

Re-problematizando la transición desde el pensamiento de Cornelius Castoriadis.

Dmitri Prieto Samsónov¹.

Para Carlota Arndt: somos más que una isla.

Es casi imposible hablar de los “aportes de Cornelius Castoriadis a la teoría de la transición socialista” – y las razones irán emergiendo paulatinamente. Castoriadis era griego de origen, aunque la mayor parte de su vida “productiva” la vivió en Francia. Amaba la tradición intelectual de su patria étnica. En uno de sus últimos artículos – probablemente “La creación cultural y la sociedad autónoma”-, aparece un ejemplo muy interesante: decía Castoriadis que después de la batalla de Salamina, al reocupar los atenienses su polis, lo que encontraron fue que todos los templos de la Acrópolis se encontraban derrumbados, pues los persas habían destruido la ciudad al retirarse. Y entonces, ¿qué hicieron los atenienses? ¿Recuperar los fragmentos de las ruinas para colocarlas en urnas museables como vestigios nostálgicos de un pasado que nunca volvería – o bien reedificar con nuevos materiales y bríos construcciones idénticas a las de antaño? Lo que los griegos hicieron fue arrasar todo el paisaje de la Acrópolis, y en ese paisaje arrasado, en ese terreno prácticamente liso, construyeron el Partenón. Esto Castoriadis lo compara con la posible actitud de los franceses si, por ejemplo, unos terroristas arremetieran con bombas contra Notre Dame de París - y ¿qué harían los franceses con esto? Y decía, ¿qué actitud nos podemos imaginar nosotros? – harían una de las dos cosas: o bien dejar las ruinas tal y como están, o bien tumbarlas y construir algo idéntico a lo que había anteriormente. Y Castoriadis dice que para él cualquiera de las dos opciones sería más inteligente que construir en ese lugar cualquier otra cosa – pues los más insignificantes restos de Nuestra Señora de París significarían mucho más para la cultura, que dos Torres Pompidou (ejemplo de la arquitectura francesa contemporánea). Por tanto, adjudicaba más potencial creativo a los griegos antiguos que a los franceses de hoy.

¿Qué sucede con la izquierda? Nosotros –y aquí digo “nosotros” como un eufemismo de “izquierda”- nosotros la izquierda, ¿somos capaces de visualizar, de sentir, de conceptualizar la

¹ Maestrante en Historia Contemporánea, Jurista y bioquímico, Coordinador de la Cátedra Haydeé Santamaría. Al realizar este texto me considero deudor de Adrián López Denis, Karina Mendoza, Raúl Aguiar, RHelman, Pável Capote Patapoff, Daniela (Va.), Yesenia, Penélope, Lala, JAAD, Laura Elizalde, Daniellis Hernández Calderón, Hiram Hernández Castro, Habana Abierta, Elienay, JL Acanda, Anna Lidia Vega Serova, Armando Chaguaceda, PL Sotolongo, Pável Alemán, Tony Pita.

caída del llamado “campo socialista” así como lo hicieron los griegos con su Acrópolis después de la batalla de Salamina, o nos va a perseguir siempre esa maldición similar a lo que sería una posible destrucción de Notre Dame de París? Entonces, ¿hasta qué punto nosotros como izquierda somos lo suficientemente valientes para someter al arrasamiento crítico las ruinas de nuestras propias teorías, y las teorías que hemos heredado como izquierda, y las teorías que las izquierdas anteriores han realizado, han llevado a la práctica, creando esas instituciones sociales que durante tanto tiempo nos enseñaron a amar? ¿Hasta qué punto nosotros podemos (y sabemos) ser tan valientes como lo fueron Marx y Engels en su época?

Entonces, ya se está hablando aquí de “aportes teóricos”.

