

**LA LOCURA Y SU LUGAR EN EL MUNDO DESDE LA PERSPECTIVA DE EMIL  
CIORAN Y CORNELIUS CASTORIADIS**

**Por**

**GERMÁN LLERAS GIRALDO**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**PROGRAMA DE FILOSOFÍA**

**2013**

**LA LOCURA Y SU LUGAR EN EL MUNDO DESDE LA PERSPECTIVA DE EMIL  
CIORAN Y CORNELIUS CASTORIADIS**

**Por**

**GERMÁN LLERAS GIRALDO**

**Trabajo de grado para obtener el título de filósofo**

**Asesor**

**HAROLD VALENCIA LÓPEZ**

**Filósofo, Magister y Doctor en filosofía**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**PROGRAMA DE FILOSOFÍA**

**2013**

*Gracias a todos los que me han ayudado, gracias a los otros que no me han ayudado para absolutamente nada. Dedico la siguiente obra a mi madre que nunca volví a abrazar, para mis cuatro alas: Ana Polo, Karen Guerrero, Iriana Blanco y Yusley Caro, que siempre me sostuvieron en esta travesía. Para mi mascota Canelita, quien no dormía hasta que yo dejará de escribir y leer. Para mi tío quien financió a este vago. Para las balas bajo las cuales escribí este texto. Por último, dedico también este trabajo a mi cadáver, que pronto nacerá en el porvenir, a mis imperfecciones y miedos, a mi odio y piedad.*

## CONTENIDO

Introducción.....	7
1. Primer capítulo: la locura en Emil Cioran.....	10
1.1. La caída, el mundo y el hombre.....	12
1.2. La locura, la fuerza del teatro universal.....	19
2. Segundo capítulo: la locura en Cornelius Castoriadis.....	26
2.1. De la mónada al sujeto social.....	28
2.2. La psicosis.....	33
3. Tercer capítulo: una relación entorno a la locura.....	42
3.1. Cioran y Castoriadis.....	46
3.2. El lugar de la locura.....	56
4. Conclusión.....	59
Referencias bibliográficas.....	62

## RESUMEN

El ser humano vive en una realidad a la cual se aferra con toda sus fuerzas. Pero dentro de esa realidad él siempre tendrá que encontrarse con ese extraño llamado el “loco”, aunque lo excluya de su mundo, no por ello acabará con la existencia de aquel emisario de la locura. La locura es una presencia que muchos temen y odian, porque contradice, aparentemente, el sentido de los cuerdos. No obstante, ella tiene muchas cosas importantes que decirle al ser humano, ya sea para los hombres cuerdos o no, siempre revela grandes maravillas a quien la sepa escuchar. Para ello hay que saber encontrarla, empero, ¿en dónde se encuentra la locura? Si queremos obtener la respuesta a ese interrogante, en el pensamiento de Emil Cioran y Cornelius Castoriadis podemos encontrarla, pues ambos autores, a pesar de ser tan diferentes, en sus reflexiones se encargaron de la locura. Por lo tanto, el objetivo de *La locura y su lugar en el mundo desde la perspectiva de Emil Cioran y Cornelius Castoriadis* es hallar el lugar en que vive la locura, y reivindicarla ante el mismo mundo.

*Palabras claves:* Realidad, locura, mundo, ser humano.

## ABSTRACT

The human being lives in a reality which clings with all his strength. But within that reality it must always meet that strange called the "crazy", but excludes him from his world, nonetheless, that isn't reason for finish with the existence of the emissary of madness. Madness is a presence that many fear and hate, because it contradicts, apparently, the sense of the sane. However, she has many important things to say the human being, whether for the sane men or not, It always reveals great wonders to those who know it to listen. To do this you have to know to find it, however, where is the insanity? If we want to get the answer to that question, in the thinking's of Emil Cioran and Cornelius Castoriadis we can find it, since both authors, despite being so different, in their reflections were responsible for the madness. Therefore the goal of *The madness and its place in the world from the perspective of Emil Cioran and Cornelius Castoriadis* is finding the place where live the madness, and claim it to the same world.

*Keywords:* reality, madness, world, human being

## INTRODUCCIÓN

*Do you see what I see?*

*can you hear what I hear?*

*do you feel like I feel?*

*do you dream like I dream?*

*anybody see me?*

*anybody hear me?*

*anybody feel me?*

*anybody out there?*

*(P.O.D)*

El hombre camina bajo un sinfín de estrellas que han muerto y morirán, criatura de carne y hueso pero que se cree de hierro. Como un humano más no escapo de los errores de la carne y de nuestros pecados, tampoco evado las contradicciones, les permito que me hablen. ¿Quieres que te de un pre-ambulo de lo que seguirá? ¿Deseas una introducción? No lo puedo hacer, porque hay cosas que no se pueden introducir, sino que aparecen por sí mismas.

Lo que sí te puedo decir, querido lector, es que las palabras que leerás fueron escritas con toda mi agonía, desespero, alegría, pero sobre todo, fueron escritas para buscarme a mí mismo. Fue una travesía en un torbellino, escalando desde abajo para llegar a donde me pueda observar a plenitud. Toma, si deseas, este trabajo como un ejercicio del alma.

Ahora bien, últimamente en nuestra época ha aumentado el índice de pacientes con problemas mentales, casos de psicosis profundas y eventos en donde la locura se arraiga con mayor fuerza.

¿Qué está pasando?, ¿A qué se debe este aumento considerable? ¿Qué tiene que decir la filosofía al respecto? Son preguntas que surgen cuando se empieza a reflexionar sobre ello. Pero, todos estos interrogantes expresan el poco entendimiento que se tiene en relación con la locura.

El problema central no es encontrar la respuesta sobre qué es la locura, o intentar localizar las causas por las cuales ella surge, el problema no es de definición o de origen, el problema es de cómo estamos viendo la locura, qué lugar le estamos asignando en el mundo. En suma, es una problemática sobre qué perspectiva hay que darle. Entonces, la pregunta debería ser: ¿Cuál es el lugar de la locura en el mundo y qué importancia tiene en él?

Por lo tanto, la cuestión consiste en la posibilidad de la búsqueda de los espacios en donde vive la locura dentro de las construcciones humanas, que configuran lo que llamamos mundo y realidad. Para ello Emil Cioran y Cornelius Castoriadis en algunos de sus escritos revelan ideas cruciales para tal tarea. Las cuales, en determinados casos tendremos que compararlas o diferenciarlas entre sus perspectivas.

Ahora bien, este escrito fue dividido en tres partes; la primera concerniente a Emil Cioran, la segunda sección está consagrada en las ideas de Cornelius Castoriadis y por último, la tercera sección que es la unión de las semejanzas entre estos dos filósofos con respecto a la locura, además, se encuentra la respuesta acerca de la pregunta: ¿cuál es el lugar de la locura en el mundo? Finalmente, entrego a mi lector la conclusión que me dejó haber tratado este tema.

No obstante, he de explicar la razón del orden de las divisiones, en primera instancia, debido al estilo fragmentario y caótico de Cioran decidí desarrollar sus ideas antes que las de Castoriadis, pues ¿qué clase de trabajo sobre la locura no empieza con el caos? De esta forma, la primera sección sirve como una introducción al caos y la paradoja que encontraremos en la locura. Seguidamente, la segunda sección concerniente a Castoriadis es una exposición mucho más seria y ordenada sobre la locura, pero esto no significa un demérito con la primera sección, pues es algo necesario que del caos se tenga que pasar a un orden, a algo más sólido. La tercera sección es una apuesta a relacionar ese caos de Emil Cioran y la seriedad y orden de Cornelius Castoriadis para no sólo descubrir las ideas fundamentales que visten a la locura, sino también para encontrar el lugar propio de ella, obviamente, antes de hacerlo tenía que, en las dos secciones anteriores, haber hecho un buen retrato de los dos filósofos que tratamos aquí. En



última instancia, la conclusión es mi confesión desde lo más profundo de mi alma sobre las enseñanzas que he descubierto al haberme aventurado a viajar en la locura en las manos de estos dos grandes filósofos. Por lo tanto, es en la conclusión cuando realmente escucharán mi voz, lo que en realidad quiero decir después de toda la travesía que emprendí y que usted mi querido lector emprenderá al momento de empezar a leer mi escrito.

En esta obra hay muchas obras más, todo depende de cómo lo mires y que desees buscar en él, ¡así es lector mío, escribí esto también para que te encontraras! Pero ¿encontrar qué? Pues... a esa oscuridad dentro de ti, ese fragmento oculto que no desees revelar a los demás: la locura. Es de advertir que existen ciertas “trampillas” para que te pierdas, con el objetivo de hacer más interesante el camino que recorrerás en mis palabras.

A expensas de que este trabajo sea clasificado como anti-filosófico o no filosófico, he decidido derramar mi alma entera en cada párrafo, en cada línea e idea. Por lo tanto, ya puedo morir satisfecho, sin importar si queman este escrito. Por último, como consejo: enamórate de la paradoja.

**1. PRIMER CAPÍTULO:**  
**LA LOCURA EN EMIL CIORAN**

*We come to this place*

*Falling through time*

*Living a hollow life*

*Always we're taking*

*Waiting for signs*

*Hollow lives...*

(Jhonatan Davis)

Este primer momento, que podríamos llamar como el inicio en el sendero de la locura, está consagrado en la consideración de las ideas, bofetadas en realidad, de uno de esos autores polémicos y que de vez en cuando se rompe el silencio en la academia sobre su existencia. Nos proponemos, mostrar de qué forma puede ser comprendida la locura desde Emil Cioran, quien fue llamado por algunos- incluso así mismo se decía igual- monstruo, escéptico por antonomasia, fracasado, el padre del pesimismo y un sinnúmero de apodos que reflejan lo complejo y terrible que resultan ser los planteamientos que esta criatura de la noche expone. Nuestro objetivo es revelar de qué forma podemos entender la locura desde un autor como él, esto con miras a poder, más adelante, responder en qué lugar se encuentra la locura en el mundo.

