
Mats Rosengren

¿Sujetos autónomos?

Mats Rosengren es profesor de retórica en la Universidad de Uppsala, Suecia.

Este texto, traducido y publicado aquí con autorización del autor, forma parte, en francés, del libro *Actualité d'une pensée radicale, Hommage à Cornelius Castoriadis*, SRU Studia Rhetorica Upsaliensia, 2021, Upsula. Coordinado por Vincent Descombes, Florence Giust-Desprairies y Mats Rosengren

Introducción

Castoriadis muestra frecuentemente la democracia y la idea de una autonomía consciente en la tradición del pensamiento político occidental como un *germen* presente en los magmas de las significaciones imaginarias sociales. Y, casi con igual frecuencia, habla de la manera por la cual nuestras sociedades producen, por medio de lo que él llama "infrapoder", ciudadanos *en y por* los cuales se encarnan las significaciones imaginarias sociales específicas en estas sociedades. Los ciudadanos prolongan e instituyen estas mismas significaciones, siendo así los portadores principales de la institución social: "*A partir de la psique, la sociedad instituida hace cada vez a los individuos, que, como tales, no pueden producir más que la sociedad que les ha hecho*" (1).

Todo esto es bien sabido por quienes conocen el pensamiento de Castoriadis, pero plantea un problema muy complejo: si vivimos desde hace mucho tiempo en sociedades que no son autónomas, ni democráticas en el sentido que Castoriadis busca promover, de ello se sigue que nadie de entre nosotros ha sido formado por un infrapoder, o incluso por varios infrapoderes, que hayan favorecido magmas de significaciones democráticas y autónomas. Según lo dicho por Castoriadis en diciembre de 1992, vivimos, en el mejor de los casos, en *oligarquías liberales* donde reina el imaginario capitalista. Este imaginario nos sugiere que "el objetivo de la vida humana sería la expansión ilimitada de la producción y del consumo, el pretendido bienestar material, etc." En consecuencia, la población ha pasado a ser "totalmente *privatizada*" (2). No se encuentra, como él dice, "la pasión por los asuntos comunes" (3). Castoriadis extrae las siguientes consecuencias: "*Se trata de la relación estrecha y profunda que existe entre la estructura de los individuos y la del sistema. Hoy los individuos son conformes al sistema y el sistema a los individuos*" (4).

Aunque hayan pasado 25 años desde que Castoriadis formulara su diagnóstico, no veo ninguna razón para cuestionarlo hoy, todo lo contrario. Si ha habido cambios ha sido en dirección a una dominación todavía más global, más privatizadora, del imaginario capitalista; volveré sobre ello al final de este texto. Así pues, cambios hacia un estado de "apatía, de despolitización, de privatización" que parece perpetuarse y agravarse. Castoriadis, también en 1992, escribió: "*[La] retirada de los pueblos de la esfera política y la desaparición del*

conflicto político y social permite a la oligarquía económica, política y mediática escapar a todo control. Y esto produce de ahora en adelante regímenes de irracionalidad llevados al extremo y regímenes de corrupción estructural" (5).

Creo que podemos decir que es ahí donde hoy nos encontramos. Evidentemente, no faltan conflictos en el mundo actual, pero no son, al menos la mayor parte de ellos, conflictos verdaderamente políticos en el sentido de Castoriadis (yo diría que tiene mucho que ver con ello lo que vemos en los conflictos identitarios, así como en los nacionalismos renovados por toda Europa y en una especie de privatización generalizada o en las famosas 'burbujas de información'). El mismo fenómeno lo encontramos en los regímenes de irracionalidad extrema que pueden verse a lo largo del mundo.

Así pues, creo que puede decirse que en Europa occidental -así como en otras regiones del mundo todavía más importantes tanto demográfica como políticamente, aunque yo me limite aquí al caso de Europa- vivimos en estos momentos, y desde hace mucho, en condiciones sociales poco favorables a un desarrollo (o un redesarrollo) de un pensamiento y de unas prácticas políticas autónomas y democráticas. Eso por lo menos. Por lo tanto, me planteo estas preguntas: si esta es la situación actual, ¿cómo podemos reclamar *para nosotros* el estatuto de sujetos autónomos? Es decir, ¿cómo proclamar ser sujetos que piensan y actúan de forma plena y conscientemente autónoma? ¿Es posible la autonomía para nosotros?

Este es el problema que me planteo. Y voy a buscar una solución, si es que la hay, con Castoriadis, y, en cierto sentido, contra él, retomando la noción de germen, intentando primero ver cómo comprenderla y después, quizás, cómo hacerla germinar.

