

La alteridad como lo nuevo radical y el proyecto de autonomía: huellas de Castoriadis en discursos sobre naturaleza y género

Maria del Socorro Foio

Universidad Nacional del Nordeste (Argentina)

Resumen

Este artículo trata sobre las tesis de Castoriadis sobre alteridad y autonomía, vinculándolas con las teorías de Affpel Marglin y de Leff referidas a las significaciones imaginarias sociales de la naturaleza y las de Butler y de Haraway acerca de la construcción social del sexo y el género. Según Castoriadis, la creación de significados es siempre creación de una multiplicidad. Su ontología se funda en la noción de la multiplicidad del ser, revelada como diferencia -donde el ser es identidad y repetición- y como alteridad -donde el ser es disolución e innovación radical-. Siendo necesario investir como valores universales significaciones que tienen un valor histórico, la institución social se presentará desligada de la alteridad; por ello, la aceptación de la alteridad adquiere un sentido político al inaugurar otro tipo de relación de los individuos con la sociedad.

Apelamos a estos conceptos para analizar las ideas de los autores arriba mencionados relativas a procesos de creación, disolución y ocurrencia de nuevos significados sobre la naturaleza o el género en tanto condiciones de la constitución de sujetos autónomos, con la intención de dar cuenta de la fecundidad del pensamiento de Castoriadis en la interpretación del imaginario como motor del cambio social.

Palabras clave: capacidad creadora; dimensión identitaria; multiplicidad; alteridad; autonomía.

Artículo recibido: 18/04/16; **evaluado:** entre 20/04/16 y 20/05/16; **aceptado:** 16/06/16.

Introducción

El objetivo de este trabajo es profundizar a través de una investigación bibliográfica en las tesis de Castoriadis sobre la alteridad y la autonomía, vinculándolas con las teorías de Affpel Marglin y de Leff referidas a las significaciones imaginarias sociales de la naturaleza y las de Butler y de Haraway acerca de la construcción social del sexo y el género.

Los conceptos de alteridad como innovación radical y autonomía como proyecto propuestos por Cornelius Castoriadis llevan a entender la comunicación como espacio donde la creatividad humana puede hacer emerger lo imaginable, lo deseable y lo pensable de la comunidad.

La noción de alteridad en Castoriadis tiene origen en su concepción el ser como múltiple y no como uno, y en el reconocimiento de que es esa multiplicidad lo que permite al ser desplegarse en dos modos distintos: como diferencia y como alteridad.

La diferencia y la alteridad son inherentes al mundo como tal. Para Castoriadis (1993a) la diferencia entrafia la unidad del ser; existen en aquel la identidad y la repetición. Dos objetos son diferentes si un conjunto de determinaciones permite la deducción de uno a partir de otro, se trata de una multiplicidad conjuntista identitaria. Pero si aquel conjunto no existe, los objetos son otros en una multiplicidad poiética. En la alteridad hay creación y destrucción de formas, innovación radical.

Basada en la idea de la multiplicidad del ser, la creación de significados será siempre creación de una multiplicidad. La acción política que entrecruza la posibilidad de recobrar los momentos en los que la sociedad todavía quiere ser sociedad y dejar de ser lo que es con el propósito de ser otra cosa, implica poder romper con la idea del mundo instituido como frontera y la aceptación de la alteridad, donde la sociedad es otra. La ruptura de ese determinismo es posible porque el ser no es uno sino múltiple.

En la base de toda sociedad existe la alteridad y ello es lo que posibilita la creación de instituciones coadyuvantes a la emergencia del proyecto de autonomía (Castoriadis, 1997a; Polack y Castoriadis, 2009; Miranda Redondo, 2010).

Pero, ¿es posible en nuestra época trabajar por la autonomía? Despejar este interrogante requiere analizar críticamente algunas de las estrategias de sometimiento y desigualación en la sociedad capitalista actual.

En este artículo focalizaremos nuestra reflexión en dos de las instituciones sociales creadas por el imaginario capitalista: los recursos naturales como factor del capital y el patriarcado.

Admitamos, como punto de partida, que tanto el capital como el patriarcado son lo suficientemente flexibles como para adaptarse a los cambios que van sufriendo y, por lo tanto, continúan con su producción de subjetividades y la imposición de significaciones, prácticas y

afectos. Y que, así mismo, emergen nuevos modos de resistencia evidenciando la lucha entre un avance de la insignificancia- que descalabra la vida social y política y la psique de los individuos- y el trabajo por la autonomía.

Veamos en primer lugar las cuestiones referidas al imaginario de la naturaleza.

El dominio racional de la naturaleza es posibilitado por el triunfo de la ideología de la racionalidad, afirma Castoriadis. En términos de la producción capitalista, una vez destituidas las creencias mitológicas anteriores, todo recurso natural quedó expuesto al filo de la espada del progreso; a expensas de la devastación de la naturaleza la producción mundial aumentó en doscientos años más de lo que había aumentado en los veinte mil años anteriores.

Desde la razón del capital, la respuesta a la preocupación por la crisis ambiental ha sido la propuesta de un modelo de desarrollo sustentable que pronto alcanzó interés en ámbitos académicos y científicos. Frente a ello, Castoriadis (2006) advirtió que estos avances carecían de la profundidad de análisis socio histórico necesario para llegar a cumplir con los objetivos que se planteaban, haciendo correr a sus demandas el peligro de quedar encerradas en un reformismo asimilable por el sistema.