Emil Cioran no es muy conocido, apenas no hace pocos años en Colombia se viene descubriendo sus obras o investigando más sobre sus planteamientos. Fue un pensador rumano nacido en Rasinari en el año de 1911, una pequeña villa de Rumania, la cual le otorgó los pocos momentos de felicidad que tuvo en su vida, aunque, más tarde terminará vituperando esa vida de campo y el quietismo tan áspero y pesado que lo asfixiaba. Hijo de un sacerdote ortodoxo y de una madre, que le marcó su alma al decirle que se arrepentía de haberlo traído a la vida. Ellos fueron sus primeros choques contra Dios y la vida, sus primeras razones para maldecir su inicio en el

mundo. Fue un amante de las calles y de las putas, enfermo de insomnio<sup>1</sup>, aunque esto le ayudó a conocer cosas que se revelan en el martirio de la noche.

Emil Cioran también era enemigo del ser<sup>2</sup>, pero sobre todo, un enfermo de la vida, además, nunca tomó nada en serio pues para él nada lo merecía, lo anterior lo entenderemos más adelante. La mayoría de sus obras fueron publicadas en francés y trataban sobre el pesimismo, la mística, vivencias propias, entre otros temas. Sin embargo, cada uno de esos tópicos estaba caracterizado por llevar consigo una gran amargura, además, de una apuesta al aforismo. Finalmente, falleció el 20 de Julio de 1995 a los 84 años.

Antes de continuar, para el lector será notable la gran diferencia de estilo con que abordaremos esta correspondiente sección, más aún, comparándola con el “tono” que caracteriza la parte estipulada para Cornelius Castoriadis, se percibirá una extrañeza con respecto a asimilar un mismo tema por dos autores diferentes. De antemano presentamos nuestras excusas a usted querido lector si llega a ser, lo anteriormente señalado, un obstáculo para comprender el sentido de esta obra o si, lastimosamente, el “tono” de ambas secciones se convierte en un chirrido fastidioso e insoportable. Sin embargo, algunas veces el fastidio adviene como necesario para que ciertas cosas sean mostradas, así mismo ocurre cuando tratamos cualquier tema con Cioran. Nuestro apreciado lector, si tuvo paciencia para soportar hasta ahora la vida, por favor, tenga paciencia para aguantar lo molesto que pueda sonar lo que vendrá.

Por otro lado, *por mor* de la claridad de las ideas que trataremos es imprescindible reconstruir o reunir los fragmentos que componen la visión de Emil Cioran sobre el mundo, para luego entrar correctamente en el tema de la locura desde la perspectiva de nuestro escritor rumano.

---

<sup>1</sup> Cuando permanecemos en vela o sufrimos insomnio podemos percibir con gran agudeza el fluir de la temporalidad, su aplastante gravedad y el caos que predica en cada cosa que afecta. Quien duerme puede soportar con mayor facilidad el tiempo, pero quien sufre insomnio no la tolerará, no soportará nada pues fue bendito por una lucidez en la percepción de todo. Al respecto, “[s]e aprende más en una noche en vela que en un año de sueño. Lo cual equivale a decir que una paliza es mucho más instructiva que una siesta” (Cioran, 1987: 7).

<sup>2</sup> Es decir, es uno de los principales detractores de que el ser es real, algo que en sí mismo es unitario e inmutable. Ahondaremos sobre lo anterior más adelante cuando mencionemos su peculiar concepto sobre la ilusión.

## 1.1 La caída, el mundo y el hombre

Hay muchas versiones del origen del mundo y del hombre, que van desde la mitología más arcaica hasta la teoría científica más elaborada. Empero, entre tantas versiones para un mismo mal, es decir, el inicio de la vida dentro de un universo condenado a la muerte, Cioran toma particularmente la caída, según el Génesis, en su visión del mundo.

El relato bíblico de la caída es una alegoría que usa Cioran para describir la enfermedad propia del hombre: su carencia de esencia o ser fracturado. Nuestro filósofo rumano se apropia de la caída como un recurso para tratar de familiarizarnos con un sentimiento metafísico profundo, y exponer los problemas que se originan para el ser humano. Claro está, él se apropia de este relato bíblico y le da un matiz particular gracias a su manera amarga de concebir la vida.

¿Cómo fue el origen de todo? Pues, erase una vez en la inmensidad de la nada un Dios solitario, una divinidad maligna y aciaga que decidió arrojar su imperfección en una obra: el mundo y el hombre. Pero, “[s]i Dios creó el mundo, fue por temor de la soledad; ésa es la única explicación de la creación. Nuestra razón de ser, la de sus creaturas, consiste únicamente en *distraer* al Creador” (Cioran, 2008: 51), la creación del escenario universal constó de varios días para su montaje, siete en total. En el primer día Dios creó la luz y la separó de la oscuridad; en el segundo día, el Creador separó las aguas del cielo y de la tierra; al tercer día, el Todopoderoso agrupó las aguas en mares y las distanció de la tierra seca, luego, hizo que germinarán las plantas; al cuarto día, Dios creó al sol, la luna y las estrellas; al quinto día, en especial, formó a su imagen y semejanza al hombre quien lo ubicó en un paraíso eterno, un huerto dentro del Edén, además creó a los peces y entre otros animales marinos; en el sexto día, Dios ordenó que la tierra produjese todo tipo de animales; al séptimo día, finalmente el Creador reposa.

En primera instancia, Dios advirtió al primer ser humano: “De todo árbol del huerto podrás comer; mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás” (Génesis 16-18, Reina-Valera). En pocas palabras, signo de la primera malicia, ya que lo anterior para Cioran demuestra que el mismo Dios fue quien llamó al pecado al hombre poniendo en el huerto la causa de la maldición humana. Luego, el “Todopoderoso” creó a la mujer de la misma carne de Adán, del polvo terrenal de la vida,

substrajo una costilla que se convirtió en el cuerpo y el alma de la mujer, ambos fueron destinados a cargar con la soledad del otro. Pero la caída, pronto llegaría para el marido y la mujer. La serpiente, cómplice<sup>3</sup> milenaria de Dios, sedujo a la incauta hembra con la promesa de que, por medio del conocimiento del bien y el mal, ella y su pareja podrían llegar a ser como Dios- cosa tan ridícula ¿para qué ser el mayor fracasado? Le tendió con mil adornos el fruto prohibido, la provocación divina en la eternidad, y siendo de esperar de una creatura tan falta de ser que es el humano, ella cometió el pecado e hizo pecar a su hombre, volviéndose ambos los pecadores de todo el universo. No obstante, Dios todo lo ve y todo lo sabe, así que el acto fue descubierto...antes que lo realizarán. El demiurgo decepcionado, maldice, después de castigar a su cómplice, sus dos semejantes. Los llamó Adán y Eva respectivamente, en otras palabras: al darles nombres los separó de la unidad divina<sup>4</sup>.

Maldijo entonces Dios el andar del humano y lo separó de la eternidad para arrojarlos al tiempo. Ya en el tiempo Adán y Eva abiertos al mundo, encontrados con el mundo del polvo, del sufrimiento y de la pudrición, emprenden la historia de su caída, inauguran su estatus de víctimas de los propios males y fracasos que portan.

Algo más hay que añadir, de acuerdo a los planteamientos de Cioran hay, en realidad, según él, dos caídas: la primera que ya mostramos anteriormente y que radica en la ruptura metafísica del hombre con respecto a una trascendentalidad positiva ( la eternidad en el paraíso junto a Dios ), debido a ella el sujeto emprende una sucesión de hechos en donde él será víctima de incontables desgracias, a ellas le sumamos la posesión de la razón y la conciencia, mientras que, la segunda consiste en la aparición de una crisis al tomar conciencia de la verdadera situación en la que está el humano, a partir de la primera caída; el sujeto se aleja de lo temporal y de sí mismo, es empujado, con una intensificación de lucidez y dolor, por debajo del tiempo, lo cual hace que

---

<sup>3</sup> Dado que para Emil Cioran Dios es la causa de la maldición humana y quien deseaba en realidad la caída, el diablo es un vehículo de su voluntad por hacer caer al hombre.

<sup>4</sup> El hecho del pecado original tiene consecuencias muy importantes que señalar: 1) cuando tanto Eva como Adán comen el fruto prohibido rompen con su estado de inocencia, se hacen conscientes a tal punto que uno de los primeros reconocimientos que hacen es sobre su cuerpo como cuerpo-desnudo, y consecuentemente como cuerpo-vergüenza lo que sería un primer interés moral; 2) Al ser consciente sobre sí mismos se individualizan, que en este caso se refleja muy bien cuando en el Génesis Dios les da sus nombres, esto revela como ya hay una ruptura declarada con respecto a la unidad del paraíso y ,especialmente, una evidencia que la creatura humana se individualiza y se concibe como individuo gracias al pecado.

desintegre gradualmente el Yo<sup>5</sup>. En palabras de Demars: << [e]l dejar a un lado la inmanencia temporal por la segunda caída abre entonces una *trascendencia negativa*, una “eternidad negativa”>>. (2005: 43. La cursiva es mía).

Justo es decir que, no nos centraremos en la consideración de la segunda caída y la trascendencia negativa, ya que eso hace parte de otro tipo de empresa. Por otro lado, la desdicha de este exiliado metafísico, lo mismo decir “bendito” por la consciencia gracias al pecado, consistirá en proyectar su ruptura ontológica en la búsqueda infructuosa<sup>6</sup> de retornar a esa unidad eterna que perdió. Empero, para ello tiene que creer en un sentido, en que lo que haga posea una razón suficiente para emprenderla e incluso que él posee un ser. No obstante, es una ilusión, un delirio como afirma Cioran en el siguiente fragmento, que es un poco extenso pero que ofrece una excelente panorámica de la cuestión.

Creador de valores, el hombre es el ser delirante por excelencia; presa de la creencia de que algo existe, mientras que le basta retener su aliento: todo se detiene; suspender sus emociones: nada se estremece ya; suprimir sus caprichos: todo se hace opaco. La realidad es una creación de nuestros excesos, de nuestras desmesuras y de nuestros desarreglos. Un freno en nuestras palpitaciones: el curso del mundo se hace más lento; sin nuestros ardores, el espacio es de hielo. El tiempo mismo no transcurre más que porque nuestros deseos engendran este universo ornamental que desnudaría un ápice de lucidez. Una pizca de clarividencia nos reduce a nuestra condición primordial: la desnudez; un punto de ironía nos desviste de ese disfraz de esperanzas que nos permiten engañarnos e imaginar la ilusión: todo camino contrario lleva fuera de la vida. El hastío no es más que el

---

<sup>5</sup> La segunda caída sería entendida como un ruptura ontológica, un distanciamiento entre el Yo y sí mismo.

