

Arte, producción cultural y acción política: Castoriadis y una consideración integral, democrática y anti-formalista de nuestras capacidades humanas

Cultural production, art and political praxis: Castoriadis and an integral and democratic consideration of our human capacities from poststructuralism

Ana Contursi*

Resumen

El presente artículo constituye una introducción al original pensamiento del filósofo griego Cornelius Castoriadis. La articulación en sus planteos de elementos de la filosofía clásica, la teoría política y un psicoanálisis de corte antropológico nos ofrece una concepción integral de lo humano que permite vislumbrar la vida en sociedad y el desarrollo cultural como los sitios para el desenvolvimiento de su autonomía. Con Castoriadis, las relaciones entre praxis política y creación cultural son estrechas e indisolubles, consideración que nos aleja de miradas esquemáticas y jerarquizantes que restan valor a ciertas prácticas, como las del arte, y ponderan otras, como una política escindida de la vida cotidiana. Y desde aquí se nos permite asistir a la restitución de capacidades compartidas para el ejercicio pleno de nuestra autonomía en democracia.

Palabras clave: creación, institución del sentido, transformación social, desarrollo cultural, praxis política.

Abstract

This article is an introduction to the original thought of the Greek philosopher Cornelius Castoriadis. The articulation in their approaches to elements of classical philosophy, political theory and anthropological psychoanalysis court offers a comprehensive conception of the human that offers a glimpse of life in society and cultural development as the sites for the development of their autonomy. With Castoriadis, relations between political practice and cultural creation are narrow and inseparable, considering that distances us from schematic and looks hierarchizing detract from certain practices, such as art, and pondering other, as a political split of everyday life. And from here we are allowed to attend the shared capabilities restitution for the full exercise of our autonomy in democracy.

Keywords: creation, institution of sense, social transformation, cultural development, political praxis.

Introducción

Las encrucijadas en que el pensamiento estructuralista ha dejado a los sujetos en la contemporaneidad, desde un punto de vista teórico, son redes estructurales resquebrajadas, resquebrajables. La mirada hacia el funcionamiento social como “orden” es por demás sugestiva e indica quizás la punta de una serie de presupuestos que poco deja lugar a la posibilidad de transformación del *statu quo*. Los discursos sobre la dialéctica de la dominación y el poder, la hegemonía y la subalternidad, constituyen a veces brillantes descripciones y explicaciones de la vida social y de sus

* Facultad de Bellas Artes. Universidad Nacional de La Plata, Argentina. ana_contursi@yahoo.com.ar
 Artículo recibido: 25 de junio de 2015; aceptado: 10 de septiembre de 2015

desarrollos históricos y han impulsado luchas valiosas en los últimos dos siglos; sin embargo, la conformación clásica de esos discursos sobre el sustrato de la perspectiva marxista-materialista ha implicado muchas veces la visualización del “orden social” como un sistema cuya lógica escapa a la capacidad de acción de los sujetos y, desde allí, la sociedad es asumida como una estructura viva que emana determinaciones sin fin de manera espontánea de acuerdo a las condiciones materiales o simbólicas de los sujetos que la conforman. Es en este marco de apreciaciones que aparece relevante y potente otra mirada, una perspectiva cuya voluntad es vislumbrar una fuga en la estructura irremediable. Las reflexiones de Cornelius Castoriadis acerca de la capacidad de *creación* como elemento central de las potencialidades antropológicas para la construcción de mundos; la ponderación de la *institución de sentido* como base sobre la que se configuran y se encarnan las instituciones sociales y las condiciones materiales del desarrollo cultural; y las correlaciones, los puntos en común, entre la creación cultural y la praxis política cuando se las considera como sitios neurálgicos de deliberación y elección de modos y formas de vida. El énfasis que el discurso sociológico, informado por perspectivas filosóficas de corte “materialista”, ha puesto en los fenómenos de sujeción, reproducción y determinación de la vida de los sujetos, es desplazado aquí por la reivindicación de la capacidad humana de transformación a partir del ejercicio de la autonomía, y por la restitución del poder social a la esfera de la producción cultural que, al vincularse siempre con la circulación y la activación de valores y creencias que guían la praxis vital, se inserta en el corazón de la *polis* y los destinos de sus protagonistas, nosotros, los seres humanos.

Postmaterialismo, postidealismo: la lucidez de Castoriadis

Uno de los descubrimientos más relevantes y originales que ha llevado a cabo Cornelius Castoriadis ha sido el de la continuidad histórica de un *equivoco social* que se constituyó como la base de la tergiversación en torno a las características sustanciales del hacer humano en la historia. La *atribución de los motores del funcionamiento socio-histórico a factores extra-sociales*, externos a los devenires, cambios y desarrollos concretos de las sociedades, ha sido el error fatal de todas las filosofías idealistas y de todas las *ontologías tradicionales de la determinación*, dentro de las cuales el autor incluye a la concepción marxista-materialista de la historia y el desarrollo social. Dios, La Naturaleza, La Razón o La Historia (así, con mayúsculas) han sido y son las diferentes versiones de una despersonalizada fuente de realidad, escindida tantas veces del hacer cotidiano de mujeres y hombres. Leyes absolutas, predeterminadas y externas a los sujetos (por ejemplo, los ciclos naturales, la progresividad del espíritu, la lucha de clases, etc.) se han erigido como la verdad y la sustancia del desarrollo humano. Dirá Castoriadis al respecto, en la empresa de delinear la matriz conceptual de su original sistema filosófico-antropológico, que justamente las mayores potencialidades humanas han sido miradas con reticencia o ignoradas y que ya no es posible soslayar la urgencia de atender:

