

# Exilio y creación. Recorrido por la trayectoria filosófica y política de Castoriadis

*Exile and Creation. Return to the Philosophical and Political Trajectory of Castoriadis*

Nicholas Poirier  
Université Paris-Ouest Nanterre, Francia

Isabel G. Gamero Cabrera (Trad.)

**RESUMEN** En este artículo se analiza el recorrido intelectual de Castoriadis para reflexionar sobre el vínculo existente entre su situación de exilio en Francia y su pensamiento filosófico. Incluso si no se aludiera a la relación intrínseca entre su vida y su pensamiento, seguirían presentes resonancias entre su transcurso vital, marcado por el exilio y su recorrido intelectual, motivado por el cuestionamiento de los conceptos tradicionales de la filosofía. Además, la reflexión que llevó a cabo Castoriadis, a través de su crítica a la ontología determinista e identitaria, le permite articular de otra manera la relación entre desorden e institución. Al ser incapaz de basarse en alguna autoridad subyacente, la política democrática debe formarse entonces a partir de la creatividad de los individuos y las sociedades.

**PALABRAS CLAVE** Exilio; Imaginación; Caos; Autoinstitución.

**ABSTRACT** *This text looks back at Castoriadis' intellectual path to reflect on the link between his situation as an exile in France and his philosophical thinking. Not to mention the intrinsic relationship between existence and thought, however, we can hear certain resonances between a life path marked by exile and an intellectual course worked by the questioning of philosophical concepts traditional. Thus, the reflection conducted by Castoriadis, through his critique of deterministic and identity ontology, allows us to articulate in a different way the relationship between disorder and institution. Unable to claim to be based on a principle of authority, democracy must do with the creativity of individuals and societies.*

**KEY WORDS** *Exile; Creation; Imagination; Chaos; Self-Institution.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	04/3/2019
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	30/9/2019
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	27/1/2020

### **NOTA DEL AUTOR**

Nicholas Poirier, Laboratoire Sophiapaol, Université Paris-Ouest Nanterre-La Défense (Francia).

Correo electrónico: nicolaspoirier7@gmail.com

El objetivo de este texto es volver a estudiar el recorrido filosófico y político de Castoriadis por medio de la reflexión sobre los vínculos que se pueden establecer (o no) entre su situación de exilio en Francia después de la Segunda Guerra Mundial y el pensamiento filosófico que este autor desarrolló a lo largo de su trayectoria. Si en un primer momento parece difícil establecer este vínculo entre su vida, ligada al exilio, su pensamiento y su obra; sí es posible escuchar las resonancias que se dan entre su transcurso vital, marcado por la ruptura con su lugar de nacimiento, y su recorrido intelectual, siempre motivado por el cuestionamiento de la filosofía *heredada*, por tomar una expresión del mismo Castoriadis, con la que aludía a la dimensión determinista e identitaria de esta disciplina. La experiencia del exilio conlleva transformaciones geográficas (esto es, un cambio de lugar), así como transformaciones identitarias, que son correlatos de estos cambios de lugar (esto es, cambios de la cultura de origen, que era proveedora de identidad; así como de las otras culturas, que son portadoras de diferencias y pueden llegar a trastocar la identidad de origen); por estos motivos, esta experiencia del exilio también se puede interpretar, en el marco del recorrido intelectual de Castoriadis, como un movimiento que atraviesa todos los saberes, que parte de un cuestionamiento de las divisiones preestablecidas que trataban de diferenciar tanto disciplinas como identidades.

### **Los años griegos y la partida a Francia**

Castoriadis formó parte de un grupo de estudiantes griegos que llegaron a París en diciembre de 1945 para continuar sus estudios. En el marco de una política de acercamiento con intercambios culturales y diplomáticos entre Francia y Grecia, el Ministerio de Asuntos Internacionales y el Instituto Francés de Atenas, bajo la dirección de Octave Merlier, habían concedido becas a estudiantes de distintas disciplinas que les permitirían dejar Atenas para ir a París y continuar sus estudios allí (Bordes, 2015, pp. 55-58). Dado que hablaba francés frecuentemente y a la vista de sus excelentes resultados universitarios, Castoriadis fue parte de los estudiantes seleccionados para ir a Francia (Dosse, 2014, pp. 13-31).