<sup>6</sup> Es infructuosa pues siempre que se proponga alcanzar un fin, en su consecución creará otros fines que remplazarán al primero, y así sucesivamente sin poder llegar a completar ninguno, convirtiéndose el actuar en un círculo vicioso que alimenta la voluntad del hombre, desear cada vez más pero nunca saciar su hambre ontológica. Lo cual como señala Alfredo Abad (2009) es signo de un ruptura en el hombre, de una fractura de su ser que le impide sobrepasar las barreras del tiempo para reconciliarse con la eternidad, y más aún se vuelve a sí mismo un elemento sin sentido e, incluso, la historia se convierte en algo innecesario. Al respecto en el *Brebario de Podredumbre* Emil Cioran sostiene que: “Mientras que todos los seres tienen su lugar en la naturaleza, él continúa siendo una criatura metafísicamente divagante, perdida en la Vida, insólita en la Creación. Nadie ha encontrado un fin válido a la historia; pero todo el mundo ha propuesto alguno; y hay un pulular de fines tan divergentes y fantasiosos que la idea de finalidad se ha anulado y se desvanece como irrisorio artículo del espíritu”. (1949: 19).

comienzo de este itinerario... Nos hace sentir el tiempo demasiado largo, inapto a revelarnos un fin. Separados de todo objeto, no teniendo nada que asimilar del exterior, nos destruimos a cámara lenta, puesto que el futuro ha dejado de ofrecernos una razón de ser. (1949: 12. El subrayado es mío).

El delirio de esta creatura enferma, que es el hombre, crea el mundo, y alucina con un sentido y finalidad de existir. Pero, tanto Adán como nosotros sus hijos depositamos esa locura en algo mucho más desequilibrado: el Yo. Una creencia muchas más vacía que las demás, pues desde que peca la creatura se comprende que siempre ha carecido de una identidad, de una esencialidad, En “Del paraíso a la historia” Abad<sup>7</sup> lo explica al sostener que:

En el Edén, el hombre estaba ya fragmentado. Si no lo hubiese estado, jamás habría tomado el fruto prohibido, y verdaderamente se habría reproducido en un eterno presente del cual simplemente nunca hubiera salido. Pero una ruptura estaba ya presente, ruptura que habría de profundizarse con el tiempo y que se vislumbra en el abandono que Adán hiciera del Edén, y se reproduce en la Historia. (2009: 49).

Retomando, la expulsión metafísica se comprende en la cosmovisión cioraniana en términos de una caída en el tiempo, y es en esa caída donde el hombre se abre paso ante un mundo, en el cual actúa y no puede resistirse a cometer acciones ya que:

El hombre no está satisfecho de ser hombre. Pero no sabe *hacia qué* regresar ni cómo volver a un estado del que ha perdido todo recuerdo claro. La nostalgia que tiene de él constituye el fondo de su ser, y a través de ella comunica con lo más antiguo que subsiste en él. (Cioran, 1987: 44).

Es decir, actuar está basado en razón de llenar un vacío ontológico, lo cual revela constantemente una in-esencialidad o carencia de ser. Por lo tanto, es entendible por qué Alfredo Abad afirma que:

Si el hombre poseyera un rango constitutivo de ser, si se identificara unitariamente consigo mismo, ciertamente no se ocuparía de esa búsqueda infructuosa de sí que lo

---

<sup>7</sup> Alfredo Abad Torres: licenciado en filosofía, Magister en Literatura (U.TP). Actualmente es profesor de Filosofía y Humanidades de la Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia).

corroe y obliga a reanudar, tras cada intento, un nuevo propósito cuya suerte será la de los anteriores: el fracaso. (Abad, 2009: 62).

Añadámosle a esta suma de angustias que no hay redención para el ser humano, jamás podrá retornar a la eternidad, simplemente porque el tiempo se lo impide y su ser fracturado lo apresa. Definitivamente no encuentra salvación, está condenado a la desesperación de nunca regresar a la eternidad, al paraíso perdido. A pesar de ello, ese ser iluso no quiere y no acepta su insignificancia, no reconoce su gran derrota, su mentira encarnada, y es motivado a obedecer hasta sus instintos más profundos de persistencia para seguir creando y replicando. Pero, ¿qué crea? Simplemente el mundo por medio del lenguaje y sus proyecciones, o sea un supuesto garante de que él “es”; establece el sentido en el centro gravitacional de su ser, de eso que es poco menos que la apariencia, permitiéndole decir “esto es mío, eso es, yo estoy, yo pertenezco” delirios de grandeza en un juego que tiene sus horas contadas.

Hasta la muerte parece un gran hecho en las manos sucias del humano, como si la desaparición de un individuo se notara en el todo o detuviera las tantas olas en el mar infinito del universo: “Nunca se dice de un perro o de una rata que es mortal. ¿Con qué derecho se ha arrogado el hombre ese privilegio? Después de todo, la muerte no es un descubrimiento suyo. ¡Qué fatuidad creerse su beneficiario exclusivo!” (Cioran, 1987: .20). Sobre la anterior característica humana ya en la filosofía de Unamuno se reconoce el egocentrismo del hombre, el cual se debe a la posesión de la consciencia, un ejemplo que expone es el siguiente: si el sol tuviera conciencia pensaría que existe para iluminar los demás astros, pero también pensaría que los demás astros existen para que él los ilumine. Sin duda, lo que tanto Unamuno como Cioran quieren mostrar es que el sujeto está, irremediamente, propenso a colocarse como el centro de todo.

El ser humano, sucesor de Adán y Eva, emprende la historia de su caída, alimenta el silencio sórdido del polvo con sangre, lagrimas, traiciones, conquista y una infinidad de inventos que son una pirueta escrita en un papel frívolo. Esa historia es una expresión de un mal genealógico, robustecido por una maldición consagrada en el momento de haber nacido. Eventualmente, todo resulta frívolo, nada de lo que estamos rodeados posee alguna importancia:

Lo serio no es precisamente un atributo de la existencia; lo trágico sí, por implicar una idea de aventura, de desastre gratuito, mientras que lo serio, por el contrario, postula un



objetivo. Ahora bien, la gran originalidad de la existencia reside en no poseer ninguno. (1987:37).

Por consiguiente, cualquier acción es vana, acaece, no obstante, que el vivir del humano sólo sea un devenir en lo trágico. Llegado a este punto, creer en algo es síntoma de seguir enfermos, negarlo es aceptar un fracaso milenario, porque nuestra existencia es tan ridícula y trágica que su evidencia nos aplastaría.

De la misma forma, el hombre en el plano social se refleja como un decrepito en un espejo, las contradicciones internas del hombre se expresan en sus relaciones intersubjetivas, y en las relaciones dentro de la comunidad. Debido a la insignificancia de la creatura caída y su miedo de aceptar una nulidad constante, por medio de la mentira y el auto-engaño, además, de la huida de sí mismo, establece un orden ficticio en el cero que está suspendido la existencia. Mejor dicho, el hombre es una creatura tan cobarde que se organiza en sociedades para intentar auto-convencerse de qué su existencia es algo necesario en el universo. Por ello, vemos sociedades que defienden hasta la muerte ideales sobre la finalidad de la humanidad y el deber de ellas.

Y tal es la obsesión por esas formulaciones que obliga a los demás a aceptar sus ideales del orden. De hecho, cada hombre quiere someter a los demás por medio de sus dictámenes de sentido y de respuestas ante la pregunta de ¿por qué vivir? Puesto que, en términos crueles cada quien se percibe como un *dogma supremo* que está dispuesto a darse golpe contra quien lo debata, “[s]i las relaciones entre los seres humanos son tan difíciles es porque el ser humano ha sido creado para romperse la cara y no para tener «relaciones»”. (1987: 65).

En este sentido, es notable la raíz filosófica de Pascal que posee Cioran al referirse a la situación de la convivencia humana, igualmente, sobre su verdadera situación ontológica, pues para el primero el Yo de cada persona es el tirano que quiere subyugar al otro, enclaustrarlo en las ordenanzas de su Yo particular, mientras que, para el segundo las peores tiranías, holocaustos y crueldades se deben al desequilibrio de las ideas que nutren el Yo ficticio de cada quien; un Yo soberbio, mezquino y mentiroso.

Por otro lado, la relación entre los planteamientos por parte de ambos filósofos no es casual, puesto que para ambos el hombre es un ser caído, también, comparten la consideración del ser

humano como un ser miserable por excelencia. Claro está, para Pascal esa miseria es la que hace al hombre un ser noble, entre tanto, para Cioran la miseria humana lo hace aún más despreciable.

En suma, a los ojos del rumano-francés, de quien hemos hablado tratando de ser muy precavidos, la creatura de Dios es reconocida como un caprichoso egotista, que aparte de ser insignificante está preso en lo ficticio.

Observamos cómo el ser humano crea una farsa montada en un abismo, en donde todos somos impostores, con máscaras que reflejan la resignación ante el mundo que se nos pone en la mesa, ante la sociedad y la historia, cercenamos nuestros más íntimos pensamientos para hacer parte de cada escena posible, en una obra llamada vida. Emil Cioran anota sobre lo anterior que: <<la “dulzura” de vivir en común reside en la imposibilidad de dar libre curso al infinito de nuestros pensamientos ocultos. Gracias a que somos todos impostores, nos soportamos los unos a los otros>> (1949: 64), y más adelante dará una cachetada moral al individuo al sostener que “[m]ientras que los hombres sientan pasión por la sociedad, reinará en ella un canibalismo disfrazado” (1949: 66). Por lo tanto, estamos ligados a la mentira y la farsa, y gracias a ellas les debemos la subsistencia de la sociedad o de cualquier otra forma de nuestra demencia para poder soportar la vida.