En la obra *El espíritu de las aguas* de Federica Apffel Marglin hemos encontrado una perspectiva de análisis sobre la cuestión de la naturaleza afín al pensamiento de Castoriadis. La autora recupera la memoria de cómo los recursos naturales empezaron a existir buscando entender cómo y por qué se ha olvidado que estos fueron inventados en un cierto tiempo y lugar.

La aproximación al tema de los recursos naturales es realizada escuchando la voz de una campesina andina que, si bien alcanzó un grado universitario, sus años de estudio no lograron convertirla a la cosmología moderna. A partir de esta interlocutora Apffel Marglin transitará por el mundo de la comunidad campesina y, a la vez, dará cuenta de sus propios presupuestos modernos implícitos.

Su objetivo ha sido entender por qué los espíritus de la naturaleza desaparecieron como primer paso para darse cuenta que hay unas opciones que matan a los espíritus y con ellos a las aguas, los suelos, los animales, las plantas, el aire, y que hay opciones que, al contrario, permiten criarlos.

Otra obra a la que acudimos es la de Enrique Leff, *Imaginarios sociales y sustentabilidad*. Según Leff, el camino para construir un tipo de racionalidad diferente a aquella que considera que el conocimiento humano tiene por función el dominio de la naturaleza, reside en entender a esta no como un recurso sino como parte de un todo. Ello supone la necesidad de un saber participativo donde se incluyan las distintas formas de conocer de los diversos actores.

Basándose en la noción de significaciones imaginarias sociales de Castoriadis Leff analiza la potencia del imaginario surgido en las luchas de resistencia y de reinención de mundos de vida para convertirse medios de emancipación ante los imperativos de la sustentabilidad.

En cuanto al imaginario del patriarcado, digamos que en las últimas décadas las instituciones que configuran ese sistema se vienen transformando con la legitimación en las culturas de otras relaciones de parentesco, reglas de filiación y normas sexuales que disuelven lo instituido por el orden de sexuación patriarcal.

Distintos movimientos críticos en torno al sistema sexo género dominante impulsan nuevas perspectivas situadas de conocimiento y política sobre la identidad, con miras a crear condiciones de autonomía en cada contexto dado. No se trata de una autonomía ideal o abstracta sino de un proyecto de autonomía que se va ampliando en función de su ejercicio localizado y que guarda estrecha vinculación con un contexto social. Siguiendo a Castoriadis (1998), la autonomía individual sólo adquiere su sentido pleno en el marco de la colectividad, pero la colectividad de referencia es un diálogo concreto y encarnado.

Una de las intelectuales más reconocidas de estos movimientos es Judith Butler, quien introduce la teoría de la performatividad de género. En su defensa del género como un devenir pone en un lugar central el poder de crear nuevos significados y de actuar que cada persona posee.

Butler ha puesto énfasis en la necesidad de reconceptualizar la idea de humano que incluya a cualquiera que sufra una violencia aceptada y en la constitución de lazos de solidaridad que van más allá de la defensa de los derechos propios y que impulsan la movilización. Considera que toda pregunta por la vida en abstracto responde a posiciones cercanas al humanismo y al individualismo liberal. De allí nace su propuesta de articular una alianza política de los que piensan la vida a partir de sus condiciones sociales juzgando qué vida merece ser vivida y luchan por ella.

El proceso de explosión de las categorías modernas que encorsetaban la sexualidad es también analizado por Donna Haraway, poniendo de relieve como estas se encuentran atravesadas por otros sentidos propios del avance ilimitado de la significación capitalista. Usando la metáfora del *cyborg* (híbrido máquina y organismo) propone que cuerpos, identidades de género, raza o sexualidad son producidos por biopolíticas, por técnicas de dominación.

Con esta figura se produce un punto de encuentro del feminismo y la red, donde además de la ruptura con el binarismo hombre mujer, se desmantela la dicotomía máquina organismo.

Haraway considera que se ha entrado en una época de fronteras borrosas pero justamente la confusión puede ser útil para generar nuevos modos de actuación y relación. Plantea entonces

un feminismo que no abogue por la diferenciación de la mujer sino por un mundo *cyborg* que permita la fluctuación de identidades y la absoluta indefinición con su consecuente libertad.

Habíamos iniciado esta introducción preguntando acerca de la posibilidad de trabajar por la autonomía. Las distintas ideas expuestas hasta el momento nos muestran una acción de instituir que supone la existencia del poder de imaginar algo nuevo para poder desear y actuar en pos de una situación distinta a lo que está.

Para seguir profundizando en la búsqueda de nuestra respuesta, en las siguientes secciones nos detendremos en algunos de los conceptos básicos de la antropología filosófica de Castoriadis y, de manera más específica, en sus concepciones sobre el sujeto, la institución social y la alteridad.

Recorreremos luego algunos de los desarrollos teóricos de Apffel Marglin y de Leff con respecto a los imaginarios de la naturaleza y de Judith Butler y de Haraway sobre la construcción social del sexo y el género que, a nuestro entender, guardan estrecha vinculación con los planteos de Castoriadis referidos a una multiplicidad del ser que posibilita o restringe la capacidad de despliegue de los sujetos como seres-para-sí hacia lo nuevo radical en un trabajo por la autonomía.