Su situación era en ese momento extremadamente complicada: tras haber fundado en 1941 con militantes comunistas una revista y un grupo de resistencia, *Nea Epochi*, Castoriadis se afilió a la organización trotskista dirigida por Spiros Stinas y se mostraba cada vez más crítico con la línea burocrática y chauvinista del Partido Comunista Griego (KKE), al que se había afiliado en 1937, aunque poco después ya fue consciente del carácter irreformable de ese partido. El movimiento trotskista recibió mucha represión en Grecia,

tanto por las fuerzas de la ocupación inglesa, como por el movimiento de resistencia griego, el Ejército Popular de Liberación Nacional (ELAS), facción combatiente del Frente Nacional de Liberación (EAM), liderada por los comunistas. Como señaló Castoriadis (2013, pp. 330-331), el objetivo de un resistente trotskista griego de esa época consistía en sobrevivir a la vez a las persecuciones de la Gestapo y de la *Gepeu* local (equivalente a la policía política soviética), dos organizaciones distintas que reprimieron con gran dureza a los militantes trotskistas que se sumaron a la resistencia. Cuando el ejército alemán se retiró de Grecia en 1944, comenzó la primera guerra civil griega en la que se enfrentaron las tropas de la resistencia de ELAS, fortalecidas tras su victoria sobre los alemanes, y las tropas británicas, que desembarcaron en Grecia para evitar que los comunistas tomaran el poder.

Hay que situar la partida de Castoriadis a Francia en diciembre de 1945 justo en este contexto político y militar (Bordes, 2015, pp. 53-54). Al ser un militante trotskista, que se oponía con dureza tanto a las fuerzas estalinistas como al ejército de ocupación británico, Castoriadis sabía que su vida corría peligro si permanecía en Grecia. El gobierno oficial, dirigido por los ingleses que combatían al Ejército popular de liberación nacional del Partido Comunista Griego, inició en efecto una represión feroz contra todos los sectores de la izquierda: cualquier persona sospechosa de tener actividad —o mera simpatía— hacia los comunistas podría ser arrestada e incluso eliminada. Para los becarios que habían participado en el movimiento de resistencia o formado parte de organizaciones políticas de izquierda, sobre todo de las juventudes comunistas, la partida a Francia significaba un exilio, para muchos de ellos, sería un exilio sin retorno (Manitakis, 2011, p. 47). Este viaje a Francia representó entonces, para Castoriadis, una forma de superar una situación sin salida, en la que su propia vida estaba amenazada y le abrió un horizonte de acción, carente del riesgo inmediato de muerte y lleno de nuevas posibilidades.

Algunos de los pasajeros del *Mataora*, el paquebote que transportó a los estudiantes desde Grecia a Italia (luego llegaron a París en tren vía Suiza), llegaron a ser artistas e intelectuales reconocidos en Francia, autores de obras destacadas —por ejemplo, en el ámbito de la filosofía se encontraban Kostas Axelos, Cornelius Castoriadis y Kostas Papaioannou (Bordes, 2015, pp. 61-64)—. El punto en común entre Axelos, Papaioannou y Castoriadis es que los tres desarrollaron, de forma diferente y que acabaría resultando idiosincrática de cada uno de ellos, una relectura crítica del pensamiento de Marx y, de forma más general, del marxismo. Castoriadis y Papaioannou no tuvieron nunca la ilusión de recuperar un comunismo *real*, y desde un primer momento habían

denunciado, con gran virulencia, el totalitarismo estalinista, a diferencia de una buena parte de los intelectuales franceses. Ahora bien, aunque compartieron esta crítica, la desarrollaron en sendos proyectos políticos diferentes: la autogestión obrera en el marco de una *sociedad autónoma* en el caso de Castoriadis y un socialismo de inspiración liberal en el de Papaioannou. En lo referente a la crítica contra los excesos estalinistas, la contribución de Axelos es sin duda la más modesta: fue expulsado del Partido Comunista Griego por revisionismo y a partir de finales de 1950, siguió la línea del comunismo crítico francés en el seno de la revista *Arguments*. Desde el inicio de su militancia en Grecia, Axelos siempre fue un comunista ortodoxo, lo que no fueron nunca ni Castoriadis, ni Papaioannou.