Lo cual, evidentemente nos demuestra el carácter de seres malditos. Ahora bien, resulta que lo paradójico de todas estas acciones es que el sujeto no puede escapar a un pensamiento originario: la vergüenza. En la intimidad, en esa profundidad que nadie quiere descubrir a los otros, el individuo se topa con esas imperfecciones que no se hacen conscientes, lucidamente, en la vida activa, pero que, cuando se encuentra en un estado de relajamiento y de inactividad surgen. Se asoman para burlarse y retornarle la corona de desdichado al heredero de Adán... nuestras falencias e imperfecciones evidencian nuestra falta de ser, nuestra fractura ontológica. Un caso ejemplar es la desnudez del cuerpo, ya sea que estemos solos o no, nuestra desnudez refleja la nudidad que encarna estos huesos y carne mortal, a sí mismo, manifiesta el peso del tiempo y del dolor que marcan el rostro real que ocultamos, sin embargo, esa resequeidad ardiente escapa en pequeñas proporciones por medio de las grietas de las máscaras que portamos.

Por último, podemos observar que la concepción del hombre y sus relaciones en la sociedad, incluso la sociedad misma, reposa sobre una desestructuración antropológica, es decir, una

antropología negativa como nos expone Alfredo Abad en su texto “Del paraíso a la historia” en *Cioran en perspectivas*.

Pero ¿qué es una antropología negativa? Es una desconstrucción de los aspectos pertenecientes al hombre, no un intento de definición esencial sobre qué es el hombre, sino una descripción de las contradicciones y debilidades humanas. Por otro lado, cabe dar como conclusión que más allá de la in-esencialidad del individuo o carencia de ser, por lo tanto, también de sentido, igualmente lo que caracteriza al hombre es su fuerza delirante, su locura desenfadada que lo motiva a la creación tanto del mundo, como su constante re-creación del Yo.

Resulta fascinante, a pesar del tono amargo de las afirmaciones de Cioran, este vicio al cual está confinado la creatura humana, y las implicaciones que ella revela, por ejemplo: la capacidad de nutrir la historia, cómo la filosofía potencialmente se ve envuelta en ella, pues hay que estar lo suficientemente desequilibrado para poder proferir cuestionamientos parecidos a este; ¿qué es la justicia?, ¿por qué pensamos lo que pensamos?, etc. O de acuerdo a la ironía cioraniana; hay que estar suficientemente invadidos por la fe para poder hablar sobre un “ser”, lo mismo que decir: hay que estar suficientemente invadidos por el delirio para creer en un “ser”, inclusive en un mundo real.

## **1.2. La locura, la fuerza del teatro universal**

Hemos mostrado a grandes rasgos la compleja visión de Emil Cioran sobre el hombre y el mundo, la compleja visión de un insomne, apoderado por la lucidez de su escepticismo, con el objetivo de responder la pregunta ¿qué es la realidad? Antes de obviamente abordar la locura.

¿Existe la realidad en Cioran? Después de todas las vituperaciones que hace ante el mundo y la existencia, teniendo en cuenta su denuncia del delirio como tinte predilecto del mundo, ¿qué es propiamente la realidad? Cuando nos formulamos estos interrogantes, en primera instancia, nos queda un mal sabor de boca al intentar responderlos, pues pareciese que se nos escapara la noción con esas pesadas sentencias hechas por Cioran, más cuando la razón, emisaria de la lucidez, es capaz en su forma escéptica de llevar al individuo al abismo más aterrador de todos: el vacío.

Existen hombres en la carrera hacia el polvo que han despertado, por medio de la duda, la consciencia de la irrealidad. Emil Cioran afirma que los pensamientos tienen peso gracias a la carga del sufrimiento<sup>8</sup>, pero que “también ellos son los encargados de proclamar que no hay realidad en ninguna parte, que ni ellos son reales” (Cioran, 1992: 90). En otras palabras, una profunda reflexión desgasta toda la base del mundo, para Cioran ir buceando en los pensamientos más radicales coloca al Yo en una condición pesimista “[c]uando empezamos a reflexionar sobre la vida, a descubrir en ella que hay un infinito de vacuidad “(1992: 94). Empero, ¿a qué se refiere Cioran con respecto a la vacuidad de las cosas? Se trata del impulso del universo por el afán de no-ser, de destruirse y morir en el púlpito de la nada. Por ende, desde que se colocó el “mono antropoide” de pie, cuando dejó sus manos libres para labrar el camino del mañana, no por eso escapó de la tendencia autodestructiva a la cual está confinado, cada ser está obligado a devenir en el no-ser. Y esa tendencia convierte cualquier cosa en algo innecesario.

Indudablemente, es ahí donde tenemos que saber cómo movernos en la interpretación fragmentaria de sus ideas. Cioran hace una descomposición de la realidad, la muestra de la manera más cruda y soberbia que puede, la corroe con sus aforismos. A tal punto que pareciese que le quita su contenido y la negara. Pero, en realidad la acepta tal cual como la experimenta, no intenta establecer una definición esencialista de la realidad, ni un sistema dogmático en donde se vea obligado a mentir y ocultar su percepción de la vida. Puesto que, la forma en que su consciencia de la caída interacciona con la realidad lo obliga a injuriarla, a tratar de negarle sus aspectos, pero al mismo tiempo, se resigna a aceptarla. Por lo tanto, la primera pregunta se responde fácilmente: sí. En razón de que Emil Cioran hace un análisis negativo de su propia base de vida, de su particular forma de relacionarse con lo real, aunque, en su producción textual niega la existencia de algo concretamente llamado real. Lo real podríamos entenderlo como aquella macro-evidencia de nuestra caída en el mundo, de nuestra nulidad, la realidad es inefable y necesita que se le experimente de forma particular.

---

<sup>8</sup> El sufrimiento permite que los pensamientos no sean una mera pirueta en el aire, algo sin peso, esto en la medida de que los pensamientos necesitan tener una base en la experiencia y en el ejercicio de las facultades de la mente. En la experiencia no estamos exentos de error, y caer en el error es sufrir, en el otro extremo; usar las facultades de la mente es agotador, desgastante y en algunos casos muy tortuoso. Para pensar algo tenemos que pagar con la moneda del sufrimiento, y sumergirnos en las molestias.

Entonces, ¿lo anterior no es, claramente, una contradicción, pues por un lado proclama la irrealidad pero en el otro extremo acepta la realidad que él experimenta? Paradójicamente es así, pero es una situación que no debe entenderse como una falta de consciencia por parte de Cioran al apropiarse de ambos elementos. En el documental de Patrice Bollon y Bernard Jourdain titulado *Un siècle d'écrivains*, Cioran le dice a su interlocutor lo siguiente:

Todo conocimiento llevado hasta el final puede ser peligroso y malsano, porque la vida es soportable únicamente porque uno no va hasta el final. Una empresa no es posible si uno no tiene un mínimo de ilusión. La lucidez completa es la nulidad. (1999).

Por lo tanto, la radicalidad del desgastamiento de la realidad es consecuencia de su actitud teórica frente a la existencia, sin embargo, su actitud como hombre sincero es aceptarla tal cual como es. Sin duda, sigue siendo una contradicción, pero es algo normal en Cioran pues él siempre asumió las contradicciones igual como se les apareciera, y no buscaba una solución para eliminarlas pues esto lo llevaría a mentir y estipular algún sistema de verdad. Cabe recalcar que lo anterior refleja ese gusto, como en repetidas ocasiones afirma, por la voluptuosidad de la contradicción.

Ahora bien, la segunda pregunta sinceramente es estúpida, pues lo qué más podría fastidiar a un autor como él es el intento por definir algo que no se presta para la definición, incluso, si se llega hacer no sería más que una construcción lingüística falta de contenido.

La realidad, y esto no es un intento de definición esencialista, se podría entender como una experiencia íntima con la existencia. Pero sobrellevarla y permanecer en la vida implica empaparnos de ilusiones. Incluso, olvidar muchas cosas para poder vivir.

La irrealidad es una evidencia que olvido y descubro cada día. Hasta tal punto se confunde esta comedia con mi existencia que no consigo dissociarlas. ¿Por qué esa repetición bufona, por qué esa farsa? Sin embargo no se trata de una farsa, pues gracias a ella formo parte de los vivos, o lo parezco. (Cioran, 1987: 47).

Por lo tanto, vivimos en contra de la evidencia de la irrealidad, y para poder hacerlo, debemos seguir, mediante nuestros delirios, estableciendo las columnas imaginarias de lo que llamamos mundo.

En este orden de ideas, es admisible decir que el hombre es una criatura loca, puesto que, colmada de un gran poder delirante, adorna una tierra sin sentido, en términos de Unamuno; un espacio irracional, estableciendo una organización producto de una búsqueda sin fin de sentido; el Yo ordena para poder hallarse en el mundo, pero también lo hace en vista de que esa organización exista para él. El hombre pone en la vida cosas que no existen, sueños y anhelos que nunca serán satisfechos, y sobre todo hace vista gorda de su nulidad, de su carencia de sentido. Lo cierto es que, lo real resulta también, como aparece en el *Breviario de podredumbre*, ser el producto de “la megalomanía prometeica de una raza que revienta de ideal”. (Cioran, 1949: 6.).

El ser caído por excelencia es loco porque contradice una evidencia tan fuerte, que para poder hacerlo recurre a su capacidad monstruosa de ficción. Igualmente, tenemos que admitir que esa capacidad de ficción, de auto-engaño, y de ilusión está referida a una fuente: una voluntad de imaginación.