Breve repaso de la antropología filosófica de Castoriadis

“Todos sueñan lo que son, aunque ninguno lo entiende” (Pedro Calderón de la Barca)

Forjada al calor de los grandes debates intelectuales en la Francia posterior a la segunda guerra mundial y de las movilizaciones políticas iniciadas en la década de 1960, la obra de Castoriadis integra campos de la filosofía, el psicoanálisis y la política.

Entre sus contribuciones más valiosas se encuentran, fundadas en una ontología no esencialista, la noción del ser como creación y la concepción del imaginario como instituyente.

En lo que respecta a los seres humanos, Castoriadis ha puesto en evidencia la necesidad de considerar la dimensión de la psique en todo lo que se hace o se piensa en el ámbito social. Esta idea apunta fundamentalmente a la creación imaginaria de lo social histórico, de lo imaginario como imaginario colectivo anónimo, radical, instituyente y constituyente. Veamos su planteo con respecto al nuevo modo de ser encarnado por la psique:

La imaginación del viviente está centralmente sometida a funciones e instrumentalidades como las de conservación y reproducción [...]. La ruptura que traduce el surgimiento de lo humano está ligada a una alteración de esa imaginación que a partir de entonces se vuelve imaginación radical,

constantemente creadora, surgimiento ininterrumpido en el mundo psíquico (tanto inconsciente como consciente) de un flujo espontáneo e incontrolable de representaciones, afectos y deseos, [que] se separa de la finalidad biológica.

Esta condición muestra la capacidad del ser humano para romper la clausura (cognitiva, afectiva, deseante) donde queda encerrado el simple viviente. Esos son los atributos de la imaginación humana que en general la filosofía heredada ignoró, o en el mejor de los casos nunca tematizó, por haberla instalado en la mera reproducción de lo ya "percibido" y la recombinación de sus elementos (Castoriadis, 1993: 7).

Este proceso de creación y recreación del mundo, según Polack y Castoriadis (2009), implica que a pesar de no poderse modificar las partes constitutivas de la propia historia es posible cambiar -en el sentido del esclarecimiento, la manera de dilucidarlo.

Se trata de poder realizar una autorreflexión y un juicio incisivo con respecto un mundo que ha sido creado por la misma sociedad en respuesta a los interrogantes que fundamentaron sus orígenes y cuya conservación recae en el poder explícito en tanto dimensión de la institución social encargada de controlar el orden, asegurar la vida y la operación de aquella para preservarla y responder a todo lo que puede acarrear peligro.

Miranda Redondo (2010) afirma que la posibilidad de entender el mundo como creación imaginaria permitirá dejar en claro que su existencia no es ni necesaria ni contingente sino que ha sido una de las formas posibles de ser creada por las personas en sociedad, aunque siempre tomando algo que ya estaba allí.

Basado en una epistemología que entrelaza el pensar y el hacer, Castoriadis analizará de modo crítico a la sociedad capitalista moderna a partir de la interpretación del mundo del capital como un sistema que se hizo y pensó dedicado a una expansión económica indefinida, cuestionando a la institución social que estaba en el origen de esta: la transformación del mundo como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas.

Esta práctica reflexiva y deliberante destinada a recuperar las circunstancias en las que la sociedad aún quiere ser sociedad y dejar de ser lo que es porque quiere ser otra cosa, sostiene Miranda Redondo (2011) entraña una obra institucional reivindicatoria de la política que no es fuente de inevitables totalitarismos ni función de expertos y representantes que prevalecen en los distintos órdenes capitalistas burocráticos modernos.

Es así que para Castoriadis (1997b) la política constituye:

[una] actividad colectiva reflexionada y lúcida [concerniente] a todo lo que, en la sociedad, es participable y compartible (14), [cuyo fin es] crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad (16).

Es decir que, como señala Miranda Redondo (2011), la política será proyecto de autonomía al constituir una acción que retira la centralidad de la economía y configura los lazos de un mundo otro que se proclama del orden de la *filia* y la mutualidad, el afecto en sentido fuerte y el reconocimiento recíproco.

Posicionamientos del sujeto ante la institución social y la alteridad

La lógica conjuntista identitaria derivada de la ontología heredada -que iguala al ser con el ser determinado- se realiza en la teoría conjuntista y sus ramificaciones; pero esta lógica bajo ningún modo es suficiente para explicar los procesos propios de la psique. Tal como lo afirma Castoriadis:

En la psique [...] conjuntos y determinidad que están presentes, pero que ni de lejos agotan el ser de la psique. No podemos decir cuántos elementos [...] hay "en" una representación: ni tampoco qué hace que una representación sea una representación. Que lejos de quedar limitado a la psique, ese modo de ser se extiende a todo el mundo humano se ve en cuanto consideramos al lenguaje en lo que le es esencial: las significaciones. Cada significación lingüística, lo mismo que cada representación psíquica, remite a una infinidad de otras significaciones u otras representaciones. Y en su infinita y siempre abierta totalidad, esos reenvíos son los que conforman el "contenido" de la representación o de la significación particular (Castoriadis, 1993b: 3-4).