Castoriadis avisa en numerosas ocasiones de que los seres humanos vamos "río abajo". Yo he intentado desarrollar esta metáfora en diversas publicaciones (6) pero aquí me limito a señalar que esta metáfora

nos permitirá desarrollar lo que apunto a continuación.

Todos estamos inmersos, por el hecho de estar socializados, en aguas imaginarias que son portadoras de partículas a veces nutritivas, a veces tóxicas, pero que nos forman a todos. Entre estas partículas, que siempre son productos y restos de creaciones sociales anteriores, tanto materiales como conceptuales, encontramos también gérmenes: gérmenes de la democracia, gérmenes de la autonomía, pero también gérmenes del fascismo, del nazismo, del racismo, etc. Por lo tanto, decir que vamos "río abajo" es decir que tenemos a nuestra disposición, de una forma u otra, todos los alimentos que nos son perceptibles, consciente o inconscientemente, en las aguas que nos rodean.

¿Pero cómo, más en concreto, actúan esas aguas metafóricas sobre nosotros? Castoriadis escribe, en el texto que comencé citando y titulado "Poder, política, autonomía", incluido en *El mundo fragmentado*, que: "*La sociedad, en tanto ya instituida, es autocreación y capacidad de autoalteración, obra del imaginario radical como instituyente que se hace ser como sociedad instituida y como imaginario social siempre particularizado*" (7).

Lo que importa aquí y abre una posible vía para nuestra interrogación es la noción de autocreación y de capacidad de autoalteración. Si he entendido bien a Castoriadis en este punto, no se puede establecer una causalidad omniabarcadora y forzada, ni en la historia ni en la sociedad en tanto que tal (aunque la causalidad siga siendo, claro está, una categoría inevitable en las capas específicas donde reinan las leyes *ensídicas* (8) del magma de nuestro mundo, como la experimentación en las ciencias naturales o las previsiones meteorológicas, por ejemplo...). Siempre hay fisuras, un juego de ida y vuelta en las psiques así como en el tejido social donde se manifiestan tanto el caos como la imaginación radical que recubre ese mismo caos (9). Castoriadis continúa diciendo: "*Concretamente, la sociedad*

solo es por medio de la encarnación y la incorporación, fragmentaria y complementaria, de su institución y de sus significaciones imaginarias por los individuos vivos, hablantes y activos. [...] Los individuos son hechos por la sociedad cada vez instituida, al mismo tiempo que la hacen y rehacen: en un sentido, ellos la son" (10).

Por tanto, nosotros, individuos, no somos y no podemos ser completamente determinados por el infrapoder de la sociedad, siempre hay una posibilidad de querer, de actuar, de decir y hacer de forma diferente a aquella que la *doxa* recibida nos dicta; siempre hay, incluso en las condiciones sociales más apremiantes y totalitarias, una posibilidad de pensar y actuar a contrapelo. Y es aquí donde querría situar la función del germen. Pues si tenemos la capacidad -siempre virtual, a veces actual- de actuar y pensar contracorriente, es necesario comenzar allá donde estamos, con las herramientas disponibles aquí y ahora. Y si tenemos a nuestra disposición, "río abajo", significaciones imaginarias sociales -como por ejemplo "la reflexividad", "la autonomía" y "la democracia"- eso pone de manifiesto, al menos y como dice Castoriadis, la posibilidad "que debemos postular como siempre presente en todos los seres humanos" incluso si "raramente se realiza, a través de las diversas sociedades históricas o de los individuos de nuestra propia sociedad" (11). Y esta posibilidad, identificable en nuestra historia, es decir, en el magma de significaciones sociales de nuestras sociedades, es el *germen*.

Lo que queda por saber es ¿cómo hacer para que eche raíces, para que comience a producir en las condiciones históricas que son las nuestras?

Antes de continuar por este camino, hay que descartar un posible malentendido. En Castoriadis hay, al menos, tres importantes metáforas que contribuyen a dar esa forma tan específica y fecunda a su pensamiento: *río abajo* [être en aval], *magma* y *germen*. Sin embargo, creo que dos de ellas -*río abajo* y *germen*-, si se las toma así tal cual,

contradicen la dirección y el sentido general de su pensamiento.

Hace un momento dije algunas palabras sobre la forma en que querría entender *río abajo* y habrán observado que no he hablado del gran río de la historia, con dirección determinada desde la fuente hasta el océano. Más bien he hablado de estar *río abajo* como condición socio-histórica de existencia en los pantanos de la historia; respecto a esta metáfora solo haré esta breve observación (12). Por el contrario, hablaré algo más de la metáfora del germen.