Si el hombre es ficticio, por ende también es una criatura imaginativa. Y es imaginativa<sup>9</sup>, pues en cada momento está re-elaborando el mundo y su Yo ficticio, debido a que una ruptura ontológica lo lleva a seguir emprendiendo la creación de ilusiones, de tal forma que pueda saciar su voluntad, lo cual nunca ocurrirá porque le es negada la saciedad del hambre en la eternidad. La imaginación podría ser concebida dentro de Cioran como aquella fuente que se desprende de la ruptura ontológica del hombre, y que permite crear cosas que no existen, sin duda, la locura sería en el ejercicio extremo de esta fuente. Pero, por esa característica es un animal curioso, y lo veremos en el siguiente fragmento un poco extenso:

En todas las épocas de la existencia descubrimos que la vida es un error. Sin embargo, a los quince años se trata de una revelación en la que entra un estremecimiento de terror y una pizca de magia. Con el tiempo, esa revelación, degenerada, se convierte en una perogrullada, y es así como echamos de menos la época en que era fuente de sorpresas. En la primavera de 1937, paseando por el parque del hospital psiquiátrico de Sibiu, en Transilvania, fui abordado por un «huésped». Intercambiamos algunas palabras y luego le dije: «Se está bien aquí». -«Es cierto. Merece la pena estar loco», me respondió. «Pero

---

<sup>9</sup> Y su voluntad, aquella fuerza de deseo, da rienda suelta al poder que emprende dentro de un camino de ficciones.

está usted, a pesar de todo, en una especie de prisión.» -«Si usted quiere, pero aquí se vive sin la menor preocupación. Además, la guerra se acerca, usted lo sabe tan bien como yo, y este lugar es seguro. No se nos moviliza y no se bombardea un manicomio. Si yo fuera usted, me haría internar inmediatamente.» Turbado y maravillado, le dejé e intenté informarme sobre él. Se me aseguró que estaba realmente loco. Loco o no, nunca nadie me ha dado un consejo más razonable. (Cioran, 1987: 63).

Vemos gracias al anterior caso que el loco puede terminar siendo más racional que un hombre normal. Pero ¿Por qué existe una diferencia entre locos si todos hemos nacido por la locura y para la locura? En este sentido debemos responderlo no tanto en Cioran, sino en Foucault-pues su exposición es más clara-, de acuerdo a la perspectiva foucaultniana el loco se encuentra excluido según un sistema cuatripartito de exclusión, es decir, se encuentra excluido por cuatro aspectos, que a su vez son sistemas: 1) el trabajo, 2) la familia, 3) el lenguaje y, por último, los juegos y festividades. Estos sistemas son necesarios para que una sociedad pueda establecerse, porque “[n]o puede haber sociedad sin margen porque la sociedad se recorta siempre sobre la naturaleza de tal manera que haya siempre un resto, un residuo, alguna cosa que se le escape” (Foucault, 1999: 79). Por ende, el loco es una figura necesaria e imprescindible para la sociedad, algo que suena, evidentemente, muy paradójico.

El loco está marginado por no ser apto para el trabajo, esto es un rasgo que queda bastante claro en la experiencia de la época clásica, cuando en París en el año de 1656 es fundado el Hospital General, y consecuentemente se establecen instituciones similares en toda Europa, se recluyen a locos, no por la condición de enfermos mentales, sino por la incapacidad para llevar a cabo labores. En una sociedad en pleno apogeo capitalista quien no forme parte de las fuerzas de producción se convierte en un obstáculo, obstáculo que debe ser apartado y tratar de corregirlo. Por lo tanto, y paradójicamente, en el internamiento se les asignaban tareas, que obviamente no podrían hacerlas bien, con el objetivo de una corrección para el loco.

En los talleres donde los locos estaban confundidos con los otros confinados, los primeros se distinguen por, su incapacidad para el trabajo y para seguir los ritmos de la vida colectiva. La necesidad, descubierta en el siglo XVIII, de dar a los alienados un régimen

especial, y la gran crisis de la internación que precede poco tiempo a la Revolución, se ligan a la experiencia que se ha adquirido con la obligación general de trabajar. (Foucault, 1998:62).

Ahora bien, en el segundo aspecto el loco está excluido por su incapacidad de producción social, es decir, por su ineptitud para mantenerse en la estructura familiar y reproducirla. Curiosamente, Foucault nos da el siguiente ejemplo para mostrar otro rasgo de este sistema: si un familiar, en la época clásica, era objeto de deshonor por parte de algún miembro de la familia poseído por la locura, la propia familia tenía derecho de hacer una petición de reclusión para aquel sujeto. Lo anterior revela el poder que tiene la familia para recluir a alguien, y todavía es un rasgo que se manifiesta actualmente. Además, paralelamente a este sistema de exclusión se encuentra el desorden sexual, que a su vez hace parte de un detonante para excluir a alguien como loco, puesto que:

A las luces de su ingenuidad, el psicoanálisis ha visto bien que toda locura tiene sus raíces en alguna sexualidad perturbada; pero eso sólo tiene sentido en la medida en que nuestra cultura, por una elección que caracteriza su clasicismo, ha colocado la sexualidad sobre la línea divisoria de la sinrazón. (Foucault, 1998: 76).

Entre tanto, acerca del tercer sistema de exclusión, al discurso del loco no se le da el mismo crédito con respecto a un individuo normal, ya que dado su condición lo que él tenga que decir o comunicar será tomado sin valor alguno, sin sentido e importancia para la sociedad. A esto le sumamos que siempre en una sociedad hay cierto tipo de personas cuya palabra es más importante mientras que hay otros cuya palabra es ignorada y subyugada.

Por último, dentro del juego y las festividades, hay sujetos que o bien no se les incluye en esas prácticas o bien se les incluye pero como víctimas u objetos de burla, en este sentido, no hacen parte del juego o la festividad en términos estrictos. Por lo tanto, todos estos cuatro sistemas si se encuentran en un solo individuo lo configurarán como loco, en términos de Foucault: “hay siempre una categoría de individuos que están excluidos-al mismo tiempo-de la producción, de la familia,



del discurso y del juego. Dichos individuos son los que en líneas generales podemos denominar los locos” (Foucault, 1999: 80).

Lo curioso es que el poder de exclusión ejercido por la sociedad se basa en una paradoja: su locura se maquilla con la creencia de tener la razón sobre todo- ya aquí estamos en Cioran-, además, de cercarse según sus postulados, cuando en realidad lo único que han hecho es vestir su fuerza delirante con otros atuendos. Aun así, se llaman cuerdos y racionales- sin saber que esa cualidad es vitalizada por la misma locura- a pesar de ser criaturas miserables y dementes.

Finalmente, a manera de conclusión, para Emil Cioran el hombre es un animal enfermo de ficción, lo mismo que decir, desbordado de locura. Este ser loco debe su potencialidad creadora de ilusiones gracias a una ruptura, en un primer momento, metafísica, y una fragmentación ontológica. Lo anterior lo motiva a saciar una voluntad que desea retornar a un estado primero perdido, pero en razón de su in-esencialidad sólo cae en la producción continua de ilusiones. En este sentido, la voluntad se proyecta dentro del camino de la imaginación demencial. Si la voluntad reemplaza un fin por otro perennemente, lo que hace es reemplazar una meta delirante por otra, entonces la voluntad, ciertamente, se alimenta es de la misma locura del hombre y desea por esa misma demencia.

## 2. SEGUNDO CAPÍTULO:

### LA LOCURA EN CORNELIUS CASTORIADIS

En este segundo capítulo exploraremos en qué consiste la locura de acuerdo a la perspectiva psicoanalítica de Cornelius Castoriadis. Es menester aclarar que para ofrecer una mejor comprensión sobre este tema, en las manos de Castoriadis, reconstruiremos los procesos y estados por los cuales atraviesa la psique en su recorrido de socialización del individuo. Luego de lo anterior, identificaremos en qué punto o puntos ocurre el cortocircuito en donde el sujeto creado por la sociedad se aparta como sujeto psicótico, en otras palabras; en qué momento aparece el loco en el camino de producción social del individuo.

El primer estado en que se halla la *psique* es la etapa monádica, pero, antes de hablar sobre ella es imprescindible hacer algunas anotaciones sobre el modo de ser del inconsciente y la psique. Una de las características del inconscientes es tener la capacidad de ignorar el tiempo y la contradicción, además, no podemos designar nada de él con conceptos y categorías propias de una visión diurna, es decir, de una lógica conjuntista-identitaria<sup>10</sup>. Y menos aún referirnos al material esencial de la psique (representación) con esas mismas categorías. El inconsciente existe como un flujo indisoluble entre lo representativo/ afectivo/ intencional. Y gracias a esta característica la psique posee un poder sin límites en la imaginación. Por lo tanto, “[l]a representación no tiene fronteras”. (Castoriadis, 1989: 182). La representación siempre se refiere a algo que en ella no está, a algo que no existe, y en esta medida se abre un ámbito indefinido de representaciones. Sin embargo, esa cantidad indefinida de representaciones del inconsciente, sin duda alguna, es totalmente diferente con respecto a los elementos de la lógica identitaria-conjuntista, se podría decir que ambas son casi excluyentes, ambas están divididas por un abismo, aunque esto no significa que no podamos encontrar elementos lógicos dentro de las representaciones del inconsciente, más adelante veremos en qué sentido lo anterior es posible. De acuerdo a Castoriadis, este abismo es un abismo de ser; un abismo ontológico. En cuanto que ambos modos de ser de estas dimensiones son totalmente diferentes.

---

<sup>10</sup> Es aquella lógica referida a cómo distinguir las cosas, ordenarlas, y designarlas de tal forma que puedan ser establecidas en un código dentro del lenguaje, además, de prescribir la instrumentalización de las cosas, así mismo, determinar qué es y qué no es.

He aquí donde podemos entender por qué Cornelius Castoriadis critica la concepción clásica de la metafísica, si bien la metafísica clásica toma el ser como lo determinado<sup>11</sup>, por ejemplo; que es imposible que el ente sea y a la vez no sea, esta mera concepción deja por un lado el otro extremo del ser, el ser que se ubica en lo no-lógico formal, y por ende se parcializa la visión metafísica del ser en cuanto que no se adquiere comprensión de sus variados modos de ser, diurnos y nocturnos.

En este orden de ideas, es imposible establecer relaciones estrictamente concretas entre las representaciones y los elementos lógicos-conjuntistas. Por otro lado, al momento de constituir asociaciones entre representaciones, se logra construir relaciones parciales que no logran abarcar el contenido de cada representación que están en continua re-determinación<sup>12</sup>.

Ahora bien, cuando hablamos de representaciones usando términos de referencia del ámbito conjuntista-identitario es difícil abarcar el sentido pleno de todas esas representaciones, ya que ellas van más allá de lo lógico. Tampoco es posible una reducción de lo imaginario a lo “real”, que se da en el caso de la interpretación de los sueños. Tal reducción, de acuerdo a Cornelius Castoriadis, es una ficción ya que las correspondencias entre sentido y representación son únicamente validas en un ámbito analítico y teórico. Así como no todo sueño es interpretable, y siempre habrá que dejar un fragmento en el enigma de la interpretación de los sueños, no todas las representaciones son interpretables y así mismo hay representaciones insondables y enigmáticas.