Una objeción a la filosofía heredada refiere a la separación impuesta entre sujeto y objeto que Castoriadis refuta al aducir que todo mundo es mundo para un sujeto y que a la vez no podría haber sujeto y un mundo para ese sujeto sin un mundo que se preste a la existencia de sujetos y les permita conocer algo del mundo.

También le objeta a aquella filosofía el ocultamiento de lo social histórico como condición, fuente de formas y coautor activo del pensamiento, sosteniendo que lo social histórico es co sujeto y co objeto en todo pensamiento.

A contramano de lo sostenido por la filosofía heredada, y basado en su concepción del ser como multiplicidad, Castoriadis (1993^a) ve lo social histórico y lo imaginario como elementos co fundantes de la institución social.

En relación con el proceso de institución social, cobran centralidad las significaciones imaginarias sociales. Estas, al constituir cada vez universos de significaciones que establecen el sentido preciso de cada época, organizan un modo de ser lo social y si bien irrumpen desde

circunstancias condicionantes de cada nueva forma nunca la causan (Castoriadis, 1993a, 1997a).

La multiplicidad del ser hace que la vida social no sea identitaria sino magmática, con posibilidades de conexiones no imaginadas entre formaciones que son indeterminadas e impredecibles. Ese magma de significaciones imaginarias sociales, afirma Castoriadis, le confiere la unidad a la institución:

A través de su fabricación social como individuo social, el sujeto humano accede a lo que llamamos "realidad" y "lógica". Esa socialización es al mismo tiempo una historia, historia del sujeto y acceso a una historia colectiva.

[En] la psique humana [...] las huellas de etapas anteriores coexisten con las fases más recientes sin "integrarse armoniosamente" nunca, se cristalizan también en "instancias" psíquicas y persisten en una totalidad contradictoria o incoherente que siempre es conflictiva.

Esas determinaciones [...] condicionan fuertemente la constitución de la sociedad. La sociedad es una totalidad de instituciones que se mantienen unidas porque encarnan en cada caso un magma de significaciones sociales imaginarias [...]. El mundo propio de cada sociedad debe mantenerse unido en y por sí mismo, pero también debe darles sentido a los individuos de esa sociedad y esa absoluta exigencia de sentido viene de la psique (Castoriadis, 1993b: 8).

En tanto ser histórico-social, el sujeto interioriza las significaciones imaginarias sociales, así como la totalidad de la institución socialmente dada. Una alternativa en los posicionamientos de ese sujeto será la heteronomía; al erigirse lo instituido en frontera, con la exclusión del imaginario como social histórico mediante el ocultamiento de la alteridad, encontramos al sujeto en un mundo de relaciones identitarias obedeciendo normas sin haberlas creado.

La otra alternativa será la autonomía, pensada como un proceso que emerge de la capacidad del sujeto de reflexionar y cuestionar sobre los fundamentos de las significaciones imaginarias sociales. En términos de Miranda Redondo, la idea de autonomía que propone Castoriadis remite:

[a] un hacer pensante en el sentido de la auto-alteración de la sociedad por la vía de una subjetividad que reflexiona y delibera creando significaciones imaginarias sociales; [a] esa auto-alteración que, en el caso de la sociedad autónoma en proyecto y de la emergencia del sujeto autónomo, no solo es explicitada sino que es querida (Miranda Redondo, 2009: 10).

Ello supone la posibilidad de reconocer con la alteridad del otro la que es propia es decir, admitir que las instituciones de los otros son creaciones propias y que la posibilidad de establecer con las instituciones sociales una nueva relación reside en la disposición a

interrogarse radicalmente y en la voluntad de reconocerse como el origen de aquellas. He aquí una perspectiva de la alteridad que implica la disolución del sentido y la aceptación de este como apertura.

Como podemos notar, la noción de imaginario radical de Castoriadis se torna central para admitir la capacidad que tienen los colectivos humanos de hacer surgir de manera inmotivada - aunque condicionada- formas, figuras, esquemas creadores de mundos.

De ahí deriva la dimensión instituyente de la sociedad y de la historia, proceso que reside en el modo de operar transformador de las instituciones por parte del colectivo anónimo. Desde esta perspectiva, como ya lo mencionamos, toda transformación social supone una acción creadora -fruto del enlace singular de las psiques y la sociedad- en la que emergen nuevas formas de aquello que para dicha sociedad hace el sentido.

En su análisis sobre la imaginación creadora como alteridad, Miranda Redondo (2009) afirma que:

la posibilidad de ese lugar de cruce entre psique y sociedad es en donde radican precisamente los procesos de sentido que van a permitir verificar en qué momento -en qué momento de creación de nuevas significaciones imaginarias sociales-, se resuelve la cuestión por la cual la sociedad deja de ser "la misma" para ser "otra" (Miranda Redondo, 2009: 7).

En síntesis, podemos advertir que la alteridad -y su autoaceptación o su autoocultamiento, según cada caso- existe en la base de toda sociedad y que es esa alteridad la que hace posible crear instituciones que faciliten el acceso a la autonomía (Castoriadis, 1997a; Polack y Castoriadis, 2009; Miranda Redondo, 2010).

¿Lo real es lo racional?

