

Rafael Miranda Redondo

alloiosis@hotmail.co.uk

La identidad contra la política

1ª parte de *La identidad contra la política. La institucionalización de los movimientos sociales*. Por su extensión, el artículo completo se publicará en trasversales.net

¿Dónde nació? ¿Cuándo? ¿Cuántos años tengo? ¿Pelo negro o pelo blanco? Todo eso, ¿Qué importa? De un hombre lo que importa, lo que vale, lo que verdaderamente cuenta, es la obra y la conducta, aún cuando ésta pueda tener sus sinuosidades.

Patricio Redondo

(...) A body that / I thought was mine / Dressed as Arab / Dressed as Jew / O mask of iron / I was there for you (...) / I was there for you / My darling one / And by your law / It all was done

Leonard Cohen

Introducción

Para aquellos que vivimos la debacle de los referentes filosófico-políticos en la segunda mitad del siglo XX en occidente y más aún quienes tuvimos que convivir en México con las intrigas entre posturas encontradas dentro de la izquierda oficial en la España del exilio, la actual oposición entre identidad y política representa el último eslabón de una deriva que Castoriadis identificó como la modalidad contemporánea de la barbarie, bajo el velo de la insignificancia. Mientras que nuestros maestros de la escuela moderna habían llegado a México perseguidos, no por hablar una lengua y sí por desear una sociedad distinta desde su práctica profesional en Cataluña, la abierta filiación estalinista de la izquierda oficial local llegó a pactar con los teólogos de la liberación en una de esas pintorescas -por decir lo menos- formulas en las que se conciliaba lo irreconciliable: la autonomía con la heteronomía, la liberación con la teología, la institución con la revolución...

En este contexto, para muchos el encuentro con el pensamiento de Castoriadis significó la posibilidad de ver, en el derrumbe del socialismo real, no el triunfo del capitalismo y la privatización de la vida y sí el desenlace inevitable de un enorme esfuerzo por negar la dimensión imaginaria de la sociedad, en nombre de la hipercategoría de la determinidad, de la emergencia de la burocracia como la forma mundana de dicha emergencia y del marxismo como su ideología. La deriva esencialista identitaria, de la que me ocupó en las páginas a continuación, iba a presentarse, desde la perspectiva de nuestro autor, como el último recurso ante, ya no un mundo simplificado y reducido a la contradicción entre el capital y el trabajo, sino como paliativo ante el desafío que supone la contemporaneidad atravesada por la contradicción entre aquellos que dirigen y aquellos que ejecutan. Aporte fundamental para entender la complejidad de los fenómenos sociales y en su elaboración agudo instrumento para valorar los estados de los movimientos sociales.

Es así como mientras que el dar cuenta de los nuevos movimientos, que estaban transformando a la sociedad, resultaba imposible a partir de los paradigmas del marxismo, esas mismas emergencias de nuevos significados nos ponían ante el desafío de valorar su desarrollo y reconocer sus límites. En un contexto en el que la barbarie iba a tomar el rostro de la crisis de sentido mencionada, fue necesario un esfuerzo mayúsculo para formular una teoría, como trabajo en curso, respecto a los tiempos del poder instituyente y a aquellos de la repetición institucional.

Me explico, si bien para nuestro autor el fenómeno burocrático, no sólo como emergencia de un sector arropado en la racionalidad que dirige a la sociedad desde el supuesto saber de los expertos en política, sino incluso como emergencia de la teología racional en la tradición filosófica heredada, permitió revalorar los procesos de sentido –la dimensión imaginaria de la sociedad–, como definitivos en el campo de

lo social, dicha revaloración tenía que pasar por la disyuntiva que define a los procesos instituyentes entre el momento de la creación de sentido nuevo y aquel de la repetición de ese sentido, como garantía mítica que aspira a ocultar la alteridad bajo una supuesta permanencia.

