

**La acción social ante el abismo del perpetuo iniciar:
Con la ciencia al fondo**

**Social action to the abyss of perpetual start:
With science in the background**

Recibido: 17/08/10

Modificado: 18/11/10

Aceptado: 05/12/10

Celso Sánchez Capdequí
Dept. Sociología
Universidad Pública de Navarra

Resumen. Este trabajo remite a la actividad creativa de la vida humana. El Imaginario de Castoriadis sirve como soporte que explica la citada actividad. El proceso científico forma parte de ella. Es producto de la imaginación social. Este proceso explica los hechos del mundo pero también debe ser explicado como una parte de la experiencia.

Palabras clave. Creatividad, imaginario, acción humana, sociedad, valor

Abstract. This paper considers the creative activity of human life. The Castoriadis' Imaginary serves as support that explains this activity. The scientific process takes place in it. It is product of social imagination. This process explains the facts of the world but it must be explained too as a part of the experience.

Key words. Creativity, Imaginary, Human action, Society, Value

I

En nuestros días son frecuentes los análisis que pretenden repensar la modernidad. Desde diferentes ámbitos académicos la teoría contemporánea, dentro de su variedad de acentos y sensibilidades, medita acerca de los cambios producidos en el seno de nuestras sociedades. Voces autorizadas en el horizonte del pensamiento social y cultural como J. Habermas, R. Rorty, U. Beck, Z. Bauman, M. Castells y otros han intentado edificar nuevas herramientas conceptuales para, así, abordar el análisis de un nuevo hecho social que no responde a los diagnósticos elaborados en los inicios de la modernidad. Así como hace tiempo J. Habermas promovió *la teoría de la acción comunicativa* para intentar corregir las inercias funcionales y autodestructivas de la modernidad, hoy autores como Beck, Bauman y Castells hablan respectivamente de *modernidad reflexiva*, *modernidad líquida* y *sociedad de flujos* en el intento de recodificar el modelo de sociedad que asoma ante nuestros ojos y cuyos perfiles son todavía embrionarios y difusos.

Sin entrar en detalles específicos de cada aportación, estos análisis constituyen una expresión cabal del ademán de la modernidad en lo que respecta a su autocuestionamiento permanente. Sin embargo, en todos en ellos se subraya, con matices en cada caso, que la acción humana ha dejado de controlar y dominar el entorno (hecho que puede ser extendido al ámbito científico al ser éste parte de la acción humana). Constatan y comparten la idea de que la acción humana, ya sin el asidero religioso y tradicional de anteriores modelos sociales, desata procesos que se le vuelven incontrolables y que desembocan en extrañeza. El sujeto moderno, siempre en busca de sí mismo a partir de un pensamiento cartesiano garante del orden y la previsión en sus lances con la experiencia, ha dado a luz un universo cargado de presencias inquietantes y siniestras en las que no se reconoce. La imagen que brota ante *el espejo de la naturaleza* (R. Rorty) en que se refleja es la de un monstruo que, sin saberlo, hizo del método la solución única y definitiva para consumir su inconfesada voluntad de dominio.

La modernidad se pensó a sí y al mundo desde el sujeto cartesiano cuya sustancia era el pensamiento lógico. En concreto, hizo de éste *un mito* al presuponer que *las cosas de la lógica presiden la lógica de las cosas*. Es Heidegger el que subraya que para la modernidad lo que sea la realidad lo es por ser representada y porque es representada: porque se amolda a la forma del concepto y del límite. Las palabras de poeta, del loco,

del místico, del extranjero, que emiten voces y sonidos que no se amoldan a las estructuras del código, quedan excluidas. Sugieren trastorno semántico: lo irreconocible y lo i-límite. Son palabras que no proponen correspondencias unívocas con las cosas, que violentan *el pensamiento de la referencia*, que nunca dicen la última palabra porque la palabra, antes de nada, es perpetuo iniciar.

Hoy la realidad social parece dar muestras de rebeldía. No se pliega a los rigores y automatismos del pensamiento. Ignora las polarizaciones excluyentes de la lógica (aristotélica) que hablan de *esto o lo otro* y se abre a expresiones más próximas al *y*, al *entre* que, más que separar, unen y funden lo diverso dando lugar a lo extraño y lo inesperado. Así, los riesgos y los peligros derivados de nuestro desmesurado afán industrializador, las nuevas posibilidades tecnológicas que empiezan a cuestionar los límites precisos entre la naturaleza y la cultura, las corrientes migratorias que, en busca de una vida más digna, obligan a renovar hábitos e imágenes sociales, constituyen expresiones inquietantes que alteran las representaciones establecidas tiempo atrás. Hoy el mundo se revela contingente. No en vano, las acciones y sus resultados no están unidos por la lógica y lo necesario, sino por la posibilidad y la no-necesidad: por un abismo insalvable.

