

RUPTURA, FUENTE, TRADICIÓN ALGUNAS CONSIDERACIONES RETROSPECTIVAS EN TORNO DE LA *POLIS**

HARALD WOLF

(SOFI, Alemania)

“Sólo quien nada contra la corriente llega a la fuente”.
Stanislaw Jerzy Lec

Cuando comencé con el trabajo para mi contribución a nuestro simposio, antes que nada tuve en mente el presuntuoso intento de reflexionar muy en general sobre la relación de la *polis* griega con el proyecto de autonomía moderno. Este, por supuesto, rápidamente probó ser un tema demasiado abarcativo para lo que naturalmente debería ser un "pequeño trabajo". Mis consideraciones y mis lecturas preparatorias se movieron en este trabajo de “reducción” cada vez más en la dirección de algunas preguntas mucho más circunscritas –preguntas que giran en torno de algunos conceptos con los que uno tropieza si vuelve hoy la vista (con Castoriadis) hacia la *polis* griega: a saber, los conceptos de ruptura, fuente y tradición.

Una primera observación que plantea las preguntas correspondientes, se refiere una perspectiva actualmente extendida acerca de la institución griega de la democracia (y de la filosofía). Esta institución es vista en muchos sentidos, por cierto, como un eslabón sumamente importante, aunque ya no privilegiado, en una cadena continua del desarrollo histórico que conduce hacia nosotros. Y

* Versión escrita de una conferencia dictada por H. Wolf en el Simposio de invierno “*The Ancient Greek and the Modern Western Imaginary*” de la *Nordic Summer University* en Atenas, 27- 29 de marzo de 2009. Traducida del alemán al castellano por Lucas E. Misseri. Se agradece a Emiliano Aldegani por el rastreo de las versiones castellanas de las citas bibliográficas y a Miguel Alberti y Jonas Korn por la revisión de las primeras páginas de la traducción (N. del. T.).

PROMETEICA

particularmente en términos políticos, es vista más bien como un contramodelo respecto de aquello a lo que cabe hoy aspirar y es alcanzable siendo realistas. Delinearé de modo ejemplar esta visión en mi *primera sección* ("La polis griega hoy: continuidad socio-histórica y contra-modelo").

Una dificultad, que se manifiesta en una perspectiva tal, es la incapacidad para pensar el cambio histórico realmente como ruptura y nuevo comienzo radical y, desde la meta-categoría de la certeza, para librarnos finalmente del determinismo. Éste fue un tema central de Castoriadis, y de él –bajo el título "La ruptura difícil: contra el determinismo"– trata mi *segunda sección*.

En la consideración de las rupturas históricas –ya sea respecto de su carácter general o de eventos históricos concretos– Castoriadis una y otra vez ha puesto en juego la metáfora de la fuente. Si en la historia se reconoce a la autocreación, y a la autonomía como una de sus posibilidades, esto conduciría a reconocer al pasado, y en muchos aspectos, a la fuente –esto es lo que quisiera discutir en la *tercera sección*– ("El pasado como fuente: autocreación y autonomía").

Esto lleva a mi última pregunta en torno de una aparente paradoja. El proyecto de autonomía es como fuente un hecho y una tendencia histórica real y efectiva, y nos vemos a nosotros mismos como sus herederos. ¿Cómo podemos comprender la relación con esta fuente, sin entenderla como una mera dependencia de formas de pensamiento y acción históricamente ya implementadas? ¿Debemos ayudar a la autonomía –ya presente como fuente o como germen– sólo a ir hacia un avance renovado, a una nueva "conversión"– sin añadir en el proceso algo nuevo de manera creativa ("Las tradiciones de la autonomía: ¿nada nuevo bajo el Sol?")?

1. La polis griega hoy: continuidad socio-histórica y contra-modelo

La preocupación por la Antigüedad griega no está de ningún modo terminada hoy, ni siquiera en el ámbito de la discusión pública. Como consideran los medios públicos alemanes, hay últimamente una peculiar coyuntura que determina nuevamente la tematización de los "antiguos griegos". Encuentro

PROMETEICA

extraordinario el frecuente énfasis en las continuidades y similitudes del mundo griego con otros mundos históricos y sociales –principalmente los del Este, los orientales–, y también no pocas veces –en detallar toda la curiosidad y el aprecio de la “medida”– haciendo hincapié en la irrelevancia de la antigua experiencia griega para nosotros y nuestros problemas actuales. Para ilustrar ambas de modo breve, elijo dos ejemplos recientes de estas perspectivas del problema –como me temo– hoy “normales” en las discusiones alemanas: a saber, las afirmaciones de un profesor de filosofía alemán y un historiador de la antigüedad sobre la “actualidad” de los griegos.