En esta consideración tengo presente tres movimientos que fueron objeto de la reflexión de Castoriadis y ante los cuales, siguiendo su ejemplo, hemos podido valorar en su momento instituyente y como institución. Se trata del movimiento de las minorías étnicas, aquel que se engloba en torno a la reivindicación de las mujeres y finalmente aquel que, en particular en la cultura política iberoamericana, se conoce como altermundialista. Para tal efecto expongo rápidamente algunos preceptos a partir del legado del filósofo-psicoanalista de origen greco-francés.

La cuestión del ocultamiento

Al abordar en la tradición filosófica heredada la cuestión de la determinidad, Castoriadis va a remitirnos a la interrogante esencial respecto a la creación. En efecto, como él bien señala [*Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V. Éditions du Seuil. Paris, 1997, p. 20*] hay en dicha tradición un esfuerzo constante por ocultar la posibilidad, no de la diferencia, sino de la alteridad radical. La creación como emergencia de lo radicalmente nuevo será en todo caso incompatible con cualquier forma de determinación. Dicha creación estará en la base del tiempo no calendario y de la historia como espacio en el que la sociedad se auto-altera, justamente. El recurso que en este trayecto va a representar para Castoriadis el psicoanálisis como *práctica poietica* pero también como antropología filosófica es muy importante.

Como es el caso para otras teologías, aquella racional inaugurada por la torsión platónica [Castoriadis, "Orígenes, sentido y alcance del proyecto filosófico", Castoriadis, *Archipiélago*, Cuadernos de crítica de la cultura, Barcelona 2002, pp.], bajo el

riesgo de sucumbir en su condición de metanorma, tendrá que negar la psique como fuente de creación de sentido nuevo y al Eros. La expresión más contemporánea de dicho ocultamiento la veremos precipitarse en las hiperteologías que en nuestros días se van a inspirar de los desarrollos heideggerianos en los que ser y sentido, supuestamente olvidados por la metafísica occidental, se habrían correspondido en un lugar ¿a dónde habría que regresar?

Los desarrollos de Castoriadis al respecto, inspirados como decimos de las dos vertientes en las que él practica el psicoanálisis, nos van a permitir constatar esa dimensión no unitaria en términos ontológicos, en la que la imaginación radical oscila -ni por necesidad ni por contingencia- entre la repetición y la creación de sentido. Por supuesto, aquí otro elemento que va a marcar los aborrecimientos de los psicoanalistas tradicionales respecto a Castoriadis, dicho ir y venir entre la repetición y la creación va a tener lugar en el espacio de esa creación absoluta de lo humano que es lo social histórico. La imaginación radical para tener existencia mundana tiene que ejercerse a partir de formas socialmente disponibles. El proceso de socialización de la psique, otro anatema, tiene lugar gracias a los procesos de sublimación cuyos contenidos son social-históricos. El padre es padre porque hay otros padres y hay otros padres porque hay una sociedad, histórica. Sin ánimo reduccionista, por cuestiones de espacio sólo diremos que la vigencia de la creación de sentido nuevo en esa relación entre el imaginario instituyente y las formas socialmente disponibles nos remite, por decir lo menos, al hecho de que dichas formas entran en el campo de dicho imaginario con las cualidades que éste les impone. Dicho proceso de emergencia del poder instituyente, como hemos dicho, va a irse acompañando por procesos en los que prevalece la nostalgia de un estado, simultánea a la creación magmática de sentido nuevo. En efecto, dicha condición, que acompañará al sujeto -y a la sociedad como sujeto,

diríamos-, durante toda su vida, tendrá en su origen el efecto de la fase triádica [C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*. Éditions du Seuil, Paris.1975, Cap. VI] en la que tendrá lugar la imposición violenta de la forma social de individuo a la psique, como condición para que esta tenga una existencia mundana. Los fenómenos de fanatismo y de odio del otro encontrarán en este proceso su origen lejano. Para el caso del racismo [R. Miranda, "Las fronteras del odio. Reflexión sobre la alteridad a partir de Cornelius Castoriadis", en *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*. UAM-X. México 2006], donde se entiende por ello no la intolerancia del otro y sí el deseo de su exterminio, el proceso que está en juego es precisamente aquel en el que la psique va a experimentar su vital aborrecimiento del otro que la sociedad le ha impuesto como condición para su existencia mundana. La necesaria significación imaginaria social que va a motivar el paso de la hostilidad a la supresión, la pone a disposición la sociedad de que se trata haciendo que coincidan esos móviles en actos tan inenarrables como la limpieza étnica y el feminicidio.