### La experiencia del exilio

Lo que sí comparten, en todo caso, estos tres pensadores es que, más que sufrir la experiencia del exilio, se integraron sin grandes dificultades en la sociedad francesa del momento y tuvieron bastante éxito en su inserción profesional, aunque sus primeros años fueron difíciles, sobre todo en un plano material y especialmente para Papaioannou. Él fue, sin duda, el que se mostró más nostálgico hacia su país natal de los tres, siguió publicando en griego hasta los años 60 algunas de sus obras más destacadas y nunca abandonó, por así decirlo, el sueño de un retorno definitivo a Grecia. También resulta necesario distinguir entre los pasajeros del *Mataora* quienes, como Castoriadis, atravesaron con serenidad la prueba de vivir en el extranjero; de aquellos que reconocieron haber sufrido su partida obligada hacia Francia, como le sucedió a la psicoanalista Héléne Mangriotis o a la filósofa Mimica Cranaki. Ellas describieron los primeros años de su estancia en París como marcados por la soledad, la frialdad de la gente y la falta de comunicación (Mangriotis, 1980); así como por un sentimiento muy vivo de mutilación, por el reconocimiento de una pérdida irremediable y por ser conscientes del carácter definitivo de su exilio (Cranaki, 1950, pp. 331-332). Si el inicio del exilio de Castoriadis fue el de una situación de extremo peligro, ya que su vida estaba en juego, posteriormente no vivió su exilio en términos alienantes, a diferencia de Mangriotis o Cranaki.

Castoriadis estaba familiarizado, desde muy joven, con la cultura francesa, en parte gracias a su padre, que era muy afecto a Francia, sobre todo a su Siglo de las Luces, y además hablaba un francés fluido en el momento de su partida, por lo que nunca se sintió fuera de lugar en Francia. También hay que tener en cuenta que aunque Castoriadis fuera un intelectual de gran

envergadura, era ante todo un militante revolucionario, por lo que el exilio no le pesó tanto como a aquellos exiliados que tuvieron que abandonar su país natal por pertenecer a una minoría religiosa, étnica o cultural, como les sucedió por ejemplo a los judíos de Alemania en los años 30. A este respecto, el filósofo e historiador Jean-Michel Palmier (1988, p. 339) destaca que los exiliados políticos alemanes vivieron un exilio bastante menos penoso que el de quienes se vieron forzados a abandonar ese país por ser judíos y vivieron mayores situaciones de marginalidad, al estar privados de todos los recursos materiales y no recibir apoyos de ninguna organización política que les asegurara un mínimo de seguridad y de solidaridad. Lo que más marcó a Castoriadis en su exilio no fue ninguna situación de equilibrio precario, sino la tensión permanente que vivía por su involucramiento, desde muy joven, en las luchas políticas del momento, por lo que su exilio en París no cambiará nada esta tensión inicial.

De esta manera, Castoriadis rechaza tener que elegir entre dos opresores, bajo el argumento de que la lucha contra uno de los dos bandos se puede llevar a cabo por razones equivocadas. El hecho de que los nazis atacaran a los comunistas europeos no es ninguna excusa para que los comunistas se entregaran completamente a los planes de Stalin y reprodujeran sus métodos, purgas y persecuciones en sus propios partidos, lo que les quitaba completamente la razón. Para Castoriadis, la política de terror estalinista debía ser combatida de manera análoga a como se combatió a los nazis. De modo similar, cuando en los años 50 y 60 en Francia, los intelectuales franceses se convirtieron en portavoces de las fuerzas reaccionarias que eran hostiles, en principio, a los comunistas y a su idea de emancipación, también causó que sus críticas a la URSS se tornaran vacías y sin futuro. Vemos así cómo los esfuerzos teóricos de Castoriadis se centran en desentrañar y mostrar la identidad, estructural profunda y común, de estos dos regímenes aparentemente opuestos: el comunista ruso y el capitalista liberal, a los que el autor va a catalogar e unificar bajo la etiqueta común de *capitalismo burocrático*, aunque destaque matices y diferencias entre ellos (denominará “capitalismo burocrático *difuso*” al capitalismo generalmente entendido como *liberal* y “capitalismo burocrático *integral* o *totalitario*,” al sistema de la Unión Soviética). El grupo *Socialismo o Barbarie*, del que Castoriadis será uno de los principales teóricos junto a Claude Lefort, propondrá en los años 50 e inicios de los 60 un proyecto de autogestión obrera, aplicado a todas las esferas de la vida social y en oposición a estas dos formas de dominación representadas por el capitalismo burocrático liberal y el capitalismo burocrático totalitario.