A pesar de todo, estos diagnósticos, que inciden en las limitaciones propias de toda acción humana en el intento de controlar la experiencia, salvan la consistencia del sujeto en sintonía con la herencia cartesiana fundadora de la modernidad. Si bien es verdad que no se reconoce en los actos que desata y la experiencia no se pliega a su esquematización científica, el sujeto sale indemne de este debate. En él se cuestiona el alcance de sus actos, pero no *la soberanía racional en la que descansan*. Se trataría de rebajar las expectativas de control, de matizar su alcance, de abrir el turno de palabra a otras voces sociales no académicas: nunca de poner en solfa la autonomía del pensamiento para decidir y actuar. Una vez más, el sujeto resulta lo que su propio nombre indica: *el que se sujeta a sí mismo, el que es autónomo (como individuo o como grupo) en el manejo lúcido de argumentos y razones*.

A esta reflexión teórica puede incorporarse otro autor que en los años ochenta y noventa del siglo recién concluido ofreció su personal punto de vista sobre el particular, C. Castoriadis. Griego de nacimiento, afincado en el ambiente cultural francés en los años 50 del siglo pasado, fue un pensador inclasificable en el que se dieron cita de manera fecunda corrientes de pensamiento tan dispares como el marxismo, el psicoanálisis, la filosofía del lenguaje, la economía y otras. Por simbolizar la frontera y

la encrucijada del pensamiento, fue situado siempre en el grupo de los “pensadores malditos”, y su pensamiento fue acallado por el paradigma normal y normalizador en los términos de T.Kuhn, siempre condenado a buscar espacios de expresión minoritarios, periféricos y marginales. Su pecado: *pensar lo que nos piensa*, allegarse hasta el abismo, el silencio, *lo sin fondo*, donde las diferencias entre la lucidez y la cordura, lo normal y lo patológico, el orden y el caos se diluyen. En este sentido, Castoriadis es heredero (y defensor) de la actitud autocorrectora de la modernidad, como el resto de autores mencionados. Pero en él se acentúa más el polo sometido en la modernidad, el romántico, que el hegemónico, el ilustrado: más las sombras y las ruinas que anuncian reconstrucción y reinicio que las luces que, de puro iluminar, acaban cegando.

El también habla de *indeterminación* para referirse, casi en sintonía con el concepto de *contingencia* hoy tan a la mano, a la apertura constante del ser. Si bien a lo largo de la historia ha habido formas de sociedad y de poder que pretendieron cercenar la apertura creativa que se anuncia en las prácticas humanas, la tozudez de la experiencia ha demostrado que, bien por error de cálculo, por ingerencias externas o por un sobrepeso excesivo, los proyectos sociales megalómanos y presuntamente ahistóricos acaban ofreciendo fisuras y, al final, degeneran. En este sentido, dice Castoriadis, que «el ser es creación y destrucción: ambas cosas van unidas»¹, es decir, incluye vida y muerte, principio y final. Siempre hay un final que anuncia cierre, pero también un principio que ofrece apertura, poiesis y acción.

Y en este aspecto el pensamiento de Castoriadis muestra un arrojo muy poco frecuente en los teóricos contemporáneos. Porque en ese principio no hay nadie, ni nada: lo único, *la posibilidad, la posibilidad de ser de muchas y variadas formas*. Algo que afecta de raíz a un sujeto que, más que ser ahistóricamente, siempre es *por-ser*, por *llegar-a-ser*. “Lo por explicar” no es tanto el fundamento sujeto, sino el tránsito que lleva desde el no-ser- a ser alguien o algo: a su *fundación*, según Heidegger. En definitiva, Castoriadis se atreve a prolongar la contingencia, que él categoriza como indeterminación, hasta el terreno sagrado del sujeto descubriendo un vasto horizonte en el que, más que pensamientos, conciencias y lógicas, asoman *la actividad, el deseo, la fundación del sentido: el magma*.

¹ Castoriadis, C., *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1999, pg.174

Su riesgo consiste en plantear explícitamente estas cuestiones: ¿el sujeto sólo padece la indeterminación en el momento de los resultados finales y en el desenlace desconocido de sus actos?, ¿Y si también estuviera al principio, y el final imprevisto sería su mera prolongación?, ¿Sólo es un límite a nuestro hacer?, ¿No es también la matriz de nuestras representaciones, ideales y proyectos? Estas interrogantes se dirigen contra la supuesta consistencia y autonomía del sujeto, en concreto, de la sustancia pensante y de sus sueños megalómanos de convertir la experiencia del mundo en un proceso sujeto a método y control. No hay fundamento: hay indeterminación. El pensamiento trágico diría *falta*, que nos define como seres limitados en cuanto a nuestra capacidad de intervención en el mundo, pero también como potencias actuantes dispuestas a hacer y crear: sin medida, sin equilibrio, desde la desmesura onírica e imaginaria.

