e invariables sino que acontecen cambios que originan la creación de formas nuevas.

Las significaciones imaginarias sociales que le dan el ser y sentido a una sociedad sólo existen estando **instituidas**, es decir, sólo existen cuando los sujetos que conforman el colectivo social las hacen carne, creen en ellas, adhieren a ellas. Las formas sociales, las significaciones imaginarias sociales, no preexisten al ser instituidas, y por otro lado no perduran cuando ese colectivo ya no deposita ningún valor ni sentido sobre ellas.

¿De dónde surge el magma de las significaciones imaginarias sociales y la unidad que lo cohesionan? Surgen por creación social, y no por transmisión biológica. Para aclarar esta idea podemos enunciar aquellas causas por las cuales sabemos que no surge el **magma**.

- a. El magma no es innato al sujeto o al individuo, este no lo trae al nacer
- b. El magma no surge por el mero contacto empírico del sujeto con su medio ambiente natural.
- c. El magma no es un conjunto de conceptos o ideas, derivaciones manifiestas de un espíritu absoluto (hegeliano).
Surgen por creación social. ¿Y que quiere decir esto? Que es el propio colectivo social, la sociedad, ese ente colectivo impersonal y anónimo, el que crea e instaura los límites entre aquello que para esa sociedad posee sentido y aquello que no lo posee y está por fuera del cerco de significaciones.
Toda sociedad es, entonces, una urdimbre de significaciones, un sistema de interpretación del mundo. Toda sociedad es una construcción, una creación de un mundo, de su propio mundo conformado por sus significaciones imaginarias sociales. (Castoriadis, 1986: 69)

Cualquier ataque a este mundo creado, de sentido social, en el que se desarrolla la vida en sociedad de los sujetos, sería percibido por esa sociedad como un ataque mortal a sí misma. Y si nos aventuráramos a proponer algún tipo de comparación o analogía en la cual se planteara alguna finalidad última que le da sentido y orienta a todo el obrar de los individuos de esa sociedad en términos de “conservación” (como el ya mencionado instinto de conservación de las especies), dicha conservación no sería más que conservación de atributos arbitrarios y específicos de esa sociedad: sus significaciones imaginarias sociales. El magma de estas significaciones imaginarias sociales no posee ninguna base o fundamento físico, las instituciones no son portadas en un genoma como información codificada y transmisible por procesos de división y reorganización del núcleo celular. No reside allí aquello que organiza y le da sentido al mundo de una sociedad, no existen tales cosas como genes que codifiquen para seres sin elemento físico como lo son los dioses, espíritus, virtudes, pecados, derechos del hombre, brujería, oráculos, etc. Entonces decimos que no hay ningún correlato físico, en el sentido cromosómico nuclear, entre estas instituciones imaginarias sociales y algún material residente en las profundidades guarecidas del interior de nuestras células.

Continuando con los procesos por los cuales acontecen los cambios y surgen instituciones imaginarias sociales nuevas, tenemos que comprender que dichas instituciones se despliegan y desenvuelven en dos dimensiones, que si bien las distinguimos, son indisociables una de la otra.

Una de ellas es la **dimensión conjuntista-identitaria**, aquí la sociedad obra, opera, piensa y actúa, con elementos bien definidos y determinados, con

conceptos y categorías distinguidas unas de otras. En esta dimensión la existencia es **determinación**.

La otra es la **dimensión imaginaria** propiamente dicha. En esta dimensión la existencia no es determinación sino que tiene sentido de acuerdo a la **significación**. Y cuando decimos significación aludimos a la dinámica de relaciones y remisiones que se da en el plano del signo. La existencia aquí no está determinada ni definida, es una dinámica relacional en la que una significación remite a otra y a otra y así conformando una red o urdimbre de significaciones: “Toda significación remite a un número indefinido de otras significaciones” (Castoriadis, 1986: 71).

La remisión (esa dinámica de referencias significativas autoimplicadas) opera como lo hace el lenguaje, es decir, de manera arbitraria e instituida. No hay razones de necesidad por las cuales *perro* esté en lugar de *canis* por ejemplo. Pero esta continua remisión de las significaciones se extiende mucho más allá del lenguaje y abarca todos los dominios del sentido humano.