## Un posicionamiento al margen de las instituciones

Castoriadis se afirmará entonces en su singularidad (teórica y personal) no sostenida en la identidad griega, de la que él nunca se sintió depositario, y que expresará bajo la forma de su anticonformismo. En un texto de 1908, *Digresiones sobre el extranjero*, el sociólogo alemán Georg Simmel definió la situación de ser extranjero como el estar situado en un lugar inestable, entre dos espacios, tanto geográficos como culturales. Por estar en tal situación, el extranjero se encuentra a la vez dentro y fuera de la comunidad y queda capacitado para observar desde la distancia el mundo social al que no llega a pertenecer completamente, así como para ver aquello que los autóctonos no llegan a percibir por encontrarse, muy a menudo, hastiados y confinados dentro de hábitos que nunca se han visto obligados a cuestionar. De repente, el extranjero se encuentra en una posición de distanciamiento que favorece una visión sobre la realidad social dotada de mayor objetividad que la que tiene el grupo que le acoge. Esta combinación singular de distanciamiento y atención tiene como principal consecuencia, según Simmel, la posibilidad de que el extranjero desarrolle una expresión más libre, menos sometida a los prejuicios del ambiente y de intensificar las veleidades de su pensamiento crítico (Simmel, 2013, pp. 663-668; Lapierre, 2002, pp. 72-76).

Si seguimos este punto de vista, cabe afirmar que Castoriadis siempre manifestó un rechazo radical a cualquier complacencia conformista, ya fuera en Grecia en su militancia con los trostkistas, ya fuera en Francia con el grupo *Socialismo y Barbarie*, e incluso también más tarde cuando abandonó la militancia propiamente dicha. Esto quiere decir que aunque la hipótesis de Simmel resulte esclarecedora en numerosas ocasiones, es posible plantear dudas sobre la pertinencia de aplicarla a la situación específica de Castoriadis. Si bien es cierto que el hecho de ser extranjero en Francia pudo haber contribuido a que Castoriadis estuviera en una posición distante respecto de las costumbres habituales de la vida cotidiana francesa; en realidad, en lo relativo a las esferas intelectuales y políticas hay que destacar un matiz diferencial: aunque es innegable el desprecio que mostraba Castoriadis hacia las formas académicas del prestigio intelectual, este hecho no se debe tanto a que hubiera una gran distancia entre la personalidad de Castoriadis y los hábitos propios del sistema universitario francés, sino a su enorme espíritu independiente. Además, si tenemos en cuenta las prioridades de Castoriadis, queda aún más claro que no le importaba hacer carrera académica: en efecto, nunca llegó a defender la tesis doctoral que comenzó en la Sorbona en 1946, bajo la dirección del lógico René Poirier; ni tampoco la segunda tesis que inició a finales de los 60 con Paul Ricoeur y que posteriormente se convertiría en su obra maestra *L'institution*

*imaginaire de la société* [La institución imaginaria de la sociedad], publicada en 1976. Lo que realmente contaba para Castoriadis era la acción política revolucionaria, como miembro y componente esencial del grupo y de la revista *Socialismo o Barbarie*. De hecho, si el contexto político lo hubiera permitido, Castoriadis se habría quedado en Grecia y habría militado sin duda en alguna organización revolucionaria (que quizás él mismo hubiera contribuido a crear) y también habría escrito textos que teorizaran en una orientación política nueva. Sin embargo, y de acuerdo con sus propias palabras, esta situación habría resultado significativamente más perjudicial para él:

*Malheureusement, il me faut reconnaître, j'en ai peur, que si je n'étais pas parti, je n'aurais certainement pas pu faire ce que je crois avoir pu réaliser en m'exilant. Je ne dis pas que la Grèce m'aurait dévoré... mais dans le fond... mon sentiment est à peu près celui-ci* [Por desgracia, he de reconocer que me temo que si no hubiera llegado a exiliarme, no habría llegado a hacer todo lo que creo haber conseguido en mi exilio. No quiero decir que Grecia me hubiera devorado... pero... en el fondo... mi sensación es más o menos esa]. (Caumières, 2016, pp. 45-47).