“Somos hijos de Oriente”, así estaba escrito en un título del gran diario alemán *Frankfurter Allgemeine Zeitung (F.A.Z.)* a fines de diciembre de 2007. La pregunta del origen de la cultura occidental que este titular refería provocativamente, era hecha a partir de las tesis de Raoul Schrott, un escritor austríaco, que recientemente había presentado una traducción “modernizante” de la *Iliada*, captando la atención de los medios. Las tesis espectaculares en sí – la Troya de la *Iliada* yace en Cilicia, en el sudeste de Asia Menor; Homero habría sido un escritor y eunuco griego al servicio asirio–, no deben ser examinadas de modo más extenso aquí. Lo importante para mí es, por así decir, el síntoma –y así llego a mi primer ejemplo– de cómo el filósofo Volker Gerhardt reaccionó a éstas y, así, su modo de articular la perspectiva implícita dominante.

Ante todo, en su ensayo “Sobre el origen de la política” [*Zur Herkunft der Politik*], Gerhardt acentuó la relevancia contemporánea del debate sobre las mencionadas tesis:

Supongamos que fuera cierto que los antiguos griegos eran de origen oriental; como sus herederos, no estaríamos tan lejos de aquellos que hoy en día nos llaman oponentes. Supongamos que las raíces de la cultura europea llegan hasta el presunto contramundo del Cercano Oriente, probablemente haya más similitudes de las que permitirían revelar las diferencias ideológicas actuales. (Gerhardt, 2008: 430)

Desde este trasfondo, el ensayo de Gerhardt desarrolla una argumentación polémica contra el renombrado historiador de la Antigüedad Christian Meier, quien en el debate sobre Schrott –en palabras de Gerhardt– se ha “resistido a la

PROMETEICA

convergencia histórica de Oriente y Occidente” (ibid., 431).

Es sabido que los griegos se apropiaron de muchas cosas “orientales” y nadie lo discute. Lo que más irrita a Gerhardt de la posición de Meier, es que Meier haya resumido deliberadamente bajo el contra-título “Somos hijos de Occidente” en el *Neuen Zürcher Zeitung* (Meier, 2008). En la posición de Meier, que quiere acentuar peculiaridades cruciales del nuevo comienzo griego, sobre la que hablaré más abajo, se llega a la reacción que genera en Gerhardt. La única cosa especial de los griegos que le basta a Meier para discutir (!) es que haya ocurrido “algo nuevo”, ya sea en el “ideal de cuestionamiento radical” —la filosofía—, ya sea en su “clase especial de libertad” —la democracia— (Gerhardt, 2008: 433).

Exactamente con tal representación es que nuestro filósofo no puede hacer nada. Para él la Historia es principalmente continuidad, determinación y aprendizaje. La relación de los griegos con su contexto socio-histórico es la de “continuidad sin rupturas”. Condiciones específicas le permitieron a los griegos llevar a cabo “el experimento elemental de la historia mundial de la democracia” (ibid., 434), e hicieron contribuciones a la libertad, la igualdad y la ciencia. Sin embargo, en lo propiamente político, “no hay la más ligera razón para subestimar su herencia afro-asiática” (ibid., 435). De hecho

se puede atribuir con seguridad la paternidad de Europa a los griegos. Pero, los padres una vez fueron hijos [debería añadirse: a saber, de Oriente], tuvieron padres, los que a su vez también tuvieron padres. Esta cadena generativa de la naturaleza, que mantiene un vínculo social de lo técnico, fundó un aprendizaje que los historiadores no deberían cortar (ibid., 434f.).

Aquí aprendizaje me parece una de las palabra claves; toma el lugar de las rupturas y los comienzos radicales o bien debe hacer un puente entre los huecos y los eslabones de la cadena. Sin embargo, con su praxis política, los griegos de la *polis* “se habrían convertido en los maestros de Europa. Pero esto fueron capaces no sólo por ser más estudiosos, sino también bajo el contexto de los logros de la amplia cultura oriental que bien conocían” (ibid., 435). Ellos también fueron estudiantes ejemplares en el proceso histórico de aprendizaje, porque fueron ellos los que mejor aprendieron y nos enseñaron eso como

PROMETEICA

maestros. Pero ¿qué han aprendido? ¿Lo que está escrito desde siempre ya para la eternidad en las estrellas políticas y en las tablas de la ley de la razón?

Cuando tal aprendizaje es visto como categoría central, falta el meollo del problema: la aparición de lo nuevo. Porque el aprendizaje no tiene nada que ver con la originación o incluso con la adquisición de lo nuevo socio-históricamente efectivo –que Castoriadis ha formulado muy agudamente– (Castoriadis, 1989: 34). Tal proceso de aprendizaje, que también toma Gerhardt, está relacionado abiertamente, o por lo bajo, con la representación de un progreso histórico continuo o bien con un “proceso de racionalización” dentro de la historia mundial. Antes se hizo hincapié en el desarrollo de la racionalidad *occidental* como el núcleo del proceso de progreso. Existe una nueva tendencia, de la cual la argumentación de Gerhardt es un ejemplo, en la que otras contribuciones de racionalidad –aquí la afro-asiática– son reconocidas como miembros necesarios y útiles o bien como niveles de la evolución cultural y política. Pero el progreso y la acumulación de capacidades de resolución de problemas sólo existen en la, así llamada por Castoriadis, dimensión lógica cuantitativa e identitaria de la historia humana, esto es, la racionalidad instrumental de la ciencia y la técnica (ibid., 35). Y, por eso, es que “las verdaderas cuestiones de la historicidad se sitúan más allá del ‘aprendizaje’, de la ‘racionalización’, del ‘*problem-solving*’ y del ‘progreso’” (ibid., 37).