Primero – “¿teoría(s)?”: así, con signos de interrogación, alante y atrás - y con la “s” para significar plural. ¿Qué cosa es la teoría –o las teorías- para Cornelius Castoriadis? - y muy especialmente, ¿qué son las teorías sociales? Es bastante “poco subversivo” decir que Castoriadis, ya en su última época, creía en la indeterminación radical de lo que él llamó campo social-histórico, y por tanto reconocía como un imposible, como una ficción el teorizar sobre la sociedad en la forma en que habitualmente se teoriza, por ejemplo, en la física. Es más, él decía que en algún momento la física también se contagiaría con eso – ese periodo yo creo que lo estamos viviendo justo ahora. ¿Por qué ocurre la indeterminación de lo social? La explicación es relativamente sencilla. Durante el ascenso de la burguesía, que es un ascenso que todavía continúa, a través del neoliberalismo -y también las teorías liberales forman parte del epistema que sustenta estos saberes-, se ponía en el centro de las concepciones sociales (y no sólo sociales) el concepto de progreso, y tal concepto se equiparaba a la expansión ilimitada de la racionalidad. Ya lo dijo Proudhon, líder histórico de la izquierda por la primera mitad del siglo XIX: donde antes en Filosofía estaba el absoluto, ahora se encuentra el progreso. Sin embargo, allí habría algo que comienza a fallar si nosotros empezamos a pensar el desarrollo en términos de cambios de significaciones – es decir, de la emergencia, del surgimiento de significaciones cada vez más nuevas. ¿Por qué? Porque el progreso, sobre todo si se asume que tiene una expresión cuantitativa, se puede predecir. El progreso económico, ecológico, tecnológico se puede predecir -existe la ley de Moore que predice el aumento “progresivo” de la capacidad de las computadoras- pero nadie puede predecir qué significación va a emerger dentro de dos o diez años, cómo se va a significar la realidad. ¿Por qué? Porque predecir semejante cosa implicaría elaborar tal significación – es decir, ya dar el salto: hacer la ruptura, pasar al otro lado del abismo. Por otra parte, para Castoriadis la base del funcionamiento de la sociedad son las llamadas opiniones o doxa. En este sentido, Castoriadis da una especie de paso atrás – de Aristóteles a los sofistas, y es verdad, estas doxa u opiniones nunca dejan de existir en la sociedad, y la dinámica de esas doxa u

opiniones es prácticamente imposible de predecir por “métodos científicos”, o sea, por la lógica del episteme. Y de ahí emerge una imposibilidad radical de una “ciencia social” comparable a lo que son las ciencias naturales; por supuesto, esto no significa que teorizar desde las ciencias sociales sea imposible – lo que se quiere decir es que es imposible en las ciencias sociales lograr un nivel semejante de predictibilidad al que existe en las ciencias naturales “clásicas”, por cuanto no existe ahí una determinidad [alemán: *bestimmtheit*; griego: *peras*] (y si no existe ahí, y si el ser de lo social-histórico forma parte del Ser “en general”, entonces, en rigor, tampoco existe en el Ser “en general”, que aparecería como un caos o abismo, carente de fondo, pero poseedor de parcelas fragmentadas, cada una con sus reglas deterministas propias - específicas y relativas). Esto es ya una buena y una mala noticia: una noticia hasta cierto punto mala, porque destroza la llamada “necesidad histórica”, que ha sido el caballo de batalla del socialismo y el comunismo hasta el momento, de todo el marxismo-leninismo. ¿Por qué? – porque por “necesidad histórica” el capitalismo habría de perecer, a causa de su contradicción fundamental, etc. – y ello no es más que una especie de reelaboración: reelaboración crítica, pero reelaboración, de la “mano invisible” del mercado, presente en la conocida teoría de Adam Smith. Y por tanto, desde la postura del pensador griego-francés es bastante difícil concebir una “necesidad histórica” – no sólo como término de un discurso legitimador, sino también como un factor de predictibilidad del desarrollo social.

Y es una noticia hasta cierto punto buena, porque se declaran abiertos los senderos a la creación de nuevas significaciones sociales, a la creación de nuevas instituciones, de nuevos imaginarios. Para Castoriadis, la institución imaginaria de la sociedad (concepto central de su enfoque teórico, y título que le dio a su principal obra) va emergiendo impredeciblemente desde una zona que permanece oculta y que recibe el nombre de imaginario radical. La institución imaginaria dota a la sociedad de un sentido diurno y organiza las significaciones sociales en una red, nombrada por Castoriadis magma, que tiene dos dimensiones: una que tiene que ver con las lógicas, y la otra, con las poéticas posibles en una sociedad concreta. Cada significación participa de ambas - y recordemos las interminables polémicas entre los “físicos” y los “líricos” en la URSS de los ‘60.