En suma el modo de ser de la psique es el *magma*, según Castoriadis, aunque es difícil definir lo que no se presta para ser definido, el *magma* se refiere a aquellas capas en continuo fluir que están en la psique, capas que son las profundas representaciones en un proceso constante de re-

---

<sup>11</sup> La crítica hecha al pensamiento heredado o a la filosofía tradicional es que ella tomaba al ser como algo fijo y responde a una lógica formal cuyos axiomas son el principio de identidad, de no contradicción y del tercer excluido. Está lógica es la *conjuntista-identitaria*, empero, ella no puede rendir cuenta de todo del ser, que es una creación de la psique y por lo tanto también debe rendir cuenta ante ella, y no puede agotarlo en su cabalidad. Pues el material fundamental de la psique es la representación, cuya fuente es la imaginación, y éstas están en continuo cambio, así mismo, lo que demuestra la filosofía tradicional es la subvaloración a la imaginación, la cual es la fuente que permite la construcción, del ser mismo, de los imaginarios sociales, las instituciones, e incluso la misma ciencia y la filosofía. Ante esto Castoriadis propone una lógica de los magmas, que de origen a nuevas significaciones e interpretaciones inacabables de las representaciones.

<sup>12</sup> Es decir, se hallan en un estado de incesante cambio.

determinación. El magma en un sentido negativo, es todo aquello que no es conjuntista/identitario, algo que no opera de acuerdo a una lógica formal. Si la materia prima de la *psique* es la representación, entonces el modo de ser de la *psique* es un flujo constante y denso de representaciones, a esto Cornelius Castoriadis lo titula como *magma*. Por lo tanto, vendría siendo el conjunto inseparable<sup>13</sup> de representaciones indefinidas y no determinadas<sup>14</sup> que vitalizan la *psique* y sus procesos. Igualmente, podemos hallar un magma de *significaciones imaginarias sociales*.

Después de estas series de anotaciones acerca de la naturaleza de la *psique* ya podemos entrar a encargarnos de cómo ocurren los procesos por los cuales pasa la formación del individuo social.

## **2.1. De la mónada al sujeto social**

En un primer momento la *psique* del individuo se encuentra en un estado de unidad indiferenciada, es decir; cuerpo, mundo, otros, etc. no se diferencian con respecto al infante o con respecto a otra cosa, incluso no se podría hablar de cosas, otros, ni mundo, pues todavía no existen para la *psique*. Pero violentando los términos podríamos decir que no hay manera de señalar hasta qué punto termina el mundo y comienza el cuerpo del infante. Este estado es característico por la potencialidad delirante<sup>15</sup> al cual está confinado el pensamiento.

En el estado mónadico toda representación está consagrada en una producción alucinatoria, que consecuentemente resulta en una satisfacción alucinatoria, y aunque se socialice la *psique* no por ello desaparecerá tal satisfacción, “la *psique* no renuncia a ella: no renuncia al sueño, a la fantasía ni al sueño diurno. Y también poco renuncia, aunque con distintas modalidades, en sus estratos socializados” (Castoriadis, 1998: 46).

El *infans* lo es todo y es representación de sí mismo en cuanto que todo es él, “[e]l sujeto psíquico originario es esa <<fantasía>> primordial, a la vez representación y carga de un sí

---

<sup>13</sup> Al ser inseparable el conjunto de representaciones no podemos distinguir con claridad una representación de otra, cuando termina una y comienza otra.

<sup>14</sup> Al referirse Cornelius Castoriadis a no-determinadas quiere significar que en el magma hay una re-determinación constante de las representaciones, o sea una creación perenne. En el magma las representaciones están continuamente actualizándose.

<sup>15</sup> Capacidad de crear por medio de la imaginación radical elementos no coherentes con el mundo real.

mismo que lo es todo” (Castoriadis, 1989: 200). La mónada ignora toda distinción, sólo está consagrado en sí mismo, en un amor así mismo. Por lo tanto, el infante indiferenciado es una representación cargada por el narcisismo, además, todo está dispuesto de acuerdo a su omnipotencia y todo gira en torno a él, ya que le pertenece.

Empero, ese estado no se mantiene para siempre, pues, es una etapa temporal de la psique. El infans pronto, debido a una presión biológica (hambre), se percatará de la existencia de un cuerpo que lo identifica y que lo distingue con respecto a los demás cuerpos. Luego, el objeto (seno) que en un primer momento aparece como objeto de dominación del infante, debido a la presión simbólica que ejerce la madre como también dueña del seno, obliga al sujeto a una escisión de sí mismo, a ya no ser todo y el centro de todo, en palabras de Castoriadis: “Esta pérdida de sí, esta escisión con respecto a sí mismo, es el primer trabajo que impone a la psique su inclusión en el mundo, y ocurre que la psique se niega a realizarla cabalmente” (1989: 215).

Por lo cual, el segundo trabajo consistirá en que las representaciones más profundas de la psique sean reprimidas. En estos dos trabajos consistiría la ruptura mónadica. En este sentido la ruptura está consagrada en que “la psique debe renunciar a la omnipotencia, a ser el centro o la totalidad del mundo. Cosa a la cual-seamos sinceros- nunca renunciamos ni podemos renunciar” (Castoriadis, 1998: 121). Más adelante veremos por qué no hay una renuncia absoluta de la omnipotencia.

Pero ¿qué ocurre con ese amor de sí mismo cuando se rompe con la tranquilidad psíquica del estado mónadico? Dicha energía psíquica se reparte en tres:

- 1) Una parte se mantiene en el núcleo psíquico como investidura, ella es el “egoísmo ontológico necesariamente inherente a todo ser para sí mismo” (Castoriadis, 1998: 185).
- 2) Otra parte se da bajo la forma de sí mismo: << soy el pecho >> que plantea Freud.
- 3) La última parte se transforma en odio, en rechazo al mundo exterior o todo lo que sea extraño para la psique.

Ahora bien, después de la ruptura seguirán una serie de producción de representaciones diferentes y diferenciadas. El seno al ser perdido como objeto de dominación absoluta se convertirá en dos tipos de proyecciones representativas. Por un lado tenemos al seno presente (seno bueno), el cual

será cargado amorosamente por ofrecer placer, y entre tanto tendremos el seno ausente (seno malo) que será odiado al generar displacer en el infante.

Ambos “objetos” (pecho malo y bueno) están referidos a un “otro”: la madre. Dado que ambas representaciones están fijadas en un mismo “otro”, esto constituirá el germen de la ambivalencia de los sentimientos. Además, a ésto le añadimos que las dos fracciones del amor a sí mismo se entrecruzan, haciendo que se re-fuerce la ambivalencia.

Por otro lado, el seno ausente o seno malo será rechazado por el niño de tal forma que lo depositará en un exterior. Tal espacio que se encuentra fuera de sí mismo servirá como espacio de expulsión de todo lo que genere displacer para la psique, sin embargo, ese espacio exterior es la semilla del mundo, más adelante se convertirá en el espacio que llamamos propiamente mundo.

Es importante señalar que tanto el objeto como el otro son parciales, ninguno de los dos se han constituido estrictamente como objeto y otro. Así mismo gracias a esa pérdida del objeto el poder creador de la psique se potencializa al entrar en escena la *Phantasie*, en boca de Castoriadis, “[l]a falta de objeto es lo que hace surgir la fantasía. Mientras que el objeto y su falta primero deben constituirse- y sólo pueden ser constituidos por la Phantasie, es decir por la imaginación” (1998: 107).

Siguiendo con el proceso de la pérdida del seno, el niño quien pierde el objeto al cual estaba relacionado de manera íntima, y el cual creía que poseía de manera omnipotente, notará que el objeto es afectado por la disposición de la madre, sin embargo, para poder reconocer a ese otro con poder, construirá esa representación por medio del esquema de omnipotencia que tiene a su disposición.

Esta es la única forma por medio de la cual el infante va construyendo la presencia de un otro, usando lo único al alcance que es el esquema de omnipotencia, heredado del estado mónico, volverá a ese otro un ser omnipotente. Incluso el ser humano únicamente puede apoderarse de algún aspecto de lo “real” usando sus esquemas imaginarios. La madre omnipotente es un ser dueño de algo; del seno. Además, de ser dueña del seno es dictadora de significados, ella es quien determina qué tiene sentido y significado para la psique. En suma, según Cornelius Castoriadis:

El infans necesita dejar de creer que el pecho es un objeto de su pertenencia, que la madre está a su disposición y que forma con ella una pareja excluyente, y también necesita reconocer que la madre (y ése es el gran aporte de Lacan a la restitución de la significación del complejo de Edipo en Freud) *desea a otro*. Hay una relación entre dos personas de la que estoy y estaré excluido, y si no lo acepto nunca voy a ser un individuo socializado. (1998: 121).

Y he aquí cuando comienza la etapa trídica, ya el niño reconoce un otro parcial que es dueño de un objeto deseado y por ende tenemos: sujeto (el niño), objeto (seno) y otro (madre omnipotente).

Ahora bien, la etapa trídica culmina en el momento que aparece el padre. La madre resulta no ser omnipotente pues está bajo la influencia del deseo del padre. Siguiendo con este orden de ideas, la cualidad de omnipotencia es cedida al padre pues él se posiciona como una presencia de gran poder. Por ende, el padre se hará cargo de la labor de significación.

Claro está, aún no existe, a pesar de la omnipotencia del padre o de la madre, en un primer momento, lo “real”, toda representación que haga la psique en esta etapa no será más que fantasía ya que el sentido está bajo el yugo de un otro, quien todavía no se ha constituido como individuo para la psique del infante.

Empero, tanto la madre como el padre no son dictadores de sentido ni omnipotentes según el recorrido de la cadena de omnipotencia, puesto que ambos seres se encuentran bajo el mandato de algo superior a ellos: la institución histórico-social. Es decir:

[E]l poder del padre –por grande que sea en el *oikos*, la familia, la casa- está limitado por el de los otros padres, y no sólo por una ley impersonal. El padre remite a una colectividad instituida por medio de la ley, y es una colectividad viva la que limita su poder. (Castoriadis, 1998: 122).

