
Miguel Serras Pereira

Creación y Autonomía en el pensamiento de Cornelius Castoriadis

La "tradición" del pensamiento que Castoriadis interroga y por la cual se deja interrogar - porque, según sus palabras, no debemos ni sacralizar la tradición ni ignorarla, sino justamente interrogarla y dejar que ella nos interroge- considera que las diferentes ciencias sociales y humanas son partes solidarias de un proyecto de conocimiento caracterizado por una unidad substantiva. Lo que significa que, por particular que sea el objeto que a cada momento les ocupa, se deberá adoptar un enfoque que nunca pierda de vista que todo lo que se interroga son cosas del hacer humano y/o del hacerse de la realidad humana por sí misma. Esta unidad substantiva, o este proyecto de lo que podemos llamar una ciencia general de la realidad humana, implica, entre otras cosas, una cierta relativización de las diferentes disciplinas, al mismo tiempo que, para cada una de ellas, la exigencia, más tarde o más temprano, de pensarse como momento de esa interrogación ilimitada que las ciencias sociales o humanas son en cuanto reflexión y autointerrogación de la realidad social-histórica sobre sí misma.

Ahora bien, considerar a las ciencias sociales como autointerrogación de la realidad humana sobre su hacer, sobre aquello que ella misma se hace ser, está lejos de corresponder a una tendencia natural y permanente de esa misma realidad. En efecto, como Castoriadis jamás se cansó de repetir, la mayor parte de la historia conocida se caracterizó por una represión u ocultación y encubrimiento de lo social-histórico, es decir, por el hecho de que las diferentes modalidades de institución de la sociedad que conocemos no se reconocen como resultados de la actividad humana, de la acción de la sociedad sobre sí misma, de esa acción de la sociedad sobre sí misma cuyo combustible es la propia historia, utilizando la sugestiva fórmula que el historiador de la Revolución Francesa Georges Lefebvre usaba para resumir su lectura de Michelet, otro historiador también, entre otras cosas, de esa misma Revolución.

Condiciones políticas de autonomía filosófica de las ciencias sociales y humanas

Si hablo aquí de la Revolución francesa no es por casualidad; sucede que la Revolución Francesa configura de hecho un momento culminante, aunque parcial y contradictorio, de ruptura con la representación y la experiencia mítico-religiosas, sacralizadoras y naturalizadoras, del orden social y de la historia humana. Además, es en buena parte de su propia estela y en los movimientos de ideas que la prepararon donde asistimos al nacimiento de la sociología y a una serie de definiciones, al mismo tiempo epistemológicas y políticas, del campo de investigación de las cosas hechas por los humanos y de aquello que han llegado a ser las actuales ciencias sociales. Y aquí nos encontramos con un equívoco que es necesario disipar.

En efecto, en muchas ocasiones escuchamos o leemos que la sociología, la historiografía moderna, la psicología, el psicoanálisis, y así sucesivamente, nacieron separándose de la filosofía y que fue esta separación de la filosofía lo que les permitió ser completamente ciencias o formas de conocimiento. Lo que es verdad, o parte de la verdad, si por filosofía se entiende alguna cosa como el espíritu de sistema, el propósito de construir un orden conceptual de determinaciones que explique y contenga todo lo que hay, sin excluir el devenir, aboliendo, por tanto, o reduciendo la figura del propio tiempo, a través del cierre, en el mismo sistema de coordenadas, del es, el fue o el será, de todo lo que fue, es o podrá ser. Pero incluso decir que las ciencias humanas nacen de la ruptura con la filosofía identificada con este espíritu de sistema o, lo que es lo mismo, con una ontología o metafísica determinista que también acaba por identificar lo real con lo racional calculable o determinable, es solo parte de la verdad: en efecto, el espíritu de sistema y una ontología determinista, la ambición de reducir la historia y la sociedad humana a una fórmula primera o final, pero siempre última y única, son la meta confesada o la

inspiración profunda de buena parte de la teoría social, en el sentido más amplio, aunque coexistan con otras cosas y otras inspiraciones que la contradicen, apuntando en particular hacia otras maneras de concebir lo que podríamos llamar, abreviando, el hacer y el tiempo de las creaciones humanas.