Esto significa, en la introspección de Castoriadis y en la rememoración de su trayectoria vital, que valoraba de forma positiva su exilio francés, que le habría *liberado los posibles* y abierto perspectivas que, en cualquier otra circunstancia, le habrían quedado vedadas. De hecho, se puede afirmar sin duda que su experiencia del exilio fue definitiva para la constitución de su personalidad intelectual y política, incluso aun reconociendo que su originalidad y su rechazo a cualquier forma de conformismo ya estaban claramente presentes con gran intensidad en su juventud en Grecia. Ahora bien, poco importan en realidad las razones profundas: la actitud de Castoriadis siempre fue la de resistir, en todo momento, a las presiones e intimidaciones que recibía constantemente y que le exigían no hablar mal de los suyos, so pena de favorecer a sus adversarios (cuando sabemos, por otro lado, que ese bando, que podíamos llamar *nuestro*, fue tan represivo como el de los adversarios contra quienes nunca vamos a dejar de luchar. La traición, si es que la hubo, estuvo desde un primer momento en nuestro lado). Su crítica sin miramientos del chauvinismo, del nacionalismo y, por tanto, de todas las identidades concebidas de manera rígida no se atenúa en ningún momento del exilio parisino. La experiencia de vivir en el extranjero no le causó la menor nostalgia hacia su país natal: si bien halló en la filosofía griega preplatónica recursos para repensar la historia y la política fuera de esquemas deterministas y teleológicos, Castoriadis nunca sucumbió a la mitología de una Grecia originaria en la que la humanidad debería regenerarse. Los aspectos que más le interesaron del pensamiento griego antiguo, sobre todo los de la

política democrática ateniense, fueron los que podían permanecer vivos para el mundo contemporáneo: los *gérmenes* propicios con los que se podría volver a cultivar un proyecto de emancipación política, de valor universal, y que no constituía, de ninguna manera, algo exclusivo de una forma de cultura o de vida particular que se pudiera identificar con la griega clásica (Castoriadis, 1995, pp. 174 y 192-193).

Es posible mantener la hipótesis de que la experiencia del exilio pudo reforzar las tendencias críticas del pensamiento de Castoriadis que aparecieron en su juventud: una idea, una toma de postura no se pueden justificar, según él, más que por el hecho de que estas queden respaldadas por una argumentación que rechace, por principio, cualquier criterio de justificación referido a una pertenencia, sea civilizatoria, nacional, ideológica o religiosa. A partir de este hecho, ninguna identidad particular resulta válida si no se abre a la alteridad y se dirige a lo universal; por este mismo motivo, el universalismo solo puede ser relevante si se compone de singularidades creadoras que le dan, en cada ocasión, una forma distinta y original. Solo bajo esta condición se puede superar la alternativa tradicional entre un universalismo definido de manera abstracta y un particularismo creado a partir de determinaciones concretas.

Más que por su situación de exiliado, el rechazo de Castoriadis a aceptar cualquier postura por la lealtad hacia su grupo de origen o en virtud de afinidades debidas al ejercicio de una actividad común, se debió a la filosofía, que posee, sin duda, una relevancia significativa en la relación que estableció Castoriadis con las instituciones universitarias y las normas en vigor del reconocimiento intelectual. Retomando una expresión de Simmel, aunque transformando su significado, su rechazo a adherirse plenamente a una corriente o a una escuela, al mismo tiempo que su voluntad para no renunciar jamás a la idea de verdad, presupone una enorme lucidez crítica y hace posible un distanciamiento y una objetivación de lo que, para una mirada menos sagaz que la suya, podría parecer algo intrínseco a las creencias filosóficas de una época. Este hecho es el que explica, sin duda, la fuerza crítica de Castoriadis, que se expresa en la crítica sin concesiones que hará del marxismo, pero también, un poco más tarde del estructuralismo, sobre todo de Lévi-Strauss, del heideggerianismo y de sus extensiones contemporáneas en la deconstrucción, o incluso en lo que se refiere al psicoanálisis de Lacan y del lacanismo, sin olvidar los embates que dio a las formas más caricaturizadas del positivismo.