Como segundo ejemplo, quisiera traer a colación algunos enunciados interesantes y probablemente más representativos del gremio de los historiadores de la Antigüedad. Vienen de una entrevista con el historiador Gehrke sobre las perspectivas contemporáneas en su profesión sobre la actualidad de la Antigüedad griega. Significativamente –y muy cerca de la imagen ofrecida por el filósofo Gerhardt– hay en la historiografía, ante todo, un debate sobre las influencias asiáticas en la cultura griega. Una pregunta central resuena allí: “¿en última instancia los griegos constituyen sólo una especie del género de cultura mediterránea oriental?” (Gehrke, 2008: 18).

Gehrke niega esto. Al mismo tiempo cree que los griegos fallaron *políticamente*, por lo que no hay nada que aprender de ellos –y tampoco nada que haya sido aprendido—. Grecia no fue en absoluto la madre patria de nuestra

PROMETEICA

“democracia”, los modernos (con su revolución americana y francesa) ya se habían distanciado de la *polis* griega en el diseño de sus instituciones políticas. Su pregunta era y aún permanece: “¿cómo mantener dominadas a las masas?”. ¿Cómo podría la democracia ateniense –así resuena el querido lugar común– ser hoy un modelo para nosotros: allí donde en última instancia sólo decidía una pequeña minoría –“sólo el 17% de los hombres”–? Al mismo tiempo, la *polis* parece hoy incluso una incómoda “forma de Estado forzado”: porque precisamente se debía participar constantemente en la vida política (en las reuniones públicas, los juicios y el *qua* servicio militar obligatorio), esa vida no habría sido en absoluto “cómoda” (ibid.)...

En tales discursos disciplinares contemporáneos estaría así el fin de la *polis* hacia el antimodelo directo de nuestro bello, nuevo y cómodo mundo. Y así encaja cada uno en una larga tradición de idealización y anti-idealización de la Antigüedad, como conocimos con la del Renacimiento, la de la Ilustración francesa o la del Idealismo alemán. Por un lado, los jóvenes, parcialmente “liberales” o “individualistas”, parcialmente “posmodernos”, inspirados en la “crítica radical” del “viejo mundo de hombres blancos europeos” (Knox, 1993) por el otro lado (cf. Castoriadis, 2008: 25ff). La historia como continuidad y como (anti)modelo, esos son los paradigmas dominantes subyacentes –que no debemos continuar y que tenemos que superar.

2. La ruptura difícil: contra el determinismo

Ya he mencionado al conocido historiador de la Antigüedad Christian Meier, quien en el debate público sobre la herencia griega insiste en las particularidades del nuevo comienzo griego, que como ya hemos visto, hoy en día, más bien genera irritaciones. En Meier nos encontramos con un serio intento de describir las características de la incisión de lo histórico radical, que el mundo griego representa, para llegar a su punto. Es notable que este intento se sirve del par conceptual dominación y libertad, en otras palabras: heteronomía y autonomía. Aquí el historiador se aproxima obviamente a interpretaciones que también Castoriadis propuso y usó en el trabajo ilustrativo

PROMETEICA

sobre *ce qui fait la Grèce* (cf. Castoriadis, 2004 y 2008).

Entre los griegos se deja observar –así dice Meier en su libro sobre los “comienzos griegos” (Meier 2009)— en todo y:

en cualquier parte, la precipitación de una educación cultural para la libertad; por así decir, un gran intento de conducir una vida sin dominación bajo relaciones difíciles, y esto es también, hacer posible, asegurar; así todo lo que se produce, es lo que se necesita para hacerlo (ibid., 22).

Él reconoce que la diferencia central con otras sociedades está en la fuerza motriz completamente diferente que está aquí en funcionamiento:

De otro modo, no habría dominio del motor, que en última instancia impulsa hacia adelante, unido y acuñado a lo que pertenecía: la organización política y la mentalidad, las representaciones, los mitos, los modos de pensar, las habilidades técnicas, la religión, la poesía, el arte, la ciencia. Pero entre los griegos había libertad, dicho de otro modo, había un círculo más amplio de libertades en muchas ciudades, que se vieron desafiadas a asegurar e implantar sus formas de vida libres contra todas las imposiciones externas. El resultado fue correspondientemente diferente (ibid., 333)⁶¹.