Esta metáfora botánica, ¿es realmente exitosa? ¿No es demasiado rígida, demasiado estable, o, por decirlo de otra forma, demasiado aristotélica? ¿Un germen no contiene en él como potencia que puede actualizarse una programación del desarrollo y del crecimiento? Pero una democracia, y más aún la autonomía humana, no puede ser programada y predeterminada de la misma forma que un roble. Eso sería presuponer una esencia en el corazón del germen, por lo tanto una forma inmutable de la democracia o de la autonomía, lo que parece ir contra todo el pensamiento abierto y móvil de Castoriadis.

Podemos, quizás, salvar la idea de germen que hay que cultivar, diciendo que el suelo socio-histórico donde echa raíces es siempre específico y diferente, produciendo democracias y autonomías siempre diferentes y específicas. Pero esta solución no es muy satisfactoria, pues solo dice que en su centro todas las democracias de la historia o que puedan venir son esencialmente las mismas. Y no pienso que esto sea lo que quería decir Castoriadis.

Más bien creo que hay que volver a trabajar sobre la metáfora de Castoriadis en la dirección de un proceso verdaderamente autónomo, no preprogramado, incluyendo la noción de germen más como traza o rastro que como núcleo botánico; esto es, incluyéndola como un residuo de creaciones sociales anteriores, como una posible inspiración presente en nuestros magmas de significaciones imaginarias sociales. En todo

caso, así lo leo cuando escribe: "*Evidentemente, hablamos de posibilidades del ser humano; no decimos que se realicen siempre o casi siempre, automáticamente, etc. Sabemos a ciencia cierta que lo contrario es cierto; pero también sabemos que estas posibilidades son actualizables, que han sido actualizadas por ciertas sociedades y ciertos seres humanos, [...]*" (13).

Después de este desvío metafórico, retomemos la cuestión central: ¿Podemos, nosotros, que hemos sido formados por significaciones esencialmente capitalistas, actualizar hoy los rastros (gérmenes) de autonomía, de reflexividad, de democracia? Y si la respuesta es sí, ¿cómo?

Yo creo, como ya se ha visto, que podemos decir que la posibilidad existe, pero que es mínima. Respondiendo en 1997 a una pregunta sobre la transformación de la sociedad actual hacia una "colectividad autónoma", Castoriadis dijo que "tal sociedad solo es posible si los individuos que la componen son también autónomos". Así que parece que no hay grandes esperanzas para nosotros, formados en una época caracterizada por un conformismo generalizado. Pero, al mismo tiempo, Castoriadis mantiene siempre abierta la posibilidad de brechas en este masivo conformismo: "*Únicamente cuando la imaginación radical de la psique llegue a transpirar a través de los estratos sucesivos de la coraza social que es el individuo que la recubre y la penetra justo hasta un límite insondable, habrá acción y reacción del ser humano singular sobre la sociedad. [...] Tal acción es rarísima y, en todo caso, imperceptible en casi la totalidad de las sociedades, donde reina la heteronomía instituida, y donde, aparte del abanico de roles sociales predefinidos, las únicas vías de manifestación reconocibles de la psique singular son la transgresión y la patología*" (14).

¿Debemos concluir que nos quedan pocas posibilidades de acción social, aparte de intentar con desesperación la transgresión (¿revolucionaria?) o hundirse en las condiciones más o menos apáticas o escapistas?

Para nada, pese a todo. Pues, aunque se es siempre criatura de la época a la que se pertenece, Castoriadis nos conforta, en cierta medida, cuando dice en 1997 que "*hoy también existen individuos que pueden tomar distancias en relación a su propia herencia, y eso es la autonomía*" (15).

Tomar distancias puede decirse, ¿pero qué puede significar aquí y ahora? De ahí surgen dos interrogantes: ¿cómo actuar para recrear la pasión por los asuntos comunes? Y, quizás más incómodo, ¿cómo saber que es verdaderamente deseable una sociedad que sea una colectividad autónoma?

Aquí Castoriadis no puede ayudarnos: su respuesta a la primera pregunta es claramente "no lo sé" (16) y "no soy profeta" (17). Y para contestar a la segunda somos nosotros quienes tenemos que tomar distancias con la obra explícita de Castoriadis para, en el mejor de los casos, actuar como pensadores autónomos. Pues, incluso si hay una corriente subyacente en todo lo que escribió, dejando entender que una sociedad conscientemente autónoma es siempre preferible a una sociedad heterónoma, no estoy seguro de haber comprendido exactamente *por qué* es así.