DIMENSIÓN CONJUNTISTA-IDENTITARIA	DIMENSIÓN IMAGINARIA
DETERMINACIÓN ELEMENTOS DISTINTOS Y DEFINIDOS VINCULADOS POR RELACIONES DE CARÁCTER NECESARIO Y ENCADENADOS ENTRE SI JERÁRQUICAMENTE COMO CAUSAS Y EFECTOS DERIVADOS CÓDIGO LÓGICA.ARITMÉTICA.CUANTIFICACIÓN	RELACIONES INDEFINIDAS DE SIGNIFICACIÓN LENGUA

La diferencia que se plantea aquí en términos de código y lengua no es una diferencia que debe comprenderse en términos sustanciales, no es una diferencia fundamentada en la “esencia” de ambas y cada una de las dimensiones, sino que es una diferencia de uso y operación. Estas dos dimensiones, como ya dijimos, son indisolubles. Por ejemplo, una lógica matemática y aritmética organiza la música de Bach, pero no podríamos nunca reducir una fuga o una variación o una suite al contrapunto y a la mera

organización matemática aritmética de los sonidos y su relación ordenada en acordes.

Entonces estas dimensiones no son excluyentes entre sí, ambas existen en la unidad de la sociedad instituyente, en el magma, una no es ajena a la otra.

Sabemos y podemos enunciar aquello que el magma no es, y sabemos a lo cual no puede ser ni equivalente ni igual. Aplicar dicha operación de equivalencia o identidad implicaría reducir al magma, de esto hablamos cuando hablamos de reduccionismo. Reducir esa organización, esa urdimbre de significaciones sociales imaginarias a un número de conjuntos de conceptos definidos y distintos, es una falsedad.

Pero podemos ir más allá de la enunciación negativa postulada anteriormente y exponer una afirmación positiva, de lo que el magma sí es: El **magma**, esa urdimbre de significaciones imaginarias sociales que es el dominio exclusivo del hombre, lo histórico-social, **crea** un tipo ontológico nuevo de orden, de unidad, de cohesión, que no es el orden lógico, racional, cuantitativo y necesario de las esencias permanentes e invariables de la ontología tradicional. Es por esto que es impropio y no conduce más que a un reduccionismo pretender que el dominio del hombre, histórico-social, son solamente aquellas significaciones distintas y diferenciadas, en sí mismas, determinadas, que se van sucediendo encadenadamente como causas y efectos a partir de unas pocas y jerárquicos antecedentes desde los cuales todo deriva y emana. Lo histórico social, el dominio del hombre, no obedece a estas leyes lógicas. Una teoría que se fundamente sólo en la dimensión conjuntista-identitaria es una teoría reduccionista y determinista. Una teoría determinista para dar cuenta de lo histórico-social opera justamente reducciones sobre su objeto, de tal manera que las conclusiones a las que arriba carecen de validez por falsas. No podemos explicar lo histórico-social en términos de la matemática, ni de la aritmética, ni de la biología, ni tan siquiera de la probabilística estadística.

Los intentos que pretendieron hacer derivar las formas sociales de “condiciones físicas”, de “antecedentes” o de características permanentes y esenciales del hombre, como la ontología tradicional, carecen de sentido y son un fracaso.

Continuando con nuestro objetivo de elucidar cómo se originan los cambios, como acontecen las formas sociales nuevas, no podemos acudir, como ya vimos, a la ontología tradicional en la cual se afirman que todo deriva de manera determinada de ciertos antecedentes, mucho menos podríamos entender el surgimiento de significaciones imaginarias sociales nuevas como derivadas de condicionamientos de carácter físico y natural. En síntesis, la ontología tradicional no puede dar cuenta de este nuevo tipo de orden que es creado por lo histórico social.

Derivaciones determinadas a partir de ciertos antecedentes, relaciones causales y necesarias, teleologías que encadenan causas y efectos direccionalmente, todo ello se opone al nuevo tipo ontológico propio del dominio del hombre, el histórico-social y no pueden dar cuenta del proceso mediante el cual surgen las significaciones imaginarias sociales, el magma: la **creación**, la construcción.

Creación es aquí una palabra que designa una clase de hechos que hasta ahora estuvieron encubiertos tanto por la ontología tradicional como por la ciencia moderna, ambas reduccionistas y deterministas.

Cuando hablamos de **creación**, de construcción, lo hacemos teniendo en cuenta que hemos salido del cerco ontológico tradicional que plantea una dirección lineal que vincula fuentes y orígenes con sus efectos derivados, y nos adentramos en una nueva manera de ser, en donde en todo caso, causas y efectos intercambian su lugar, en donde una implica a la otra y viceversa. Esta remisión de la que hablamos antes, es indefinida y no está determinada, crea y construye la urdimbre del magma, no se da en una única dirección sino en la multiplicidad indefinida e indeterminada en la que unas se ven afectadas por las otras. No hay aquí orígenes sustanciales, unas pocas y privilegiadas causas primeras y verdaderas, únicas, desde las cuales parten direccionalmente todo el universo dado. Aquello que explica el **cosmos** no sirve para explicar el complejo dominio histórico-social del hombre. Necesitamos una ontología otra que de cuenta de nosotros, ya que la que da cuenta del orden cósmico, bello, verdadero y justo, la ontología que da cuenta del ser del universo reduce al ser humano.