## Una crítica de la ontología determinista e identitaria

Siempre defensor en el plano político de un proyecto de sociedad autónoma —en un primer momento en el marco del grupo y de la revista *Socialismo o Barbarie*, entendido como autogestión obrera y, posteriormente, en relación con la democracia ateniense—, al mismo tiempo, Castoriadis irá desarrollando un trabajo de reconstrucción teórica, bajo la consideración de que la lógica relativa a lo que él denominaba el *pensamiento heredado* no podía contribuir a la liberación del potencial de creatividad humana, ni en el plano individual ni el colectivo. Esta tarea de revisión de la filosofía se caracterizaba de modo destacado por la puesta en cuestión de la lógica determinista que está presente en la metafísica posterior a Platón: Castoriadis intentó que volviera a aparecer el papel central que tenía la imaginación, tanto en el pensamiento como en la organización de las sociedades. Su propósito era dar una consistencia de verdad a la idea de creación, que entendía como la aparición de una novedad radical en todos los ámbitos que dan forma a la experiencia humana.

Y esta búsqueda se tradujo en una crítica a lo que Castoriadis entendía como la *actitud contemplativa*, propia del pensamiento teórico tradicional y que se limitaba a objetivar la observación de la realidad y a fijarla en escenas fijas y definidas de una vez por todas, sin buscar los medios para llevar a cabo una intervención práctica que pudiera transformar esta realidad observada de forma efectiva (Cf. Castoriadis, 2009, pp. 105-150). Como correlato de esta actitud especulativa que privilegia la racionalidad teórica sobre la práctica, Castoriadis pone en evidencia, sobre todo a través de su interpretación novedosa de la filosofía griega, la centralidad del devenir histórico como matriz para la creación humana.

Además, también busca llamar la atención sobre el hecho irreductible de que los significados que los seres humanos debemos utilizar para orientarnos en la vida descansan, en última instancia, sobre lo que denominó el *abismo* [*abîme*] o lo *sinfondo* [*sansfond*] (Castoriadis, 1986, p. 367) o, expresado en términos de la poesía de Hesíodo: el Caos [*chaos*] (1986, pp. 284-285; 2004, pp. 171-174 y 288-289). Sostener que la sociedad se instituye sobre un caos significa que se instituye desde la nada, que no hay en su origen ninguna instancia extrasocial, como pudiera ser una divinidad o las leyes de la naturaleza. Por este motivo, hay que entender que toda institución es, en realidad, una autoinstitución. Cada sociedad solo debe su existencia a una actividad creadora que inicia ella misma y que es la que le concede consistencia y, por ello, una cierta identidad (Castoriadis, 1986, p. 264).

Si las sociedades descansan sobre algo indeterminado y no idéntico, entonces no pueden pretender fundar su legitimidad sobre ninguna instancia trascendental que les diera razón de ser, en el sentido último del término. Sostener que la institución social proviene del caos y que no se funda en ninguna identidad substancial e inmutable quiere decir que los significados creados por los seres humanos no tienen ninguna significación última, que no hay nada que pueda garantizar su legitimidad, ni asegurar su persistencia en el tiempo (Castoriadis, 1986, p. 383). Se trata, entonces, de abrir la puerta a una posible transformación política de la sociedad que no se deje intimidar por la creencia de que haya un orden establecido de la sociedad que se presentara como la única forma de sociedad posible. Esto no significa que la idea de una organización social y sus leyes, que resultan necesarias para concretarse, no tengan consistencia verdadera. La apuesta de Castoriadis en su crítica a las identidades estriba sobre todo en destacar la necesidad vital que tienen todas las instituciones de superar ese caos inicial, para escapar del riesgo de quedar encerradas en ellas mismas, lo que significaría que caerían en la inercia y supondría, en última instancia, que antes o después acabarían colapsando y derrumbándose.