En el contexto de este debate a nivel, por ahora, conceptual, ubicamos la cuestión de la identidad. Siempre sin ánimo reduccionista, por cuestiones de espacio, digamos que un primer elemento que debe ser contemplado es la oposición y la exclusión diríamos entre identidad y alteridad. En efecto lo social para Castoriadis comporta dos dimensiones, y la primera, de la que justamente la tradición filosófica heredada ha dado cuenta, es la dimensión del conjunto y la identidad, la dimensión del código. La otra dimensión, aquella que la determinidad y otras teologías racionales o menos han intentado ocultar, es la dimensión propiamente imaginaria. Esta dimensión en la medida en que está atravesada por la ontología de la creación nos remite necesariamente a la cuestión de la alteridad. En un pacto inconfundible con Freud, Castoriadis dice "la permanencia en la identidad es la

muerte" [*Psychanalyse et Société*, entrevista por Stéphane Barbery, 1991, p. 5, libertaire.free.fr/Castoriadis49.html]

Para ir cerrando este paréntesis de nociones y precipitarlas en categorías intermedias, como vehículos para el abordaje desde el *hacer pensante*, para usar una expresión de nuestro autor, digamos que mientras la alteridad es la condición del instituyente, la identidad es la condición de lo instituido. ¿Cómo esto pasa por lo social histórico? Mientras que la condición por excelencia de la representación del devenir, como tiempo calendario identitario, ha estado a lo largo de la historia fundada en *la physis* -como el ámbito de la institución propia para cada sociedad-, donde la institución propia habría siempre estado ahí y ahí perduraría, al menos en un caso, aquel del proyecto de la sociedad autónoma, dicha institución sería considerada como del orden del *nomos*. La sociedad en este último caso estaría en condiciones de autoconstituirse precisamente sin que para hacerlo sea necesario la negación de lo otro como otro y de sí misma como otro. En esta autoconstitución estaría de por medio lo que paradigmáticamente Castoriadis va a denominar *la ruptura de la clausura*, que en términos generales está en el origen del nacimiento de la filosofía como interrogación radical e ilimitada y la democracia como régimen de autonomía.

En el sentido apuntado aparece claramente -espero, pues es por esto que sólo dedicamos un párrafo para hacer explícito el asunto- la *política* en sentido noble como el ámbito que avizora la auto-institución explícita de la sociedad por la vía de la gestión de la alteridad. La política sería para nuestro autor la institución del conflicto -por tanto, la institución que asume la alteridad-, gracias a la cual la sociedad que se sabe como tal asume voluntaria y de manera entusiasta la tarea de transformar sus propias instituciones.

Este ejercicio de la política, como por otro lado todo lo que concierne a la sociedad democrática en germen o en fragmentación

en algunos pasajes de la historia de occidente y no solamente, justamente por la condición trágica que supone una ontología no unitaria, en la que convive *lo que es* con *aquello que va a ser*, pulsión de muerte con pulsión de vida, instituido con instituyente, finalmente debe lidiar de manera perpetua con la tendencia a la repetición de la institución y con el poder creativo del instituyente, la identidad con la alteridad. Es así como la condición no teleológica de los movimientos sociales contribuirá, en su carácter de instituyente, a la transformación de la sociedad y sucesivamente se refigurarán en la repetición, al convertirse en institución que niega la alteridad. Alteridad que es condición del poder instituyente como forma mundana del imaginario radical.

