

*“Jornadas de Piera Aulagnier”*

Agosto de 2002

# Mesa redonda: “Realidad social en el pensamiento de Cornelius Castoriadis” \*

*Yago Franco, Ricardo Forster  
y Denise Najmanovich*

**Miguel Leivi:** En nombre de la Comisión Directiva de APdeBA, de la Secretaría Científica y de la Comisión Organizadora de las Jornadas de Piera Aulagnier, quiero dar la bienvenida a todos. Vamos a empezar esta primera actividad de las jornadas.

La mesa de hoy es sobre Realidad social en el pensamiento de *Cornelius Castoriadis*. Que haya una mesa sobre el pensamiento de Castoriadis en el seno de unas Jornadas sobre el pensamiento de Piera Aulagnier requiere por lo menos una pequeña contextualización. El hecho no obedece sólo a la circunstancia de que constituyeran un matrimonio durante una época de sus vidas, aunque eso no deja de tener su importancia. Además de eso sus pensamientos se aproximaron mucho en más de un punto y se enriquecieron mutuamente, algo de lo cual los dos dan testimonio. A modo de ejemplo, Piera Aulagnier señala la importancia que Castoriadis tuvo para el desarrollo de su concepto de contrato narcisista en lo referente a “la difícil relación entre la psique y lo social y a los problemas que plantea su análisis”, en sus propias palabras. Por su parte, Castoriadis señala coincidencias con Piera Aulagnier en lo referente a la concepción de la ruptura de la mónada psíquica, constitutiva de lo que será el individuo social.

De todas maneras la importancia de la figura y el pensamiento de Castoriadis creo que trascienden en mucho esta circunstancia. Una brevísima semblanza biográfica de éste: fue un pensador

---

\* Realizada en APdeBA el 27-8-02.

vigoroso; nació en Grecia en 1922 y murió en Francia en 1997, a los 75 años. Estudió derecho, economía y filosofía en Atenas, donde además tuvo una activa participación y militancia política, a raíz de la cual tuvo que irse con bastante urgencia de Grecia en 1945, a París. Allí continuó su militancia y su actividad intelectual comprometido con la militancia y el pensamiento marxista. Fundó el grupo y la revista “Socialismo o barbarie”, que fue sumamente importante y la dirigió durante casi veinte años, a lo largo de sus cuarenta números, hasta 1966, en que cerró. Y publicó en esta revista, además, muchos trabajos. En el ínterin había roto con el marxismo “para poder seguir siendo revolucionario”, en sus palabras, cuestionando el olvido por parte del marxismo, de la dimensión de la singularidad subjetiva. Con esa inquietud y en gran medida por ese motivo es que se acercó a partir de la segunda mitad de los 60 y se dedicó intensamente al estudio del psicoanálisis. Y de esa época además data su cercanía intelectual con Piera Aulagnier.

Entre sus obras principales, una rápida enumeración: *La sociedad burocrática*; *La experiencia del movimiento obrero*; *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*; *La institución imaginaria de la sociedad*; *Las encrucijadas del laberinto*, que es una obra de seis tomos, de los cuales hay publicados cuatro hasta ahora; *El avance de la insignificancia*; *El mundo fragmentado*.

Para hablarnos de su figura y pensamiento están aquí nuestros destacados invitados de hoy a los que voy a presentar brevemente en el orden en el que nos van a hablar.

En primer lugar *Yago Franco*, aquí a mi izquierda. Tratándose de Castoriadis todos están a la izquierda. *Yago Franco*, psicoanalista, miembro del Colegio de Psicoanalistas y de la revista *Topía*, y director del website Magma, dedicado a Cornelius Castoriadis.

En segundo lugar, *Ricardo Forster*, doctor en filosofía, profesor titular de la UBA y miembro del consejo de dirección de la revista *Confines*; publicó los libros *Benjamin, Adorno: el ensayo como filosofía*; *Itinerarios de la modernidad*; *El exilio de la palabra*; *En torno a lo judío*; *Walter Benjamin y el problema del mal*.

Y por último, *Denise Najmanovich*, epistemóloga, doctora de la Universidad de San Pablo, vicepresidenta de Fundared (Fundación para la promoción de redes sociales), profesora titular de Epistemología de las ciencias sociales y de la psicología social.

**Yago Franco:** Bueno, estaba imaginando, y tratándose de Castoriadis la imaginación siempre está llamada a estar presente, que podría haber en este momento distintas mesas funcionando, que una se podría llamar como se llama ésta “Realidad social en el pensamiento psicoanalítico de Castoriadis”, otra se podría llamar “La filosofía en el pensamiento psicoanalítico de Castoriadis”, otra “El psicoanálisis en el pensamiento filosófico de Castoriadis”, o “La política en el pensamiento filosófico de Castoriadis”, o en el pensamiento psicoanalítico, etc., etc., etc. Y todas serían pertinentes. Esto es para hacer presente lo que Castoriadis ha denominado en la mayoría de sus libros como “encrucijadas de laberinto”. Esto quiere decir que el pensamiento de él se fue construyendo, él lo fue construyendo de un modo realmente laberíntico, un laberinto ordenado en un movimiento que va hacia y desde principios. Principios del psicoanálisis, de la filosofía, de la política, también de la historia y del arte.

Y en estos entrecruzamientos, en cada encrucijada, se va produciendo un momento de iluminación, un momento de creación, momento de desvío, momento de regreso, momento de avance, momento de retroceso, para reformular. Castoriadis ha sido un autor que ha reformulado muchas cosas y ha hecho explícitas estas reformulaciones y también sus autocríticas, sobre todo en lo referente a su pensamiento político.

Como decía Miguel Leivi, hay mutuas referencias y simpatías entre Castoriadis y Piera Aulagnier, y obviamente no es casualidad que por lo menos en las que yo considero las obras fundamentales de estos dos autores, en Castoriadis *La institución imaginaria de la sociedad*, y en Piera *La violencia de la interpretación*, haya mutuas referencias en llamadas y en acotaciones al margen. Hay referencias y remisiones al pensamiento del otro, sobre todo en lo referido al contrato narcisista y a la socialización de la psique, que es lo que voy a tratar de desarrollar muy brevemente.

Pero antes voy a empezar por el final, porque voy a hablar de la mortalidad, o sea de la muerte. ¿Por qué voy a hablar de esto? Para ejemplificar cómo en un texto que se llama “Psicoanálisis y política” Castoriadis va a hacer referencia a lo que él considera el fin del análisis y los obstáculos para el fin del análisis. Les pido que traten de mantener esto como tensión que va a ir uniendo un

poco lo que yo después voy a tratar y si puedo sobre el final lo retomo.

Esto es a partir de una pregunta... digo, la particularidad de este texto, que es "Psicoanálisis y política" –en su libro *El mundo fragmentado*– donde va a hablar del fin del análisis. Uno podría pensar qué tiene que ver la política con el fin del análisis, con cómo se termina un análisis?

Y él se pregunta al final del texto: "¿Por qué el análisis tan a menudo fracasa o se vuelve interminable? ... Fracasa o se vuelve interminable, en primer lugar, en razón de la incapacidad del paciente (y del analista que trabaja con él) de aceptar la muerte del que era para devenir otra persona ... Pero también –lo que es mucho más importante– el análisis fracasa en razón de la incapacidad del paciente –que aquí se encuentra necesariamente solo– de aceptar la realidad de la muerte real, total, plena. La muerte es la roca última contra la cual puede partirse el análisis".

La idea de mortalidad en Castoriadis, más adelante lo voy a retomar, es una idea que va a estar presente en el ámbito no solamente del psicoanálisis sino en el ámbito de la política.

Entonces, la "Realidad social en el pensamiento psicoanalítico de Cornelius Castoriadis" nos remitiría directamente a lo que él denomina "socialización de la psique", y decir socialización de la psique es algo así como decir en Castoriadis que para que haya psique tiene que haber sociedad. Es más, para que haya psique la sociedad tiene que irrumpir en ésta poniéndola a trabajar. Y la va a someter a dos trabajos, dos trabajos de socialización que implican también una ruptura. Hay un primer momento donde la psique está cerrada sobre sí misma, el momento monádico del psiquismo, que no lo podemos desarrollar aquí, del cual el infans va a ser apartado violentamente por la irrupción de la sociedad a través de la madre. En esto Castoriadis dice que hay que retomar pertinentemente la idea de violencia primaria de Piera Aulagnier.