Para evitar un malentendido demasiado simple quizá sea necesario precisar que lo que yo no comprendo es exactamente la identidad y el estatuto del *fundamento* que Castoriadis plantea para la valorización de los grupos, de las sociedades y de los individuos que se autodirigen conscientemente, y que por lo tanto son autónomos en el sentido pleno del término. No veo nada que nos demuestre que tales sociedades, grupos e individuos sean más eficaces, más felices, más satisfechas, más pacíficas, más justas o más solidarias que sus homólogas heterónomas. Me parece, pues, que la autonomía parece siempre deseable, tanto en el terreno individual como colectivo, solamente cuando medimos las 'otras' sociedades o los 'otros' grupos *en* nuestras sociedades con el rasero de los valores (es decir, de las significaciones sociales imaginarias valorizadas) centrales en la tradición democrática

occidental. Pero la historia colonial hubiera debido vacunarnos contra tales falsas evidencias. Si queremos defender la autonomía y la idea de una posible democracia, hay que comenzar por no tratarlas como valores dados y evidentes.

Veo dos facetas de esta problemática en Castoriadis, íntimamente ligadas.

Por un lado está su posición ontológica. Brevemente: Castoriadis constata que el ser es estratificado y magmático y que sería absurdo presuponer un universo acabado o completamente explicable en términos causales. Por lo tanto, plantea que no hay pre-determinación global y universal; al contrario, hay creación en el ser. Y la creación es la precondition de la autonomía en todos los sentidos del término.

Por otro lado, está el mundo humano, social-histórico. Tal y como lo describe Castoriadis, es también un mundo estratificado y magmático, en el cual el ser humano crea el sentido y las significaciones, poco importa si es o no consciente de ello. En cierta forma, podemos decir que para Castoriadis el ser humano es autónomo a pesar de él y la mayoría de las veces contra sus propios deseos. Pero, evidentemente, la autonomía en el sentido más valorado por Castoriadis es la autonomía consciente, que nos hace responsable del mundo humano. Incluso aunque Castoriadis se mantiene la mayoría de las veces en un registro descriptivo y constataivo cuando habla de esas facetas de la realidad, la ontología y el primer estrato natural por un lado y lo social-histórico por otro, hay un requerimiento en estas descripciones que, aunque no diría que fuera moral, si es claramente normativo. Un ejemplo bastará. Tras haber debatido (en el texto que ha dado título a esta primera jornada de intervenciones, a saber "El estado del sujeto hoy") sobre la subjetividad humana y su capacidad característica para deliberar, él señala: "Sin tal subjetividad /.../ no solamente toda pretensión de verdad y de saber se viene abajo, sino que toda ética desaparece, ya que toda responsabilidad se desvanece". Algunas líneas más

abajo continúa, hablando de la unidad más o menos sólida del individuo que fabrica la sociedad, y dice que más allá de esta unidad "hay una unidad contemplada o que *debemos* contemplar: la unidad de la representación reflexiva de sí y de las actividades deliberadas que se emprendan" (18).

Para mí, esto es suficiente para situar a Castoriadis en una corriente de antropología filosófica donde encontramos también a alguien como Ernst Cassirer, asimismo demócrata convencido, con una idea de que el ser humano tiene la posibilidad de crear su mundo. Creo, pues, que la razón última de preferir una sociedad y una vida en autonomía responsable, aunque quizás inquietante, a una vida y una sociedad heterónoma estable y previsible sigue siendo el mandato muy clásico, muy aristotélico, de Castoriadis: para cada ser humano, ante todo hay que realizar su potencialidad humana. Y todo lo que impide tal realización -por ejemplo, el imaginario capitalista e individualista actual- es inadecuado y debe superarse. Creo que esta es la razón fundamental para desear una sociedad autónoma, según Castoriadis.

Hay que precisar que yo estoy plenamente de acuerdo con Castoriadis sobre esta cuestión, pero habría igualmente que preguntarse si tal toma de posición es suficiente para nosotros hoy. Para nosotros, pues no podemos, a fin de cuentas, esperar razonablemente llegar a ser sujetos plenamente autónomos habiendo sido formados por magmas de significaciones imaginarias sociales *capitalistas* y condiciones social-históricas *a la deriva*. ¿No nos queda más que volver al oficio del jardinero? ¿De intentar hacer que germinen las ideas de antaño, como buenos aristotélicos?

Yo preferiría -con y, si hace falta, contra Castoriadis- retomar la noción de autonomía y la posibilidad de creación socio-histórica para intentar activarlas en nuestras condiciones específicas, las de Europa occidental. Con mayor precisión, plantearé de nuevo la cuestión: "¿Qué puede ser la pasión por los asuntos comunes?" Pues

creo que ni 'los asuntos comunes' ni las pasiones sociales pueden ser los mismos que hace 20 años; o, al menos, que no se pueden comprender o abordar hoy de la misma forma que a finales de los años 1990.