La dimensión imaginaria de los movimientos sociales

Cuando Castoriadis se había "sumergido" en el psicoanálisis para intentar entender la dimensión imaginaria de la sociedad propiamente, estamos hablando del momento en el que, ante la emergencia del fenómeno burocrático -en ausencia de la forma jurídica de la propiedad privada en la antigua URSS, como condición de dominio de una clase, pero también ante la emergencia de los expertos en política y los políticos profesionales en el occidente capitalista-, la interiorización de la norma define los procesos sociales, nuestro autor -como hemos señalado- va a privilegiar la contradicción entre quien dirige y quien ejecuta, para entender la complejidad del mundo contemporáneo. Dicha formulación, como es conocido de aquellos que han documentado la influencia de Castoriadis -bajo seudónimo, Cardan, Chaulieu, Coudray...- en el mayo del 68 francés, va a tener un efecto definitivo respecto a la ruptura de la cultura política de este movimiento respecto a las formas tradicionales en las que se había practicado la militancia hasta entonces. Los 'revolucionarios profesionales', que en la calle reivindican la toma del palacio de invierno y en la casa exigen a sus parejas

—con inquietante frecuencia hijas de industriales y grandes burgueses— que les planchen la camisa y que casi lógicamente, aunque también por razones históricas, se niegan a considerar la enorme trascendencia del psicoanálisis, iban a ser puestos en entredicho bajo la consigna de "la imaginación al poder" o de "viva el que piensa, mueran los pensadores".

Dicha cultura política de la izquierda oficial, vista a la luz de lo que se arroparía bajo el eslogan de la "crítica de la vida cotidiana", iba a dejar ver su carácter ambiguo respecto a una verdadera vocación por la transformación de la sociedad, por no hablar de su tendencia a las verdades absolutas. Esa cultura política había tenido su origen más noble en la historia del movimiento obrero, cuyos aportes en su momento, respecto al proyecto de la sociedad autónoma, había sido muy significativo, pero que había también visto nacer en su seno aquello que negaba lo que lo había definido en su origen. Es esta misma cultura política que se había mostrado incapaz de dar cuenta de la complejidad de los nuevos movimientos en la segunda mitad del siglo XX.

La etapa actual nos pone ante el desafío de mirar, a través de esa lógica del instituyente, lo instituido y la institución, aquellos movimientos que para Castoriadis, en su momento, significaban verdaderas revoluciones silenciosas y que hoy vemos institucionalizarse y refugiarse, ante la alteridad como otro, en las distintas versiones de la identidad como algo esencial y por lo tanto en la repetición institucional.

A modo de mini-glosario

Physis. Aquello que es por sí mismo y que, independientemente de toda acción humana, es lo que es y deviene lo que deviene (ver "La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis", Rafael Miranda, <http://eprints.ucm.es/11034/1/T32189.pdf>).

Nomos. Aquello que las comunidades humanas establecen, que regula su existencia y sin lo cual dichas comunidades no pueden existir (ver "La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis", Rafael Miranda, <http://eprints.ucm.es/11034/1/T32189.pdf>).

Práctica poietica. Práctica de autocreación (ver "Castoriadis y el regreso de lo religioso. Auto-alteración de la sociedad y meta-norma", Rafael Miranda, <http://bit.ly/2nV6xOm>). La creación no debe entenderse como mera producción, sino como emergencia de formas que no son "deducibles o producibles a partir de otras formas". Como señala Castoriadis, lo existente condiciona *lo verdaderamente nuevo* que emerge, pero no lo causa ni determina.

ex-nihilo, in-nihilo, cum-nihilo. Castoriadis dice que la creación de las formas verdaderamente nuevas tiene lugar *ex-nihilo*, es decir, esas formas no estaban determinadas ni motivadas ni eran "deducibles" por/desde lo ya existente. Sin embargo, también dice que esas nuevas formas no emergen in-nihilo, "en la nada", en un puro vacío, sino en un contexto dado, en el que no se sabe de antemano lo que puede emerger sin que eso quiera decir que en cualquier tiempo y lugar pueda emerger "cualquier cosa". Tampoco emergen "cum-nihilo", es decir, sin utilizar "materiales" pre-existentes, aunque la nueva forma puede dar nuevos sentidos a aquello que ha intervenido en su creación. La historia no tendría un sentido y, por tanto, no cabe una "filosofía de la historia", ya que la historia es esencialmente la dinámica no predecible de creación de sentido.

La redacción de Trasversales