II

Siguiendo el razonamiento de Castoriadis, en la cultura occidental conviven dos almas no siempre bien avenidas. Una de ellas, la que remite al ideal de *autonomía*, de la que es heredera directa el proyecto moderno. Se caracteriza para reivindicar el perfil crítico de la filosofía griega que nace con el objetivo de desvelar el componente histórico y convencional que subyace a cualquier fundamento, esencia o naturaleza. Esta reflexión remite a la sospecha del hombre griego acerca de que toda idea e ideología de orden (político, religioso, cultural, económico) hace pie en el caos. La filosofía griega nace del supuesto de que entre el caos y el orden, o para Nietzsche, entre Dioniso y Prometeo, más que separación, existe una relación fecunda. No en vano, el caos supone la precariedad de toda institución y, por ende, relanza el gesto político consistente en el reactivar de la sociedad sobre sus propias cegueras e inercias: en darse a sí misma la ley.

La otra alma que se cobija en la profundidad de la cultura occidental es la de *la heteronomía*. Se antepone a la primera en el sentido de que expresa el frecuente olvido de la condición humana respecto a su protagonismo creador en la institución social. Con ello se pone de relieve el proceso *humano, muy humano*, en expresión nietzscheana, de confiar la suerte de los hombres a instancias ultraterrenas (dioses, mitos, tradiciones, destinos) que deciden por ellos. Serían las encargadas de construir las leyes y las normas que organizan la vida en la ciudad. Y los ciudadanos, los sujetos pacientes sobre

los que recae la arbitrariedad incontrolable con que se revisten esas figuras. En este escenario sólo cabe la adaptación a un curso de los acontecimientos gestionado por una voluntad superior, ajena e inalcanzable.

El alma de la heteronomía ha predominado en los episodios de mayor calado de la cultura occidental y, por el afán expansionista de ésta, también en el resto del planeta. Figuras como el Ser, Dios, el Sujeto, la Nación, el Partido, tal vez hoy, la Red virtual, constituyen expresiones de esos agentes todopoderosos y plenipotenciarios que dirigen los hilos de la vida social sin el control y la voluntad de ésta. Las leyes y las normas sociales se derivan de instancias que escapan a la actividad política. El orden preexiste desde siempre y desde el exterior de la sociedad. Si acaso, la sociedad sería el ámbito y el lugar de expresión en el que se escenifican esos poderes inaccesibles para el común de los mortales. *No hay nada que hacer*, no hay alternativa, no hay juego político, ni debate, ni discusión, ni deliberación.

En un sentido amplio del término, y en todo caso muy distinto al que incorpora nuestra época de *la diversidad* y de *las culturas*, no hay *cultura* entendida como la connatural tendencia humana a romper los grilletes de cualquier contexto social que se presuma *necesario e inmutable*. En un marco de pensamiento y acción heterónimo, se diluye la cultura e impera la repetición: *el miedo a iniciar y crear desde la nada, a sentirse responsable*. Se trata de decorados en los que las inercias del orden cierran cualquier intersticio a la acción creadora y la visión de la sociedad no ve más allá de los patrones rígidos de acción y representación alimentados por el poder político. Los actores viven sin posible elección. La expresión heterónoma de la tradición occidental niega a la sociedad la capacidad de intervenir en el hecho social. Este parece existir absolutamente determinado, con el guión preestablecido, cargado de una rigidez paralizante. Es producto de un orden *natural* que dirige el curso histórico y nuestras biografías en él. Se impone *el Uno*. Y se impone *desde siempre y para siempre*. Se trata de la victoria rotunda del *pensamiento de la determinación* que, a su vez, piensa metafísicamente, sin contaminación histórica y desde un horizonte eidético increado e inmortal que remite a un gesto redundante en la cultura occidental, el *final de la historia*.

Los modelos sociales de estos *finales de la historia* se caracterizan por no haber venido a la vida, por ignorar la muerte. Son signos de perdurabilidad eterna. No consta documento alguno en que se date su fecha de nacimiento. Ni esquelas que certifiquen su muerte. Perduran más allá de los cambios históricos y sociales. Y perduran porque los

actores y la sociedad en su conjunto hacen dejación de su capacidad de intervenir en su entorno. Porque olvidan: olvidan que tienen capacidad de hacer, que son agentes de cultura, que son creadores. Al decir Castoriadis, «esas instituciones son el producto de las actividades instituyentes. Es cierto que hay una alienación que está constantemente presente en la historia, que consiste en perderse ante las propias obras, y no sólo del sujeto personal sino de la humanidad entera. Vale decir, alienarse en sus instituciones. Olvidar que uno es instituyente, y por razones muy profundas, lo que por otra parte es muy fastidioso»².