Para no perderme completamente en una exposición a la vez superficial y aleatoria, me gustaría terminar subrayando dos fechas, dos significaciones imaginarias sociales, que me parecen particularmente ligadas a los efectos de transformaciones del imaginario social en Europa (19): primero el 11 de septiembre de 2001 (ahora globalmente conocido como 9/11) y después el 3 de octubre de 2013 (el día del llamado "desastre de Lampedusa", cuando un barco naufragó frente a la isla italiana y murieron 360 inmigrantes). Así que el terrorismo mundial y la inmigración hacia Europa son dos hechos que se han convertido en dos significaciones imaginarias sociales pasando a ser "lugares comunes" y provocando toda suerte de reacciones en Europa (20). A partir de ellos hemos visto una transformación e incluso una re-estratificación de los magmas de significaciones. Ya no se encuentran las mismas oposiciones, ni las mismas pasiones que antes (21). Para resumir de nuevo: las concepciones de lo público y de lo privado se han transformado profundamente, sobre todo por los codesarrollos de tecnologías de la comunicación y medias sociales; la idea de una Europa tierra de acogida y de defensa de los derechos humanos (22) ha sido sustituida por la Europa fortaleza (23), protectora de intereses económicos y demográficos (24). La globalización capitalista ha sido llevada hacia los márgenes por nacionalismos renovados, cuyos arraigados núcleos conservadores han sido reemplazados por una extraña mezcla de esencialismo globalizante de movimientos conocidos como "alt right" [la nueva extrema derecha trumpista] (25); los trabajadores han abandonado a los partidos de izquierda y muchos votan a favor de partidos llamados populares, con políticas de extrema derecha; las clases medias votan por alternativas neoli-

berales verdes, mientras que las élites culturales e intelectuales (en pequeño número...) persisten y votan a la izquierda, y todo el mundo ha asumido un perfil de consumidor, a menudo disfrazado de creador o empresario, más que de ciudadano o incluso de productor. Y así sucesivamente.

Todos estos cambios crean sistema y giran, por ahora al menos, alrededor de las dos significaciones de terrorismo e inmigración.

Pero se trata de un sistema extraño, que no permite las previsiones tradicionales, basadas en las ciencias estadísticas y en la aceptación del juego político 'razonable' (participación en las elecciones, en los debates, etc.) por las poblaciones. Las tecnologías de la comunicación han afectado la esfera pública al punto de destruirla; la televisión ya no es (como en tiempos del libro homónimo de Bourdieu de 1996, *Sur la télévision*) el medio de comunicación de masas; y las masas ya no son las masas, sino poblaciones divididas en 'burbujas'; los individuos se han convertido verdaderamente en *dividus*, como previó, por ejemplo, Gilles Deleuze ya en 1990 (en el primer número de *L'autre journal*).

Parece ser, pues, que Castoriadis tenía razón cuando decía, desde 1988 y como ya hemos citado, que de cara a una situación socio-histórica "las únicas vías de manifestación *reconocible* de la psique singular son la transgresión y la patología" (26). Hoy se puede reforzar esta observación al constatar que en 2018 esto vale también para colectividades y grupos (27), así como para aquellos a los que se confían las funciones más dominantes y con más poder en nuestros sistemas políticos. En este sentido, es suficiente mencionar, entre muchas otras entidades posibles y a escalas sociales diferentes, a DAESH, Trump y nuestra incapacidad colectiva de cambiar nuestra forma de vida mientras nos enfrentamos a la amenaza climática.

Estos son algunos rasgos del pantanal socio-histórico en el que estamos inmersos. Y si no queremos ceder a las patologías y a

las transgresiones, es aquí, en estas condiciones actuales, donde hay que intentar encontrar las alternativas, preferentemente alternativas que activen tanto prácticas socio-políticas como ideas de democracia y de autonomía sostenible. Y digo activar y no hacer germinar, pues no hay nada de crecimiento natural en la idea de autonomía política: hay que (re)crearla, y, una vez (re)creada, defenderla con los medios sociales, prácticos y teóricos disponibles en nuestra posición siempre "río abajo".

Podemos extraer algunas conclusiones, provisionales e incompletas, de lo que acabo de decir:

- La posibilidad de crear una multitud de colectivos verdaderamente autónomos y autogestionarios en el mundo actual, actuando al unísono, capitalizando las condiciones de comunicación abiertas por la conectividad, ha sido desviada de forma perversa por movimientos identitarios al haber perdido sus referencias: lo que en otro momento fue un esencialismo estratégico, un paso hacia otro mundo más abierto, más justo y más igualitario, ha pasado a ser un esencialismo puro y duro, en la estela de los movimientos antidemocráticos, y esto sin que los activistas (como ciertos antirracistas, promminorías, etc.) se den cuenta o a veces sin preocuparse por ello (28). Piensan que son críticos, que se oponen a un sistema capitalista y racista, pero en realidad creo que han sido captados por una lógica sectaria que le va muy bien a ese mismo capitalismo que siempre busca segregar y crear nuevos grupos de consumidores bien definidos.