El dice que en realidad somos fragmentos itinerantes de la institución imaginaria de la sociedad; esto quiere decir que estamos tomados y fabricados por la institución de la sociedad. Que recibimos, desde infans en adelante, un cúmulo de significaciones que nos vienen aportadas por la madre, por el padre, por las instituciones que van tomando el relevo de las figuras originarias, y que estas significaciones tienen un objetivo, tienen que cumplir una función que no pueden dejar de cumplir, porque el

psiquismo no existe fuera del sentido. Entonces, cuando el sentido originario autoproducido en la mónada psíquica es quebrado, es perdido, lo es a condición de que la sociedad provea al psiquismo de un otro sentido. Castoriadis dice de “sentido diurno”, es decir, lo que está bien, lo que está mal, lo que las cosas significan, el sentido que la sociedad tiene ... las distintas significaciones más mínimas y elementales que podemos considerar están presentes desde el vamos, teniendo en cuenta una idea capital que Castoriadis va a proponer. Esta es la de que nada tiene sentido, nada tiene sentido originariamente dado, el sentido siempre es producido; la historia de la humanidad no tiene sentido, no existe el progreso –salvo en lo referido a la técnica– y lo propio ocurre con el individuo. Todo es un devenir constante, una construcción, una creación, un movimiento que se produce entre rupturas y creaciones.

El psiquismo y la sociedad entonces son inseparables.

Son inseparables por distintas consideraciones. Por ejemplo, la sociedad no puede existir sin la capacidad que la psique tiene de sublimación y al mismo tiempo el psiquismo no puede existir si la sociedad no le aporta sentido.

Al mismo tiempo estos dominios, el del psiquismo y el de la sociedad, son irreductibles porque tienen sus propios elementos, sus propias condiciones de existencia, sus propias legalidades. Un psiquismo no puede hacer surgir una sociedad, pero sí la sociedad necesita del psiquismo para existir.

El psiquismo lo que produce son fantasmas, ideas, etc. Pero la acción mancomunada, caótica, de alguna manera, de los psiquismos individuales, de la imaginación radical volcada en el imaginario social instituyente es lo que crea una sociedad.

Y al mismo tiempo los individuos son creados por esta sociedad en un círculo de creación.

Círculo del que participa el inconsciente, que es aquella base de la cual van a partir en gran medida las representaciones, afectos y deseos que van a nutrir de vida al aparato psíquico y que le van a permitir producir y crear formas y figuras, que también van a ser formas y figuras en lo social.

Para Castoriadis la socialización tiene una multiplicidad de intermediaciones que transcurren entre el psiquismo y la sociedad, que tienen que ver con lo identificatorio, con la significación, con la sublimación.

El psiquismo es sometido a dos trabajos fundamentalmente.

El primero que es el de ruptura de la mónada, a través del cual el infans es arrancado de este universo autístico en el cual se encuentra de inicio.

Y luego un segundo trabajo va a ser el trabajo de la represión, que va a coincidir con el complejo de Edipo, con el complejo de castración. Y en esto Castoriadis va a continuar no solamente los lineamientos de Freud sino también los de Lacan, de quien posteriormente va a ser acérrimo crítico, dejando como testimonio un muy lúcido texto que se llama “Psicoanálisis, proyecto y elucidación”, donde está toda su crítica del lacanismo.

Entonces la sublimación es aquello que permite que exista la sociedad. La sublimación toma para su funcionamiento aquello que Castoriadis denomina predominio del placer de representación sobre el placer de órgano, que es la capacidad que todos tenemos, que el psiquismo tiene de producir placer por el acto de representar; inclusive de abandonar placeres directamente erógenos por el placer de pensar, de imaginar, de fantasear, de soñar.

Entonces Castoriadis piensa a la sublimación como a una superficie de contacto entre un mundo privado y un mundo público. Y la sublimación va a coexistir y va a necesitar de una creación de objetos obligados para poder tener lugar. Es decir, hay objetos obligados de la sublimación, hay un campo de lo social que Castoriadis va a definir como un campo conformado por objetos obligados de la sublimación y por polos identificatorios. Estos hacen a un mundo simbólico en el cual todos nos vamos a orientar.

Por supuesto que todo este mundo de polos identificatorios y de objetos obligados de la sublimación es un mundo que, como decía antes, tiene que ver con la socialización del psiquismo, pero esta socialización nunca es sin resto.

Porque si no nos encontraríamos con que esta frase de Castoriadis: “somos fragmentos itinerantes de la institución imaginaria de la sociedad”, podría llevar a pensar en una sociedad absolutamente heterónoma, es decir, en un estado de alienación absoluto. Esta es justamente la crítica que él va a hacer del marxismo y del lacanismo, y del estructuralismo en particular.

El lo que va a decir es que todo este mundo de objetos obligados de la sublimación, de polos identificatorios y de significaciones imaginarias sociales, va a ser sometido a la acción

transformadora de la imaginación radical del psiquismo. Justamente esta imaginación radical –que no es solamente el accionar del inconsciente sino que tiene que ver también con la capacidad creadora del Yo de producir nuevas ideas y nuevos conceptos, el lugar también de la posibilidad de creación artística, etc.– va a ser uno de los puntos de desestabilización de la sociedad porque va a tomar este sentido diurno dado por la sociedad y va a tener la capacidad de someterlo a su acción transformadora/creadora.

Es decir, va a cuestionar el sentido dado por una sociedad. Y al revés, mirando desde la sociedad hacia la psique, Castoriadis dice que hay que situar un origen histórico-social para la pulsión. Es decir, que la pulsión, cualquiera de las pulsiones que consideremos, tienen una significación y tienen un modo de funcionamiento que no es intrínseco, no es biológico ni heredado o fijo, sino que sufre una transformación/creación, a partir de una significación aportada por la sociedad. El ejemplo que él va a dar es el de la ecuación heces-pene-dinero, trabajando esto a la luz de entenderla como una significación aportada por el capitalismo y que habita en el psiquismo de la madre, y que solamente esto es lo que permite explicar que estos términos tengan una remisión entre ellos; porque en el psiquismo esto en sí no tiene sentido.

Para ir terminando, hay algunos paralelos que me interesa resaltar en Castoriadis. Uno tiene que ver con la idea de autonomía. Para Castoriadis el psicoanálisis pertenece a lo que él denomina el *proyecto de la autonomía*, al igual que la política. Es decir, aquel movimiento, aquella significación humana que él data en la Grecia del siglo V antes de Cristo, un invento de la humanidad que significa que podemos darnos nuestras leyes.

El psicoanálisis, en ese sentido, en la medida en que se origina cuestionando la sexualidad, la supuesta bondad intrínseca del ser humano, la inocencia infantil, la religión, etc., etc., etc., nace como un movimiento de autonomía, en el sentido de que Freud critica buena parte de las significaciones imaginarias sociales de su época. Y esto instaura al psicoanálisis, de inicio, en un lugar de subversión del sentido diurno de la sociedad. De hecho, el análisis de los sueños tiene que ver con instituir una legalidad diferente de entendimiento de la subjetividad humana, dándole un valor que no le había sido dado hasta ese momento.

En ese sentido para Castoriadis el psicoanálisis es uno de los

factores de la descomposición de Occidente a lo largo del siglo XX.

En términos de la autonomía, Castoriadis va a proponer que si bien somos el discurso del Otro –toma en esto la sentencia de Lacan–, esto no significa una alienación total y absoluta a ese discurso, sino que podemos hacer de ese discurso un discurso propio, negativizando su origen en el Otro, reconociéndolo como tal e instituyendo una relación diferente con el Otro. Un Otro que en Castoriadis es un Otro instituido socialmente, es una creación del colectivo.

Al mismo tiempo, en lo que respecta a la cura psicoanalítica, él va a plantear lo mismo en términos del Ello. Es decir, podemos establecer otra relación con el Ello. Una de las finalidades del análisis es que se pueda establecer una relación distinta entre las instancias psíquicas. Y no se trata de eliminar ninguna sino, justamente, de poder establecer una distinta relación entre ellas.

Había hecho mención a la cuestión de *la mortalidad*. La mortalidad se hace presente no solamente en términos de los fines de análisis, como había comentado antes, sino que Castoriadis va a situar a la pérdida de la idea de mortalidad como uno de los padecimientos y una de las pérdidas mayores para la humanidad en la actualidad. Hace todo un desarrollo a partir del lugar que la idea de mortalidad ocupaba en la Grecia antigua y cómo a partir de la revolución capitalista, de la institución del capitalismo esto se va transfigurando más hacia una idea de inmortalidad, y por lo tanto de desmesura, que está en lo opuesto a la idea de mortalidad.

Finalmente, después quizás podremos volver sobre esto: realidad actual. *Realidad actual* en el pensamiento de Castoriadis. Castoriadis hacía años que venía desarrollando la idea de que estamos, como sociedades en Occidente, atravesando una crisis del proceso identificadorio. Esto me parece una idea interesante, esto está trabajado en un texto que tiene justamente ese nombre, que es “La crisis del proceso identificadorio”, que está en *El avance de la insignificancia*, donde él lo que va a plantear es que estamos frente a un proceso de descomposición de las significaciones del capitalismo.