La libertad como “motor” es la metáfora usada, que ciertamente, como me temo, conduce por mal camino. Porque inmediatamente uno se puede preguntar por los constructores, los componentes, el combustible de este motor, ciertamente son preguntas razonables, pero se termina de nuevo en las causas y explicaciones del pensamiento tradicional, en la continuidad y la determinación. El elemento propiamente socio-histórico y, por eso también, lo diferente histórico-efectivo, lo nuevo, la ruptura no se puede pensar adecuadamente de este modo. Sin embargo así se halla en Meier la invitación a perseguir intensamente la pregunta por la formación de la “educación cultural”, que aquí se plantea. Él la deja, tanto como veo, en un listado de una serie de necesidades, “condiciones de posibilidad” de la cultura griega, de ningún modo suficientes. Permanece por ello en la órbita del intelecto y de la determinación.

61. Notemos de paso, que un comentarista del libro de Meier remarca maravillado: "Si este libro no estuviera escrito por el más renombrado historiador de la Antigüedad de Alemania, se lo podría considerar una utopía de izquierda. El discurso es de seres humanos, que se crearon su mundo en un espacio libre de dominación" (Waleczek, 2009).

PROMETEICA

Como todos sabemos, Castoriadis ve como nuestra tarea más importante, el salir de esta órbita. Para poder pensar apropiadamente la formación y la individualidad de las instituciones y orientaciones culturales, se debe superar la posición central del pensamiento tradicional –es decir, mirar en la certeza del más alto nivel– (cf. Castoriadis, 1975: 350ff.).

En todo momento, esta posición acarrió el encubrimiento de la alteridad y de su fuente, el encubrimiento de la ruptura positiva de las determinaciones ya dadas, de la creación, no ya como simplemente indeterminado, sino como determinante, es decir, disposición a nuevas determinaciones. En otras palabras, aquella posición determinó en todo momento la ocultación de lo imaginario radical y, correlativamente, la ocultación del tiempo como tiempo de creación y no de repetición (Castoriadis, 1978: 327)⁶².

El modo de ser de lo imaginario debería ser anterior –en los dominios de lo socio-histórico y la psique de la dimensión lógica –cuantitativa– e identitaria del ser: y, sin embargo, es "el imaginario como tal [...], el imaginario como *dynamis*, origen, fuente" (Castoriadis, 1986b: 164). Es crucial: "poner gran cuidado en no hacer otra «cosa», otro «sujeto» u otra «idea»" (Castoriadis, 1981: 226)⁶³. El imaginario radical rompe las determinaciones dadas, más allá de la continuidad, alimentadas –por así decir como "fuente en sí"– el magma creador de contexto y en las instituciones se personifican los sentidos de los imaginarios sociales. Castoriadis llama "imaginarias a estas significaciones por que no corresponden a elementos "racionales" o "reales" y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por *creación*, y las llamo sociales por que sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo" (ibid., 225)⁶⁴.

Nuevamente –para citar a Castoriadis otra vez– puesto de otro modo: "La historia humana es creación. Es posible dilucidar esta creación en algunas de sus características generales y en sus contenidos concretos, una vez que ha tenido lugar. Pero no podemos *explicarla* ni *predecirla* ya que no está

62. Castoriadis, C. (2005) "El descubrimiento de la imaginación" en: *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, p. 149.

63. Castoriadis, (2005), p. 69.

64. Ibid.

PROMETEICA

determinada, es más bien determinante” (Castoriadis, 1996: 186)⁶⁵. Si dejamos la órbita de la certeza detrás nuestro, nos encontramos en otro círculo, el círculo de la creación histórica –pero afortunadamente no es un círculo vicioso (ibid., 185f.). “¿Los *polítai* griegos crearon la *polis* o la *polis* creó a los *polítai*? Esta pregunta es absurda ya que la *polis* no puede haber sido creada fuera de acción de los seres humanos que estaban, por la misma razón, transformándose en *polítai*” (ibid., 186)⁶⁶.

Así Castoriadis ha creado figuras de pensamiento – que también quisiera dejar enunciadas en su tono original como obertura para nuestra discusión sobre “*The Ancient Greek and the Modern Western Imaginary*”⁶⁷—, que para nosotros, son también una fuente viviente, que nos ayudan a mirar retrospectivamente la *polis* griega, clarificándola *para que nosotros* podamos pensarla nuevamente.

3. El pasado como fuente: autocreación y autonomía

Así pensar la *polis* griega con Castoriadis es pensarla como ruptura, discontinuidad radical, y como fuente. Oliver Scholz ha descrito bellamente la compleja estructura potencial de la imagen de fuente:

La fuente surge en un lugar determinado. El agua que fluye puede resultar en un arroyo, un río o incluso en una corriente. Finalmente, sus aguas desembocarán en otro río o en el mar –o quizás se sequen antes. La fuente puede ser clara o turbia, pura o impura. Una fuente originalmente pura puede en efecto enturbiarse, contaminarse e incluso envenenarse. Uno puede sacar algo de la fuente, para beber de ella y saciar su sed. Un sorbo de la fuente puede animar, incluso inspirar. Uno puede volver a la fuente siguiendo el río hasta su origen (Scholz, 2004: 53).