- Por estas mismas razones, una movilización de masas alrededor de una sola y misma idea de una política democrática es improbable; incluso si hay intereses objetivos comunes entre los más desfavorecidos de todos los continentes, e incluso entre los más desfavorecidos de los diferentes países de Europa, vivimos una situación donde las burbujas identitarias no permiten la solidaridad internacional, ni la idea de un universalismo político y todavía menos de acción

política concertada, excepto, claro, para las fuerzas militares, las empresas globales y los movimientos completamente autoritarios. Por supuesto, hemos visto otros movimientos (sobre todo los diversos movimientos *altermundistas*, así como los movimientos *Occupy*, y todo lo que pasó en Grecia, en España, etc.), que parece contradecirme, pero los resultados son débiles, casi imperceptibles, y pueden apuntar más a una polarización y una frustración profunda en nuestras sociedades que a una movilización colectiva política por los valores y las prácticas de las democracias autónomas.

- Para evitar los efectos contraproducentes (para el proyecto de instaurar una sociedad democrática y autónoma) de los movimientos identitarios, probablemente hay que reemplazar al individuo como fundamento y elemento esencial de la comunidad política -pues nos encontramos desde hace una decena de años en la época de los *dividus*, y hay que intentar pensar las consecuencias- para, en la estela del pensamiento de Castoriadis, optar por las instituciones (escuelas, universidades, instancias jurídicas en principio, pero también medios llamados 'tradicionales') como los verdaderos actores políticos. De esta forma, podremos quizás mantener la posibilidad para los ciudadanos de identificarse con ciertas significaciones sociales, sin que ello tome la forma de una política identitaria, de movimientos sectarios, de instituciones cerradas, de todo lo que, en conjunto, formaría una sociedad cerrada, empapada de xenofobia.

Sobre este punto preciso, podemos volver de nuevo a Castoriadis. Pues nos ofrece una idea de la forma de pensar la identificación sin identidades esencializantes. Esta es una larga cita de un texto titulado "La crisis de las sociedades occidentales", publicado por primera vez en 1982:

No puede haber sociedad que no sea alguna cosa para ella-misma; que no se presente como siendo alguna cosa -lo que es consecuencia, parte y dimensión de lo que

ella debe plantearse como "alguna cosa". [...] "Para ella-misma", la sociedad no es nunca una colección de individuos perecederos y sustituibles viviendo en tal territorio, hablando tal lengua, practicando "exteriormente" tales costumbres. Al contrario, estos individuos "pertenecen" a esta sociedad porque participan de sus significaciones sociales, de sus "normas", "valores", "mitos", "representaciones", "proyectos", "tradiciones", etc., y porque comparan (lo sepan o no) la voluntad de ser de esta sociedad y de hacerla ser continuamente. Todo esto hace, evidentemente, parte de la institución de la sociedad en general y de la sociedad de la cual se trate cada vez. Los individuos son los únicos portadores "reales" o "concretos", tal y como han sido conformados, fabricados por las instituciones, es decir, por otros individuos, ellos mismos portadores de estas instituciones y significaciones correlativas (29).

Vemos claramente aquí que es la sociedad la que actúa sobre los individuos. Hay una estrecha correspondencia entre los individuos y la sociedad, es verdad, y se ha discutido al principio de este texto, pero está claro también que primero es "la institución de la sociedad en general" que forman y fabrican los individuos que luego "participan en sus significaciones imaginarias sociales", en sus "normas", "valores", "mitos", "representaciones", "proyectos", "tradiciones", etc. Pero si este es también nuestro caso (vuelve a aparecer la cuestión del principio), que estamos formados por sociedades donde reina el imaginario capitalista, ¿qué podemos hacer?