Es decir, que el capitalismo empieza a entrar en crisis en sus significaciones y esto produce, en un movimiento vertiginoso, una descomposición, un fenómeno de desorientación identifica-

toria que él sitúa para la Europa de mediados de la década del noventa y que toma una absoluta vigencia en términos del proceso que estamos viviendo en nuestro medio en estos últimos meses. En ese sentido, yo particularmente vengo trabajando este desarrollo de Castoriadis con la idea de que existe un más allá del malestar en la cultura, ya que esto nos obligaría a pensar en estados de la cultura que escapan a lo tratado por Freud.

Esto nos lleva al fenómeno de desinstitución de significaciones y de instituciones que transmiten las significaciones que hacen a la socialización del psiquismo, y que permiten el contrato narcisista, para volver a un término de Piera.

Bueno, quería terminar entonces con lo que había empezado y que había dicho que era con lo que había que terminar, que es con la idea de fin de análisis, una vuelta más que él le da.

Que dice –también en el texto “Psicoanálisis y política”– “el análisis no está terminado (y no ha sido alcanzada la madurez) antes de que el sujeto se haya vuelto capaz de vivir al borde del abismo, apresado por este último doble nudo: vive como un mortal-vive como si fueras inmortal” (... “tender a la inmortalidad cuanto sea posible” –escribía Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*)”.

**Ricardo Forster:** Bueno, buenos días a todos. Primero gracias por invitarme al inicio de estas Jornadas, y recordaba que ya pasaron cinco años desde que estuve también aquí en los veinte años de APdeBA, así que espero que no pasen demasiado rápido los próximos cinco años. Nos volvemos un poco más viejos todos. Y hablando de vejez, de envejecimiento, siempre hay algo biográfico, esencialmente biográfico en las relaciones que establecemos con los libros, con los autores. En el caso de quien, como es el mío, ha transitado las lecturas filosófico-políticas, la relación con determinados autores siempre ha significado algo esencial, profundo, muchas veces tensionante, contradictorio, difícil. Hay autores que a uno le llegan tarde, hay libros que uno hubiera deseado leer quince o veinte años atrás. Hay desencuentros, hay malos encuentros, hay distintos tipos de encuentros con escrituras que tienen como condición ser siempre incitantes, complejas, llevarnos quizás al borde del abismo en nuestras propias reflexiones y de nuestras propias certezas. Digo esto

porque leí por primera vez a Cornelius Castoriadis todavía inscripto en una tradición que sigo creyendo que es una tradición que debe ser pensada, que debe ser discutida, que debe ser una y otra vez puesta en cuestión, que es la tradición del pensamiento de Marx. Leer a Castoriadis desde la tradición del pensamiento de Marx y leer a Castoriadis desde una tradición que no es solamente la de Marx, sino que es la de un Marx atravesado por Hegel, es algo complejo, urticante, molesto y que supone en el itinerario intelectual, en la biografía de las ideas de cualquiera que provenga de ese mundo, un golpe, un shock, una intensidad de sensaciones y de motivos. Leer la crítica de Castoriadis, ya comenzada en los años cincuenta, yo diría que en realidad Castoriadis empieza a escribir haciendo la crítica de Marx, aunque haya sido efectivamente en su juventud miembro del Partido Comunista Griego, aunque haya sido alguien que leyó atentamente y desde la convicción la obra de Marx en sus primeros años juveniles, la escritura significativa, la que ha impactado o la que ha vuelto sobre nosotros es una lectura en la que Castoriadis sin ninguna duda pone en cuestión, revisa radicalmente, toma desde la raíz, liquida y en algún sentido hasta pulveriza la tradición del pensamiento de Marx, y fundamentalmente de sus herederos. Pero no sólo de sus herederos, porque Castoriadis una y otra vez insiste con algo que da que pensar, no se trata sólo de pensar la herencia sino que se trata de pensar aquel que creó las condiciones de su herencia. Yo no me siento muy a gusto con la manera en que Castoriadis despacha a Marx, lo confieso. No me siento muy a gusto no porque siga identificándome con el pensamiento de Marx, con el cual ya no me identifico como veinte o veinticinco años atrás. No me siento a gusto porque en un punto me parece que Castoriadis opera con Marx como él hubiera deseado que nadie operara con su pensamiento, reductivamente. Así como Castoriadis es un pensador de laberintos, como lo señalaba recién Yago, es un pensador de incertidumbres, también cuando uno relee su obra, y pasé estos días releendo su obra, siento algo –y es una paradoja hablando de Castoriadis– de verdad revelada. Siento algo en la escritura de Castoriadis que a mí me hace resistencia, que me incomoda. Siento algo de “yo tengo razón”. Hay dos momentos claros en la historia de Occidente, uno es el griego, que instituye la autonomía del individuo, que inventa lo político y de repente cuando Castoriadis hace esa lectura, tacha

de un solo golpe toda la tradición por ejemplo judía, con la que tiene una relación pésima. Para él el Talmud, para él la tradición judía es una suerte de palabra heterónoma, de mundo cerrado, de discurso sofocante al que hay que rebasar como tantos otros discursos. En una lectura que a mí me hace recordar, de la mejor manera, los juegos ateísticos de Voltaire. Es decir, hay en Castoriadis una fidelidad al racionalismo ilustrado, a la crítica a la mitificación religiosa, que es una constante en su escritura. Entonces, hay un primer momento que es un momento de extraordinaria significación, porque no cabe la menor duda que la Grecia a la que hace referencia Castoriadis y no la Grecia ya decadente, termidoriana de Platón, o ya la Grecia en estado de disolución de Aristóteles, sino esa Atenas que para Castoriadis se fecha entre lo que va del siglo VII hasta el siglo V, constituye una suerte de lugar único, extraordinario, cargado de significaciones, de invención y de institución. No cabe la menor duda que no hay que ser Castoriadis para descubrir que en los trágicos, que en la obra de un Protágoras, que en el Sócrates que habla antes y con Platón, que en Pericles, en Tucídides, en Heródoto, hay una suerte de milagro institucional del pensamiento, de la historia, de la política. Y sin embargo creo que Castoriadis hace una lectura pertinente, profunda y esencial, y lo hace básicamente inclinado hacia lo que yo llamaría una matriz aristotélica. Tan aristotélica la lectura que Castoriadis hace de la tradición griega que odia la tradición del sofista. La tradición del sofista es para Castoriadis de alguna manera aquella que a lo largo del tiempo, a lo largo del recorrido de Occidente constituirá en última instancia el lugar del nihilismo, el lugar del relativismo, la que se proyecta sobre Nietzsche. Y Castoriadis que es un feroz crítico del estructuralismo francés, de la tradición posestructuralista, que evidentemente tuvo pésimas relaciones con todo ese mundo de intelectuales de nombres prestigiosos como Michel Foucault, como Deleuze, como Derrida, hace una lectura valiosa, necesaria, indispensable, pero en el sentido más genuino de la palabra, dogmática, de una de las tradiciones de Occidente. El elige una tradición de Occidente, se sostiene en el interior de esa tradición de Occidente, trabaja dentro de ella y su obra es siempre un intento muy complicado de hacer un equilibrio entre el rescate de la razón, de una razón crítica, reflexiva, autónoma, emancipada y la puesta en cuestión de lo que podríamos llamar la caída en abismo de la

razón, el dominio de una racionalidad instrumental. Hay allí un problema. Castoriadis muy pocas veces, casi nunca, y cuando lo hace lo hace con cierta incomodidad, aunque hubiera podido encontrar algunos territorios comunes, cita la tradición frankfurtiana, sobre todo el pensamiento de Adorno o el pensamiento de cierto momento de la trayectoria intelectual de Marcuse, no cita prácticamente nunca, no conozco citas sobre Benjamin, lo que marca claramente una instalación en el pensar. Y tampoco se detiene demasiado en una tradición del pensamiento social de comienzo del siglo XX, como es la que va, fundamentalmente, desde Simmel hasta Max Weber, que hace una crítica de la racionalidad occidental, que de alguna manera no quiere salirse de los presupuestos de la ilustración racionalista.

El segundo momento donde se instituye para Castoriadis uno de los giros fundamentales es la reinención que hace Occidente de sí mismo a través de esa fabulosa narración que es el discurso de la reflexión iluminista que inaugura el camino de la crítica de la naturaleza, de la política, de la verdad, de la revelación, lo que de alguna manera instituye la posibilidad de un discurso que va a terminar articulando una crítica del mundo. Una crítica del mundo asociada a un nuevo concepto de autonomía, asociada a un nuevo conocimiento de la naturaleza, asociada a una nueva interpretación de la razón.