De esta metáfora, que Castoriadis a menudo emplea, ya se ha hecho uso frecuentemente en la filosofía griega clásica (la palabra griega para fuente es

65. Castoriadis, (2006), “Herencia y revolución” en: *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., p. 138.

66. Ibid.

67. Así es el título del simposio; ver nota *.

PROMETEICA

πηγή, "pegé"), en particular desde Platón (cf. *ibid.*, 46ff.). Es especialmente importante para el impacto histórico de la metáfora el diálogo de Platón *Fedro*, donde se describe al alma como fuente y principio del movimiento. En el contexto de una prueba de la inmortalidad del alma se halla una serie de formulaciones notables:

Cada alma es inmortal. Porque "lo que está siempre en movimiento" es inmortal, pero movido por otro que a su vez es movido por otro y así tiene "una parte" del movimiento, y "una parte" de la vida. Así solo lo que se mueve a sí mismo [...] nunca se detendrá, estará en movimiento, pero también todos los demás que son movidos, esta es la fuente y el comienzo (ἀρχή) del movimiento. Pero el comienzo es increado (ἀγένητον). (*Fedro* 245c/d [Platón, 1981: 67-69]).

También la sociedad y el sentido de "moverse a sí mismo", no *tienen* ninguna causa y ningún comienzo, sino que *están* ahí:

El surgimiento de la significación- de la institución, de la sociedad – es creación y autocreación, es manifestación del ser como por ser. Las cuestiones del origen, del fundamento, causa, del fin son formuladas en la sociedad y por la sociedad; pero la sociedad (y la significación) no "tiene" otro origen, otro fundamento, otra causa, otro fin que ella misma. La sociedad es su propio origen y este es el sentido de la autocreación... (Castoriadis, 1982a: 368)⁶⁸.

"Ser fuente" es un aspecto esencial del modo de ser de lo socio-histórico.

Esto es, *cada* sociedad es una creación imaginaria para Castoriadis – como articulación de la "dimensión constitutiva de la sociedad y de la historia, la dimensión instituyente" – su propia fuente:

Aquí vemos algo que, a falta de otro término, necesitamos llamar fuente, capacidad de colectivos humanos de hacer surgir de modo inmotivado – más que condicionado– formas, figuras, esquemas nuevos que, más que organizadores, son creadores de mundos (Castoriadis, 1991b: 87).

Cada sociedad es su propia fuente: no sólo de su propia existencia continua, sino también de su propia autotransformación. Cada sociedad descansa (o mejor: se mueve) sobre el sustrato de sus potencialidades

68. Castoriadis, Id., (2005), "La institución de la sociedad y de la religión", p. 180.

PROMETEICA

específicas, de su temporalidad específica:

Hay un envés insondable de toda cosa, y ese envés no es pasivo pues sencillamente no resistiría (cediendo o no terreno) a nuestro esfuerzo de comprensión y de dominio. Es fuente perpetua, alteración siempre inminente, origen que no está relegado fuera del tiempo o a un momento en que se pone en marcha el tiempo sino que está constantemente presente en el tiempo y por el tiempo.” (Castoriadis, 1982a: 375)⁶⁹.

Esto se aplica a cada sociedad, así se deja la ya mencionada diferencia cardinal entre heteronomía y autonomía enfatizada también en consideración a este “ser fuente”. La autonomía es, a este respecto, el reconocimiento explícito y reflexivo de la sociedad, que es su propia fuente. De nuevo en palabras de Castoriadis:

La *autonomía* de la sociedad presupone evidentemente el reconocimiento explícito de la que la institución de la sociedad es autoinstitución. Autónomo significa, literalmente y profundamente, algo que establece su propia ley por sí mismo. Autoinstitución explícita y reconocida es el reconocimiento por parte de la sociedad misma como su fuente y origen; esto significa aceptación de la ausencia de toda norma o ley extrasocial que pudiera imponerse a la sociedad (ibid., 383)⁷⁰.

La ruptura con las certezas precedentes es *ipso facto* – para repetirlo – la fuente de todas las sociedades. Pero una ruptura específica, históricamente muy rara – ocurre una vez en el contexto de los antiguos griegos, una vez en los modernos imaginarios europeos – es la única fuente de una socialidad [*Gesellschaftlichkeit*] absolutamente específica: la ruptura con la heteronomía es la fuente de la autonomía. El marco del proyecto de autonomía de la modernidad es para Castoriadis –para ilustrar brevemente con un importante ejemplo– sobre todo, la historia de la clase trabajadora como una fuente central: “La historia del proletariado es un hecho fundamental y una fuente inagotable” (Castoriadis, 1974: 26). ¿En qué medida? Ninguna otra clase explotada en la Historia ha logrado convertirse en tal polo activo de sociedad, para encarar tal proyecto de transformación radical y para participar como

69. Ibid., pp. 185-186.

70. Ibid., p. 191.

PROMETEICA

clase dominada de modo tan crucial en el desarrollo de todo el sistema social.