En la lógica conjuntista-identitaria la multiplicidad del ser es considerada como diferencia: la pluralidad de los entes particulares se agrupa en uno por las leyes que producen y deducen los entes, unos a partir de otros. Castoriadis (1993a) asevera que esa existencia del ser como diferencia está plasmada en la fusión de lo real con lo racional, producto de la asimilación del ser y el sentido, supuesto que sustenta el programa reduccionista de las ciencias positivas y la determinidad de las leyes de la historia y de la técnica.

Castoriadis asigna a tal determinismo el surgimiento y la prevalencia de la significación imaginaria occidental de la expansión irrestricta del dominio pseudorracional posibilitada,

precisamente, por la ubicuidad de la dimensión identitaria del mundo, que como tal está privada de sentido:

Existe una necesidad funcional e instrumental [...] de toda sociedad que hace que el ser histórico social sólo pueda existir estableciendo, instituyendo, una dimensión conjuntista-identitaria. Asimismo todo pensamiento tiene la necesidad de apoyarse constantemente en lo conjuntista - identitario. Estos dos hechos conspiran en última instancia y en nuestra tradición histórica [...] para producir diversas "filosofías políticas" [...] colocadas bajo el signo de la "racionalidad" [...]. Romper el sello de la lógica conjuntista-identitaria en sus diversos disfraces constituye actualmente una tarea política que se inscribe en el trabajo tendiente a realizar una sociedad autónoma (Castoriadis, 1986: 3-4).

Estas afirmaciones pueden ilustrarse con las aportaciones de Apffel Marglin sobre la invención de los recursos naturales, que refieren la emergencia de estos al hecho de que la naturaleza se convirtiera en un objeto inerte y mecánico con la aparición la racionalidad moderna en la Europa occidental en los siglos XVI y XVII.

Apffel Marglin (2003) manifiesta que aunque los discursos del positivismo científico y la lógica del capital hayan podido penetrar en los rincones más remotos del mundo, para una mayoría social conformada por comunidades indígenas y campesinas y otros pueblos que comparten saberes y aprendizajes -tanto tradicionales como recientes- y cuyas cosmovisiones no son modernas la expresión "recursos naturales" es foránea.

Para esa población creadora de un mundo más que humano este sigue estando vivo con sus espíritus, potencias y deidades con los cuales los seres humanos reciprocán, comparten bienes y conversan.

Según Apffel Marglin, sostener que esa conciencia es mágica o representa un estadio evolutivo superado constituye una visión propia del paradigma de la modernidad:

Los europeos y sus seguidores no europeos han vociferado que la creación de una naturaleza inerte, mecanicista y material, era un hito mayor en el camino hacia el progreso. Ha sido, y continúa siendo, utilizado como justificación para convertir a todos en el mundo a esta particular visión eurocéntrica. El hecho de que tal desarrollo es completamente inaudito, debería, me parece, ser una fuente de autocuestionamiento en vez de autofelicitación.

El dominio mundial de Europa Occidental [...], abrió una corriente de pensamiento acerca del desarrollo evolutivo e inevitable a la modernidad. Este supuesto ha sido acogido para caracterizar a la ciencia occidental como un conocimiento de validez universal. La verdad universal de la ciencia iluminaría progresivamente al mundo entero (Apffel Marglin, 2003: 45).

Ese mundo legado por el advenimiento de la revolución científica no es el mundo como realmente es sino como fue inventado para ciertos propósitos. Pero justamente, señalará Apffel Marglin (2003), el poder asumir el carácter de creación histórico social de la perspectiva del mundo más que humano como recursos naturales incluye la convicción de que la deconstrucción del proceso de invención de tales recursos no implica recorrer un camino para descubrir como en realidad es el mundo. Por el contrario, tiene que aceptarse la imposibilidad de dicho camino.

La alteridad como emergencia de lo nuevo radical

El movimiento hacia el reconocimiento de la alteridad comienza en simultáneo con la ruptura de la clausura de la significación, el final de la heteronomía y la liberación del pensamiento y de la acción:

La aparición de sociedades que ponen en tela de juicio su propia "organización" (en el sentido más amplio y profundo del término) representa una creación ontológica: la aparición de una "forma" que se altera explícitamente a sí misma como forma. Esto significa que, en el caso de tales sociedades, el "cerco" representativo y cognitivo queda en parte y de alguna medida roto (Castoriadis, 1986: 7).

Estas formulaciones de Castoriadis serán tomadas por Leff (2010) en el planteo acerca del imaginario social de la naturaleza y la sustentabilidad, concebido como aquel donde sedimentan los principios de la vida generados fuera de los medios de socialización institucionalizados que han incorporado el modo de pensar y de producir el mundo por una racionalidad económica anti-natura:

Lo que nos proponemos es explorar y comprender la capacidad de pervivencia de un principio de vida humana capaz, no sólo de resistir a un proceso de globalización que va disolviendo a su paso todo origen, huella y rastro de las tradiciones (formas ancestrales, originarias y actuales del ser), sino de generar a partir de sus imaginarios, procesos sociales de construcción de mundos sustentables de vida" (Leff, 2010: 52).

Y postula más adelante: "Interrogar los imaginarios sociales es indagar las diversas formas culturales de comprensión del mundo para contrastarlos con las formas de conocimiento de la naturaleza derivadas del modo de producción de conocimientos de la ciencia" (Leff, 2010, p. 107).