Entonces de qué hablamos cuando hablamos de conocimiento como creación y construcción? Hablamos de dilucidar los procesos de nacimiento de formas histórico-sociales nuevas. Podemos decir mucho acerca del surgimiento de nuevas instituciones sociales, y hay mucho más por decir sobre las condiciones que precedieron y que rodearon a esos nacimientos. Pero dilucidar tales procesos dista mucho de “explicarlos”, en el sentido de dar una explicación que reduzca todos los magmas de significaciones que aparecen, que surgen y son creadas, a un pequeño número de elementos de significaciones (y a las combinaciones entre ellas) ya presentes desde el comienzo de la historia humana.

La creación por la cual surgen las nuevas instituciones imaginarias sociales es un proceso en el cual se autoimplican las formas anteriores con las nuevas: “lo antiguo entra en lo nuevo con la significación que lo nuevo le da y no podría entrar en lo nuevo de otra manera” (Castoriadis, 1986: 74).

Pensemos en el caso de las ideas de la filosofía de la antigüedad clásica, ellas fueron interpretadas y reinterpretadas con reiteración, lo hicieron en la Edad Media, lo hicieron durante el Renacimiento, luego los campeones de la Razón en el siglo XVIII y lo siguen haciendo hoy en día. Pero al observar cada una de esas interpretaciones e indagaciones que tenían como objeto el pensamiento antiguo, vemos que ellas nos instruyen más sobre el siglo XII, sobre el siglo XVI, sobre el siglo XVIII y XXI occidentales respectivamente, que sobre la antigüedad clásica en sí misma. Aquello que enunciamos sobre algo, no habla en realidad tanto de ese algo en sí como si lo hace sobre nosotros, los sujetos que operamos ese enunciado.

En esta indefinida remisión de unas significaciones a otras se van creando significaciones nuevas. De aquí que es dudosa la validez de aquellas explicaciones que nos hablan del surgimiento de nuevos órdenes sociales como la irrupción estrepitosa e intempestiva, el desmoronamiento ruinoso y ruidoso, esa caída fragorosa que crearía un nuevo orden a partir de las ruinas derribadas del anterior. Se habla del desorden que causa un orden nuevo, pero ese desorden no lo es en el sentido estricto de la ausencia de orden, sino que es algo interno a la institución y en consecuencia, algo significativo, no por

fuera del cerco sino dentro de los límites de sentido que constituyen el magma, pero algo que es evaluado negativamente. Una significación valorada negativamente entonces no provoca el desorden y la irrupción estrepitosa e intempestiva de lo nuevo a partir de las ruinas de lo antiguo.

Insistimos, es la creación la que origina nuevos sentidos, es ese indefinido y no determinado remitirse de las significaciones, las unas con las otras, lo que originará un orden nuevo.

Hablamos de los cambios que acontecen en el dominio del hombre y no podemos pasar por alto que estos cambios son radicalmente diferentes de aquellos que acontecen en el mundo biológico de la física y la naturaleza. En ambos se producen cambios, eso no es novedad. Pero las relaciones que el organismo biológico establece con las diversas cosas exteriores a sí mismo están gobernadas por leyes, por sentidos y por principios que son dados de una vez y por todas por la naturaleza de ese organismo. En caso de acontecer algún cambio en el mundo físico y natural del organismo biológico, este cambio sucederá aleatoriamente como lo explica la teoría de la evolución de las especies a partir de cambios fortuitos y adaptaciones. Estamos en presencia de la **heteronomía**, el organismo vivo nada puede hacer para obrar sobre esas leyes dadas de una vez y por todas, nada podrá hacer para cambiarlas.

La heteronomía no es algo que ocurra solamente en el dominio del mundo físico y natural, pensemos en la heteronomía llevada al dominio del hombre, y que obtendríamos? El estado en que los principios, los valores, las leyes y normas, son dados de una vez y por todas, y ni la sociedad y ni el individuo tienen ni tendrían ninguna posibilidad de obrar sobre ellos y cambiarlos. Tenemos así a las sociedades religiosas, teocráticas, en las cuales las reglas, las significaciones y principios están dados de una vez y por todas. En estas sociedades el carácter indiscutido e indiscutible de tales significaciones está garantizado institucionalmente por la representación instituida de un fundamento extra-social: Dios no es humano. En semejantes sociedades decir que las leyes de Dios son injustas es impensable, es algo que carece de sentido, es algo que está por fuera del cerco.