Entonces hay dos lógicas, dos momentos institutivos en el pensamiento de Castoriadis. Castoriadis ha atravesado la tradición de Occidente de una manera muy rigurosa, muy interesante, porque no ha eludido la necesidad de leer una multiplicidad de autores y de tradiciones, que en el juego que él hace constituyen iluminaciones de ciertos núcleos decisivos de esa tradición.

Castoriadis, decíamos, no puede ser pensado sin sus griegos. No puede ser pensado sin el homenaje recurrente que le hace a Platón, que probablemente sea el menos castoriadiano de los pensadores amados por Castoriadis; porque Platón termina realizando todo lo que para Castoriadis constituye una patología del individuo, termina realizando el salto mortal de la más radical de las heteronomías. El pensador al que ama Castoriadis, y no es difícil amarlo una vez que con el paso de los años se recupera la clasicidad de su escritura, es Aristóteles; del mismo modo que también ama al otro gran pensador moderno, más próximo a Aristóteles, que es Kant. Si hay dos pensadores que le molestan

a Castoriadis, pero le molestan rigurosamente, críticamente, en términos de iluminación, en términos de conflicto, de discusión, son Platón y Hegel. Y si hay dos pensadores que se arriman al deseo, a la seducción del discurso de Castoriadis son Aristóteles y Kant. Y es una interesante paradoja porque probablemente Platón y Hegel hayan intentado llevar más radicalmente la experiencia –vamos a hacer un anacronismo– del sujeto hacia los abismos de su propia constitución. La noche del mundo, la noche de la historia, en Hegel, el ir más allá de la imaginación trascendental de Kant, constituyen un momento y una experiencia extraordinaria de la travesía filosófica. Quien haya leído la obra de Platón, sus momentos poéticamente más decisivos, desde el *Fedro* al *Banquete*, sabe que en Platón también hay una intuición profunda de este derrame, de este derrape, de esta suerte de juego en abismo de la propia subjetividad. Y Aristóteles y Kant son constructores de organismos ordenados, de sistemáticas maravillosas, de arquitecturas extraordinarias.

Y Castoriadis que, por un lado, desea la arquitectura, desea el sistema, hay algo en él de rencor frente a una época, la que en suerte le tocó vivir y pensar, que ha liquidado de una vez y para siempre al sistema. Castoriadis hubiera deseado poder haber habitado el tiempo de una gran arquitectura sistemática, poder haber sido un artesano a lo Kant o a lo Aristóteles de una crítica radical de la heteronomía del sujeto. Y hay momentos en que parece lograrlo. Su universalidad es en ese sentido formidable. Castoriadis no solamente habla de Marx, de Hegel, de Kant, de Aristóteles, atraviesa la tradición psicoanalítica, lee profundamente a Freud, lee, discute, pelea con la tradición lacaniana, pero también es un hombre con una sensibilidad extraordinaria para la dimensión estética; fue músico, soñó ser compositor, fue un gran pianista, tiene algunas notas sobre la musicalidad que son excepcionales, ve en el arte casi como Steiner un lugar de redención, no de redención en el sentido de un finalismo que sería mala palabra para Castoriadis, sino de redención de ese deseo de autonomía, de libertad y de reflexividad, y al mismo tiempo de abismo que habita la experiencia del sujeto. Trae el arte a lo político. Hay un ensayo castoridiano que para mí fue tremendamente iluminante, que cuando lo leí me inquietó, me influyó y lo sigo dando todavía en la universidad, que se llama “Transformación social y creación cultural”, donde Castoriadis pasa revista al siglo XX a través

de la capacidad de la experiencia del arte de hacer malabarismos extraordinarios entre un pesimismo violento, frente a una cultura que destituye al sujeto, que anula su autonomía, que produce el avance de la insignificancia, y una suerte casi imposible de deseo de recomposición de la utopía, de recomposición de la autonomía, de recomposición de la subjetividad. Porque Castoriadis es un pensador del sujeto, esto hay que decirlo. Y me parece bien. En una época que desde hace treinta años viene matando sistemáticamente al sujeto, lo ha hecho a través de diversas tradiciones filosóficas y no sólo filosóficas, Castoriadis se inscribe en una tradición que intenta rescatar una larguísima narrativa en la que el sujeto no es sólo un accidente del discurso, no es sólo un flujo de fuerzas subliminales, sino que el sujeto es el meollo, el corazón de una historia destemplada. Pero Castoriadis también inscribe su pensar crítico en la conciencia de pérdida de toda experiencia genuina, en la aguda comprensión de una sociedad masificada, enajenada y extrañada de sí misma. De lo que se tratará por lo tanto será de hacer una lectura a contrapelo de todo el itinerario de la subjetividad moderna para rescatar los momentos fundantes y fundacionales de un sujeto que aspire a la autorreflexividad, a la autonomía y a un ejercicio crítico de su propio estar en el mundo y de su propio estar en la historia. Y aquí por supuesto que entra a tallar me parece que de una manera muy interesante, como lo planteaba antes Yago, el concepto de mortalidad. Que no fue el primero por supuesto en plantearlo Castoriadis. Yo recuerdo una página inmortal, maravillosa con la que Franz Rosenzweig empieza *La estrella de la redención* diciendo “la filosofía de occidente ha olvidado la muerte y eso ha instituido su idealismo radical que ha constituido el discurso identitario, fagocitador de toda diferencia”. Rosenzweig escribió esta página entre 1916 y 1917, mientras estaba en las trincheras de la primer guerra mundial. El discurso sobre la muerte, el discurso sobre la mortalidad, la cuestión de la inmortalidad está inscrita en la crítica, que me parece interesante, muy discutible, que Castoriadis, sin nombrarlo directamente o lo hace más elípticamente, que es la crítica del Romanticismo. Para Castoriadis uno de los desvíos patológicos de la subjetividad moderna es el Romanticismo como deseo trágico de la inmortalidad.

Por lo tanto, y jugando un poco con estas imágenes, me parece que tenemos un pensador que exige de nosotros que lo leamos con

intensidad, sin dormirnos, sin fascinarnos, sin ejercer con él lo que él no hubiera aceptado que es simplemente tomarlo como el constructor de una crítica del posconstructivismo, del posmodernismo, del pos-subjetivismo, de la poshistoria, sino leerlo desde la intensidad de sus obras escritas en el laberinto de la cultura, desde el cruce de los diversos saberes con los que él se siente a gusto, cruzando justamente lo mejor de una tradición que también tiene el nombre de Marx, que también tiene el nombre de Kant, que también tiene el nombre de Spinoza, a quien no nombra demasiado y le debe muchísimo, que también tiene el nombre de lo griego, pero que también tiene el nombre a través de lo cual lo griego y Occidente liquidó gran parte de su propia tradición. Porque la sospecha del pensar griego en su institución del ser constituye uno de los momentos fundamentales de nuestra propia crítica del presente y para eso hay que traer otras tradiciones, otras tradiciones que rápidamente, demasiado rápidamente, como decía hace un rato, Castoriadis coloca única y exclusivamente del lado de la heteronomía, del lado del sometimiento, del lado de la ficción mítica. Por lo tanto me parece que una lectura que sea interesante, intensa y cómplice con Castoriadis, es una lectura que pueda leerlo sintiendo un cierto escozor, una cierta molestia, una cierta urticaria cuando su nombre y su escritura parecen ocupar, como santo y seña, la verdad de nuestro propio tiempo. Gracias.

**Denise Najmanovich:** Las mesas sobre Castoriadis –es la segunda que comparto con Yago y tuve ahora el agrado de escuchar a Ricardo– son siempre una sorpresa. Son una sorpresa porque es una de las pocas oportunidades que tengo en encuentros de este tipo de aprender, de escuchar algo nuevo, y hasta nos hemos dado el lujo de cambiar de ideas. Espero que la sorpresa se repita, valga la paradoja, y que nos permitamos pensar y por lo tanto cambiar, porque como bien ha dicho Connie Palmen: “pensar es cambiar de ideas”. Creo que Castoriadis hizo honor a esta perspectiva intelectual. Escuchando a los compañeros que me precedieron hoy, he encontrado nuevas pistas para darme cuenta por qué me gusta Castoriadis. Siempre supe que me gustaba mucho, pero no tenía tan clara la tensión latente en su obra –que es a la vez intensidad e intención– entre la búsqueda de sistema y unidad

mientras, al mismo tiempo, mantiene viva la aspiración del pensamiento de renovarse, de transformarse, de crear.