Todo lo que ha ocurrido en el mundo occidental en los últimos 150 años es, en una parte enorme, el resultado de las luchas de la clase trabajadora. Estas luchas han forzado el aumento de ingresos, la reducción de la jornada laboral, la introducción de derechos políticos, la “verdadera” república burguesa; y también, han inducido un cierto tipo de evolución tecnológica (ibid., 26).

Este énfasis en la autoactividad, de formas de conflicto y luchas particulares como “invenciones” de la clase trabajadora, que desafía a la reflexión y la emulación, es una cosa. En adición, por supuesto, a las instituciones políticas que las produjeron. Castoriadis siempre elogia el ejemplo del levantamiento húngaro de 1956, porque este aspecto de la tragedia húngara fue, entonces y hoy, silenciado por muchos “izquierdistas”. La “fuente para nosotros” será “ Hungría 1956” por sus creaciones espontáneas, porque contienen en germen la autoorganización del pueblo: los consejos obreros, la abolición de las normas de funcionamiento establecidas, con ello el esquema de una nueva concepción del trabajo. La Historia será para nosotros en este ejemplo una fuente viva, si miramos a la autonomía en su búsqueda y si la consideramos como quien dice hacia adelante –como movimiento hacia el derecho de auto-organización– (Castoriadis, 1976).

En este ejemplo un colectivo se ha convertido en “fuente para sí” de la institución social: explícita y reflexivamente, autor del *nomos*. Para nosotros, que estamos en la tradición de la autonomía, toda fuente del pasado se convierte en esta fuente de sentido para sí. O quizás de modo más preciso: ha devenido un proceso, una corriente, un movimiento del autoponerse-para-sí del *nomos* que se ha hecho y que se hace.

4. Las tradiciones de la autonomía: ¿Nada nuevo bajo el Sol?

El arriba mencionado comentarista del libro de Christian Meier avanza alguna líneas, tras preguntarse, si se trata aquí de una “Utopía de izquierda”, continua: “Sólo: ¿Qué nos concierne hoy? ¿Qué elementos de este mundo de la vida han

PROMETEICA

pasado en el día de hoy?” (Waleczek 2008). Por un lado, sugiere el tema de la tradición –o de la falta de tradición–, por el otro, que aún hay aspectos relevantes del diseño de la libertad, que Meier considera núcleo de la cultura griega antigua. De ambas quisiera hacer algunos comentarios al final como estímulo para la discusión. Comenzaré con el último punto que señalé: ¿Qué tiene que ver aún la autonomía moderna con la de los antiguos?

Castoriadis ha examinado más y más –sobre todo en sus seminarios de la década de 1980– las diferencias de ambas rupturas y recalcado las diferencias de las fuentes. El imaginario de la *polis* y del diseño de autonomía antiguo aparece por esto no sólo como la más grande “maravilla, que en cierto grado podría reclamar el derecho de autoría sobre el diseño de autonomía, pero me parece, es visto por Castoriadis, en algún modo como una ruptura potencialmente más radical con la heteronomía. La fuente antigua parece clara y pura:

En el mundo antiguo, se reconoce que es la colectividad misma las que esa fuente de institución, al menos de la institución política. Las leyes atenienses comienzan siempre con la famosa cláusula: *edoxe tê boulê kai tô dêmô*, le pareció bien al consejo y al pueblo. De... la fuente colectiva de la ley está explicitada (Castoriadis, 1991a: 167)⁷¹.

La intentos modernos de una institución de la autonomía le parecen, sin embargo, cada vez más problemáticos. Así, por ejemplo, sigue siendo, en su opinión, el significado imaginario moderno de la soberanía popular – “avance dificultoso, pero que irrumpe en 1776 y en 1789” - ambiguo desde el comienzo. Porque siempre va de la mano de “la tentativa de fundar esta soberanía del pueblo en otra cosa que ella misma. [...] el *derecho natural*, la razón y la legitimación racional, las leyes históricas, etc.” (ibid., 168)⁷². Aquí hay una derivación hacia determinaciones heterónomas definitivamente ya aplicadas. Otros ejemplos podrían añadirse fácilmente, tales como la idea moderna de la “representación” (política), en la transición desde las formas democráticas a las oligárquico-burocráticas y en la ideología abierta están a la mano. La fuente de

71. C. Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Bs. As., 1996. Pág.: 205.

72. Ibid.

PROMETEICA

la autonomía moderna será abiertamente más fácil impura o incluso envenenada. La crisis de la sociedad occidental, que para Castoriadis consiste precisamente en la crisis –o mejor: el decline– del proyecto de autonomía (Castoriadis, 1982b), se muestra aquí como posibilidad desde el inicio.