Difícil respuesta. En cualquier caso, hemos localizado algunas indicaciones ante esta situación siempre *río abajo*. En principio, hay que recordar que ninguna institución, ninguna dominación y ninguna formación social es completamente inevitable. Ninguna institución, ninguna formación social carece de grietas, siempre queda la posibilidad de reactivar o crear significaciones sociales que vayan a la contra de las

instituciones y las *doxai* dominantes. Además, hay otros ejemplos, y voy a acabar dando uno: el 30 de mayo de 2015 la emisión *Konflikt* de la radio nacional sueca (SR) estuvo totalmente consagrada a la cuestión del nacionalismo y de si el nacionalismo "es una fuerza peligrosa que divide al mundo y a los hombres según el color de la piel y la religión o, si por el contrario, el nacionalismo es necesario como una masilla para permanecer juntos". En la emisión fue presentado lo que el animador Jörgen Huitfeldt llamó 'el nacionalismo escocés', tal y como se mostró las semanas anteriores al referéndum de independencia. Según *Konflikt*, el nacionalismo escocés es un nacionalismo que se forma alrededor de una concepción muy fuerte de la ciudadanía: es escocés aquella o aquel que vive en Escocia. Una identidad, pues, que no tiene nada que ver con las faldas escocesas, las gaitas o los whiskys, sino que está fuertemente ligada a los esfuerzos por mantener abiertas, y justas para todo el mundo, las instituciones de la sociedad. Cuando Huitfeldt, escéptico y suspicaz, preguntó al ministro de Asuntos Exteriores del gobierno regional de Escocia, Humza Yousaf del *Scottish National Party*, si eso era cierto, Yousaf le contestó que sí. Y contó cómo, siendo musulmán de origen pakistaní, ha creado y registrado un tartán [tejido escocés] musulmán para él y para su familia, el *Yousaf Tartan*. Además, ya existe el tartán musulmán *Islamic tartan* a la venta en uno de los almacenes más tradicionales de Glasgow, aunque puede que esté agotado cuando *Konflikt* lo vaya a comprobar. Y cuando Huitfeldt visite los pubs y los bares de la ciudad para discutir sobre nacionalismo, no encontrará el nacionalismo xenóforo y encerrado en sí mismo tan extendido en el resto de Europa. Solo cuando visitó la Universidad de Glasgow para hablar con un politólogo encontró una especie de explicación, digamos, "normalizante", para este nacionalismo excepcional (y excepcionalmente simpático): digan lo que digan los políticos de Londres (es decir, en West-

minster), los escoceses están en contra...

Así pues, si creemos a *Konflikt*, en el nacionalismo escocés tenemos hoy un ejemplo en Europa de lo que puede ser unirse en torno a unas prácticas, unos valores y unas significaciones imaginarias sociales centrales para una cultura específica, sin que esa agrupación se degrade en proteccionismo, esencialismo, aislacionismo o xenofobia.

Este es un ejemplo, uno solo, quizás no muy convincente, ni suficientemente elaborado. Pero un ejemplo. Por lo tanto, una posibilidad para el ser humano, una posibilidad actualizable, bajo la condición de que se quiera y se pueda actuar de otra forma. Pero en cuanto a la pregunta a la que hubiera dar, al menos, una mínima respuesta, ¿cómo actuar para fomentar tales posibilidades?, hay que dejarla abierta. No porque no haya una respuesta posible, sino porque la posibilidad de una respuesta descansa sobre la indeterminada apertura de instituciones autónomas, sobre un pensamiento que rechaza cerrarse y, como inspiración posible, sobre las trazas o rastros presentes en los magmas de significaciones imaginarias sociales.

Notas

1. CASTORIADIS (C), *Le monde morcelé*, París, Seuil, 1990, p. 140, "Pouvoir, Autonomie, Politique".

2. CASTORIADIS (C) *Une Société à la dérive*, París, Seuil, 2005, p. 18.

3. *Ibid.*, p.20.

4. *Loc. cit.*

5. *Ibid.*, p. 20.

6. Por ejemplo, en "On being downstream", *The Past's Presence. Essays on the historicity of philosophical thought*, Södertörn Philosophical studies 3, ed. Marcia Sá Cavalcante Schuback y Hans Ruin, Huddinge, Södertörns Högskola, 2005, así como en "A Philosophical-Anthropological Case for Cassirer in Rhetoric", con Erik Begtson, en *Rhetorica A Journal of the History of Rhetoric*, volumen 35, # 3, verano 2017, p. 346-366.

7. *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 138.

8. Lo ensídico, contracción de *lógica "conjuntista-identitaria"*, es una noción acuñada por Castoriadis para designar una lógica y un pensamiento causal a los que supone capaces de poder explicar uno o varios fenómenos reduciéndolos a partir de un solo conjunto, de una sola identidad, o de desarrollarlos a partir de un solo conjunto o identidad. Ver, por ejemplo, el artículo de KLOOGER (J), "Ensemblistic Identitary Logic (Ensidic logic)" en *Cornelius Castoriadis Key Concepts*, Suzi Adams, London/New York, Bloomsbury, 2014.