Esta mañana antes de venir aquí me preguntaba, junto a los participantes de un grupo de reflexión que coordino, respecto de esa vocación de forma tan pura y potente presente en el modo de historiar de Foucault y creo que el cuestionamiento también es válido respecto a Castoriadis. Ambos comparten una pasión casi aplastante por la erudición, una expresión narrativa tan vigorosa que solemos quedar hechizados bajo el influjo de sus construcciones históricas. Tanto uno como el otro nos advierten permanentemente que cualquier historia es tan sólo una historia posible, compatible con muchas otras, e incompatible o antagónica con otras. Siempre estamos hablando de historias lacunares, incompletas, sesgadas, y sin embargo, como en muchos casos no tenemos otras alternativas, y las propuestas tanto por Castoriadis como por Foucault son tan bellas, profundas, bien documentadas –a veces incluso en exceso– que tendemos a quedarnos estancados con la versión que ellos nos ofrecen como si fuera “la” historia.

Sería triste para mí si permaneciéramos en esa postura, y me parece interesante orientar la reflexión que quiero hacer esta mañana interrogándonos sobre qué es lo que produce este “hechizo”, esta “captura”, admitiendo que ninguno de los autores mencionados lo deseaban. Y creo que este efecto de confinamiento se relaciona con el modelo narrativo elegido. Si nos limitamos a considerar la obra de Castoriadis y tomamos como paradigmático su texto cumbre *La institución imaginaria de la sociedad*, vemos que allí aparece con gran fuerza una potencia narrativa, una vocación sistemática que nos aleja bastante de la sensación del laberinto que se respira en las recopilaciones de textos, donde es posible navegar por diversos andariveles y generar múltiples recorridos. George Steiner hace este tipo de análisis respecto de la obra de Tolstoi, basándose entre otros, en un precioso artículo de Isaiah Berlin que habla de dos estilos narrativos (y cognitivos, me gustaría agregar) que bautiza como los zorros y los erizos. El zorro es el personaje que representa a la astucia, a la multiplicidad de prácticas, estrategias, tácticas, formas de estar y hacer. El erizo, en cambio, tiene un solo modo de enfrentarse y de modular su relación con el mundo. Esta tensión entre la forma zorro y la forma erizo de producir sentido se manifiesta en la obra de Castoriadis, y de una manera diferente también en Foucault:

ambos produjeron obras con un fuerte carácter sistémico y otras más rizomáticas, laberínticas, porosas.

La perplejidad que he sentido esta mañana se relaciona con el hecho de darme cuenta que comparto con ellos esta dificultad, esta oscilación estética, esta atracción por las narraciones potentes y orgánicas al mismo tiempo que valoro la diversidad, la multiplicación de los recorridos, la necesidad de respirar otros aires. Tal vez sea éste uno de los motivos más poderosos para que me gusten tanto. Considero que como sociedad estamos en un período agudo de transición desde un modo de producción teórica estructurada y caracterizada por la sujeción paradigmática hacia un pensamiento abierto, diverso, fluido y polifónico que, inspirándonos en Castoriadis, podemos bautizar como el estilo de las *Figuras del pensar*. Sin embargo, aún no ha caído el imperio del modelo narrativo moderno que tiende al cierre y por tanto genera captura. La cuestión es preocupante hasta tal punto que no podemos eludirla ni siquiera cuando consideramos la obra de autores que como Foucault y Castoriadis se plantearon explícitamente este problema, elucidaron sus formas de acción, visualizaron sus peligros, construyeron alternativas valiosas y a pesar de ello no pudieron escapar totalmente a su influjo. Por eso creo que hay muchos Castoriadis y, en este momento, me gustaría concentrarme con el que llevó sus reflexiones más cerca de los abordajes de la complejidad contemporáneos que intentan pensar los sistemas, pensar la dinámica organizacional sin caer en la “ceguera holística”. Esta ceguera se produce cuando no reconocemos que somos nosotros los que construimos las narraciones en las que finalmente quedamos, por lo menos de hecho, capturados. Para evitar sus perniciosos efectos tenemos que ser conscientes de que no alcanzan las prevenciones, que es imprescindible avanzar en la construcción de otras formas de contar-pensar la historia, de crear espacios de producción de sentido colectivos, porque la fuerza y la inercia de los modelos clásicos (lineales y causales) tiende a que nos deslicemos fácilmente en un tobogán semántico y caigamos en modos explicativos que queríamos eludir. El ejemplo de Castoriadis debería servirnos de alerta pues siendo, a mi gusto, el proponente más combativo de un pensamiento histórico-social que da lugar al devenir, que es capaz de pensar en lo hecho y también en lo por hacer, que hace lugar a la emergencia de lo nuevo, al aspecto creativo de la historia, también cayó

muchas veces en la trampa del modelo narrativo instituido por la historiografía clásica, un estilo muy ligado a la épica. Tal vez sea mi propia afinidad con ciertas narraciones épicas lo que hace que me guste tanto. Encuentro en *Castoriadis*, así como en *Guerra y Paz* de Tolstoi, ese estilo magnético que me produce un intenso placer y que puedo permitirme degustar hasta cierto punto en la literatura, pero que es preciso evitar e incluso combatir en la producción de sentido histórica, sociológica o psicológica. Creo que él también sintió esta necesidad y que en el interior de sus textos, aún los más épicos, fue buscando formas de erosión de los sentidos totalizadores. Si tomamos, por ejemplo, la problemática de la relación sujeto/sociedad que ha sido un área en la que los aportes de *Castoriadis* me parecen fundamentales, podemos ver en sus textos una invitación a pensar desde la paradoja, que es una de las formas claves para evitar la captura de la historia lineal o historia-fábula. En su exposición, la autonomía (ley propia del sujeto) y heteronomía (ley del Otro) no pueden entenderse una independientemente de la otra, sino que se interpenetran en su significación. Sin embargo, no logró dotar a este juego de la potencia suficiente, probablemente debido a ese “efecto sistema” del que hemos estado hablando. La movilidad que las paradojas le hubieran dado a sus planteos, en caso de dejarlas circular y soportar su efecto corrosivo, desordenador, imprevisto, fue relativamente frenado por temor a la fragmentación o tal vez por un exceso de vocación de forma. Probablemente el vértigo que provoca el poner las paradojas en movimiento hubiera sido menor si *Castoriadis* hubiera trabajado con una noción más compleja de sistema que hoy están desarrollando las concepciones dinámicas no lineales. Un “sistema complejo” es, por su propia definición, un sistema no completo, un sistema en el cual hay lugar para el vacío, un sistema que se crea y se recrea a partir de la dinámica organizacional, a partir de los vínculos que son creativos en, por y para la relación del sistema con el mundo. En el “sistema complejo” se conjungan la forma y la informalidad, la estabilidad y la transformación, la unidad y la diversidad, para desplegar un universo polifónico y caleidoscópico.

Desde estas perspectivas contemporáneas de la complejidad creo que hubiera logrado encontrar figuras más potentes aún de las que encontró, figuras del devenir que satisficieran al mismo tiempo esta necesidad de generar un modo de pensar afirmativo

con una configuración consistente, con productos bellos y potentes, pero sin quedar capturados por sus producciones. Esta tarea sólo es posible si abandonamos el vicio de la historia-fábula y, en muchos casos, salir de la historia-fábula exige dejar de pelear con aquellos con los que uno está discurrendo o discutiendo. Y creo que el modo de la polémica, que lamentablemente fue y sigue siendo el modo básico de intercambio de ideas, y que Castoriadis cultivó a todo lo largo de su vida, fue a la vez un aliciente pero también un obstáculo, puesto que es un ejercicio que termina fosilizando nuestras propias producciones.

En relación al tema de la “subjetividad social”, entonces, creo que esta tensión entre autonomía y heteronomía puede ser leída desde varios lugares. Ya que he tomado esta mañana la noción de modelo narrativo, quiero decir que el lenguaje mismo en su porosidad, el lenguaje mismo en su vaguedad, en su ambigüedad inherente es el que permite este interjuego entre autonomía y heteronomía. Si el lenguaje fuera unívoco nosotros no tendríamos ninguna posibilidad de autonomía. Y no hablo sólo del lenguaje en cuanto a la capacidad de hablar sino fundamentalmente a la capacidad humana de producción de sentido. Castoriadis, justamente, se ha ocupado de recordarnos esta ambigüedad y este lugar de posibilidad creativa del propio lenguaje. Su énfasis en la noción de imaginario, y del imaginario como un término bifronte que conecta al sujeto con la sociedad es imprescindible para pensar al “sujeto-social” puesto que no hay sujeto por fuera, ni antes de la institución de la sociedad, ni hay sociedad independiente de los vínculos. El lenguaje es un medio privilegiado que provee la posibilidad de un imaginario que puede transformarse a sí mismo, al mismo tiempo que el lenguaje es un producto de la actividad imaginaria social. El aporte central de los antiguos griegos a nuestra cultura es haber dotado a la palabra de una función social nueva merced a la institución de la asamblea de ciudadanos. Y creo que en este momento histórico nuestro, argentino en particular, el dar lugar a un pensamiento de subjetividad social puede ser una clave para remontar la situación “depresiva” en la que muchos nos encontramos, y dar cuenta de un tipo de circulación del pensamiento que hace lugar a la noción de transformación y de transfiguración en nuevos imaginarios e instituyentes asamblearios, que creo que es el espíritu que Castoriadis imprimió a buena parte de su obra.