[...] las ideas que habían sido ya despejadas y formuladas (*por Castoriadis*) de la historia como creación *ex nihilo*, de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de lo imaginario social, de la institución de la sociedad como propia obra y de lo social histórico como modo de ser desconocido por el pensamiento heredado. ([1983] 1993: 8)¹

1 El paréntesis es nuestro.

Lo que el filósofo ha detectado es el ocultamiento sistemático, o el desconocimiento, de lo que para él es la clave de la humanidad, a saber, las capacidades de creación, de auto-creación y de auto-institución humanas; ese *modo de ser* desarrollado por la cultura de la Grecia clásica y democrática, descubrimiento capital que aquí consideramos al margen de las limitaciones atribuibles a esa cultura en lo tocante a otros aspectos, como por ejemplo el que se vincula a su modo de producción. Sin embargo, el hecho de que la Grecia en la que surgen la filosofía, la democracia y la política tal y como las conocemos hoy en día haya sido una sociedad esclavista no quita el valor de aquellos descubrimientos y sus potencialidades de base, aunque sí, por cierto, da pié para la revisión de muchos de sus supuestos filosóficos y culturales fundados en la distinción y la desigualdad². Entonces, aquel ocultamiento o desconocimiento es el que ha llevado al afianzamiento histórico de la convicción de que todo lo que existe, de que todo el sentido del mundo, de este mundo, es el de ser *imagen de otra cosa*. A esta perspectiva Castoriadis la identificará con lo que denomina *mirada heterónoma*, en el sentido de que *lo que es* se define desde afuera: la ley será siempre así impuesta desde el exterior³. Sin embargo, la tesis central de nuestro autor desanda la heteronomía, la relativiza y restituye la *autonomía política* de la sociedad como un todo auto-instituido:

Hay pues una *unidad* en la institución total de la sociedad; considerándola más atentamente, comprobamos que esta unidad es, en última instancia, la unidad y la cohesión interna de la urdimbre inmensamente compleja de *significaciones* que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen. Esa urdimbre es lo que yo llamo el *magma* de las *significaciones imaginarias sociales* que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la animan. (2005: 68)

La noción de *lo imaginario* en este autor difiere por completo de la imaginación entendida como generación de imágenes desligadas de lo real; por el contrario, la *imaginación* en Castoriadis será *radical*, es decir, será el *origen ex-nihilo*, de la nada, *de toda significación social*. Cabe aquí la aclaración del sentido particular que la expresión *ex-nihilo* tiene para este autor, ya que no se trata de una negación del peso de lo histórico, del valor de la tradición o del pasado y la memoria. Castoriadis no postula la noción en el sentido literal de “la nada”; se refiere, en cambio, a la creación de formas, de un nuevo *eidos* cada vez, que, en tanto tal, no puede deducirse como consecuencia de lo previamente existente, en un sentido lógico-causal. En palabras del autor: “Como tal, la nueva forma, el nuevo *eidos*, es creado *ex nihilo*. En tanto forma, en tanto *eidos*, no es producible o deductible a partir de lo que allí estaba. [...] Lo que existe, o una parte de esto, condiciona la nueva forma; no la causa ni la determina” (Castoriadis, 2008: 192). Se trata de la brillante y sencilla idea de que cada configuración social es tal y como es, dentro de una cantidad indefinida de posibilidades, por elección, por creación. Cada tejido social realiza una configuración original de su forma a partir de un sustrato histórico que no es determinante y, por ello, la creación es vista como prístina, de la

2 Resulta muy instructivo al respecto el abordaje que Jacques Rancière realiza en varias de sus obras más importantes sobre el pensamiento de Platón, principalmente en *El filósofo y sus pobres* (2002), pero también en *El reparto de lo sensible, estética y política* (2000) y en *El maestro ignorante: Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual* (2007).

nada, no pre-determinada. El énfasis que intenta darle Castoriadis a este aspecto de su análisis lo lleva utilizar aquella expresión que ha promovido el debate. La significación social, el magma de los sentidos que sostienen una particular configuración socio-histórica es, entonces, *arbitrario*, no se funda en una razón externa, aunque la ontología heredada así lo haya aparentado:

Los intentos tendientes a hacer *derivar* las formas sociales de *condiciones físicas*, de *antecedentes*, o de características permanentes del hombre fracasan regularmente, y lo que es peor aún, carecen de sentido. [...]. No solo esta lógica y esta ontología no pueden ver en la creación sino una palabra, y una palabra torpe (salvo en un contexto teológico [...]), sino que se ven irremisiblemente impulsadas a preguntar ¿creación por quién? Pero la creación, como obra de lo imaginario social, de la sociedad instituyente, es el modo de ser de lo histórico social, modo en virtud del cual ese campo *es*. La sociedad es autocreación que se despliega como historia. (Ibídem: 73)