Por el contrario, cuando hablamos de cambios y hablamos de **autonomía**, hablamos de ruptura. La autonomía es apertura: en las sociedades autónomas (como la antigua Grecia) nos encontramos con un ser que pone abiertamente en tela de juicio su propia ley de existencia, su propio orden dado (Castoriadis, 1986: 77).

Las sociedades autónomas cuestionan su propia institución, su representación del mundo, sus significaciones imaginarias sociales. Todo esto está implícito en la creación de la democracia y de la filosofía clásica, significaciones que rompen el cerco de la sociedad instituida que prevalecía hasta entonces, y abren un espacio en el que las actividades del pensamiento y de la política llevan a poner en tela de juicio una y otra vez a cualquier forma dada (o instituida) de la institución social. Los sujetos autónomos son aquellos que sabe que son ellos mismos los que hacen las leyes, y que entonces son responsables por esas leyes, de modo que es válido preguntarse cada vez: ¿es justa esta ley? ¿Cómo explicar acudiendo a las eternas e invariables verdades de las leyes que ordenan el universo en cosmos, el nuevo ser capaz de poner en tela de juicio las leyes mismas de su existencia? En esto reside la posibilidad de una verdadera acción política, de una acción con miras a establecer una nueva institución de la sociedad, en lucha contra los viejos órdenes heterónomos, y con miras a realizar plenamente el proyecto de autonomía. (Castoriadis, 1986: 77).

Ventana al Caos

¿Cuál es el ser de la obra de arte? Su ser específico es el de dar forma al Caos. (Castoriadis, 2008: 109). Pero que no nos confunda, este caos no es el de lo real. Es imposible para hombre acceder a lo real. El hombre no tiene ninguna experiencia del **caos** en cuanto a lo **real**, ni puede tenerla. Cuando el hombre es arrojado a la cultura al nacer, expulsa lo **real**. Al caos que accede el hombre a través del arte es al del Magma de significaciones imaginarias sociales, a la sociedad instituyente, en donde es lo no instituido.

¿Y cuál es la relación del sujeto social con la obra de arte? De acuerdo a lo que venimos desarrollando, claramente no es la búsqueda y el encuentro de ningún sentido previamente depositado en la obra, un sentido primero en jerarquía y último trofeo de búsquedas, del cual la obra sería mera imitación o representación. Un sentido anterior y jerárquico del cual la obra es copia y que por lectura, comprensión o interpretación, el sujeto finalmente encuentra.

Por el contrario, la actitud del sujeto frente a la obra es la de un encantamiento que podríamos comenzar a pensar en términos de la *kátharsis* que Aristóteles nos presenta en su Poética, algo que no es previo a la obra, sino que surge en la obra, gracias a la obra y por medio de la obra. Si continuamos indagando en la filosofía de la antigua Grecia, en Platón por ejemplo, podemos ver que el artista, el poeta, cuando crea lo hace porque es presa de una locura, un espíritu divino se ha apoderado de él, lo ha poseído, le permite adentrarse en el sin sentido. Este raptó de locura divina, el entusiasmo de la inspiración, le permite al artista crear, y esta *poiesis*, esta producción creativa, es una operación en la que se hace pasar algo del no ser al ser, arrancar violentamente del no ser a ese algo y darle un sentido, una forma reconocible para su público.

Este acto de creación no es una imitación de nada, mucho menos de la naturaleza. Por ejemplo, ¿podríamos decir que la polis, que es una creación humana, es una imitación de la naturaleza? Por supuesto que no, ya que la praxis humana en la que se desarrolla la vida de la colectividad política, no pertenece a la naturaleza. No es entonces la *mímesis*, la copia, la imitación referenciada, el sentido y significación principal de la obra de arte, de la tragedia para los griegos, sino la *kátharsis*. La finalidad de la tragedia es la *kátharsis*, la *mímesis* es solamente un medio para conseguirla.