Entonces, ¿adónde vamos ahora? Pues muy sencillo: ¿hasta dónde nosotros seremos capaces de llevar la crítica? – entendiendo la crítica en ambos sentidos de la palabra: (1) como análisis de las condiciones de posibilidad, (como el profesor Acanda ha insistido en enseñarnos), o bien (2) como discernimiento entre “lo malo” y “lo bueno”. Cuando Marx y Engels empezaron con la crítica radical de todo el saber social construido hasta el momento, sus libros -“La Ideología Alemana”, “La Sagrada Familia”, “Miseria de la Filosofía”- fueron dedicados íntegramente en esa actividad. ¿Hemos sido nosotros como teóricos –y decía que aquí cuando digo “nosotros” me refiero a todo el

clan de los teóricos de la izquierda: incluyendo los en activo, y los retirados, y los muertos- capaces de someter a la crítica nuestros propios marxismos? Cuando se cayó el así llamado “campo socialista”, fue fantástico mirar por ahí el surgimiento de los nuevos partidos: los PDS, los PSD, los DSP, etc., y cómo ellos lograban, o pretendían, combinar, hasta cierto punto, determinadas estructuras de tipo liberal con estructuras de carácter socialista; todo el mundo decía: “debemos profundizar más en la democracia formal”, o “tenemos que cuidar más los derechos humanos”; decían también: “tenemos que estudiar la legitimación”, “tenemos que leer a Gramsci”, “por ahí, por esa época [se señalaba aquí cualquier fecha entre el 1914 y el 1989], se perdió el camino – vamos a rescatarlo”. En ese mismo periodo surgió ese tan conocido mito: el mito de que el logro del bienestar y de la equidad social (o el establecimiento de las “condiciones de posibilidad” para la construcción del “verdadero” socialismo) depende básicamente de una adecuada dosificación (¿3:1? ¿2:5? ¿1:1?) entre el “mercado” y el “Estado” (a veces también llamado “plan”) [nótese que ambos componentes de la ecuación aparecen casi como términos ontológicos, “existentes fuera e independientemente de nuestra conciencia”]. ¿Hasta qué punto estas actitudes son legítimas para un conocimiento “de izquierda”, para una construcción de saberes “desde la izquierda”, en un contexto donde la Unión Soviética ha caído? Esto es importante desde el punto de vista de la crítica. A veces estoy pensando reflexivamente desde Cuba, o sea, estoy tomando las contribuciones de Castoriadis como una especie de banco de prueba para ver qué tipo de izquierda necesitamos en Cuba; como mismo Castoriadis, puede ser algún otro pensador radical contemporáneo – les recomiendo que lo busquen, a ver si lo encuentran.

¿Cuáles son las esporas del liberalismo, es decir, de la forma de pensar liberal-positivista-progresista (en el sentido del progreso como sentido inequívoco de lo real en la Historia), que permanecen en el marxismo? ¿Hasta dónde el marxismo es economicista y similar al liberalismo en tanto denigrante de las dimensiones de lo imaginario (precisamente porque hipertrofia determinadas significaciones imaginarias a costa de las otras), por cuanto se coloca bajo la dependencia de la “necesidad histórica” en el mismo sentido que el liberalismo se coloca bajo la dependencia de la “mano invisible del mercado”? ¿Se puede pensar igual después que se cayó la URSS, o se requiere un nuevo tipo de pensamiento y una nueva forma de enfocar y formular el problema? Lo más triste es que Castoriadis estuvo hablando de esto en los años ‘80, en los años ‘70 y en los años ‘60, y la Unión Soviética colapsa en diciembre de 1991. Marx escribió “El Capital” antes de las revoluciones socialistas, o supuestamente socialistas, que vinieron después – pero una determinada familia de prácticas contestatarias (¿?) lo sigue manteniendo como canon – y aquí viene la otra palabra bastante difícil de enfocar desde el pensamiento de Castoriadis.