Vemos entonces una concepción de la historia y de la transformación cultural diferente de la que solemos leer o escuchar tradicionalmente a partir de concepciones metafísicas o positivistas, tanto desde las perspectivas liberales como desde el marxismo. El cambio de las formas sociales se da *por creación*, por lo tanto no puede ser explicado, en el sentido de la atribución de razones exteriores que lo impulsen, o de la derivación de significaciones a partir de no significaciones, ya que estas mismas son creadas. La constitución de formas sociales particulares no es una cuestión lógica, si bien al interior de cada forma sí se instituye el sistema de significaciones que dará la pauta (el conjunto de leyes) de desarrollo de esa formación particular. El cambio histórico puede ser solamente dilucidado, pero de ninguna manera estamos siendo rigurosos al querer dar cuenta del mismo a través de esquemas causales diseñados *a priori* (por ejemplo, el desarrollo incontenible de la “Idea” en Hegel) o de fórmulas providenciales basadas más en la proyección de voluntades políticas que en el estudio de las realidades dadas y sus contrapartidas (por ejemplo, la revolución comunista como síntesis histórica de las contradicciones previas en Marx).

Para otorgar asidero a esta red de conceptualizaciones, Castoriadis se preguntará cuál es el origen de esta forma de ver a la que él suscribe, y encontrará la ruptura inicial, que dará lugar a la tradición del pensamiento occidental en la que nuestra cultura se inscribe, en la Antigua Grecia, ruptura que será retomada en el renacimiento europeo, luego de un período de negación durante el denominado medioevo.⁴ Esa ruptura será la de la creación de la *autonomía*, en el sentido de una apertura que permitirá al hombre el cuestionamiento de su propia institución, de su propia representación del mundo y de sus significaciones imaginarias sociales. La democracia y la filosofía serán los marcos en los que esta ruptura se hará posible, *abriendo el cerco de la sociedad instituida*, para la posibilidad de la puesta en tela de juicio de toda realidad dada, y de sus fundamentos. Estamos ante el surgimiento del pensamiento político-deliberativo (Ibídem: 77). Este será la creación social que permitirá el despliegue de las responsabilidades políticas y del desarrollo social autoconsciente, bases de la emancipación y la autonomía de los sujetos en sociedad.

4 Aunque pareciera aquí resucitar la vieja noción de la Edad Media como *impasse* improductivo entre la Antigüedad y el Renacimiento, aclaramos que Castoriadis no se dedica exhaustivamente al análisis del pensamiento medieval, pero atribuye a su época la tendencia general a la negación de la capacidad creativa del hombre a favor de la creación divina.

El funcionamiento social para Castoriadis: la dialéctica entre el “histórico social” y el “histórico psíquico”. Impugnaciones a la formalización sociológica de la cultura

El pensamiento de Castoriadis partirá de una crítica al estructuralismo, justamente por aquel olvido del sujeto en relación al funcionamiento y a los entramados sociales en sus configuraciones decisivas. Este filósofo propondrá una serie de categorías que permitirán una lectura de la vida social y de los fenómenos humanos más esperanzadora que las miradas, por ejemplo, de un Foucault desde la filosofía o de un Bourdieu desde la sociología (centradas, respectivamente, en los mecanismos de control de la sociedad disciplinaria y el fenómeno del poder⁵ o en las lógicas supuestamente permanentes de la jerarquización y la competencia material-simbólica). Nos encontraremos entonces con la noción de *heteronomía*, que vendrá a describir aquellos mecanismos de dominación externa, de control, de opresión, de condicionamiento, de homogeneización, etc., que son aplicados al individuo en el proceso de socialización y que restringen su libertad y su autonomía. Pero el filósofo psicoanalista no se encargará de profundizar en estos mecanismos que forman parte de lo que él llama la *dimensión conjuntista-identitaria* del hombre y la mujer, la que conforma la trama del *histórico social*, (y aquí tenemos otras dos categorías nuevas e interesantes), cuya lógica binaria y acabada responde a la teoría general de los conjuntos, en la que lo diferente queda fuera del grupo, lo igual dentro, un conjunto tiene tal propiedad o no la tiene, etc. Y aquí lo importante: los sujetos, en tanto seres antropológicos, están conformados o atravesados por dos dimensiones diferentes e incluso antagónicas, pero ambas necesarias para su existencia en tanto sujetos: una será esa *conjuntista-identitaria* vinculada a la socialización y a la vida con otros, pero otra será la *dimensión psíquica*, cuyas características y funcionamiento serán radicalmente diferentes, y cuyo devenir constituirá el *histórico psíquico*. Es importante esta distinción entre dos dimensiones de la Historia para el autor (la social y la psíquica), ya que encuentra su correlato en la misma distinción realizada sobre los seres humanos: una faceta de estos se vincula a los procesos sociales (la trama de la historia a la que estamos habituados es la realizada por los “individuos” socializados), la otra surge de los procesos psíquicos, autónomos en cierto sentido, que escapan a la socialización y se resisten a sus determinaciones, lo que les posibilita la creación de nuevas realidades; es a esto a lo que se refiere el autor con los conceptos de *histórico-social* e *histórico-psíquico*.