### **La anarquía instituyente**

De este modo, resulta posible ver en el caos no solo la amenaza de destrucción, sino también la fuerza que da vida a las instituciones, a partir de la cual estas se estructuran y con la que evitan quedar fijas de forma definitiva. Para que siga abierta la posibilidad de creación, con la que se preserven las novedades, también resulta necesario que las sociedades asuman la porción de caos que les resulta inherente —bajo esta única condición, estas no intentarán cerrar el vacío que las atraviesa, en la búsqueda de la institución definitiva que pusiera fin a su devenir histórico y que aniquilaría, de este modo, cualquier promesa de futuro y, con ella, de creación— (Castoriadis, 2003, pp. 534-535).

En la obra de Castoriadis, el mundo no se entiende nunca como un habitáculo seguro y cerrado, en el que cada ser y cada sociedad poseen una identidad fija y bien establecida. Por el contrario, la sociedad instituida (el orden establecido) no deja de estar afectada y transformada por la sociedad instituyente (las fuerzas creadoras que cuestionan el orden instituido), lo que las enfrenta y relaciona a lo largo de un proceso interminable, que nunca se cierra. Bajo esta perspectiva, resulta completamente erróneo entender la idea de autonomía en el sentido de autarquía, a través de la exigencia, muy característica de cierta forma de filosofía, de no depender de más que de uno mismo. Por el contrario, es necesario pensar la autonomía a partir de

la relación constitutiva que se establece con la alteridad, entendida como una parte irreductible a nosotros mismos y que nunca se puede controlar del todo. De este modo, la autonomía no se puede ser, de ninguna manera, un estado acabado y cerrado, en el que los sujetos estarían convencidos de haber encontrado, por fin, el lugar de su realización completa, a nivel individual y colectivo (Castoriadis, 2003, p. 158).

Para Castoriadis, la autonomía no se puede entender, entonces, como un hecho substancial, cerrado e intangible, sino más bien como un proyecto inacabado en el que los seres humanos se esfuerzan e involucran para transformar la relación que establecen con su inconsciente (en el plano individual) y con su institución o tradición (en el plano colectivo) para que, de este modo, puedan dejar de ser esclavos de la ley que se les impone desde fuera sin que les fuera posible pensarla, debatirla o apartarse de ella (Castoriadis, 2003, p. 158). En este sentido, es completamente erróneo pensar que el desorden podría desaparecer en algún momento, como si fuera una simple deficiencia o fallo de nuestro sistema que necesitara de una reorganización: por desorden no cabe entender, simplemente, los primeros pasos que llevan al orden, sino ante todo la energía, siempre excesiva, que es consecuencia de su institución. Es en esta fuerza primera donde Castoriadis encuentra el punto clave del devenir histórico. En otras palabras: incluso cuando la sociedad instituyente se consolida en una sociedad instituida, en sí misma siempre persiste un momento de oposición irreductible a la sociedad instituida tal cual es. La política, en el sentido fuerte del término, es para Castoriadis el surgimiento de la sociedad instituyente en el seno mismo de la sociedad instituida.

De este modo, la reflexión que lleva a cabo Castoriadis, a través de su crítica a la ontología determinista e identitaria, le permite articular de manera diferente la relación entre desorden e institución. Esta reflexión aporta una estructura institucional a la idea de anarquía que, según Castoriadis, faltaba en el anarquismo en tanto que doctrina política; esto es, solo en la mediación de alguna forma de institución política los individuos pueden contraer vínculos de solidaridad mutua y enriquecerse con sus relaciones recíprocas. A partir de ahí, se puede pensar en una política anárquica [an-archie], en el sentido más propio de este término, en tanto ya no depende de ninguna autoridad subyacente que le confiera legitimidad, sino que toma forma y se compone a partir de la creatividad que ponen en práctica los individuos reunidos en el seno de estas estructuras colectivas. La división de poderes entre los miembros de una sociedad les permitirá, entonces, autogobernarse, sin llegar a caer en posiciones intermedias de representantes que se presentan, aparentemente,

como expertos en la toma de decisiones en la esfera pública, pero con los que siempre se corre el riesgo de que terminen acaparando todo el poder.