Occidente ha olvidado los inicios. Y al hacerlo ha promovido innumerables *finales de la historia* en autores como Marx, Hegel, Fukuyama y hoy Manuel Castells. Curiosamente, Occidente ha olvidado los inicios cuando, en realidad, ha sido la expresión cultural que concede a la historia y a los agentes sociales un protagonismo inexistente en otros entornos culturales. Ha preferido olvidar: que el hombre y la sociedad siempre son inicios, que el hombre y la sociedad siempre son *por-ser*, que el hombre y la sociedad habitan junto al abismo del que reciben estímulos, interpelaciones e invitaciones para la acción. Por lo mismo, el hombre y la sociedad siempre son inicios. Y finales. En definitiva, in-determinación que supone *la apertura del ser*, un ser en permanente estado inacabado e inacabable, potencial y virtual, un ser que nos habla de la plasticidad de sus formas y de la versatilidad creativa de lo humano. El propio Castoriadis se ocupa de definir el concepto de indeterminación llevando su significado más allá de lo estrictamente restrictivo. No en vano, «la no-determinación de lo que es no es simple “indeterminación” en el sentido privativo y superficial. Es creación, es decir, surgimiento de otras determinaciones, de nuevas leyes, de nuevos dominios de legalidad. La “indeterminación” tiene un sentido preciso: ningún estado del ser es tal que haga imposible el surgimiento de otras determinaciones que las ya existentes»³.

El olvido remite al olvido de la provisionalidad que invade a todo lo que lleva sello humano. Curiosamente en el pecado nos va la penitencia. Cualquier creación humana nunca puede ser eterna. Debe pasar el trance insalvable de un discurrir histórico que todo lo socava. Sin embargo, la propia indeterminación que la destruye es precisamente la que la promueve y la que la hace posible. Porque el morir está en la lógica de las cosas, nos cabe crear. Iniciar y volver a narrar el curso del mundo.

² Castoriadis, C., *Sobre el Político de Platón*, Trotta, Madrid, 2004, pg.146

³ Castoriadis, C., *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988, pg.210

Muchos de los bloqueos que han impedido a Occidente asumir nuestra dimensión de *agentes que inician* tienen que ver con la proximidad del abismo en nuestra existencia. El creador y la creación se enfrentan a un mundo con múltiples avenidas, sin dirección preestablecida y sin final del trayecto. El hombre interviene en las cosas porque las cosas, hasta cierto punto, se dejan intervenir, dan muestras de maleabilidad, carecen de necesidad. Esta, la necesidad, en forma de seguridad, es el anhelo profundo de un ser humano *excéntrico* por naturaleza, sin cierre ontológico y abierto a las posibilidades. Más en concreto, es el anhelo de una de sus expresiones histórico-sociales, el individuo burgués, que sueña el mundo despojado de sorpresa y convertido en mero automatismo técnico. La modernidad occidental, como afirma Heidegger, reduce el ser al pensamiento lógico. Y, de esta forma, mitifica la lógica del pensamiento como la lógica que dirige el mundo, la vida humana, la historia, las biografías individuales, etc. El ser, así convertido en *deber ser*, constituye un gesto de dominación planetaria que responde, paradójicamente y por compensación, al *miedo a la nada*, al *temor al abismo* como lo constitutivo y lo irreductible en la existencia humana: *al iniciar como destino del hombre* que, por su indeterminación, debe vivir proponiendo, explorando, ensayando posibilidades.

III

Occidente ha hipostasiado la lógica del pensamiento y, con ello, ha promovido *el lenguaje del ser* como vehículo expresivo que ha mutilado otras simbolizaciones culturales y otras maneras de decir la realidad. Fruto de su miedo al abismo que nos ronda ha sido la lucha sin cuartel contra el pensamiento mítico y contra la abundancia y la polifonía del universo simbólico: contra aquello que multiplica los sentidos y abre los límites de la realidad. En definitiva, contra el arte como la síntesis de los elementos con el que se inicia una nueva experiencia humana. El lenguaje del ser, es decir, el lenguaje de la determinación piensa la realidad social, según Castoriadis, como *ser-conjunto*, como *conjunto*, como *ser conjunto de una diversidad*. En concreto, hace posible la descomposición efectiva (real o ideal-abstracta) del sistema en subsistemas, en partes y, finalmente, en elementos definitivamente últimos. Estos, distintos y bien definidos, han de ser susceptibles de una *definición unívoca*, deben relacionarse entre sí por medio de relaciones de determinación causal, lineal o cíclica (recíproca), categórica o probabilística. Esta *lógica conjuntista-identitaria* aprehende a la sociedad «como un

conjunto de elementos distintos y definidos, que se relacionan entre sí mediante relaciones bien determinadas. En la medida en que la sociedad es algo completamente distinto de un conjunto o de una jerarquía de conjuntos, queda excluido que, por este camino, se pueda pensar algo esencial acerca de ella»⁴. Las *instituciones totales* de las que hablan M. Foucault y E. Goffman, una de las cuales pudo ser Auschwitz, son resultado de esta visión de la sociedad.