Mas, desde otro punto de vista, la ruptura con este o aquel sistema filosófico cristalizado que la constitución y el desarrollo de las ciencias sociales e históricas llevan a cabo a través del planteamiento de nuevas preguntas y objetos y de nuevas propuestas de inteligibilidad, continúa siendo también otra vertiente de la filosofía, retoma también, a través del libre examen y del rechazo de los criterios de autoridad de la tradición, de la revelación o de las concepciones institucionalmente consagradas, la exigencia de dar cuenta y razón, de recomenzar la interrogación sin límites *a priori* de lo que está o hay a nuestro alrededor y en nosotros, que presidió el nacimiento de la filosofía, volviendo a su invención solidaria de esa otra creación humana que fue la invención griega de la democracia, es decir, de un régimen político de organización de la ciudad que tiene por ley fundamental que sea la asamblea de ciudadanos la que decide las leyes, entendiendo por ciudadano aquel que participa explícita e igualitariamente en el poder que lo gobierna. Efectivamente, Aristóteles decía que la condición de ciudadanía consistía para cada uno en saber al mismo tiempo gobernar y ser gobernado. A lo que, en nuestros días, Castoriadis añade que una sociedad democráticamente justa es aquella en que la cuestión de la justicia permanece abierta, como deben permanecer abiertas las cuestiones de los fines, los medios y las razones de una ciudad que reconoce las instituciones como obras de la acción humana y, en esta acción, como diría Hanna Arendt, el hacer comenzar algo nuevo, que responde y/o interroga sin duda a sus condiciones de partida, mas se revela como irreductible a sus antecedentes o condiciones.

Nos aproximamos aquí a una cuestión decisiva y común a las dimensiones de la política y del conocimiento. Si, de nuevo según Castoriadis, la divisa de los ciudadanos de una democracia es la autonomía -es decir, la declaración: nosotros somos aquellos que se dan sus propias leyes-, esta divisa inaugura un movimiento de reflexividad vivida y encarnada que, recorriendo el tejido social, corresponde también a la interrogación ilimitada sobre aquello que son la sociedad y la historia que somos, y somos como hacemos. Ya no se trata tanto, en el campo del conocimiento, de sabernos cada vez más y mejor, que somos esto o aquello, sino de elucidar la forma de cómo nos vamos haciendo ser, pudiendo este hacer, praxis que es *poiesis* (es decir, creación sin modelo), hacer ser lo que antes no era ni había, dar origen a cosas y modos, instituciones e individuos que son otra cosa que no era ya sabida ni ya había sido, en tanto lo que Castoriadis llamaba obras de la "creación humana". Así mismo, la incompletud o lo interminable de la interrogación filosófica o de la indagación de las ciencias sociales y humanas deberá ser asumida crítica y reflexivamente por estas, no solo ni primeramente como un efecto de los límites de las capacidades del sujeto que conoce, sino como una consecuencia de la propia naturaleza de la acción, de la *praxis* y de la *poiesis*, que son sus objetos-agentes en permanente devenir y metamorfosis, los cuales, en cada momento, lo sepan o no y para mejor o para peor, se autodeterminan, esto es, introducen, hacen ser, nuevas determinaciones en aquello que son y en el modo en cómo lo hacen ser.

Obstáculos políticos y teóricos

Acabo de señalar de pasada -al decir: "para mejor o para peor"- uno de los obstáculos mayores para la conquista y la preservación de la autonomía, ya sea con respecto a la exigencia intelectual de dar cuenta y razón, ya en lo que se refiere a la construcción e institución de la democracia. En efecto, asumir la historia como creación humana