9. Para la noción de caos en Castoriadis, ver mi "True and False Chaos -the mythical origins of Creation", en *Les émigrés grecs et leur influence sur le débat intellectuel français*, éd. Lambros Couloubaritsis, Servanne Jolivet, Christophe Premat y Mats Rosengren, París, Éditions Le Manuscrit, 2012, así como, para un desarrollo más reciente, "On academic responsibility, chaos and borders", en *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, eds. Mats Rosengren, Alexander Stagnell, Louise Schou Therkildsen, Uppsala 2017. Descargable en: <https://bit.ly/3LqQbri>

10. *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 139.

11. *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 263.

12. Para un desarrollo más exhaustivo, ver las publicaciones mencionadas en la nota 6.

13. *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 273.

14. *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 140 (esta cita es la continuación directa de la primera cita de este texto; incluso podría decirse que toda mi argumentación se sitúa en el marco de estas líneas de Castoriadis).

15. *Une société à la dérive*, *op. cit.*, p. 273.

16. *Ibid*, p. 20.

17. *Ibid*, p. 273.

18. *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 277-78.

19. Obviamente yo no propongo aquí una argumentación sostenida y bien fundada sobre un repaso general de los hechos y los análisis establecidos; eso será un proyecto para un próximo libro, demasiado extenso para este texto. Lo que yo propongo aquí es

una tentativa de describir mis impresiones sobre una multitud de cambios sociales, a diferentes niveles, desde el año 2001, teniendo siempre, en un segundo plano, las ideas y los pensamientos presentes en una reciente publicación, *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, op. cit.

20. Y, por supuesto, a través del mundo, pero en este texto, lo recuerdo, me refiero a Europa.

21. Recuerdo que aquí he hablado en primer lugar de cambios en los magmas de significaciones imaginarias sociales; "las realidades" materiales y políticas, con las diferencias entre aquellos que poseen y aquellos que no poseen nada, las fronteras arraigadas, las lentas burocracias, las geografías, etcétera, son inertes y no responden a los cambios con la misma velocidad, ni de la misma forma. Además, solamente ha habido correspondencia parcial entre estas realidades 'materiales' y las propias imaginaciones de los europeos. Europa siempre ha tenido una faceta de fortaleza junto a una faceta propiamente democrática, protectora de los derechos humanos al mismo tiempo que los maltrataba; y así sucesivamente... Para la cuestión tan compleja de las fronteras, ver GAUMIÈRES (P), "Closure of meaning-border of the political", en *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, op., cit.

22. Para las complejidades acerca de los derechos humanos, ver LAPPIN (A J), "Borders of the Self, Borders of the State" en *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, op., cit., p.161 ff. (edición en papel); p. 80 (edición en línea).

23. Para la mala lógica de Europa y el abuso de la noción de crisis, ver GOURGOURIS (S), "Crises and the ill logic of Fortress Europe", en *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, op., cit., sobre todo p.70 ff. (edición papel); p.35 ff. (edición en línea).

24. PROFUMI (E), "Philosophy facing the European crisis of migrants" en *Can a*

Person be Illegal? op. cit., p.231 ff. (edición papel); p.115 ff. (edición en línea).

25. Ver HEILO (O) & NILSSON (I), "Back to Byzantium – Rethinking the Borders of Europe", op. cit., p.91 ff. (edición papel); p ff. *Can a Person be Illegal?*

26. *Le Monde Morcelé*, op. cit., p.140.

27. Para un análisis sutil del 'affaire Daoud' y de cómo contribuyó a un moralismo colectivo, al no permitir a nadie y sobre todo a un escritor/periodista [Kamel Daoud], previamente considerado "bienpensante", complicar y situar más allá del pensamiento dicotomizante los acontecimientos que tuvieron lugar en Colonia el año nuevo de 2016, ver LASSÈGUE (J), "The Daoud affair: Politics, Literature, and migration of ideas in a time of crisis", in *Can a Person be Illegal? (op. cit.)*.

28. Para un antecedente y una perspectiva americana de este desarrollo, ver http://www.theguardian.com/society/2018/mar/01/how-americas-identity-politics-went-from-inclusion-to-division?CMP=Share_iOSApp_Other (visitado el 2 de marzo 2018, 18h40).

29. CASTORIADIS (C), *La montée de l'insignifiance*, París, Seuil, 1996, p. 20-21. La cita continúa, es cierto, con una discusión sobre la importancia de los individuos como portadores de representaciones propias de la sociedad, así como con una discusión sobre la importancia de estas significaciones para el individuo mismo: el esfuerzo del individuo por ser X o por seguir manteniéndose como X es, ipso facto, esfuerzo para hacer ser y hacer vivir la institución de su sociedad".