Frente al *lenguaje del ser* o *lenguaje conjuntista-identitario*, Castoriadis reivindica *el ser del lenguaje* que todo lo funda, incluido, el lenguaje identitario predominante en Occidente. Se trata de ese horizonte de posibilidades en el que las estructuras enmohecidas de la realidad rejuvenecen y se renuevan. En ese momento fundante no hay otra cosa que la continuidad que establece entre las cosas la indestructible trama de metáforas que dispara la imaginación en su capacidad de asociar, ligar y fundir lo diferente. El lenguaje es el único protagonista sin el auxilio tan común de la conciencia, la lógica, la moral. Funda *las referencias*. Levanta *mundos*, según Heidegger. Se trata del proceso a través del cual la realidad se estira, se amplía y se dota de nuevas formas en virtud de los desdoblamientos y remisiones constantes del lenguaje. A su través la realidad cobra nuevos bríos, se expande y ofrece escenarios desconocidos. Se dice de muchos modos. Es el turno de la imaginación: del imaginario.

Una de las virtudes de la aventura intelectual de Castoriadis radica en el intento de elevar a problema algo que para buena parte de la historia del pensamiento occidental no ha merecido tal consideración. Lo imaginario no se ha tenido en cuenta por varios motivos. Uno de ellos, porque la arquitectura mental que se va forjando en Occidente desde Grecia en adelante privilegia la dimensión identitaria, el razonamiento claro y sencillo y los mecanicismos de la lógica. En la cultura de la santificación del límite y de la determinación, se mutila todo aquello que suponga i-límite, in-finito y trascendencia, efecto de lo cual es *el desencantamiento del mundo* del que habla Max Weber y *el sentido administrado* de las sociedades contemporáneas al que apunta el francfortiano Adorno. Otro de los motivos radica en que esta forma de representar la realidad y de actuar en ella ha concedido a Occidente un beneficio nada desdeñable: la dominación del planeta a partir de una poderosa cobertura tecnofuncional cuya máxima representación la encarna la infraestructura militar triunfante hasta tiempos recientes. Además, Occidente reacciona desde el miedo y la angustia ante todo aquello que

⁴ Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad II*, Tusquets, Barcelona, 1989, pg.25

suponga *crisis*, es decir, ante todo aquello que significa historia, fugacidad y provisionalidad. En este sentido, el imaginario acentúa la experiencia de crisis en una sensibilidad social que busca seguridad y que se inquieta ante el carácter creado y siempre por iniciar de la realidad social. La preponderancia de la heteronomía en nuestro entorno cultural obedece a que el llamamiento a la autonomía es impensable e imposible sin la asunción del final de todo lo que aparece en el escenario de la historia, lo que nos aboca a iniciar, a fundar, a la política. En palabras del propio Castoriadis, «un ser -individuo o sociedad- no puede ser autónomo si no ha aceptado su mortalidad. Una verdadera democracia – no una “democracia” simplemente procedimental-, una sociedad autorreflexiva, que se autoinstituye y que siempre puede poner en cuestión sus instituciones y sus significaciones, vive precisamente asumiendo la mortalidad virtual de toda significación instituida»⁵.

Sin embargo, Castoriadis opta por ir hasta las raíces del problema. En este caso, y hablando desde la modernidad, hasta la raíz de la razón. Y en esta aventura espeleológica desciende hasta los miasmas del pensamiento donde éste pierde su presunta pureza y autonomía: descubre *magma*, *ebullición*, *efervescencia*. Estas expresiones remiten a una masa amorfa, anónima, indistinta que prepara cristalizaciones, masas densas, cuajos. Constata que hay vida más allá del pensamiento y que lo funda, vida que dispone de sus propias razones, que son las del cuerpo, las del afecto, las del deseo. Allá donde la mirada temerosa y dualizada del hombre occidental constata el hecho social enmohecido y disecado, Castoriadis desvela la efervescencia pasional de la que procede. Lleva la institución y sus automatismos hasta ese rugido inicial de la materia en estado bruto. Sin embargo, para nuestro código cultural, queda la forma a expensas del proceso genealógico de formación. Se omite el proceso, *el llegar a ser* de las cosas, del orden, de la identidad y de la verdad para, así, reafirmar su eternidad.