Estos son naturalmente sólo indicaciones en la dirección de una discusión comparativa de ambos puntos de partida hacia la autonomía, que seguramente guiarán nuestro simposio. Ante todo sólo quiero dirigirme a un aspecto más, porque se impone aquí: la relación con el pasado. Muy al contrario que en la Grecia antigua, donde la institución de la tragedia conecta esta relación con un “diálogo extraño” [*uncanny*] (Castoriadis 1996, 192), aparece en la sociedad moderna cada vez más como una ruptura de las relaciones. Como un aspecto parcial de la crisis de la auto-representación y del ascenso de la insignificancia en las sociedades capitalistas contemporáneas, es que Castoriadis diagnostica, también que se trata de la percepción de la sociedad de su propia historicidad. Se puede observar que hay una tendencia hacia la abolición de la tradición y la neutralización del pasado.

Objeto de saber, de curiosidad turística o de *hobby* para otros, el pasado no es fuente ni raíz para nadie. Como si fuera imposible mantenerse erguido ante el pasado, como si uno no pudiera salir del absurdo dilema: imitación servil o negación por la negación, más que por la indiferencia. Ni *tradicionalista* ni creadora y revolucionaria [...] la época vive su relación con el pasado de un modo que representa, ciertamente como tal, una innovación histórica: el de la más perfecta exterioridad. (Castoriadis, 1982b: 263)⁷³.

El peligro es entonces, que la tradición llegue a su fin, que la fuente se seque. Esto nos lleva una vez más al problema de la tradición. Aunque de ninguna manera estemos en la continuidad ininterrumpida de un proceso de aprendizaje en camino al progreso de la razón y la libertad, aún estamos ciertamente en una especie de continuidad histórica en relación con el proyecto de autonomía: queremos asumir su legado, actualizar su tradición. Esto parece ciertamente poner una tensión en la idea de autonomía. Porque una tradición dicta algo, de lo que uno es dependiente, de lo que uno sigue su curso. ¿Dónde queda lugar para lo nuevo bajo el sol? ¿Dónde queda la auto-determinación?

73. C. Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Bs. As., 1996. Pp. 31-32.

PROMETEICA

Pero también sabemos, que cada referencia a los significados imaginarios de la sociedad –aquí: de la tradición de la autonomía– es siempre sólo reproducible a través del prisma de lo imaginario. Una vez más el movimiento obrero sirve como ejemplo, a raíz de lo anteriormente dicho. El mismo Castoriadis lo ha visto explícitamente como una creación imaginaria independiente en el continuum de una tradición –una *creatio* sólo no *in* y no *cum nihilo*, sino sobre la base de una herencia histórica *ex nihilo*. Lo que le ha permitido al ya mencionado cambios sociales increíbles, fue en primer lugar la transformación de una tradición dada.

El movimiento obrero, en estos países europeos [...] se autocreó; pero esto fue posible por el hecho de que la herencia, de la tradición del movimiento democrático presente en la historia de estos países, de la referencia al proyecto sociohistórico de la autonomía, nacido en el seno del mundo *uropeo*. En consecuencia, es perfectamente comprensible que, antes de su degeneración burocrática (socialdemócrata o bolchevique) , el movimiento obrero haya creado instituciones con un carácter profundamente democrático, algunas de las cuales [...] resucitan principios olvidados hace mucho tiempo, enraizados en las instituciones de la Grecia antigua como, por ejemplo, la rotación de los responsables en los sindicatos británicos del primer período o bien la importancia de las asambleas generales soberanas de todos los interesados y la revocabilidad permanente de los delegados instaurada por la Comuna de París, y resucitada o redescubierta cada vez que los obreros tuvieron que formar grupos autónomos como los Consejos (que fueron formados nuevamente en Hungría en 1956) (Castoriadis 1996, 190)⁷⁴.

Pero fue también un paso más adelante –una creativa transformación radicalizante de la herencia redescubierta y registrada. Esto se muestra en:

Las exigencias radicales del movimiento obrero con respecto a la propiedad de los medios de producción (...). La democracia supone la igualdad en la repartición del poder y de las posibilidades de participación en el proceso de toma de decisión política. Esto es naturalmente imposible cuando los individuos, grupos o burocracias empresariales controlan los centros de un enorme poder económico que, particularmente en las condiciones modernas, se traduce inmediatamente en poder político (ibid., 190f.)⁷⁵.

En este sentido ahora “sobrepasa”, si se puede decir así, la “*Remake*” moderna

74. Castoriadis, 2006, pp. 141-142.

75. Ibid. 142.

PROMETEICA

claramente al original antiguo –uno puede pensar sólo en la esclavitud y la situación de la mujer. Esto relativiza un poco nuevamente la suposición previa sobre una posible inferioridad o radicalidad menor del moderno diseño de autonomía en contraposición con el antiguo.