Tal colectividad instituida se enmarca en un contexto social e histórico particular, por ejemplo: el padre o la comunidad de padres del contexto espartano es diferente al padre japonés de la era meiji. Por ende, el máximo jerarca del sentido y del poder de significación es la institución histórico-social. Ella a su vez tiene delegados que emprenden sus mandatos, dividiéndose en varias instituciones, por ejemplo: la religión, la ciencia, la familia, entre otros.

La familia tendrá un papel fundamental en la producción social del sujeto. Ella por medio del padre y la madre instaurarán los dictámenes simbólicos, representativos y la organización que domina la institución histórico-social. La madre será la primera emisaria del gran jerarca, ella por medio del seno y de sus palabras irá poco a poco inculcando la organización de la institución.

Para entender mejor lo anterior imprescindible presentar las ideas de Piera Aulagnier al respecto:

[L]a madre posee el privilegio de ser para el *infans* el enunciante y el mediador privilegiado de un <<discurso ambiental>>, del que le trasmite, bajo una forma predirigida y premodelada por su propia psique, las conminaciones, las prohibiciones, y mediante el cual le indica los límites de lo posible y de lo lícito. Por ello, en este texto la denominaremos la *portavoz*. (Aulagnier, 2004: 33-34. El subrayado es mío).

La *portavoz*, tal cual como señala Piera, es quien inculca los esquemas de la realidad dictados por la institución histórico-social. Ella implanta y obliga a la psique a metabolizar esos esquemas y hacerlos asimilables con los esquemas psíquicos que tiene el *infans* en su estado de encuentro con el mundo. Uno de los medios para lograrlo es amamantando al niño y/o hablándole, aunque el infante no reconozca en un primer momento el significado de dichas palabras, con ella el niño irá absorbiendo el sentido que le pone en la mesa la institución histórica-social.

Lo anterior es un claro ejemplo de cómo la institución histórica-social va encaminando al sujeto de una “irrealidad” a un “realidad” establecida. En esa transición ocupará un rol fundamental la sublimación: la psique es obligada a reemplazar los “objetos” de deseo a la cual estaba acostumbrada por otros que serán valorados socialmente. Al cambiar de objetos, también se cambiará la función de ellos, es decir, si el seno presente tenía una función sexual, ahora tendrá una función no-sexual al ser reemplazado por un seno-ternura.

La idea de la sublimación es dirigir por canales más viables para el ingreso al mundo, las fuerzas y deseos psíquicos. Ya sea por medio del arte, la ciencia, la filosofía, la política o la religión. Permitiendo que el sujeto pueda construir y reconocer concretamente al individuo, las cosas y el propio sujeto.

Nótese que ya no hablamos en términos de objeto y otro sino en términos de cosas, individuos y sujetos. Esto debido que la representación de los últimos son diferentes respecto a los primeros.



Cuando el sujeto, mediante la sublimación, reemplaza sus objetos por los que ofrece la sociedad ya ha logrado introyectar los arquetipos que organizan el mundo de lo “real”, en otras palabras ha podido apropiarse de la “realidad” y convertirse en un individuo “real” que coexiste con cosas y demás individuos. El individuo ha introyectado las relaciones que implican cada cosa y cada ser igual a él en ese mundo, apropiándose a su vez de las categorías por las cuales se constituyen. En suma, reconoce una lógica que gobierna el día. De esta manera se produce el sujeto social gracias a la institución histórico-social.

Ahora bien, antes de terminar no podemos omitir dos elementos, no mencionados, en la construcción del proceso de socialización de la psique. El primero es que, a pesar de la ruptura mónadica, persiste en lo más profundo de la psique humana un núcleo mónadico, el cual desea retornar al estado de tranquilidad perdida. Esa tendencia se puede observar en el totalitarismo, la religión y la búsqueda de certeza. Tal deseo, se manifiesta incluso tanto en nuestras representaciones diurnas como en las nocturnas, sin embargo, es un deseo que no podrá ser satisfecho pues lo que exige, el retorno a ese estado antes del deseo y de la vida psíquica, escapa de la representación, es decir, de la realidad psíquica.

Por último y dado lo anteriormente señalado, al ser la socialización un proceso arbitrario a la psique, puesto que reprime muchas de las representaciones que intentan representar el estado perdido, ella se mostrará siempre en resistencia y no se adaptará en un sentido estricto a lo que la sociedad dictamina. Dado lo anterior, habrá representaciones que no serán oprimidas, y es por eso que es importante la sublimación para al menos darles otras vías de determinación, siendo que lo psíquico jamás será reductible a lo histórico-social.

## **2.2. La psicosis**

Luego de la reconstrucción hecha en las páginas pasadas ya podemos dar inicio a la apropiación realizada por Castoriadis sobre la psicosis. Como pudimos ver la característica más notable de la psique es su naturaleza imaginaria, en la medida en que, está apoyada en la imaginación radical, como emergencia de representación.

La *imaginación radical* es un flujo constante de afectos, deseos y de representaciones *ex-nihilo*<sup>16</sup>. En este sentido la imaginación radical crea representaciones de la nada, sin necesidad de tomar elementos de lo “real<sup>17</sup>”, ella crea genuinamente, además, es la fuente de la creación. Para Castoriadis es la característica principal de la psique, pues debido a ella la psique existe, si por el contrario dejará de representar, de pensar y crear, evidentemente moriría la psique del hombre.

Por otro lado, la imaginación es un concepto fundamental que debemos entender correctamente, pues, en su respectivo momento, la filosofía tradicional concibió la imaginación en términos de una facultad que genera copias de las cosas y sin capacidad de creación. Sin embargo, Aristóteles aporta algo importante con planteamiento de la *phantasia*, que se divide en dos; una aferrada a la convicción de que la imaginación es sólo una reproducción, combinación o copia de algo y la otra como creación, que es indispensable para el pensamiento. Esta segunda imaginación es la que le retoma Cornelius Castoriadis en su concepción filosófica. Pues, gracias al estagirita la imaginación se posiciona como una actividad de *poiesis*<sup>18</sup>, no una mera forma de copiar algo existente, sino una facultad creadora y creativa.

La imaginación es el motor que permite la vida psíquica, ella es la fuente de la creación de la sociedad y del mundo humano en donde se aloja el Yo de cada quien, igualmente, está presente en la relación del hombre con la experiencia. En este sentido, si la psique del hombre se identifica por su aspecto imaginario, ella también se inscribe en una sociedad y en un marco histórico. Por ende, hay un imaginario histórico-social, en la medida en que, las colectividades crean sus propias significaciones imaginarias dentro de un contexto histórico en específico.

Ahora bien, debido a las exigencias de la socialización la psique tiene que detener muchas de las representaciones que emanan de la imaginación radical, lo anterior se puede observar en el segundo trabajo que impone la sociedad a la psique, en función de que muchas de las representaciones de la imaginación radical no son coherentes<sup>19</sup> con los esquemas sociales. En

---

<sup>16</sup> Es decir, a partir de la nada puede crear.

<sup>17</sup> Lo real en términos de Castoriadis es todo aquello que estipula y configuran las instituciones.

<sup>18</sup> Creación.

<sup>19</sup> Muchas de las representaciones de la imaginación radical no son coherentes con lo instituido, pues entran en conflicto con los aspectos determinados por las instituciones, por ejemplo, el amor sexual del hijo, en sus primeras etapas de encuentro con el mundo, referido a la madre no está instituido, y por ende, las instituciones exigen su correcta sublimación.

otras palabras; las exigencias de la sociedad demuestran que ella es esencialmente arbitraria a la realidad pura de la psique. Y por tal razón, dentro de nuestra alma siempre habrá resistencia ante los elementos del mundo social. La psique, ya mencionado anteriormente, debido a su propia naturaleza no es absolutamente socializable. Ella se caracteriza por su fuerza de representación, es totalmente desfuncionalizada, es decir, lo que ella representa en su *poiesis* no está regida por una funcionalidad biológica, y está consagrada, fuertemente, en una emergencia de representación que se expresa claramente en la *imaginación radical*. Estos son algunos rasgos pertinentes para tener en cuenta al momento de intentar comprender la psicosis. Entonces, una de las primeros interrogantes que hay que enfrentar es ¿qué es, propiamente hablando, la psicosis?<sup>20</sup> Y consecutivamente, ¿Cuál es el modo de ser de la psicosis?

Antes de abordar estos interrogantes, es menester definir qué entender por “tener sentido”. De acuerdo a nuestro tema el sentido es todo aquello que le da coherencia en la psique con su entorno, el sentido hace que la psique pueda identificarse con el mundo a su alrededor, en donde el Yo debe verse reflejado ante el mundo como una creación suya. Por lo tanto, “tener sentido” significa lograr que la psique se identifique y logre ser coherente con el mundo para sí.

Ahora bien, de acuerdo a Cornelius Castoriadis, quien retoma la decisión dada por Freud en el pasado sobre estos mismos interrogantes, la psicosis ontológicamente pertenece al mundo del sentido, es decir, es un fenómeno psíquico que tiene sentido y su estatuto es concerniente a esa dimensión. Empero, el sentido que ella expresa es totalmente diferente al sentido del mundo común. Y esta diferencia es clara puesto que en la psicosis “nos topamos con creaciones psíquicas mucho más excentradas que el sueño o el síntoma neurótico con relación al mundo común” (Castoriadis, 1998: 133).

El modo de ser de la psicosis se consagra en una manifestación enérgica de la *imaginación radical*, mera creación delirante, pero con respecto a un cortocircuito con el mundo “normal”. Por lo tanto, la psicosis es un fenómeno psíquico, el cual se separa del contacto y la coherencia con lo instituido como real.

---

<sup>20</sup> En realidad deberíamos considerar primero ¿qué es la realidad en Castoriadis? Pero, debido a la dinámica del tema consideraremos tal interrogante a profundidad en la tercera sección. Por ahora podemos señalar superficialmente que la realidad dentro del pensamiento de Castoriadis es el discurso que establecen las instituciones sociales e históricas de la sociedad.

En la apropiación de la psicosis Castoriadis tomará como base los aportes hechos por Piera Aulagnier, quien desarrolló trabajos muy profundos y extensos sobre la cuestión de la psicosis. Y la toma como base pues Piera también decidió lo que análogamente Cornelius Castoriadis también tuvo en cuenta: 1) los fenómenos de la psicosis poseen un sentido, 2) que ese sentido no es reducido y 3) la psicosis debe de ser esclarecida psicoanalíticamente.