Castoriadis recupera lo imaginario como instancia *constitutiva* de la realidad. Esta siempre es *por-ser*, fruto y producto de la intervención onírica del hombre en el mundo. No en vano, y en sintonía con las aportaciones centrales de la antropología alemana del siglo pasado (A. Gehlen, H. Plessner, M. Scheler), el hombre es un *ser in-acabado* en el período intrauterino que sólo puede acabarse y adaptarse transformando el mundo y descargando sobre él su potencial conformador. Es un cúmulo de posibilidades. Cada

⁵ Castoriadis, C., Op. cit., 1999, pg,67

modelo social es una de esas posibilidades actualizadas. No hay *el hombre*, como pensó la modernidad, y antes la Cristiandad y el Renacimiento. Lo que existen son *posibilidades de ser* y actualizaciones históricas. En este sentido, *el hombre es cultural por naturaleza*. Nace con falta e indeterminación, lo cual le obliga a encauzar culturalmente la experiencia, a regularla a través de la institución y de sus automatismos.

Se trata de subrayar que la imaginación no es un añadido, un adorno o un mero complemento a la definición de la realidad. Es el inicio callado y silente de la acción que cursa dibujando los contornos difusos de la sociedad incipiente. La anuncia y la prepara. Su actividad no copia la realidad (ideal o empírica). Y ello porque no hay realidad sin su participación. No refleja el pensamiento del sujeto. En concreto, es *lo que le sujeta* precariamente. Lo imaginario es *la cultura, el hacer* que todo lo principia e inicia en conexión con otro tipo de razones que mueven el universo: las del afecto, las de *la fusión* fecunda de las cosas, las del *amor* de todo con todo. A esto denomina Michel Maffesoli *pensamiento orgánico* en el que los contrastes y los contrarios conviven y se suceden sin fin en el seno de nuestras sociedades.

El que el imaginario no se gestione desde la lógica conjuntista-identitaria no quiere decir que quede en manos de la más absoluta arbitrariedad. Se trata de recordar que el afecto también liga las cosas pero no en virtud de relaciones de causación, sino a partir de los juegos de resonancia, evocación, semejanza. Se trata del reino de la metáfora que, al decir de Paul Ricoeur, verbaliza la experiencia no desde la cópula (esto *es x*) sino desde la comparación (esto *es como x*). Castoriadis propone dos postulados básicos que enmarcan el devenir del magma imaginario:

- En el imaginario «nada es gratuito; la puesta en relación se efectúa como cumplimiento de una intención inconsciente»⁶;
- En el imaginario «nada es indiferente; la puesta en relación va necesariamente acompañada de carga de afecto»⁷.

De esta forma, define la lógica del magma salvando, así, la creación de formas y la alteración de la realidad. Reconduce la óptica de análisis hacia «el ser de lo que se da

⁶ Ibid., pg.207

⁷ Ibid., pg.207

antes de la imposición de la lógica identitaria o de conjuntos; y llamamos *magma* a lo que se da en este modo de ser»⁸. Castoriadis sostiene que «un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o en lo cual se puede construir) *organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida*, pero que jamás puede ser reconstruido (idealmente) por composición conjuntista (finita e infinita) de esas organizaciones»⁹. La lógica del magma hay que pensarla como «una multiplicidad en la que podemos descubrir en cada momento términos no absolutamente confundidos; o aun una indefinida cantidad de términos eventualmente cambiantes reunidos por una prerrelación facultativamente transitiva (la remisión)»¹⁰.

IV

A menudo la acción (como por ejemplo la científica) la capacidad humana para intervenir en el horizonte infinito se ha pensado en nuestro entorno cultural occidental desde instancias preexistentes e increadas que, de algún modo, la explican y, también, la despojan de su potencial poético. En nuestra tradición de pensamiento dos han sido los ejes que han servido a tal fin.

Por un lado, *la tesis de la imitación* que, ya desde Platón y, en nuestros días las diferentes expresiones del positivismo (incluido el mediático y esteticista que nos invade), ha concedido prioridad ontológica a una suerte de objetividad, bien eidética o bien empírica, que limita la acción humana a reproducir/repetir/copiar *lo que hay*. Independientemente de que eso que hay sea “el mundo de las ideas”, “el reino de Dios”, “las leyes de la historia”, “la mano invisible”, “los estadios de la evolución social”, “la inmediatez empírica”, esta tesis desposee a la acción de la capacidad humana de fundar mundos. De algún modo, la somete a una eterna minoría de edad en cuanto a que la condena a no poder hacer y, peor aún, a no responsabilizarse ni de su vida ni de sus creaciones.