no anticipadamente finalizada o garantizada, nos enfrenta con un abismo de indeterminación y caos recurrente, absolutamente inviolable y al que Castoriadis llama el sinfondo. Y, frente a ese abismo con esa indeterminación última que cada creación reconocida como tal manifiesta, la solución cuantitativamente más frecuente a lo largo de la historia humana conocida ha sido el refugio en la heteronomía y en las certezas que le son propias: de esa manera, la ley que nos gobierna es la única posible por haber sido revelada por dios, dictada por antepasados míticos o querida por el orden de la Naturaleza; de esta forma, la búsqueda y el reconocimiento acerca de la acción humana deben ser la búsqueda y el reconocimiento de un principio que la determina según la economía de un orden sobrenatural, o, lo que es lo mismo, metafísicamente naturalista, o incluso (lo que sigue siendo, desde este punto de vista, la misma cosa) naturalmente económica; así, la tradición mítica, la revelación religiosa, la evolución natural, el desarrollo de las fuerzas productivas o la voluntad de poder y la expansión ilimitada de la economía justifican y hacen necesario al orden social y a las instituciones presentes un único futuro posible (lo que quiere decir, finalmente, ya sabido y pasado). A pesar de ser cómplice de las más variadas formas de dominación social y política, a pesar de las mutilaciones instrumentalizadoras que impone y de la ceguera y la minoría de edad a la que induce, vemos cómo en la realidad la tentación de la heteronomía como mecanismo de defensa frente a la libertad y la responsabilidad, como promesa de seguridad y compensación garantizadas, amenazan y contaminan internamente la búsqueda de autonomía a la que el nacimiento de la democracia y de la reflexividad crítica dieron lugar en la Antigüedad Clásica en cuanto ruptura y acción inaugurales.

No es este lugar para analizar las condiciones históricas de ese acontecimiento, ni cómo el proyecto de autonomía sufrió un prolongado y denso eclipse después de la

muerte de la *polis* y a lo largo de los siglos siguientes, para resurgir con los primeros renacimientos y luchas urbanas (movimientos de las comunas, etc.) de finales de la Edad Media, y acabar creando un horizonte de emancipación y ciudadanía, que es también condición de la libre autointerrogación de la sociedad por sí misma sin la cual no hay ciencia social digna de ese nombre. Pero hay dos puntos que no es posible dejar de señalar.

En primer lugar, me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que la tensión entre heteronomía y autonomía y la reaparición de la primera como mecanismo de defensa y seguridad es particularmente bien visible en la historia de las ciencias humanas, donde vemos que los mismos pensadores e investigadores que relanzan la interrogación y animan a la ruptura con los cánones institucionalmente consagrados, tienden casi siempre a sucumbir en un momento u otro a la tentación del sistema, reconduciendo a un orden último e intemporalmente o metatemporalmente válido de determinaciones la novedad de los fenómenos, objetos o propuestas de inteligibilidad a la que se liga su obra, o bien restringiendo el alcance de lo que descubren intentando demostrar, y minimizando así el alcance de lo que sugieren, que su trabajo confirma una u otra variante de la ontología determinista del pensamiento heredado. Así, Marx, cuya concepción de la lucha de clases parece apuntar hacia una historia entendida como hacer humano autodeterminado, adopta al mismo tiempo una teoría del desarrollo de las fuerzas productivas que reconduce la praxis a categoría de apariencia o efecto derivado de otra lógica más profunda que es la de una evolución técnica naturalizada, jactándose de haber descubierto las leyes de la evolución de la sociedad como Darwin descubriera las de la evolución natural; o Freud, que al tiempo que exige que la realidad psíquica sea plenamente reconocida según criterios de inteligibilidad y elucidación propios, conserva en su concepción del psicoanálisis los luga-