La psiquis del hombre es el sitio del deseo irracional, de la institución imaginaria del sentido, es el lugar de la creación *ex-nihilo* de nuevas formas que crean a su vez nuevas determinaciones. Para Castoriadis, el flujo psíquico acontece en la imaginación, cuyo poder *poiético*, creador, integra dimensiones no racionales con los elementos racionales propios del sujeto convertido en individuo, en el momento dialéctico en que se constituye como sujeto histórico y social. Se trata aquí de nociones que nos sirven

5 Si bien es clara la distancia entre Castoriadis, abocado al funcionamiento de los mecanismos de la *autonomía* y la *creación de eidos*, y la perspectiva crítica que intenta dar cuenta del funcionamiento de las determinaciones sociales (la dimensión heterónoma de la cultura, parte de lo que en el método arqueológico foucaultiano queda bajo la órbita de la acumulación, la superposición y lo ligado en el transcurrir histórico) cabe aclarar, para no ser injustos con Foucault, que nos referimos a una parcialidad de su labor teórica, sin haber abordado la que se considera su tercera fase de producción, que es la que contempla el fenómeno de la biopolítica y las potencias contra-conductuales de los sujetos. Los puntos de contacto entre este y Castoriadis desde una perspectiva psicoanalítica serán tema de un futuro trabajo.

para dilucidar el por qué de las cosas tal cual son, de las diferencias entre sociedades contemporáneas y entre diversas formas culturales históricas, etc., y será aquí donde nuestro filósofo ubicará la “creación humana” de los *signos de institución social*, es decir, los valores, las normas, los lenguajes, las religiones, las ciencias y las instituciones. Estamos frente a todo lo que Foucault ([1969] 2010), desde una perspectiva que toma mucho también del psicoanálisis, define mediante una idea general de los discursos, inscriptos en campos de saber y en tensión y lucha por el poder. Es aquí donde cobra relevancia su noción de *formaciones discursivas*, aquello que Bourdieu ([1984] 1990) explicará y reducirá mediante su omni-noción de *campo*. Y ya adentrándonos en el contrapunto que da la mayor importancia de la mirada castoridiana, atendemos a lo que dice el sociólogo al respecto, sugestivamente, en “La lógica de los campos” (1993):

En términos analíticos, un campo puede definirse como una trama o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Esas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación (situs) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital), cuya disposición comanda el acceso a los beneficios específicos que están en juego en el campo, y, al mismo tiempo, por sus relaciones objetivas con las otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.).

Se hace preciso contrastar esta primacía y primeridad de la institución-campo sobre el individuo con la idea de Castoriadis de que hay una creación social primera de esa institucionalidad, y que la lógica de la competencia y la jerarquización son también creaciones, antagónicas respecto de otras creaciones como la democracia, la política y la filosofía en su versión originaria griega. La idea del campo como “sistema independiente” respecto de quienes lo han “definido” es una incongruencia lógica, ya que subyace en él un conjunto de significaciones imaginarias arbitrariamente surgidas y seleccionadas socialmente que le han dado su forma, su *ethos*, su sentido y naturaleza. Esto implica que el campo ha sido construido, constituido, instituido y creado por la sociedad, como la sociedad misma, y por tanto, es plausible de transformación, cambio y revolución, no solo en cuanto a las “posiciones”, sino también entrando de lleno en su lógica más vital. Sobre esta evidencia antropológica se alza la “lógica de la igualdad” que propone Rancière; lógica que echa por tierra las determinaciones asumidas como inamovibles y ajenas a la subjetivación política por parte Bourdieu, como por ejemplo cuando afirma:

Una tercera propiedad general de los campos es que son sistemas de relaciones independientes de las poblaciones a las que estas relaciones definen. Cuando hablo de campo intelectual sé muy bien que en este campo voy a encontrar “partículas” (permítanme hacer de cuenta por un momento que estamos tratando con un campo físico) bajo la influencia de fuerzas de atracción y repulsión, como en un campo magnético. Dicho esto, tan pronto como hablo de un campo mi atención se concentra en la primacía del sistema de relaciones objetivas sobre las partículas mismas. Y podríamos decir, siguiendo la fórmula de un famoso físico alemán, que el individuo, como el electrón, es un *Ausgeburts des Felds*, en cierto sentido, una emanación del campo. (Bourdieu y Wacquant [1992] 2014: 145)

La idea del individuo como simple emanación del campo choca de frente con

el planteo que venimos postulando. Ahora bien, por su parte, Foucault atribuye el surgimiento de estos campos y modos de saber que definen objetos comunes y métodos para su abordaje al establecimiento histórico de nuevas formas de positividad discursiva, a nuevas maneras de configurar las empiricidades, nuestras experiencias, miradas y conocimientos sobre el mundo, la vida, etc., pero, aunque explica el cómo, nunca explica el por qué (Foucault [1966] 1984: 245, 246 y 247). Bourdieu asume estas formas como emanaciones de la lógica particular de cada campo, en sus formas de capital y *habitus*, y se detiene en el detalle de que, aunque plausibles de ser modificadas ciertas condiciones y reglas dadas, no se puede escapar del mecanismo competitivo y dialéctico de la lucha entre quien domina (capaz de cambiar o reproducir reglas) y quien es dominado (solo “capaz” cuando pasa al lugar privilegiado del dominante, quien detenta el poder, material o simbólico). A este respecto, la metáfora del “juego” le sirve a Bourdieu para dar cuenta del funcionamiento social únicamente en su dimensión conjuntista, según Castoriadis, la de la reproducción de lo existente y la determinación de lo fatal (el individualismo y el materialismo, en el sentido común de este último, erigidos como parámetros universales y atemporales de toda lógica social). El siguiente pasaje del sociólogo deja esta afirmación ejemplificada:

“De hecho, y con cautela, podemos comparar el campo a un juego (*jeu*), aunque, a diferencia de este último, el campo no es el producto de un acto de creación deliberado y sigue reglas o, mejor, regularidades que no son explícitas ni están codificadas. [...] Pero esto no es todo. Los jugadores pueden jugar para aumentar o conservar su capital, su cantidad de fichas, en conformidad con las reglas tácitas del juego; pero también pueden ingresar en él para transformar, total o parcialmente, las *reglas inmanentes del juego*⁶. (Ibídem: 135 y 137)

El campo claramente viene a ocupar el lugar de una categoría descriptiva que se vuelve prescripción. Lamentablemente, las nociones de *capital* (lo que tengo y me posiciona) y de *habitus* (lo que hago y constituye mi disposición) sirven a Bourdieu, en parte, para trasladar la lógica capitalista a todo acontecimiento social, lo cual le impide salir de la encrucijada de pensar un “juego” que tiene siempre los mismos fundamentos y objetivos (ganar y superar a los demás), aunque puedan cambiar sus reglas. La atribución de una inmanencia a las mismas es producto de no asumir que el campo mismo, como institución social, ha sido creado, y por lo tanto, también, no solo sus reglas, sino todo lo que implica y lo que lo motiva y anima.

Este esquematismo objetivante es a lo que alude, ya en los terrenos de lo cultural y lo artístico, el antropólogo y crítico cultural argentino Néstor García Canclini en su prólogo a *La sociología de la cultura* cuando dice, parafraseando algo irónicamente a Bourdieu:

Mientras la estética de la burguesía, basada en el poder económico, se caracteriza “*por el poder de poner la necesidad económica a distancia*”, las clases populares se rigen por una “*estética pragmática y funcionalista*”. Rehúsan la gratuidad y futilidad de los ejercicios formales, “de todo arte por el arte. [...] su rechazo de la ostentación corresponde a la escasez de sus recursos económicos, pero también a la distribución desigual de los recursos simbólicos: una formación que los excluye de “*la sofisticación*” de los hábitos de consumo los lleva a reconocer con resignación que carecen de aquello que hace a

6 La cursiva es nuestra.

los otros “*superiores*”. [...] Pertener a las clases populares equivaldría a “*renunciar a los beneficios simbólicos*” y reducir las prácticas y los objetos a su función utilitaria. (en Bourdieu [1984] 1990: 21 y 22)⁷

El acento en el carácter impersonal del funcionamiento de esas lógicas y mecanismos sociales es patente, así como el énfasis en la propiedad *del tener* para dar sentido a *lo que se es*. Y es allí donde Bourdieu se ha olvidado de aquella dimensión psíquica, característicamente humana, de la creación, de la institución imaginaria de lo social y de sus sentidos y formas. En la reflexión sobre lo cultural, la sobreestimación marxista del polo macro-social, en sus formas de estructura, clase, aparatos ideológicos, etc., lleva en muchos casos a deducir de las determinaciones lo que ocurre en la recepción y experiencia artística de las masas. La teoría del reflejo es la culminación de este posicionamiento teórico que fatalmente conduce a la formalización, y posterior naturalización, de los fenómenos sociales. Si bien Bourdieu ha intentado, mediante la noción de *habitus*, reconstruir el proceso mediante el cual las estructuras sociales se interiorizan en los sujetos, intentando una coincidencia entre objetividad y subjetividad, es en este mismo movimiento que establece una fatal homología entre orden social y prácticas de los sujetos; además, la primacía de la noción de capital como determinante de esas prácticas (los *habitus* son disposiciones a la acción que se desarrollan y se adquieren gracias a la pertenencia a un campo, y esa pertenencia solo es posible si se cuenta con determinado tipo y cantidad de capital, sea material o simbólico)⁸ allana cualquier avance en torno al abandono de la infructuosa escisión positivista entre lo objetivo y lo subjetivo.