A veces, desgraciadamente, el espíritu de transformación queda capturado por la historia-fábula que le impone una dirección prefijada, un destino determinado a-priori, como bien ha mostrado Castoriadis en su crítica del marxismo, a pesar de que es cierto que tal vez lo despache un poco apresuradamente como ha sostenido Ricardo. Este proceder a mí no me desagrada tanto como a él, probablemente porque lo despacha justamente del despacho que yo no quiero que ocupe. Por lo tanto me siento menos dolida por estos desplazamientos que es cierto, acuso francamente recibo, son injustos, son apresurados. Pero para aquellos que venimos de una tradición de militancia de izquierda tienen el valor de provocarnos para pensar la diferencia entre la revolución y la transformación en el campo social y en el campo de la subjetividad. Desde este lugar, me encanta lo que ha planteado Yago sobre el fin de análisis, y yo lo llevaría más lejos –aunque tal vez les va a sonar muy urticante–: lo llevaría hasta el tema del fin del psicoanálisis. Me refiero con ello a cómo pensarse a uno mismo en una transformación de la propia corriente de pensamiento en la que se está involucrado. Respecto del fin de análisis, yo he disfrutado enormemente de otro juego que propone Castoriadis, aunque al igual que respecto a la relación autonomía/heteronomía, no sé hasta dónde se atrevió a jugarlo a fondo. Se trata de la propuesta de acoplar al lema freudiano “donde está el Ello el Yo debe advenir” a otro que dice “donde está el Yo el Ello debe surgir”. Creo que este desafío tiene hoy una gran vigencia, y la ventaja es que nosotros estamos vivos, y podemos seguir jugando con esta dupla paradójica y explorar las figuras provocativas que emergen de su encuentro. Cuando digo que no se atrevió a jugarlo a fondo es fundamentalmente porque no nos dijo cómo se hace eso en el marco de la técnica psicoanalítica. Esta es una tarea pendiente, y a mí me gusta mucho, cuando reflexiono sobre los aportes de un pensador, ponerme en el espíritu de continuar alguna de sus provocaciones, de dejarme atravesar por las perturbaciones que impone a lo ya conocido, en lugar de dedicarme a estudiarlo. Estudiar a Castoriadis es fosilizarlo a él y a nosotros, por eso yo pediría que no estudien a Castoriadis, que pensemos con Castoriadis, que abrevemos en su fuente, que continuemos sus provocaciones. Estudiar a Castoriadis sería caer en un estilo devocional que él repudiaría a menos que seamos capaces de estudiar a Castoriadis sin Castoriadis.

Antes de empezar estaba de casualidad leyendo un texto que decía que los árabes, por ejemplo, nunca escriben sobre camello, puesto que tenerlo en cuenta no implica estar nombrándolo todo el santo día. Podríamos hacer algo en este espíritu para homenajear a Castoriadis: seguir el camino que dejó abierto, porque queda mucho por hacer. Gracias.

**Miguel Leivi:** Bueno, hemos escuchado tres exposiciones que no han sido estrictamente exposiciones sino desarrollos y clases acerca de distintos aspectos de un pensamiento complejo, polémico, no complaciente. Y las exposiciones tampoco lo han sido.

Ni fueron la transmisión fiel de un pensamiento, sino, digamos, la exposición también de los aspectos polémicos de ese pensamiento.

**Ricardo Forster:** Las críticas al marxismo inevitablemente son críticas a otros nombres: materialismo histórico, materialismo dialéctico. Nombres que en realidad no están instituidos en el discurso más profundo y esencial de Marx, sino que son parte fundamentalmente de un trabajo epigonal del propio discurso marxista, sobre todo a partir de Engels y continuación. Quiero decir, no se trata de sentirnos incómodos porque Castoriadis hace la crítica del pensamiento de Marx; todo lo contrario. Ya la revista *Socialismo o Barbarie* es un testimonio de un proceso de revisión crítica que involucra a Castoriadis, a Lefort, a Kostas Axelos, a una cantidad de pensadores de la tradición francesa (y no sólo francesa) que van a revisar muy profunda y sistemáticamente la obra de Marx mucho antes de la irrupción de lo que conocemos como la crisis del marxismo, que es un fenómeno de debate ideológico sobre todo inaugurado a partir de finales de los 70 y de comienzos de los 80, es decir, es un grupo que se anticipa a la profunda crisis de un dispositivo, de un sistema, de una narrativa que ya no puede dar cuenta de su propia tradición, ni puede dar cuenta del tiempo histórico que le toca vivir. Yo creo que efectivamente hay que hacer la crítica de esa tradición, hay que hacer la crítica de ese pensar, pero también hay momentos ejemplares, sutiles, interesantes, que pintan lo social humano histórico en Marx, de los cuales Castoriadis es un deudor directo.

Castoriadis probablemente no hubiera podido pensar nada sin Marx. Y esto es decir nada y mucho al mismo tiempo. Porque no siempre se puede decir que alguien no hubiera podido pensar sin otro. Castoriadis hubiera podido pensar mucho de lo que pensó, probablemente, sin San Anselmo, pero seguramente no sin Marx; lo que implica que la lectura que hagamos de la lectura de Castoriadis es una lectura en juego crítico con su interpretación de la obra de Marx, con su deuda con la obra de Marx, con su biografía en relación a la obra de Marx.

Materialismo histórico y materialismo dialéctico, ¿diamat? soviético estalinista me parece que es una especie de masa indigerible no discutible. Lo que sí hay que discutir en todo caso es qué queda, qué resto queda de la tradición de Marx en la discusión contemporánea.

Yo creo que Castoriadis es un materialista estricto, yo diría que a mí me aburre de tanto ateísmo. Yo diría que Castoriadis es un heredero todavía más radical; es más, en el Marx de los escritos de juventud hay todavía un resto de idealismo romántico del cual ya Castoriadis no quiere saber más nada. En ese sentido confieso que a mí la vertiente ferozmente antirreligiosa de Castoriadis no me interesa o cada vez me interesa menos.

Más todavía, me parece que en Castoriadis hay una deuda respecto a una idea de humanidad matricialmente inscripta en la tradición del humanismo que deberíamos discutir también.

Creo que son muchos los elementos de esa tradición que están pigmentando la escritura de Castoriadis que sería interesante rediscutir, repensar.

Yo a veces siento que Castoriadis nos lleva a una tensión muy saludable y al mismo tiempo muy difícil de resolver. Cuando nos está diciendo que allí está despuntando una instancia salvadora para una subjetividad crítica, inmediatamente incorpora la dimensión de lo oscuro, lo abismal, lo insuficiente, lo nocturno como mecanismo de disolución de esa pequeña brisa de aire fresco que parecía entrar en el espacio de la subjetividad contemporánea.

O sea, Castoriadis está continuamente jugando con la tensión entre una búsqueda efectiva de una praxis social capaz de proyectar un individuo autónomo en el seno de una sociedad radicalmente heteronomizante y al mismo tiempo señala la imposibilidad de esa posibilidad.

Es decir, éste es un juego sobre el que hay que trabajar. Me parece que el juego éste del Ello, “el retorno del Ello sobre el Yo”, creo que está en esa instancia: qué es lo que regresa, qué tenemos que salvar. Es también la discusión contemporánea respecto al mito; la ilustración creyó que despachando al mito salvaba al hombre a través de un logos autosuficiente, del retorno permanente de lo primitivo, de la sujeción y de la superstición, y terminó constituyendo un nuevo mecanismo mítico, quizás más arrasador que el anterior. Por lo tanto nos movemos en esa tensión, si ustedes quieren, en esa suerte de irresolución dialéctica en la que efectivamente la razón y el mito sólo dialogando, sólo reencontrándose, sólo jugando ya no la mera polémica sino la controversia, y aquí hay una diferencia interesante: si Castoriadis se hubiera interesado en leer la tradición judía, no a través de Pablo o de la tradición cristiana, hubiera aprendido de la construcción talmúdica que en el judaísmo talmúdico no hay pelea, negación de la voz del otro, sino que hay controversia, y que el Talmud guarda memoria de todas aquellas posiciones triunfantes o derrotadas que son constitutivas e instituidoras de la propia práctica ética de la normatividad judía. Cosa extraña y extraordinaria. Uno puede encontrar toda la historia de la diversidad de controversias en un texto que es normativo supuestamente. Castoriadis sólo ha leído en ese sentido a los griegos y yo creo que se equivoca. Aparte de Atenas hay que leer a Jerusalén. En ese juego entre Atenas y Jerusalén quizás podamos repensarnos a nosotros, repensar nuestras deudas, repensar inclusive una categoría muy fuerte de Castoriadis que es la categoría identitario-conjuntista, que creo que da cuenta de la mirada griega del mundo y por lo tanto me parece que sería interesante recuperar ese juego que en Castoriadis está simplemente puesto allí pero no discutido.