Por otra parte, *la tesis de la expresión* que, de cuño kantiano y heredera del proyecto moderno centrado en el individuo, apunta al mundo emocional del yo en el que perviven recuerdos, experiencias y vivencias que explican sus actos en el presente. Esta idea explica la acción a partir de los sentimientos que bullen en la privacidad del

⁸ Ibid., pg.288

⁹ Ibid., pg.288

¹⁰ Ibid., pg.289

individuo. El alcance de esta tesis no sobrepasa el umbral de lo estrictamente psicológico. Con clara referencia al genio creador, se remite a la acción como resultante de ese caos afectivo que busca cauces expresivos y escenificaciones públicas.

La propuesta del imaginario de Castoriadis plantea una tercera opción: la que concede un entero protagonismo a esa fuerza bruta y ciega que se abre paso a nuestro través, que se nos impone inexorablemente como imagen que tira de nosotros, que nos estira y expande hasta escenarios novedosos y desconocidos y que, de puro reincidir, genera hábitos, repeticiones, inercias: *carácter*. De algún modo, somos los automatismos que derivan de esa lava ardiente que se apodera de nosotros, conformándonos. No se puede explicar el curso del magma porque no hay *referencia* en clave de objeto o sujeto previos a su actividad. El la funda y la crea. Y, con ello, funda el pensamiento, así devenido historia, arraigado al tiempo y, por ende, herido de muerte.

Tanto el objeto como el sujeto son contemporáneos de esa corriente subterránea que descarga sobre las cosas su potencial poiético convirtiéndolas en *algo de qué hablar*. No hay Dios, ni el Demiurgo de Platón, ni el Objeto plácidamente instalado en lo empírico, ni el Yo kantiano: no hay nadie. Si acaso, la nada, el silencio, el abismo. En concreto, el abismo cargado de ambivalencia para la condición humana. No en vano, lo mismo que aterra porque ante él nos diluimos perdiendo nuestra identidad, también atrae porque desde su indistinción se nos permite verbalizar la realidad, es decir, crear. Por tanto *hay algo: la palabra, el lenguaje*.

Castoriadis redescubre en sintonía con la obra de F. Nietzsche y, posteriormente con sus herederos como H. G. Gadamer, P. Ricoeur y otros, el lenguaje metafórico como matriz fecunda de la realidad. Esa trama de evocaciones y resonancias que nos afectan, nos asedian y nos interpelan comporta *el inicio* de instituciones como el código de la ciudad, el dogma religioso, el sistema filosófico, el tratado científico. Más que al inicio como hecho, alude al iniciar como capacidad verbalizadora o como perpetua verbalización de una realidad que sólo postramente deviene facticidad bruta. Castoriadis se allega hasta ese quicio, frontera o espacio liminar donde se pone nombre a las cosas, donde estas se diferencian del infinito natural cobrando vida.

Toda la realidad que nos rodea es producto del lenguaje, incluso la que conocemos a través de la actividad científica. Este *nos concede la palabra: nos da que hablar y de qué hablar*. Somos el cauce, el recipiente, *el medium* como dice Nietzsche, que resulta de la inextinguible capacidad de remisión y desdoblamiento del lenguaje en su perpetuo iniciar. Somos, como diría Wittgenstein, *juegos del lenguaje*. Productos de *la palabra*

hereje de la que habla nuestro poeta José Angel Valente. Esa palabra de la que no se conoce paternidad, ni procedencia, ni patria, que no es prolongación de un sentido, una conciencia o una voluntad. En su curso imprevisible en el que las cosas *se continúan y se prolongan unas en otras*, la fuerza bruta del magma aparca su empuje por momentos y encalla en forma de imagen rectora que moldea la conciencia. En la ebullición magmática, en palabras de Castoriadis, «se aprehenden corrientes más densas, puntos nodales, zonas más claras o más oscuras, puntos de roca»¹¹.

En continuidad con esta reflexión, no se puede hablar de la existencia de estructuras binarias ni de correspondencias de significados/significantes ahistóricas, ajenas y previas a la creatividad del imaginario. Tanto las estructuras como las correspondencias echan raíces en una corriente semántica que las permea. Se trata de constatar que, en sintonía con la procedencia metafórica de la realidad, «toda expresión es trópica»¹², esto es, el lenguaje no se adecua a la realidad, la crea, la imagina. En palabras de Castoriadis, «no hay sentido propio, es imposible aprehender y encerrar un sentido en su propiedad; lo único que encontramos es *un uso identitario* del sentido»¹³.

La tesis de Castoriadis, como se decía en el inicio del texto, es intempestiva y difícilmente digerible en nuestro entorno cultural porque echa abajo el fundamento moderno, es decir, el sujeto que se sujeta a sí mismo. Su aportación pasa por reconstruir su *llegar a ser*. No se trata tanto de *la muerte del sujeto* como de sus recurrentes renacimientos. Y en ese *llegar a ser* comparece la creatividad humana, la poiesis, el arte. Este, el arte, constituye la reflexión que dejó pendiente Castoriadis antes de su muerte. Y era uno de los aspectos insalvables que reclamaba su propia reflexión: el que tenía que ver con el proceso por el que un nuevo ser/forma/eidós viene a la vida.