Por otro lado y atendiendo a las consecuencias epistemológicas de la teoría de los campos tal y como la propone Bourdieu, la separación entre una verdad objetiva y científica accesible solo al pensamiento de los que poseen el capital, material o simbólico, frente al desposeimiento de estas capacidades intelectuales y cognoscitivas por parte de las capas más amplias de las sociedades que, por no acceder a esos capitales, se ven apresadas por lo mítico de la creencia, resulta una separación que se reproduce a sí misma en el marco de la sociologización del análisis cultural. Se trata de una formalización descriptiva que no sirve al objeto de la transformación social, sino a la perpetración simbólica del *statu quo*. Las nociones de *falsa conciencia* y de *dominación simbólica* cobran en el discurso sociológico el estatuto de claves de esta reproducción, y el sostenimiento teórico de la desigualdad de las inteligencias no hace más que sostener las jerarquías históricas. Algo de esto se evidencia en la siguiente reflexión de Bourdieu:

La destrucción de ese poder de imposición simbólica fundado sobre el desconocimiento supone la *toma de conciencia* de lo arbitrario, es decir, el develamiento de la verdad

7 Las cursivas corresponden a las citas indirectas que García Canclini introduce de Bourdieu.

8 “Para ser más preciso, las estrategias de un “jugador” y todo aquello que define su “juego” se da como función no solo del volumen y estructura de su capital en el momento considerado y las posibilidades de juego que le garanticen, sino de la evolución en el tiempo del volumen y la estructura de dicho capital, esto es, de su trayectoria social y de las disposiciones (*habitus*) constituidas en la relación prolongada con una determinada distribución de las probabilidades objetivas.” (Bourdieu y Wacquant {1992} 2014: 136 y 137). En la cita precedente, no solo vemos la preponderancia de la noción de capital como definitoria de los trayectos sociales, sino que se asume allí que la acumulación de capital es lo que determina a lo largo del tiempo toda posibilidad futura, tanto de posición social como de disposición, es decir, de acción. De más está resaltar el carácter fuertemente mimético que la teoría de Bourdieu adopta respecto de la particular lógica capitalista.

objetiva y la aniquilación de la creencia: es en la medida en que el discurso heterodoxo destruye las falsas evidencias de la ortodoxia, restauración ficticia de la *doxa* que neutraliza el poder de desmovilización, donde se contiene un poder simbólico de movilización y subversión, poder de actualizar el poder potencial de las clases dominadas. (Bourdieu [1984] 1990: 33)

No solo resulta impugnable la *división sensible de las capacidades* (de ver, entender, conocer, actuar, etc.), tomando la noción de Rancière ([2000] 2004), sino que la idea misma de un conocimiento de lo injusto como impulso efectivo del cambio es insostenible. Nada garantiza que el conocimiento de un hecho conlleve la voluntad de su transformación. Sobran los ejemplos históricos del fracaso de tal ilusión (basta con pensar en las complicidades silenciosas que suelen darse, por ejemplo, en contextos de actividad gremial, cuando aun siendo de conocimiento colectivo la inequidad en las relaciones laborales, hay quienes hacen prevalecer el propio interés sobre el interés común al no adherir, e incluso repudiar, tal o cual medida de fuerza... en este caso, ciertamente, el problema de la lucha y el cambio no es un problema de saber, sino de valores y diferencias políticas). Las subjetividades políticas, individuales y colectivas, son, desde nuestra perspectiva, las que dan forma e impulso, vigencia o destierro, a las objetividades sociales. Se trata de desplazar los ejes de la reflexión en conjunto con la erradicación de las lógicas jerárquicas del pensamiento, asumido este como parte indisoluble de la vida concreta, y ya no como su resultado o efecto. El pensamiento es, al igual que los discursos en los que se enuncia, y al igual que las acciones que lo materializan, *praxis*, o, para decirlo con un término de uso más actual, acción.

Volviendo a Castoriadis, y para comprender un poco más las características de las dos dimensiones que constituyen al hombre y atraviesan su devenir histórico, retomamos sus ideas acerca de los *dos planos* que se entrecruzan en la historia. Uno es el de las relaciones causales, es decir, el de las actividades racionales del hombre, el de la implementación de la eficacia racional (y aquí entra todo ese entramado social estructurado y estructurante que describen brillantemente Foucault y Bourdieu), pero otro es el de la dimensión imaginaria, que penetra e instituye la razón, en primera instancia, de los estados de las cosas (el “¿por qué precisamente así?”). Se trata de la dimensión no explicable, la de las causas primeras para Castoriadis, y que es nada menos que la que le otorga sentido a la existencia. Y no se trata de un imaginario individual únicamente, sino que será un imaginario colectivo el que realice la creación de significados primarios y de instituciones en las cuales se encarnen esos significados. Notemos que lo importante de este planteo es que no se trata de una creación a partir de una herencia o tradición efectuada de manera funcional, mecánica o lógica, sino que su única funcionalidad será la de que cada sociedad construya un mundo que le sea propio. La historia y la tradición son elementos necesarios pero no suficientes, dirá el autor, para la creación de los grupos humanos con sus peculiaridades. Por ello para Castoriadis *el hombre es caos y cosmos a la vez*, caos en su dimensión psíquica e imaginaria, en la que se encuentra el magma de la creación, y cosmos en su plano social, socializado, estructurado. Estas consideraciones nos llevan a otra distinción que servirá a nuestro propósito: si en la llamada “lógica de los campos” es donde Bourdieu detecta y analiza lo que considera la centralidad de la vida social y de sus sentidos, Castoriadis abordará los devenires sociales, lo dado y lo porvenir, a través de la dilucidación de lo que él llama “lógica de los magmas”. Explicando su heterodoxia

filosófica, el original filósofo nos cuenta que:

Hacia esas multiplicidades inconsistentes —inconsistentes desde el punto de vista de la lógica que se considera consistente y rigurosa— me volví a partir del momento (en 1964-1965) en que se me impuso la importancia de lo que llamé lo imaginario radical en el mundo humano. [...] La comprobación de que la sociedad no puede reducirse a determinaciones racionales y funcionales de cualquier índole que estas sean (por ejemplo, económicas, productivas o “sexuales”, en un sentido estrecho del término “sexual”) indicaban que había que concebir otra cosa y pensar de una manera diferente para poder comprender la naturaleza y el modo de ser específico del dominio psíquico, por una parte, y del dominio histórico social, por la otra. [...] hagamos notar de paso que ese carácter específico está ya exhibido en su modo de coexistencia único: lo psíquico y lo social son, por un lado, irreductibles lo uno a lo otro, y, por otro lado, absolutamente indisociables, lo uno es imposible sin lo otro. En lo tocante a ese modo de ser y su organización lógico-ontológica llegué (después de diversas peregrinaciones terminológicas, montón, conglomerado y otros) al término *magma*. (Castoriadis [1986] 2005: 193 y 194)

Con este término Castoriadis se sumerge por completo, como no lo había hecho otro filósofo moderno antes, en el terreno de *lo indeterminado*. Si en la lógica de los campos, que corresponde al ámbito de lo conjuntista-identitario, terreno de la distinción, la diferencia, la separación y las relaciones causales, vemos operar el movimiento de la determinación, en la lógica de los magmas, en cambio, nos introducimos en el mundo de las uniones arbitrarias, la creación, lo posible aún no existente. Lo extraordinario de este plano, que no responde al universo de *lo matemático* y de las significaciones conjuntistas (ligadas a la relación finito-infinito y a las determinaciones lógicas), es que responde y subyace al universo de *la significación imaginaria*, en el que las cantidades y los conjuntos con sus funciones lógicas dejan lugar a las cualidades de *lo político y lo humano propiamente dichos*: la creación, la capacidades de deliberación y de invención. Si “Un campo es un juego desprovisto de inventor y mucho más fluido y complejo que cualquier juego que uno pueda diseñar jamás” (Bourdieu y Wacquant [1992] 2014: 142), un *magma* es a lo que se refiere nuestro autor en el siguiente pasaje que, sugestivamente, hace alusión a las consideraciones de una física:

Hago notar simplemente que lo que la señora Mugur-Schachter llama el fango semántico, podría también llamarse el humus o el limo en que nacen las significaciones. Es ese limo —lo imaginario radical— el que engendra esquemas que permiten al físico ir más lejos [...] partiendo de estas consideraciones se puede ilustrar la tesis determinista (cuya sustancia *logicista* se manifiesta entonces de manera estridente): el “fango”, el magma, es “transitorio”, ilusión o residuo debido al estado de nuestra ignorancia; mañana se lo desecará por completo (inscripción conocida en la vitrina de un barbero determinista y deshonesto). (Castoriadis, {1986} 2005: 206)

El “fango semántico”, como llama la física citada a ese sustrato de lo imaginario radical que Castoriadis identifica con el funcionamiento de la lógica magmática, corresponde al terreno donde se enuncian las significaciones originarias que animan, desde el histórico-psíquico, cualquier institucionalización o encarnación de sentido en la realidad que el positivismo *homologa* a lo concreto u objetivo y que nosotros elegimos llamar lo histórico-social. La distinción de un primer estrato (en cierto

sentido originario y fundador) del significar presupone ese *imaginar radical* que “es la posición (establecimiento) *ex nihilo* de algo que *no es* y la conexión (sin determinación previa, “arbitraria”) entre ese algo que *no es* y algo que por lo demás *es o no es*.” (Ibídem: 207). Este estrato está en el origen de cualquier *significación imaginaria social*, en la que ya comienza a operar el universo de lo conjuntista que va distribuyendo clases, propiedades y relaciones. Para ejemplificar la relación dialéctica e inseparable entre estos dos niveles, podemos aludir a la idea de “Dios”, creada en el sustrato del imaginar radical y magmático que, ya en el terreno de las significaciones imaginarias sociales de la lógica conjuntista, ha tomado la forma particular de una relación y una equivalencia: un trozo de pan = cuerpo de Cristo; ese objeto en el interior de un circuito particular de la práctica religiosa = lo sagrado. (Ibídem: 208).

Si la lógica de los campos al estilo de Bourdieu nos propone abordar lo social desde la plataforma de un “círculo hermenéutico” (la interpretación y explicación de lo que existe ya determinado), la lógica de los magmas al estilo de Castoriadis nos ofrece inmiscuirnos en el “círculo de la creación”, donde aquellas determinaciones encuentran su origen y razón (o sinrazón) de ser y, lo más importante, nos permite vislumbrar la posibilidad de una transformación radical de lo que ya existe.