res comunes del positivismo naturalista de su tiempo y multiplica las declaraciones, es verdad que contrapesadas por muchas otras más interesantes, en que se reclama de la práctica de una ciencia natural. Y los ejemplos podrían fácilmente proseguir: Max Weber, después de poner en valor las significaciones y valores que informan la historia, caracterizando un "espíritu del capitalismo" que convertiría la historia del segundo término irreductible a una crónica del desarrollo de las fuerzas productivas, acaba su conclusión invocando como hipótesis de última instancia la intervención en el proceso histórico de factores constitucionales, entendidos en términos de antropología física; lo mismo que Lévi-Strauss, criticando radicalmente el funcionalismo y documentando como pocos la especificidad del pensamiento salvaje, su originalidad y demás rasgos, tiende a reducir, también en última instancia, su multiplicidad a una combinatoria finita de elementos discretos, regida por una lógica de aquello a lo que llama "el espíritu humano", transferido de la organización cerebral de la especie; y análogamente vemos a Pierre Bourdieu, que al mismo tiempo que trabaja la noción de hábito y propone una concepción de los procesos sociales en términos de instituciones e incorporación, por un lado, y lucha de los agentes, por otro, pareciendo tomar en cuenta la singularidad irreductible de cada momento histórico u orden social y la posibilidad de un trabajo explícito y propiamente político de la sociedad sobre sí misma, vemos a Pierre Bourdieu, decía, dando al mismo tiempo a la sociología el objetivo de presentar una explicación en términos de razón suficiente de los hechos o fenómenos que investiga.

El segundo punto al que quiero aludir se refiere a la cuestión de las condiciones sociales de posibilidad de la autointerrogación y del conocimiento crítico de la sociedad sobre sí misma, que es la matriz común de la exigencia filosófica de dar cuenta y razón y de su transposición llevada a cabo por las ciencias sociales y humanas. Lo que

se presenta inmediatamente, ante esta perspectiva, es que solo en sociedades marcadas, trabajadas en profundidad, por el proyecto de autonomía, que desacraliza y desnaturaliza o, si se quiere, des-necesariza las instituciones y el orden instituido, puede tener lugar y profundizarse indefinidamente el libre examen de los objetos, incluyendo este la subjetividad singular que es cada individuo. Por lo demás, esto es probado *a contrario* por los casos extremos de represión de las libertades políticas, acompañada de una fuerte consagración de la verdad oficial, en donde vemos que, antes de cualquier otra cosa, la filosofía y el estudio de la sociedad, y finalmente la propia práctica científica en general, solo están autorizados en la medida en que justifican el orden establecido o se dejan instrumentalizar por él, en términos técnicos y/o propangandísticos. En otras palabras, podríamos decir que las ciencias sociales solo pueden sobrevivir, y no digamos ya prosperar, cuando el llamado sentido común se encuentra suficientemente animado por los efectos de la ruptura llevada a cabo por el proyecto de autonomía para reivindicarlas y garantizarles su ejercicio, lo que implica también que ese sentido común se desacralice y acepte ponerse a sí mismo en cuestión. Cuando, por el contrario -y a pesar de la adhesión a una teoría o versión que se pretende científica de la realidad humana y natural-, el sentido común tiende a dejar de ser el estado momentáneo de un debate y de una experimentación en curso, cuando tiende, en otras palabras, a dejar de ser, como diría Eduardo Lourenço, un "ring del sentido", para cristalizarse en un conjunto de artículos de fe o proposiciones definitivas, sustraídos a la reflexividad o el cuestionamiento y a la crítica interna, el ejercicio de las ciencias sociales humanas, como, por lo demás, la ciudadanía democrática y por las mismas razones, ve restringirse su espacio e impulso y es obligado a sobrevivir o a intentar resistir en reservas o refugios cada vez más próximos a la clandestinidad o al aislamiento aséptico.

Interrogación e investigación de las instituciones y de la actividad social, las ciencias humanas son ellas mismas institución y actividad social, marcadas por una historicidad cuyo destino se juega en la institución global de la que son parte activa. Y es así que se puede y se debe, a mi entender, concluir que forma parte de la dimensión del objeto que las ciencias humanas tienen en común una reflexión, necesariamente política, sobre las condiciones de su ejercicio de investigación e interrogación, del mismo modo que la reflexividad crítica que las alienta, los tipos de inteligibilidad argumentativa y dialógica que proponen, la racionalidad y la imaginación poética que tienen que movilizar, son elementos indispensables de cualquier *paideia*, es decir, de cualquier proceso de formación/socialización de los individuos, que mantenga viva y en acto la actividad instituyente global de la sociedad, esa creación irreductible que es, según Castoriadis, el proyecto de autonomía.