En definitiva, es necesario salir de un sistema de identificación rígida según el cual cada uno tiene que cumplir un rol preestablecido, en función de la identidad social que le fue asignada, como por ejemplo la idea de que unos tendrían el privilegio de mandar y ordenar el cumplimiento de tareas, mientras que otros estarían obligados a obedecer y cumplir. Esto se puede expresar siguiendo la idea que posteriormente desarrolló Rancière (1995), según la cual la política democrática se debe inventar y reinventar, siguiendo procesos de desidentificación con los que los individuos y colectivos se esfuerzan para no seguir los planes que las jerarquías sociales les habían asignado y para intentar, por el contrario, establecer nuevas relaciones y vínculos que no dependan de procesos de identificación que limiten sus posibilidades de creación, individual y colectiva. Ahora bien, cabe matizar esta idea: aunque es preciso criticar el mundo instituido, esto no significa abandonar completamente toda tarea institucional. Para Castoriadis, la democracia implica una crítica a las leyes existentes que se deben considerar, en principio, como revisables; pero esto siempre se ha de hacer con la intención de crear nuevas determinaciones y nuevas formas institucionales. Es en este vínculo (de relación y de tensión) entre el desorden creador y la legalidad en vigor en el que la sociedad instituyente se puede cristalizar en sociedad instituida.

### Referencias bibliográfica

- Bordes, François (2015). *Kostas Papaïoannou (1925-1981). Les idées contre le néant* [Kostas Papaïoannou (1925-1981). Las ideas contra el/lo nacido]. París, Francia: La Bibliothèque.
- Castoriadis, Cornelius (1986). *Domaines de l'homme* [Dominios del hombre]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1995). *La montée de l'insignifiance* [El ascenso de la insignificancia]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (2003). *L'institution imaginaire de la société* [La institución imaginaria de la sociedad]. París, Francia: Points-Essais.
- Castoriadis, Cornelius (2004). *Ce qui fait la Grèce. 1* [Lo que hace a Grecia. 1]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (2009). *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)* [Historia y creación. Textos filosóficos inéditos (1945-1967)]. París, Francia: Seuil.

- Castoriadis, Cornelius (2013). *Quelle démocratie?.2* [¿Qué democracia? 2]. París, Francia: Sandre.
- Caumières, Philippe (2016). Castoriadis: la défense de l'autonomie, [Castoriadis: la defensa de la autonomía]. En F. Charbonneau (Ed.). *L'exil et l'errance Le travail de la pensée entre enracinement et cosmopolitisme*. Montreal, Canadá: Liber.
- Cranaki, Mimika (1950). Journal d'exil [Diario del exilio]. *Les Temps modernes*, n°58.
- Dosse, François (2014). *Castoriadis. Une vie* [Castoriadis. Una vida]. París, Francia: La découverte.
- Lapierre, Nicolas (2006). *Pensons ailleurs* [Pensemos más allá]. París, Francia: Folio-Essais.
- Mangriotis, Hélène (1980). La nef des grecs [La nave de los griegos]. *Les chemins de la connaissance* [Emisión radiofónica producida por Guillaume Malaurie]. París, Francia: France Culture.
- Manitakis, Nicolas (2011). L'exil des jeunes Grecs et le rôle de l'Institut français: un exil doré? [El exilio de los jóvenes griegos y el rol del Instituto francés: ¿Un exilio dorado?]. En Jollivet Premat y Rosengren (Eds.), *Destins d'exilés. Trois philosophes grecs à Paris. Kostas Axelos, Cornelius Castoriadis et Kostas Papaïoannou*. París, Francia: Le Manuscrit.
- Palmier, Jean-Michel (1988). *Weimar en exil. Vol. 1: Exil en Europe* [Weimar en el exilio. Vol. 1: exilio en Europa]. París, Francia: Payot.
- Rancière, Jacques (1995). *La mésentente: politique et philosophie* [El desacuerdo: política y filosofía]. París, Francia: Galilée.
- Simmel, Georg (2013). *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation* [Sociología. Estudio sobre las formas de la socialización] (L. Deroche-Gurcel y S. Muller, Trads.). París: Francia, PUF. [Traducción: Digresión sobre el extranjero, en *Sociología*. Vol. 9, México, Ciudad de México: FCE, 2014. José Pérez Banzas, Trad.]