La polémica es arrasadora como pólemos, como guerra, del otro; la controversia es el lugar en el que el otro ejerce sobre mi propio discurso una presión salvadora frente a mi propio dogmatismo. Y creo que esa es la lectura que exige en parte la obra de Castoriadis.

**Denise Najmanovich:** Quisiera tomar la cuestión de “El Yo y el Ello” pero haciendo un contrapunto con la pregunta sobre el materialismo. Yo creo que justamente la noción de imaginario de

Castoriadis es una línea de fuga para salir de esas polémicas. El modo de operar del sistema de producción teórica de la Modernidad es oponer categorías que supuestamente se autodefinen, sin plantearse el absurdo de la autodefinición. La noción de imaginario construye una concepción de la realidad completamente distinta de las nociones clásicas tanto del materialismo como del idealismo. Y es porque Castoriadis en toda su obra tuvo la gracia de ir construyendo lo que podríamos llamar “términos vinculantes”. El término “pulsión” de Freud es un término claramente vinculante, que liga al sujeto que había sido cortado de su propia corporeidad, de su biología, de su pertenencia a una especie. También lo es el término “sublimación”, en cuanto liga al sujeto con lo social y a la sociedad con el sujeto. Desde este lugar, la noción doble de imaginario radical/imaginario social nos devuelve la posibilidad de salir de un círculo vicioso de oposición entre un materialismo y un idealismo “no contaminados”. Creo que justamente Castoriadis aborda la cuestión de las modulaciones, de los mediadores, de los sistemas vinculares, de las formas de relación, de la regulación, inexistentes en el universo de la Modernidad. Castoriadis estaba muy enojado y estaba tan enojado, que la furia le impidió utilizar sus propias herramientas y quedó capturado en una polémica bastante estéril. Parecería que Occidente, que la civilización llamada Occidental, sólo abrevara en el legado Griego y Romano. Aquí en Argentina hemos tenido un pensador, mayúsculo a mi gusto, que fue Francisco Romero, que fue capaz de mostrarme la inmensa influencia de la tradición germana para la constitución de nuestro legado cultural. Que no hubo sólo Grecia, Roma y los Cristianos, en nuestra historia. Creo que incorporar la tradición germánica (y muchos otras) hubiera aportado un movimiento muy importante a la capacidad de una construcción imaginaria que nos permita salir de esta noción lineal de la historia. En ese sentido lo que Yago tomó de la inmortalidad me parece exquisito porque justamente lo que la Modernidad instituye es la muerte del tiempo. El tiempo de la linealidad es un tiempo del no proceso, es un tiempo de la reversibilidad, de la conservación. Esta forma de pensar no deja lugar para la transformación. Por eso creo que para pensar una historia viva hay que admitir la paradoja que nos indica que es imposible vivir sin ir muriendo. Entonces es posible admitir la dinámica del devenir, y podemos darnos cuenta que es en base a

nuestras perspectivas teóricas y desde el congelamiento de nuestras prácticas que instituímos ese nivel conjuntista-identitario (el mundo claro y distinto de Descartes). Esa pulcritud no es una propiedad de la naturaleza sino el resultado de una actividad humana que requiere de una energía enorme para “paralizar” el devenir. El magma del que nos habla Castoriadis es una fuente de diversidad y, si somos capaces de reconocerlo, podremos crear diferentes modos teóricos y prácticos de interacción con el mundo, abriéndonos a la dimensión del devenir donde la herejía es absolutamente imprescindible para el mantenimiento de la tradición.

**Yago Franco:** No se puede enseñar Castoriadis ni se puede estudiar Castoriadis. Uno puede dialogar con un pensamiento muy, muy complejo realmente. Yo quería rescatar dos o tres cuestiones.

Creo que la cuestión de la crítica del marxismo y sobre todo lo que él desarrolla en *Balance provisional* y *Marxismo y teoría revolucionaria*, etc., etc., etc., yo prefiero leerlo como una discusión referida al pensamiento heredado, al determinismo y a la teleología de la historia, y este tipo de cuestiones. En eso a mí me ha servido mucho porque uno ahí se da cuenta hasta dónde uno está inmerso en este pensamiento identitario, en este pensamiento teleológico, y obviamente esto introduce elementos de suma complejidad para la práctica psicoanalítica.

Es decir, toda la idea de creación en Castoriadis tiene que ver con romper con la idea de determinismo y si bien él no instituye una filosofía de la indeterminación, lo que sí permite pensar son esos puntos, esas rupturas donde algo nuevo se crea y donde entonces tenemos la posibilidad en esa encrucijada del laberinto psíquico o social de instituir algo diferente.

En ese sentido yo quería rescatar la idea de actividad que él propone, tanto a nivel del psiquismo como a nivel de lo histórico-social. ¿Por qué? Porque esta idea de actividad a nivel del psiquismo a él lo lleva a pensar en la posibilidad de instituir una nueva instancia, más allá del Yo, del Ello y del Superyó, una nueva instancia que se instituye a sí misma como actividad, que es lo más parecido a un proceso de autoanálisis. Es decir, estaría el Ello volviendo sobre el Yo, ahí estaría poniendo en causa sus propios

contenidos haciendo una revisión de su historia, que debe ser entendida como historia y no como fatalidad. Es decir, que las cosas podrían haber sido diferentes y por lo tanto pueden ser diferentes.

Entonces hay un paralelismo entre esta idea de actividad en la psique y la idea de actividad que tendría que ver con lo que Denise traía de lo assembleístico. Es decir, esa actividad de un colectivo social que decide poner en causa sus significaciones. Cuando se dice “que se vayan todos”, se está poniendo en una revisión profunda, se está poniendo en causa algo del orden de lo histórico-social que no se quiere más que siga estando. Y algo, a partir de esta ruptura, podrá venir a ocupar ese lugar o no. Porque no hay una teleología en esto. La idea de ruptura con la teleología es interesante en términos de toda la crítica del marxismo que él hace, porque permite además entender esta linealidad que se da entre una historia que ya está prefijada en buena medida y aquellos que van a custodiar el buen fin, la buena finalidad, léase burocracia. Todos los trabajos de él sobre la sociedad burocrática tienen que ver con esto.

Y todo esto está basado en una apoyatura que él hace: él adhiere a la idea del ser como caos, como abismo, como lo sin fondo, tanto para el psiquismo como para la sociedad. Por eso la idea de mortalidad está tan presente en el pensamiento de él. Por eso el llamado que él hace constantemente, y sobre todo en sus últimos años, a revisar la idea de mortalidad.

Les obsequio, para finalizar, un pequeño fragmento escrito por un amigo de Castoriadis, llamado Octavio Paz. Dice (en “Todos santos, día de muertos”, en *El laberinto de la soledad*):

“La muerte moderna no posee ninguna significación que la trascienda o refiera a otros valores ... En un mundo de hechos, es un hecho más. Pero como es un hecho desagradable, un hecho que pone en tela de juicio todas nuestras concepciones y el sentido de nuestra vida, la filosofía del progreso (¿el progreso hacia dónde y desde dónde? se pregunta Scheler) pretende escamotearnos su presencia. En el mundo moderno todo funciona como si la muerte no existiera ... Nadie piensa en la muerte, en su muerte propia ... porque nadie vive una vida personal. El culto a la vida, si de verdad es profundo y total, es también culto a la muerte. Ambas son inseparables. Una civilización que niega a la muerte, acaba por negar a la vida. La muerte es un espejo que refleja las vanas

gesticulaciones de la vida. Toda esa abigarrada confusión de actos, omisiones, arrepentimientos y tentativas –obras y sobras– que es cada vida, encuentra en la muerte, ya que no sentido o explicación, fin.