“Transición” - ¿transición desde dónde – y hacia qué? ¿Qué tenemos nosotros ahora? ¿Ha habido algún tipo de esfuerzo en la izquierda por abordar con el mismo poder crítico las realidades históricas que animan tanto el actual mundo liberal, donde impera la insignificancia, como el actual mundo socialista - desde la misma crítica, con el mismo ánimo de esos griegos que destrozaron los restos de la Acrópolis y encima de ellos edificaron el Partenón? ¿Qué tiempo habríamos de esperar por que tal saber surgiera? Ahora vamos a lo que Castoriadis pretendía para el futuro. Castoriadis fue uno de los fundadores de la revista “Socialismo o Barbarie”. ¿De quién estamos hablando? Es un griego nacido en Estambul en el año 1922, víctima de una de las primeras limpiezas étnicas del siglo XX tuvo que emigrar a Grecia. Después, durante la Segunda Guerra Mundial y la resistencia antifascista, Castoriadis fue militante del Partido Comunista; allí empezó a entender determinadas cosas, por lo cual pasó en el año 1944 al partido trotskista. Los comunistas a los trotskistas, por supuesto, les pedían la cabeza; también los nazis, que gobernaban en Grecia en este momento. Tuvo que emigrar a Francia, donde se integró a un grupo trotskista, y desde ese grupo fundó “Socialismo o Barbarie”, una revista que se editó entre el año 1948 y el año 1967. Representativa la fecha del 67: le faltaron unos meses para llegar a mayo del 68. Sin embargo, Castoriadis estuvo presente en el 68, junto a Daniel Cohn Bendit, que participo en la última etapa de la existencia del grupo de “Socialismo o Barbarie”. También participaron en la revista otras personalidades, entre ellos Jean François Lyotard, más conocido posteriormente por haber inventado el postmodernismo. Es interesante como los postmodernos citaron extensivamente el ejemplo del Partenón, junto a otros ejemplos que pone Castoriadis, que son muy interesantes para criticar la cultura contemporánea pero que no poseen una carga endógena pesimista, quedando fuera del “estado de sentimiento” postmoderno. De modo que Castoriadis también aportó -en una forma que el no deseaba- cierta energía al postmodernismo. El postmodernismo: que en paz descansa, sobre todo después del artículo-sofisma de Alan Sokal “La hermenéutica transformativa de la gravedad cuántica” quien lo mandara a Social Text.

Ese postmodernismo pareció ser una tendencia temporal en la filosofía actual; a contrario sensu, lo que Castoriadis planteaba como una posibilidad para el futuro, era nada menos que a partir de una ruptura continuar la tradición helénica - que es la tradición de la cultura de la autonomía. Él veía allí una diferencia radical con todas las demás culturas y civilizaciones que se han creado en la humanidad. ¿Por qué? Porque en todas las demás culturas y civilizaciones el imaginario de la sociedad se establece desde una legitimación que puede recaer en una divinidad, o en una tradición: es decir, o bien en la revelación, o en lo que se llamaba en su tiempo los “ídolos de la tribu”. Y, sin embargo, sólo ahora, a partir de los griegos es posible una reflexión crítica, por cuanto pueden ser

cuestionados abiertamente los propios fundamentos -tanto de la sociedad como de la reflexión misma –es decir, la propia concepción ontológica que esa sociedad maneja (cuestionamiento del Ser y del Fundamento de tal sociedad). Se puede cuestionar la idea de Dios, se puede cuestionar la idea del Ser, se puede cuestionar la idea del mercado, se puede cuestionar la idea del Estado, se puede cuestionar la idea del socialismo o de la democracia; y en la institucionalización de tal sociedad, que no es más que llevar al extremo la posibilidad de este cuestionamiento y al mismo tiempo institucionalizarlo, es donde para Castoriadis radica la clave de la creación, o emergencia, de la sociedad autónoma. Castoriadis reivindicó totalmente la creación. Él reelaboró toda la teoría del Ser, desde la Hélade; incluso, él respondió – o intentó responder – la pregunta de Heidegger sobre el Ser a partir de que primero, el Ser es político, y segundo, el Ser es creación. ¿Y por qué el Ser es político? Porque en cualquier sociedad existe la dimensión política, que se refiere al ejercicio del poder explícito; pero no en cualquier sociedad existe la política. La política existe en un determinado tipo de sociedades donde este poder explícito es posible cuestionarlo dentro del propio marco institucional de la sociedad. La política es entonces un hecho ontológico, es la particularidad del Ser de una sociedad que establece las normas de su propio Ser. Y precisamente esto es lo que para Castoriadis garantiza el devenir de una sociedad autónoma.

Demás está decir que esta concepción implica una crítica radical al capitalismo, precisamente en sus dos aspectos que tanto mencionaba aquí el compañero Chaguaceda, que son la existencia del mercado y también la existencia de una institucionalidad administrativa jerárquica. Una sociedad autónoma necesariamente pone bajo cuestionamiento esas dos significaciones imaginarias, y por tanto el capitalismo actual (que para Castoriadis, como veremos, existe por lo menos en dos modalidades) no es una sociedad autónoma. ¿Por qué? Porque ahí esas entidades quedan fuera del cuestionamiento, excepto en los márgenes de esa sociedad. A las sociedades del “Primer mundo” Castoriadis las denominaba oligarquías liberales, o sea, en vez de hablar de “democracia” él prefería en este caso usar otro de los términos de la filosofía política griega, dando fe de la concentración de los poderes explícitos y radicales en una estructura burocrática-burguesa, así como de la permanencia de los derechos y garantías liberales, -parciales, pero no formales- como remanente de la lucha de la burguesía y de los obreros por sus proyectos de autonomía durante las primeras etapas de la modernidad. Y para el “socialismo real” de la Unión Soviética y de otros países él tenía reservado otro término, que era: sociedades del capitalismo burocrático totalitario.