Según Leff, la insustentabilidad no puede resolverse por la vía de una modernidad reflexiva porque esta deriva de formas de pensamiento que produjeron la racionalización de la vida y los modelos actuales de organización social y de apropiación y transformación de la naturaleza. De allí lo absurdo de postular la autoconciencia del sujeto como base de un proceso emancipador o de una reflexión cognitiva o institucional a partir de la racionalidad establecida.

La vía alternativa posible se halla en la comprensión de la capacidad de pervivencia de un principio de vida humana capaz de reinventar procesos sociales de construcción de mundos sustentables, convocando para ello "a los imaginarios sociales a la arena política [...] de donde emergen nuevos actores sociales en el encuentro con la racionalidad moderna, ante la globalización y en la perspectiva de la construcción de sociedades sustentables" (Leff, 2010: 110).

Esta irrupción de los imaginarios sociales en el plano político entraña la admisión de la alteridad con la puesta en marcha del diálogo de saberes como estrategia política en la construcción de la sustentabilidad. Al respecto, señala Leff:

El diálogo de saberes es una apertura hacia otros mundos, renunciando a entenderlos dentro de los códigos de comprensión del mundo establecido [...]. Lo que implica no sólo el respeto al otro, sino también asumir una ética de la otredad [...] en el encuentro e hibridación de una multiplicidad de mundos de la vida. (Leff, 2010: 114)

Ocultar la alteridad equivale a hacer de la identidad algo esencial

En la creación de su mundo propio cada sociedad se autoconstituye a partir los interrogantes que están en su origen: ¿quiénes somos? ¿qué queremos? ¿por qué y para qué existimos?... Miranda Redondo (2010) plantea que las respuestas configurarán una cultura de la organización social formándose como fronteras de la sociedad ante la alteridad entendida como ausencia de sentido: la condición de la institución social es que se presenta al margen del devenir, no sujeta a la alteridad. En palabras de Castoriadis:

[La] autoinstitución siempre estuvo oculta, encubierta por la representación (ella misma fuertemente instituida) de una fuente extrasocial de la institución (los dioses, los antepasados o la "razón", la "naturaleza", etc.). Y esa representación apuntaba y continúa apuntando a anular la posibilidad de cuestionar la institución existente. En este sentido, dichas sociedades son heterónomas pues se someten a su propia creación (Castoriadis, 1986: 7).

Podemos relacionar estos conceptos con la definición de Butler sobre el género y el sexo como constructos que responden a las mismas estructuras de poder instauradas por el patriarcado, logrando cierta eficacia como creencias.

Butler (1997) argumenta que “el discurso mismo actúa como un nexo entre las fuerzas psíquicas y las corporales” (231). Una serie de actos performativos condiciona las normas de género; es a partir de la reiteración de estos que esas normas se constituyen como naturales dentro del discurso de poder, consolidando lo que la ley heteronormativa construye como género.

No obstante ello, para Butler el acto performativo es también el canal de subversión de la heteronormatividad porque antes de naturalizarse o de adscribirse a su ley por medio de la repetición, ese acto abre la posibilidad a nuevas significaciones. Es decir, a admitir una nueva manera de entender el género y su relación tanto con el sexo como con el sujeto, que no forme parte de la configuración normativa hegemónica. Butler asevera en tal sentido:

Si la subversión es posible se efectuará desde dentro de los términos de la ley, mediante las opciones que aparecen cuando la ley se vuelve contra sí misma y produce permutaciones inesperadas de sí misma. Entonces, el cuerpo culturalmente construido se emancipará [...] hacia un futuro abierto de posibilidades culturales (Butler 2007: 198).

Encontrar el mecanismo mediante el cual el sexo se convierte en género supone revelar, de acuerdo con Butler (2003), no sólo el carácter construido del género, su calidad innatural e innecesaria sino la condición cultural de la opresión en términos no biológicos. Puede percibirse aquí una coincidencia con Castoriadis cuando este alega que frente a la repetición que presupone el estado de clausura, la asunción de la apertura ante la alteridad como sentido surge del reconocimiento de la institución como resultado de la autocreación. Al emerger de la alteridad, el universo de significaciones presupone una ruptura radical que implica admitir la posibilidad de su destrucción como sentido.

Y entiendo que la coincidencia se reitera, asimismo, cuando alega Butler (2007) que la búsqueda de aquel mecanismo abre nuevas perspectivas para pensar la subjetividad desde un sujeto en un proceso perpetuo de devenir donde las identidades se tornan nómadas, haciendo necesario aceptar la ambigüedad. Es decir, que si bien la identidad llega a resultar vital para enfrentar una situación de opresión, sería un error utilizarla para no afrontar la complejidad que, por su naturaleza contingente, admite la posibilidad de deconstruir y reconstruir identidades autónomas o reproducir la dominación.

La aceptación de la diferencia de la propia subjetividad y la del otro es el testimonio de la inscripción psíquica de la alteridad.