Frente a ella nuestra vida se dibuja e inmoviliza. Antes de desmoronarse y hundirse en la nada, se esculpe y vuelve forma inmutable: ya no cambiaremos sino para desaparecer. Nuestra muerte ilumina nuestra vida. Si no morimos como vivimos es porque realmente no fue nuestra la vida que vivimos, no nos pertenecía como no nos pertenece la mala suerte que nos mata. Dime cómo mueres y te diré quién eres”.

**Ricardo Forster:** Me parece que, efectivamente, la obra de Castoriadis en distintos momentos hace hincapié una y otra vez en esta suerte de homologación entre religiosidad y heteronomía, en términos muy rápidos, para ponernos de acuerdo, digamos.

Lo hace en una clave que me parece que supone toda una serie de presupuestos que no son propios del universo intelectual exclusivamente o de la obra de Castoriadis, sino que es claramente donación de una tradición en la que se inscribe Castoriadis, que ha hecho de la figura de lo religioso uno de los mecanismos esenciales del extrañamiento, la alienación, el Padre Eterno, la imposibilidad de una vida propia. Y de algún modo yo diría que Castoriadis, sin citarlo explícitamente, aunque lo hace en otro contexto, se muestra claramente heredero de la idea de Kant de la mayoría de edad. El concepto de la autonomía de Castoriadis sin caer en el concepto de autonomía de Kant, supone que hay una minoría de edad, una inferioridad en lo humano que queda inscripta en esta suerte de discurso normativo y heterónimo que es lo religioso. Y un momento de autoconciencia, un momento de autonomía, un momento de reflexividad que logra sustraerse a la contaminación de ese Padre absoluto. Si hacemos la crítica del fenómeno religioso como fenómeno institucional, como núcleo burocrático de una ideología del poder, estamos todos de acuerdo. La frase de Marx “la religión como opio de los pueblos” da cuenta de eso, si tratamos de pensarlo en otro sentido, e incorporamos otras tradiciones intelectuales, inclusive próximas a una crítica ilustrado-racionalista de la propia tradición religiosa, como puede ser la de Marx inclusive. Uno siempre cita esa frase

pero se olvida que esa frase es el corolario de una serie de reflexiones de Marx sobre la soledad, el dolor y el sufrimiento de una humanidad sin dioses, que no ha encontrado ninguna compensación todavía. Si a eso le agregamos otras tradiciones, como pueden ser la romántica, como puede ser en la tradición del siglo XX las obras de un Kafka, o de un Ernst Bloch, de un Benjamin, o de un Scholem, o de un Buber, nos encontramos con que hay una dimensión de oscuridad, de misterio, de inasibilidad, de imposibilidad de cristalización que le abre a la cuestión religiosa otros derroteros, otras intuiciones sobre lo humano, otras intuiciones sobre lo cósmico, otras intuiciones sobre el lenguaje. La monumental obra de Scholem sobre la mística judía, aparte de ser una obra de devoción religiosa, es una crítica del lenguaje. Es una crítica de una manera de interpretar la lengua. O las reflexiones de George Steiner en *Presencias reales* donde busca recuperar del lado del arte esa presencia no reducible a racionalidad, a normatividad, a calculabilidad, a logocentrismo, me parece que lo que nos está diciendo es que tenemos que prestarle atención, escuchar como hace René Girard, por ejemplo, las estructuras míticas en el comienzo de lo humano. Escuchar esas otras voces, esas otras experiencias, esas otras demandas que se inscriben en lo humano y que por comodidad le otorgamos el nombre de religiosidad o experiencia religiosa, o experiencia mística o muchas otras cosas más.

Inclusive Castoriadis ha construido su propio discurso leyendo tradiciones que al hablar filosóficamente lo hacen inscriptas en un diálogo continuo con lo que podríamos llamar el sustrato o la dimensión religiosa. Inclusive, obviamente, la tradición griega, y por supuesto, la tradición moderna, incluyendo al más radicalmente crítico de un dios que absolutamente determina la existencia que pudo haber sido Kant, por ejemplo. Incluso su lectura de Kant, incluso su lectura de todos los modernos está ligada a esa relación. Yo digo que a mí ya no me sirve, porque es hoy una cuestión trivial, mediática. Claro, Castoriadis no piensa en esos términos. Obviamente su pensar de la técnica es sutil, es complejo; su pensar del mundo es complejo y sutil. La categoría de imaginario en Castoriadis en gran medida ablanda esa dureza de la crítica de la religiosidad.

Yo creo que hablar de la religión como sistema de pensamiento es un exceso. En Maimónides no funciona el mismo dispositi-

vo, por ejemplo, que en San Francisco de Asís o en Santo Tomás. Son mecanismos distintos aunque los tres estén hablando aparentemente de lo mismo. Yo creo que si hacemos referencia al efecto político instituyente histórico-social del que Castoriadis habla, cuando habla de lo religioso, creo que podríamos ponernos rápidamente de acuerdo. De todas maneras, no estoy tan seguro de la beatitud de esa utopía radicalmente individual que está en la base de la filosofía de Castoriadis. Porque también hay una petición de principios de Castoriadis: “lo que salva es el individuo”. No estoy tan seguro.

**Denise Najmanovich:** Quiero referirme a la radical ingenuidad con la que nosotros pensamos a la religión. Creo que nos hemos “tragado” un cuento que ni siquiera sé bien de dónde ha salido: el cuento del dogmatismo de la religión. Una caricatura de las religiones fácil de creer cuando no se ha tenido el más leve contacto con el estudio serio de la historia de las religiones. Sin embargo, el más mínimo conocimiento, la más delicada e impermanente inmersión en el pensamiento religioso rompe completamente esta visión. Es más, uno podría decir que la tradición racionalista estructurada en la ciencia y el modo operativo del protocolo científico es absolutamente insuperable en cuanto a la estructuración de un discurso dogmático, porque procede a través de lo que Derrida llamó “la afabulación” (un discurso afabulado es aquel que no se reconoce como discurso). En cambio uno puede encontrar una gran apertura en San Agustín o en Sor Juana, o en Scholem o en muchos otros pensadores religiosos, para no hablar del budismo o recordar la diversidad de las religiones politeístas.

Desde luego que si nosotros rompemos con este estilo que tenemos muy impreso, podríamos decir que la historia de la religión es la historia de la herejía. Ninguna religión se hubiera sostenido si no se hubiera transformado muy profundamente. Sin embargo, en lugar de estudiar la historia de las religiones nos apegamos a ciertos atavismos que presentan algunas prácticas, y decimos “los religiosos hasta están vestidos como en la antigüedad”. Y deducimos, livianamente, que son incapaces de cambiar. Pero ¿de qué antigüedad hablamos? Si nos referimos a los judíos ortodoxos, por tomar un ejemplo, están vestidos como los pola-

cos o rusos del siglo pasado. En la época de Jesús nadie vio a un judío vestido con sombrero de ala ancha y caftán negro.

Creo que es importante rescatar esto porque es el modelo histórico-narrativo lineal el que nos obtura. En los últimos años somos muchos los que vamos sintiendo una afinidad estética por otras formas de producción de sentido. A mí al menos, y creo no estar sola en esto, cada vez me interesan más las cuestiones que no están específicamente ligadas a la religión en el sentido institucional pero sí al pensamiento que Castoriadis refería como magmático, a ese ámbito de lo misterioso, a esa fuente de la diversidad, a esa capacidad de la transformación. Quiero terminar con una frase anónima del Sahara que dice esto de una manera muy hermosa: “Los que creen en la materialidad son como vacas. Los que creen en la vacuidad son peores”.

**Yago Franco:** Hay un tema muy complejo que plantea Castoriadis que es complejo porque es muy difícil de pensar, cuando dice que “no hay autonomía individual sin autonomía colectiva”. Eso genera un desbarajuste. Quería hacer una referencia a eso.

Lo otro es que hay una pregnancia... yo por ejemplo me pregunto ¿Occidente es lo mejor? Pero Castoriadis dice que sí, Occidente es lo mejor y más les vale a los que no son occidentales que se transformen en Occidente porque si no les va a ir mal. Entonces, esto muestra una dura línea en el pensamiento de Castoriadis, pero que está presente en la mayoría de los pensadores, lamentablemente, que es hacer un centro, hacer un eje. Además, por supuesto, las culturas indoamericanas no son Occidente, no existen, nadie las menciona. En algún lugar Castoriadis las menciona, pero no para rescatar algo sustancial de ellas.

*Yago Franco*  
Diaz Velez 4421, 10° A  
C1200AAL, Capital Federal  
Argentina

*Ricardo Forster*  
Plutarco 3054  
C1430ESB, Capital Federal  
Argentina

*Denise Najmanovich*  
Costa Rica 5959  
C1414BRK, Capital Federal  
Argentina