Todo ello por supuesto es cuestionable, pero demás está decir que la sociedad autónoma debe representar necesariamente una apertura y también una permanencia. Como ya dije, Castoriadis fue durante una época de su vida militante trotskista. El trotskismo es una teoría de la revolución

permanente: la permanencia de la revolución en la sociedad. ¿Hasta que punto la apertura de la sociedad a la autonomía puede ser asimilarse a la institucionalización de la revolución permanente? El paso a una sociedad que puede reflexionar racionalmente sobre ella misma, implica que tal sociedad se hace consciente de que su racionalidad no puede llegar a todos los ámbitos de su ser y su saber. Ello, a su vez, equivale a propiciar un espacio para la creación radical, para la crítica radical, para el derrumbamiento sucesivo de su propia creación anterior y la edificación de nuevas significaciones imaginarias. Esta visión se opone bastante a todos los marxismos anteriores, y de por sí engendra controversias. Castoriadis no se autodefinía marxista, y podemos recordar a Georgy Lukacs, quien decía que la concepción más revolucionaria de la última época se basa en el concepto de totalidad; y el mismo Georgy Lukacs escribió un libro que se llama “Asalto a la Razón”. En cuanto a las problemáticas de la totalidad “cerrada” y la posibilidad de una totalidad “abierta”, la razón y su pretendida expansión ilimitada, sería interesante establecer pautas de comparación entre autores como Lukacs y lo que podemos aprender desde la perspectiva de Castoriadis al abordar todos estos temas.

Se impone desde la Cuba de hoy abrirnos a nuevas concepciones. El de Castoriadis no es el único enfoque teórico posible hoy -se puede pensar desde muchos enfoques- pero es una defensa válida de la creación social frente a las elaboraciones postmodernas, al “pensamiento débil”, al New Age y a otras propuestas desde la insignificancia. Castoriadis siempre daba fe de que en los momentos de la creación histórica radical, que son los momentos de las revoluciones, el pueblo, es decir, lo que desde los terrores franceses peyorativamente se llama “masa” (por analogía con el concepto de masa en la Física de Newton), crea con más intensidad y profundidad que cualquier teórico. Por ejemplo, los Soviets surgieron antes de que Lenin escribiera “El Estado y la Revolución” – e inclusive, a Lenin le fue bastante difícil aceptar los Soviets como un posible fundamento del nuevo poder revolucionario. Quizás, aquellas instituciones que surgieron en esa pequeña época entre el 1989 y el 91 en los países ex-socialistas merezcan un estudio más detenido como creación desde los grassroots – a mí me gusta más la palabra inglesa, me parece que la palabra “base” es sumamente seca, y no dice nada, y “grassroots” quiere decir “raíces de la hierba”, y nos hace recordar a Walt Whitman.

En su última época, Castoriadis reivindicó el arte como una forma de creación emancipativa, al mismo nivel de importancia que la creación social política, o, por ejemplo, el psicoanálisis. Hace dos días, yo estaba releendo a un poeta ruso, un loco de esta época del 1917, que murió a los 37 años; en esa época muchos locos escribieron poesía, y este fue un loco con suerte, porque quedó para la posteridad, y en un poema él da exactamente la fórmula de lo que para Castoriadis sería la

sociedad autónoma. Lo hizo en un poema dedicado a una muchacha. Velimir Khlébnikov – que así se llama el poeta, dice:

Мы ведь в свободной земле свободные люди,
Сами законы творим, законов бояться не надо...

[Somos gente libre en tierra libre,
Nosotros mismos hacemos las leyes, a las leyes no hay porqué tenerles miedo...]

Y entonces, a lo mejor, valdría la pena de vez en cuando estudiar a algunos de nuestros poetas, -a los poetas cubanos, quizás a Lezama-, y estudiar las prácticas que hay en la “base”, y a lo mejor de ahí es de donde puede emerger la “nueva teoría”, de un nuevo sistema social que puede llamarse socialismo – o no. Pero, lo que yo sí pienso, y estoy de acuerdo completamente con Castoriadis en ese sentido, es que no podemos dejar de ser valientes, no podemos dejar de arrasar las viejas teorías, y construir sobre lo arrasado, como ya hicieron los griegos una vez.