La ruptura del orden racional

La ausencia de una significación intrínseca del mundo habilita a los seres humanos para dotar a este de una variedad infinita de significaciones heterogéneas. La clausura que oculta la alteridad del ser y de la historia bajo el dogma racional está siempre expuesta a ser el objeto de una nueva ruptura. Según señala Castoriadis:

La formación de una instancia reflexiva y deliberante, de la verdadera subjetividad, libera la imaginación radical del ser humano singular como fuente de creación y alteración, y le permite alcanzar una libertad efectiva, que presupone ciertamente la indeterminación del mundo psíquico y la permeabilidad en su seno, pero conlleva también el hecho de que el sentido simplemente dado deja de ser planteado (lo cual sucede siempre cuando se trata del mundo social-histórico), y existe elección del sentido no dictado con anterioridad (Castoriadis, 1997b: 12).

En las distintas maneras en que la institución enfrenta a la alteridad Castoriadis (1993) reconocerá la especificidad histórica de las significaciones imaginarias sociales. Las observaciones de Haraway (1991) sobre la emergencia del imaginario *cyborg* permiten reflexionar sobre la posibilidad de disolución de las formas de opresión de la mujer propias de la institución del patriarcado, que construyó la categoría mujer como el deseo de otro, como un no sujeto.

La autora percibe en el sistema económico global de producción reproducción y de comunicación -llamado informática de la dominación- la emergencia de un entrelazamiento de la sexualidad, la reproducción, la familia y la vida comunitaria que diferenciaban las prácticas de las mujeres y de los hombres. Actualmente ambos luchan en situaciones similares, generándose un creciente reconocimiento a la idea de una coalición –paridad, afinidad política– que disuelve la noción de identidad.

Estas circunstancias desafían los dualismos que han persistido en la cultura occidental funcional a las lógicas y los modos de dominación de las mujeres, de la gente de color, de la naturaleza, de los trabajadores, de los animales, de todos los que son otros constituidos para hacer de espejo del yo. De un yo que es uno: ser uno es ser poderoso; más aun, ser otro es ser insubstancial, sin límites precisos.

Pero, alega Haraway (1991), en la cultura actual de la alta tecnología ya no está claro quién hace y quién es hecho en la relación entre el humano y la máquina, qué es la mente y qué el cuerpo en máquinas que se adentran en operaciones codificadas.

Afirma la autora que “las máquinas precibernéticas [...] no decidían, no eran autónomas. No eran un hombre, un autor de sí mismo, sino una caricatura de ese sueño reproductor masculinista” (1991: 3). Pero hoy somos todos *cyborgs*; estas creaciones en un mundo post genérico son imágenes condensadas de imaginación y materia que estructuran cualquier posibilidad de transformación histórica.

Y afirma que “los *cyborgs* [...] parecen tener un sentido natural de la asociación en frentes para la acción política, aunque sin partidos de vanguardia” (1991: 3). Ello -sostiene Haraway- crearía nuevas significaciones sobre los límites de la vida diaria, en conexión parcial con otros, en comunicación con todas nuestras partes.

La imaginería *cyborg* deja traslucir el error de la producción de teorías universales y totalizadoras; el *cyborg* no espera que su padre lo salve mediante la fabricación de una pareja heterosexual, no tiene relaciones con la simbiosis pre edípica, no sueña con una comunidad según el modelo de la familia orgánica:

Hasta ahora (erese una vez), la encarnación femenina parecía ser dada, orgánica, necesaria, y parecía significar las capacidades de la maternidad y sus extensiones metafóricas. Los *cyborgs* pueden considerar más seriamente el aspecto parcial, fluidos del sexo y de la encarnación sexual. El género, después de todo, podría no ser la identidad global, incluso si tiene anchura y calado histórico.

No existe impulso en los *cyborgs* para producir una teoría total, pero sí una experiencia íntima de las fronteras, de su construcción y de su deconstrucción. La imaginería del *cyborg* puede sugerir una salida del laberinto de dualismos en el que hemos explicado nuestros cuerpos y nuestras herramientas a nosotras mismas. No se trata del sueño de un lenguaje común, sino de una poderosa e infiel heteroglosia. Significa al mismo tiempo construir y destruir máquinas, identidades, categorías, relaciones, historias del espacio. (Haraway, 1991: 23-24)

Conclusiones

“Y la experiencia me enseña, que el hombre que vive, sueña lo que es, hasta despertar”.

Pedro Calderón de la Barca

En las teorizaciones sobre la naturaleza y sobre el género que hemos reseñado subyace la relevancia política de los conceptos de alteridad y de autonomía tal como Castoriadis los desarrollara.

Repensar la naturaleza no constituyó una preocupación hasta hace poco tiempo. Un magma de convenciones científicas y técnicas recubre y da sentido al esfuerzo por hacer que la tierra

produzca la mayor cantidad en el menor tiempo posible. Esfuerzo que las partes están obligadas a continuar a riesgo de perecer, al mismo tiempo que el perecer es una cada vez más clara posibilidad inherente al continuar.

Hemos visto que para resolver este dilema o incluso para pensarlo como problema hace falta pararse en otro lado, animarse a inventar. La emergencia de prácticas sociales para poner freno a la explotación de la naturaleza, los movimientos de ciudadanos en la defensa frente a lo que se percibe como una amenaza para la comunidad, la formulación de preguntas sobre quiénes deben decidir sobre los modos de desarrollo apropiados dan cuenta de un valioso potencial de transformación social.