El ejemplo muestra incluso ante todo, que no hay una calle de sentido único en la relación con la tradición de la autonomía. Se trata de una compleja red de interacción y creación, en la que la mirada interesada hacia el pasado no significa ni “tabula rasa”, ni eclecticismo, ni adoración sumisa (cf. *ibid.*). Esto implica una relación abierta, bilateral con la tradición:

“Una nueva relación con el pasado supone hacerlo revivir como nuestro e independiente de nosotros, o sea, se capaces de entrar en discusión con el pasado aceptando, al mismo tiempo, que nos cuestione. [...] Del mismo modo que debemos reconocer en los individuos, los grupos, las unidades étnicas u otras su verdadera alteridad, debemos reconocer en nuestro propio pasado una fuente inagotable de alteridad cercana, trampolín para nuestros esfuerzos y baluarte frente a nuestra locura siempre al asecho” (*ibid.*, 192)⁷⁶.

Como ya dije, un sorbo de la fuente puede animar, inspirar. Y se puede regresar a la fuente, por la que se puede remontar el flujo contra la corriente hasta su origen –y enfrentarse a la fuente en cuestión y comenzar algo nuevo—. Sólo entonces no se secará. ¶

Bibliografía

- CASTORIADIS, Cornelius (1974): "The Only Way to Find Out If You Can Swim Is to Get into the Water": An Introductory Interview", in: Castoriadis 1997a, p. 1-34.
- (1975): *L'Institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris.
 - (1976): "The Hungarian Source", in: *Political and Social Writings. Volume 3, 1961-1979: Recommencing the Revolution: From Socialism to the Autonomous Society*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1993, p. 250-271.
 - (1978): "La découverte de l'imagination", in: Castoriadis 1986a, p. 327-363.
 - (1981): "L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique", in: Castoriadis 1986a, p. 219-237.

76. *Ibid.*, p. 143.

PROMETEICA

- (1982a): "Institution de la société et religion", in: Castoriadis 1986a, p. 364-384.
 - (1982b): "The Crisis of Western Societies", in: Castoriadis 1997a, p. 253-266.
 - (1986a): *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*. Éditions du Seuil Paris.
 - (1986b): "Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique", in: Castoriadis 1997b, p. 157-95.
 - (1989): "Fait et à faire", in: Castoriadis 1997b, p. 9-81.
 - (1991a): "Imaginaire politique grec et moderne", in: *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. Éditions du Seuil, Paris, p. 159-182.
 - (1991b): "De la monade à l'autonomie", in: Castoriadis 1997b, p. 85-108.
 - (1996): "Heritage and Revolution", in: *Figures of the Thinkable. Including Passion and Knowledge*. Translated from the French and edited anonymously as a public service, <http://www.notbored.org/FTP.K.pdf>, 2005, p. 173-193.
 - (1997a): *The Castoriadis Reader*. Translated and Edited by David Ames Curtis, Blackwell Publishers, Oxford, Malden.
 - (1997b): *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*. Éditions du Seuil, Paris.
 - (2004): *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. (La Création humaine, 2)*, Éditions du Seuil, Paris.
 - (2008): *La Cité et les lois. Ce qui fait la Grèce, 2. Séminaires 1983-1984. (La Création humaine, 3)*, Éditions du Seuil, Paris.
- GEHRKE, Hans-Joachim (2008): "Ein großes Spiel" (Interview), in: *Spiegel Special Geschichte*, No. 2, p. 15-18.
- GERHARDT, Volker (2008): "Zur Herkunft der Politik", in: *Merkur*, Vol. 62., No. 5, p. 430-435.
- KNOX, Bernard (1993): *The Oldest Dead White European Males And Other Reflections on the Classics*, W. W. Norton & Company, New York.
- MEIER, Christian (2008): "Wir sind Kinder des Okzidents. Anmerkungen zur neuerlichen Debatte über Homer und zur kulturgeschichtlichen Eigenheit Europas", in: *Neue Zürcher Zeitung*, 2. 2. 2008.
- (2009): *Kultur, um der Freiheit willen. Griechische Anfänge - Anfang Europas?* Siedler Verlag, München.
- PLATON (1981): "Phaidros", in: *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Fünfter Band* (Deutsch von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, p. 1-193.
- SCHOLZ, Oliver R. (2004): „Quellen der Erkenntnis. Metapher, Begriff und Sache“, in: Rathmann, Thomas; Wegmann, Nikolaus (Hrsg.), "Quelle". *Zwischen Ursprung und Konstrukt. Ein Leitbegriff in der Diskussion*, Erich

PROPHETEICA

Schmidt Verlag, Berlin, p. 40-65.

WALECZEK, Torben (2009): „Ist Kultur gleich Freiheit für alle?“, *die tageszeitung*, 21.2., 2009.