Arte: democracia, imaginación y creación cultural

Es sencillo comprender, desde la perspectiva que venimos atendiendo, la relevante relación entre arte y democracia. Si bien hay “arte menor”, arte que se inserta y responde a las configuraciones estructuradas de la vida social y que por ello reproducirá lo establecido, el “gran arte” será aquel que constituya una *ventana al caos*, es decir, a la verdad (con minúscula, vinculada a la creencia y a la construcción de imaginarios compartidos) a la naturaleza, a la creación humana, a lo que escapa al orden de lo establecido, a lo que nos acerca a nuestra naturaleza autónoma, imaginativa y creativa, a lo que nos pone en el riesgo de nuestra responsabilidad política, de nuestra participación democrática, de nuestra intervención en el mundo⁹. El gran arte podrá servirse de la materia del cosmos, de la mimesis, de la tradición o de la historia, pero solo en tanto estos elementos le sirvan de medios para la configuración de esa otra cosa que antes de su creación no existía. Sin embargo, la dialéctica entre el cosmos y el caos es patente: la obra de arte logra revelar el caos dándole forma, es decir, transformando ese caos en un nuevo cosmos, dice el autor: “La gran literatura, igual que la gran pintura, hace ver algo que estaba ahí pero que nadie veía; y al mismo tiempo hace existir eso que nunca ha estado ahí y que solo existe, precisamente, en función de la obra de arte.” (Castoriadis, 2008: 112). La práctica artística no debe entenderse, sin embargo, como un mero terreno en el que se desarrollan las vicisitudes individuales. La estrecha vinculación que lo artístico establece con lo colectivo, nos aleja de esta perspectiva ingenua. En efecto, la óptica que nos ofrece Castoriadis nos inserta exactamente en el meollo del fenómeno colectivo de la *significación social*, hecho irrelevante para la subjetividad solipsista pero que cobra pleno vigor cuando se discute *lo común*. Se va delineando ya la apuesta teórica de este abordaje: el arte, como esfera

9 Es pertinente remarcar que utilizamos la distinción entre arte menor y gran arte, no en función de una distinción entre tipos de práctica más o menos legítimas, sino atendiendo a lo que separa un arte conservador y reproductor del *statu quo*, del arte que abre la posibilidad de vislumbrar nuevas formas de hacer y de estar, sintéticamente, nuevas formas de vida.

particular de la praxis social, *nunca* es indiferente respecto de los devenires históricos y sociales, incluso cuando *no se inscribe en una voluntad política declarada*, es decir, aunque no sea efecto directo de una intencionalidad política explícita. El cosmos y el caos son las metáforas que Castoriadis utiliza para hablar de arte en correspondencia con aquellas lógicas contrapuestas e inescindibles: la conjuntista (el material determinado del cosmos) y la magmática (la potencia informe, el fango semántico, del caos). La práctica artística, como práctica eminentemente *poiética*, creativa en el sentido fuerte de creación que venimos viendo, se vincula íntimamente con la dimensión imaginaria radical y sale al encuentro de los magmas. Por ello es que resulta tan importante su labor en el establecimiento de nuevas significaciones compartidas. En este sentido, el autor advierte con claridad las implicaciones del problema político del cambio cultural. Sus reflexiones nos llevan a tres afirmaciones conclusivas que interesan a nuestro planteo:

- El cambio cultural es una dimensión del problema político.
- El problema político es una parte de la cuestión cultural.
- Los problemas políticos y culturales son “los problemas de la institución global de la sociedad”. (Ibidem, op. cit.: 13)

Subscribiendo, entonces, al otrora desinteresado arte en el barro de las configuraciones sociales del sentido, sea cual fuere su situación productiva, sea cual fuere su coyuntura de recepción, podemos afirmar, como pequeña conclusión, *la politicidad del arte en tanto arte* y su insoslayable relevancia en la labor permanente de creación social de la que todos participamos, afortunadamente, en el marco del ejercicio colectivo y democrático.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1984) *Sociología y Cultura*, México D. F., Grijalbo, 1990.
- Bourdieu, P. (1993) “La Lógica de los Campos”, en revista Zona Erógena. N° 16. Disponible en: <http://www.buenastareas.com/ensayos/La-L%C3%B3gica-De-Los-Campos-Bourdieu/30760676.html> [19/7/2014]
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1992) “El propósito de la sociología reflexiva”, en *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.
- Castoriadis, C. (1983) *La institución imaginaria de la sociedad, Vol. 1, Marxismo y teoría revolucionaria*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 1993.
- Castoriadis, C. (1986) “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía”, en *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 2005.
- Castoriadis, C. (1986) “El descubrimiento de la imaginación”, en *Los dominios...* ibidem, op. cit.
- Castoriadis, C. (1986) “La institución de la sociedad y de la religión”, en *Los dominios...* Ibidem, op. cit.
- Castoriadis, C. *Ventana al caos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- Castoriadis, C. “Tiempo y creación”, en *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008.
- Foucault, M. (1966) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Editorial planeta – De Agostini, Barcelona, 1984.
- Foucault, M. (1969) *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2010.
- Rancière, J. (2000) *El reparto de lo sensible, estética y política*, Prometeo, Buenos Aires, 2004.
- Rancière, J. (2002) *El filósofo y sus pobres*, Universidad Nacional de General Sarmiento e INADI, Buenos Aires, 2013.
- Rancière, J. (2007) *El maestro ignorante: Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Libros del Zorzal, Buenos Aires.