En cuanto a la cuestión del género pudimos ver la contingencia y el carácter político de las identidades sexogenéricas, como también de los abordajes que se producen sobre ellas. En tal sentido, notamos que la problematización y el intercambio situado de marcos ontológicos sobre la identidad pueden contribuir a escapar de lecturas homogeneizantes y totalizantes y abrir espacios que favorezcan la coexistencia, el diálogo y los vínculos en la multiplicidad patente hacia el interior y el exterior de los colectivos humanos.

El reconocimiento de la alteridad pone de relieve la multiplicidad de las significaciones sobre el mundo. Es esa multiplicidad la que permite autodescubrir a un sujeto escindido por la condición permanente del imaginario que una vez crea y otra repite, y hace visibles las dos perspectivas a la vez: una que muestra las sujeciones y la otra que advierte sobre las posibilidades inimaginables desde otro lugar estratégico.

En ese proceso, la deconstrucción del relato de la dominación es clave en la lucha por construir sentido. Hemos advertido que, para poder pensar y hacer nuevas significaciones sobre la naturaleza y sobre el género, aprender a posicionarse ante la alteridad, asumiéndola y auto-limitándola, constituye un trabajo efectivo por ser autónomo tanto individual como colectivamente.

Castoriadis sostiene que la posibilidad de una obra institucional por la autonomía es del orden de la política y no de la episteme, estando este obrar en manos de los colectivos anónimos que operan en espacios en los que se reivindica el ejercicio del poder instituyente. La reinterpretación con ojos críticos de la propia historia como sujeto o colectividad entraña asumir la alteridad en el terreno de la historia y, por lo tanto, trabajar en el sentido del proyecto de autonomía.

La autonomía es a la vez la meta buscada y aquello cuya presencia debe estar superpuesta al comienzo de un análisis o de un movimiento político. Esta presencia esperada es la voluntad de autonomía y todos los dispositivos deben concordar hacia esta orientación formando parte del objetivo. Esto se hace visible en situaciones de proyectos autogestionados; existe allí una

autonomía embrionaria que se realiza y que es la condición de su propio desarrollo posterior. Esto, si llega a desarrollarse, porque todo –siempre- puede fallar.

No se trata por lo tanto de plantear un mundo perfecto e inmodificable. Es decir, que en el campo de la praxis política cuando se lucha por la autonomía siempre deben estar presentes tanto los fines como los medios, asumiendo que no es posible hacer a alguien autónomo por medios heterónomos. Hablar de la autonomía como proyecto da cuenta de que la libertad del otro, más que un límite a la mía, es su condición de posibilidad: la autonomía individual sólo puede alcanzarse si sus límites coinciden con los de la autonomía del conjunto.

Bibliografía

- Apffel Marglin, F. (2003), *El Espíritu de las aguas: su olvido y su recuerdo*, Lima, Antonio Rengifo Balarezo.
- Butler, J. (2003), "Reescificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo", en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2007), *El género en disputa: Feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
- Castoriadis, C. (1986), *La cuestión de la autonomía social e individual*, disponible en: <<http://www.omegalfa.es/titulos.php?letra=&pagina=14>>.
- Castoriadis, C. (1988), *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
- Castoriadis, C. (1993a), *El Mundo Fragmentado. Encrucijadas del laberinto III*, Buenos Aires, Altamira.
- Castoriadis, C. (1993b), *Filosofía y psicoanálisis de la imaginación de la praxis*, disponible en: <https://www.academia.edu/11559083/FILOSOFIA_Y_PSICOAN%C3%81LISIS_DE_LA_A_>.
- Castoriadis, C. (1997a), *Imaginario e imaginación en la encrucijada*, disponible en: <<http://es.scribd.com/doc/62465348/17/Imaginario-e-imaginacion-en-la-encrucijada>>.
- Castoriadis, C. (1997b), *Poder, política autonomía*, disponible en: <<http://ilusionismosocial.org/mod/resource/view.php?id=642>>.
- Castoriadis, C. (2006), *Una Sociedad a la Deriva: Entrevistas y Debates [1974-1997]*, Buenos Aires, Katz Editores.

- Haraway, D. (1991), "Manifiesto Ciborg. Ciencia, Tecnología y Feminismo Socialista a Finales del S.XX", en *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge.
- Leff, E. (2010), "Imaginario social y sustentabilidad", en *Cultura y representaciones sociales* 5 (9), México, UNAM, pp. 42.
- Miranda Redondo, R. (2009), *Modernidad, psicoanálisis y política. Una reflexión a partir de Cornelius Castoriadis*, disponible en: <http://riff-raff.unizar.es/files/rafael_cc.pdf>.
- Miranda Redondo, R. (2010), *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis*, Madrid, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense.
- Miranda Redondo, R. (2011), "La obra institucional por la autonomía es una historia de migración. De Socialisme ou Barbarie a Cornelius Castoriadis / Agora International", *Desacatos* N.º 37, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Polack, J. y S. Castoriadis (2009), *Entrevista exclusiva a Cornelius Castoriadis: Psique, imaginación e histórico-social*, disponible en: <<http://es.scribd.com/doc/23479599/castoriadis-psique-imaginacion-e-historico-social-entrevista>>.