Un autor que ha pensado este proceso ha sido el ya mentado José Angel Valente. Tanto su poesía como su reflexión metapoética coquetean con lo imposible: decir lo que nos dice, expresar lo inexpresable, conceptuar lo que hace concebir. En definitiva, decir el iniciar que, paradójicamente, ya ha intervenido en todo decir y como decir. En sintonía con la mística de San Juan de la Cruz, la pintura de Tapies, la filosofía de Ernst Bloch y otras influencias artísticas y teóricas señeras, Valente piensa el arte como la actividad imaginaria consistente en el perpetuo iniciar del hombre. Para ello se abisma

¹¹ Ibid., pg.132

¹² Ibid. pg. 295

¹³ Ibid., pg.295

hasta la oquedad constitutiva cuyo silencio precede y prepara el discurso. En esa oquedad se diluye todo. Incluido la suerte del artista.

Este vive la creación como una experiencia de trastorno y desgarró. En el trance creador el artista muere: pone en suspenso todo su mundo mental y sentimental. Se reduce a la mínima expresión. El yo adelgaza hasta dejar de ser yo, para devenir potencia, para sumergirse en la memoria de la materia que no quiere dejar de ser y que ofrece siluetas y formas que incitan a la imaginación. En el crear el yo se autoanula, se contrae y se borra en la materia. En el inicio está la indistinción. En sus propias palabras, «quizá el supremo, el solo ejercicio radical del arte sea un ejercicio de retracción. Crear no es un acto de poder (poder y creación se niegan); es un acto de aceptación o reconocimiento. Crear lleva el signo de la feminidad. No es acto de penetración en la materia, sino pasión de ser penetrado por ella. Crear es generar un estado de disponibilidad, en el que la primera cosa creada es el vacío, un espacio vacío. Pues lo único que el artista acaso crea es el espacio de la creación. Y en el espacio de la creación no hay nada (para que algo pueda ser en él creado). La creación de la nada es el principio absoluto de toda creación»¹⁴.

Dice el poeta Valente que *el centro es un lugar desierto*. Redunda en esta idea con el título de uno de sus libros de poemas, *No amanece el cantor*. La creación artística es, en este sentido, el brotar espontáneo de un universo novedoso que reordena las cosas. Algo más, que funda la identidad. El artista no tiene identidad, tiene identidades, siempre contemporáneas de los avatares creadores con los que se estira, se prueba, se desafía: con los que rompe sus autoimágenes. La creatividad artística no es *comunicación* porque no hay *qué* comunicar ni *quién* pueda comunicar como realidades previas a la experiencia creadora. Si bien en determinados círculos de arte se difunde la idea del *arte de la experiencia*, Valente propugna *la experiencia del arte*.

El arte remite a una experiencia que no nos anuncia nada distinto de ella, de hecho ella es el auténtico *anuncio*, que no comunica algo ajeno a ella, ya que ella es *la comunicación*, no se define por lo que expresa, porque es *la expresión*, que no destaca por lo que contiene, es *el contenido*. No apunta a algo simbolizado por alguien: ese algo constituye el nacimiento de *un nuevo alguien* que es fruto de la experiencia artística. Nace con ella: como *otro*. En palabras del poeta, «cuando escribo la palabra *yo* en un texto poético o éste va, simplemente, regido por la primera persona del singular, sé que,

¹⁴ Valente, J.A., *Obra poética 2. Material memoria*, Alianza, Madrid, 1999, pg.41

en ese preciso momento, *otro*, ha empezado a existir. Por eso, muchas veces, al *yo* del texto es preferible llamarle *tú*.

Ese *yo* – que es *tú* porque también me habla – no existe antes de iniciarse el acto de escritura. Es estrictamente contemporáneo de éste»¹⁵.

Siguiendo con las metáforas de Castoriadis, Valente afirma que la actividad creadora (del poeta) se remite a «la naturaleza ígnea de la palabra: llama»¹⁶. El magma, lo ígneo, la llama, la lava, las elevadas temperaturas del volcán que todo lo disuelven y tragan, constituyen evocaciones de eso que es la realidad y del hombre como parte de ella, «palabra que renace de sus propia cenizas para volver a arder»¹⁷. Palabra que, sin autoría, ni fundamento, nos hace ser: *un perpetuo iniciar*.

¹⁵ Valente, J.A., “Imágenes”, en *En torno a la obra de José Angel Valente*, Varios Autores, Alianza, Madrid, 1996, pg.10-11

¹⁶ Valente, J.A., *Variaciones sobre el pájaro y la red*, Tusquets, Barcelona, 1991, pg.256

¹⁷ *Ibid.*, pg.257