¿Y a que aludimos cuando hablamos de *kátharsis*? Indagemos el origen del término. Aristóteles tenía una formación en las ciencias de la medicina de su época, de la fisiología humana que explicaba los estados de salud y enfermedad por exceso o falta de humores, fluidos que circulaban por nuestro cuerpo en justa proporción unos con otros. *Kátharsis* es un término totalmente médico, es la purga, la eliminación, la depuración o purificación a la cual se

arriba luego de expulsar los malos humores (fluidos) del cuerpo. Pero en el campo del arte y del conocimiento una purificación de este tipo implicaría abandonar un estado para acceder a otro. La obra de arte provoca cambios, nos transforma, nos provoca un distanciamiento, nos hace tomar conciencia, genera una reflexión sobre los principios, leyes y condiciones con los que construimos el mundo de sentido en el cual vivimos.

La obra de arte provoca algo que la experiencia vivencial, la experiencia en primera instancia y sin ese distanciamiento estético, no nos lo da. Ese algo es la *kátharsis*, esa *kátharsis* nos permite adentrarnos al sin sentido de lo instituyente, pero el distanciamiento estético nos mantiene siendo nosotros mismos, sin perdernos en la locura y el terror. Pensemos en la Orestíada. Orestes asesinando a puñaladas a su madre en el pecho, mientras en la habitación contigua su hermana aúlla “¡Golpéala muchas veces, si puedes!” De presenciar un espectáculo semejante, y no como una puesta en escena, seremos presas del terror y sentiremos muchas cosas espeluznantes, pero no arribaremos a aquello que nos da la *kátharsis* en la obra de arte. Se imaginan a alguien presenciando un matricidio y reflexionando sobre las relaciones de parentesco, las leyes que instituyen el orden familiar, etc.?

Hegel en su obra “Filosofía Real de Jena” nos habla del ser humano y de lo que subyace en él, la sin conciencia que es la noche, su noche, una noche abisal, honda, profunda, pero sobre todo insondable: “El hombre es esa noche, esa nada vacía que contiene todo en su simplicidad (esto no es más que nuestro magma); riqueza de un número infinito de representaciones, de imágenes, de las que ninguna aflora precisamente a su espíritu, a su conciencia. Es esa noche la que se percibe cuando se mira a un hombre a los ojos, una noche que se hace terrible, es la noche del mundo a la que entonces nos enfrentamos” (Castoriadis, 2008: 123). En ese abismo, en esa noche de la que habla Hegel, se encuentra la posibilidad de indefinidas representaciones, de indefinidas significaciones que remiten las unas a las otras. La obra de arte es una presentación de este abismo. Tomamos conciencia de que la red de significaciones por la cual está instituido nuestro mundo es sólo una posible, y

que no hay una razón necesaria por la cual deba ser así y no otra... Nuestro cerco de sentido no es impenetrable como la muralla de Troya.

¿Qué experimentamos aquí, frente a la obra de arte? Nos asomamos al sentido de lo a-sensato y a lo a-sensato del sentido. Entre la sociedad instituida y la sociedad instituyente, entre lo sensato de nuestras leyes y el magma de significaciones imaginarias sociales aun no cristalizado, la obra de arte es una ventana.

En este momento, catártico, se crea sentido y significación. La obra de arte expone cosas que remiten a otras cosas y muestra la dinámica de remisión significativa del magma. La significación, la creación de sentido, es expuesta con total transparencia. Ninguna de estas significaciones es jerárquicamente más importante que otras y deben funcionar como primeros principios verdaderos e inapelables, a partir de los cuales y por combinación, deriva todo posible sentido social

Nada está determinado en la creación. Las relaciones son más que multidimensionales, indefinidas, no determinadas, son indescriptibles. Nos damos cuenta del hecho que no podemos poner la totalidad en palabras.

La obra de arte mantiene con los valores de la sociedad una relación extraña, más que paradójica: los afirma al mismo tiempo que los pone en duda y los cuestiona. La obra provoca este choque, que es un despertar. El choque provocado por la obra de arte afecta al sentido dominante, establecido, instituido. Este despertar a la conciencia provocará la creación de valores nuevos, pero claro está, nadie puede decir cuales serán esos nuevos valores que fundamenten una nueva sociedad. Como ya vimos la creación no es algo determinado. El ser humano, el dominio histórico-social de las significaciones, no es una estructura cerrada en sí misma, atemporal, que condena al hombre a repetir siempre lo mismo, sino que la psiquis humana es una facultad que puede también romper su propio cerco de sentido para configurar formas imaginarias sociales nuevas hasta entonces impensadas. La obra de arte permite esa autonomía de la sociedad, esa autoinstitución de la que hablábamos antes, originando cambios que al cuestionar el orden dado crea una nueva sociedad.

Bibliografía

- Castoriadis, C. (1975). *La institución Imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets 2010.
- (1986). *Los Dominios del Hombre: Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa 1988
- (2008) *Ventana al Caos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.