### *1) los fenómenos de la psicosis poseen un sentido*

La psicosis ofrece una producción altamente elaborada de representaciones, los elementos psíquicos creados en el fenómeno psicótico poseen una gran complejidad y profundidad que los hacen muy difíciles de interpretarlos y de permearlos, pues, son totalmente diferentes a las creaciones que se encuentran en el mundo “normal”, por lo tanto, la psicosis exige mirar más allá de esos muros de la “realidad”.

En este orden de ideas, en palabras de Castoriadis, la psicosis se caracteriza por <<la creación a partir de un “sinsentido” primero para el sujeto, de un sinsentido para él que es sinsentido para los demás>> (1998: 134). El sujeto psicótico crea un mundo con sentido el cual no lo tendrá para los demás. Sin embargo, el término sentido usado aquí no se debe entender por una funcionalidad orgánica, ejemplo claro de lo anterior es cuando comemos, estamos ejecutando una serie de procesos orgánicos que producen unas relaciones finalizadas, ordenadas y totalmente funcionales. En esos procesos orgánicos también se organiza un mundo para el viviente, un mundo con sentido, pero sentido entendido como coherencia con una finalidad biológica: conservarse y reproducirse.

### *2) El sentido de la psicosis no está reducido*

El sentido que demuestra la creación psicótica es de representación, no funcional, lo cual tampoco implica necesariamente placer de órgano. El llamado de Castoriadis a tener en cuenta esta diferencia se basa en la importancia de no caer en los errores reduccionistas, estos errores son aquellos que retrotraen el sentido de los fenómenos psíquicos a un sentido meramente funcional y orgánico, así mismo, equivale decir que no podemos evaluar y analizar sucesos psíquicos con categorías funcionales. Claramente la experiencia en los casos ya sean clínicos o de vivencia común revelan que los seres humanos son capaces *por mor* a la necesidad representativa llevar en detrimento el placer orgánico o funcional. Por lo tanto, no podemos sostener de forma

absoluta que el fenómeno psicótico se debe necesariamente a un mal funcionamiento de uno o varios órganos. Esta visión implica dos postulados, lo curioso es que el primero es correcto afirmarlo, hay una interdependencia entre *soma* y *psique*, consecuentemente, si un alguno de los dos ámbitos sufre cambios también se verá afectado el otro ámbito, esto es una clara expresión de la tradición cartesiana de la filosofía, pero con ello no queremos decir que tenemos resuelto el problema de la relación cuerpo/alma, lo cual para Castoriadis ni siquiera se ha terminado de debatir. El segundo postulado, que es la expansión falaz del primero, nos dice que los sucesos psicóticos están reducidos a un problema *somático*; alguna neurona malformada, sobreproducción de alguna hormona, etc. Sin duda es un gran error ya que si bien hay una interdependencia entre *soma* y *psique*, la psique tiene un grado de independencia con respecto al cuerpo.

### *3) La psicosis debe de ser esclarecida psicoanalíticamente*

Otras de las faltas que no hay que cometer en el tratamiento de la psicosis es analizarla, exclusivamente, desde una perspectiva de regresión. La perspectiva de regresión sostiene que las producciones psicóticas corresponden a una regresión o repetición de una primera fase. Sin embargo, dicha idea es inadmisibles pues dada la alta complejidad y profundidad de las creaciones psicóticas estamos ante un fenómeno, de la psique, que demuestra una progresión creacionista que ninguna etapa anterior posee, por ende, no es una repetición o regresión ya que su característica fundamental, creación delirante, no es equivalente a un etapa correspondiente al pasado.

Por último, y no menos importante error a considerar, los fenómenos psicóticos no son producto de los despojos, mutilaciones o desechos del mundo común. De acuerdo a Castoriadis la razón para no admitir lo anterior es clara:

[L]a psicosis que en esencia más nos importa desde el punto de vista psicoanalítico es aquella donde hay creación delirante.

En mis propios términos, aquella donde hay construcción y creación de un mundo propio, que en su esencia no es reducción, mutilación ni suma de despojos del mundo común, sino alteración de algunos de sus principios organizadores y desaparición o evanescencia del anhelo de participar en él. (1998: 136).

El sujeto parte de un pictograma<sup>21</sup> que es la imagen fundamental de todo lo que tendrá potencialmente sentido, en otras palabras: el pictograma es el marco fundamental de referencia que se le muestra al infante en su aparición dentro del mundo, imagen imprescindible para que viva el ser humano. La puesta del sentido será ejecutada por la fantasía, y posteriormente el sujeto mediante los pensamientos del Yo creará sentido para su mundo. No obstante, el sentido tiene que ser coherente con el propuesto por la sociedad; es decir, ser válidos ante el discurso del conjunto, dicha validez entendida como conformidad a la sociedad.

Ahora bien, al ser la sociedad arbitraria, y de esto ya hemos hablado constantemente, no siempre lo que tiene sentido para el sujeto tendrá sentido para los demás, en la psicosis el sujeto crea por medio del pensamiento delirante un sentido contrario a los que estipula los esquemas de realidad en la sociedad, incluso el psicótico, en algunos casos, es consciente de ese choque. Por ende, habrá una confrontación entre discursos.

Entre tanto, además de depositar un sentido contrario al conjunto, el sujeto psicótico está creando una imagen de sí mismo con la construcción de un mundo para sí. Si crea un mundo, con un sentido en particular, ese mundo debe de tener un espacio para el Yo, empero, ese Yo debe antes haberse dotado de sentido en sí mismo. Así ocurre en el caso de la construcción del objeto perdido (seno), también se construye la imagen del propio Yo, puesto que la construcción del objeto es reflejo de un agente que es él mismo. De esta similar forma ocurre con la construcción del mundo; la elaboración de un espacio exterior con sentido para el Yo refleja la imagen de él mismo al construirse análogamente con el mundo, pues ese mundo es un mundo para alguien, en otras palabras: para un Yo, así que es necesario que el individuo construya una imagen de sí mismo para poder crear un mundo para sí con sentido.

Por su puesto, el sujeto se ubica inauguralmente en el mundo social, en donde la embajada de la institución social (la madre o en términos de Piera Aulagnier la *portavoz*) será la primera mediadora para que la psique interiorice las significaciones sociales. Entonces, ¿por qué ocurre la psicosis si el sujeto está inscrito a una realidad social de entrada? Cornelius Castoriadis responderá que eso ocurre porque hay un cortocircuito en la fantasía al momento de intentar poner en escena al sujeto, y es debido a que el otro es experimentado como no deseante, en dicha

---

<sup>21</sup> He aquí la reapropiación de las investigaciones de Piera Aulagnier por parte de Cornelius Castoriadis.

circunstancia, el Yo y el pictograma quedan fracturados, en la medida en que el pictograma rechaza al Yo.

Para aclarar más lo anterior es necesario señalar ciertas cosas; los procesos psíquicos están definidos de acuerdo a un triple vector, que se divide en tres espacios: espacio de representación, del deseo y del afecto. No obstante, en la psicosis hay una obliteración<sup>22</sup> del deseo, en su lugar la intención pura, voluntad sin deseo, ocupará su puesto.

Para Piera Aulagnier la obliteración es causada por una violencia excesiva ejercida por el *portavoz*. El Yo necesita un primer párrafo en donde se responda a sus exigencias por el saber de un origen, es decir necesita un enunciado que le explique por qué existe y con qué elementos se debe relacionar. Pero ese enunciado no puede estar desligado por un afecto y un deseo, cuando el niño pregunta por su procedencia, implícitamente, está preguntando si su existencia confiere placer y deseo a los padres, lo cual equivaldrá a interrogar por un sentido.

Ahora bien, cuando el *portavoz*, que fundamentalmente en un primer momento es la madre, no ofrece una respuesta al interrogante del origen y consecutivamente no reconoce placer y deseo por ese niño, dará como consecuencia que el Yo deba “encontrar una respuesta que pueda conferir sentido a lo que se encontraba en el origen de su entrada en ese lugar que tiene la obligación de habitar”. (Aulagnier, 2004: 210).

Pero la vivencia con respecto a los otros, incluyendo con la madre, será establecida como una relación de displacer, ya que no se ofreció una respuesta correcta sobre el origen, el otro es construido como un mandato, un imperativo existencial desprovisto de deseo y afecto. Por estas razones Cornelius Castoriadis reconoce que la falencia del deseo hace imposible la identificación entre ese Yo y los otros. Incluso la obliteración del deseo también implica que los demás humanos no sean pensados como animados sino como cosas, cosas comibles, cosas sexuales, cosas terribles, etc.

Obviamente hay otros rasgos característicos del origen de la psicosis, por ejemplo: la anticipación de la madre a los gestos corporales del infante, la interpretación arbitraria de los llantos y balbuceos, o no menos importante, el impedimento de la producción propia de pensamientos del niño, y con ello impedir el paso a lo decible de los sentimientos, por fuerza de la madre que desea

---

<sup>22</sup> Término de Piera que significa obstrucción, que en este caso está referido al deseo.

asegurar su primacía ante el bebé. Bebé que es representado como el deseo de una repetición: tener un hijo de la madre. Pero no nos centraremos en ellos pues Castoriadis no se encarga de tratarlos.

Aulagnier ilustra la situación del Yo de la siguiente forma:

Carecer de lo que funda (y es lo único que puede hacerlo) la realidad y el lenguaje, no poseer el enunciado de los fundamentos, o los fundamentos de los enunciados, necesario para que el propio relato histórico le concierna, carecer del punto de partida indispensable que presenta el enunciado acerca del origen. Imagínense, por ejemplo, un sujeto obligado a reconocerse en un espacio orientado en el que le estaría prohibido recurrir a alguno de los cuatro puntos cardinales. (2004: 220).

Por lo tanto el Yo advendrá en la psicosis para subsanar una carencia, una falta que si no se llena traerá como resultado la muerte del sujeto. En este sentido el Yo interpretará el mundo de acuerdo a otra forma de representarlo, y en esa interpretación, con el riesgo de pagar con sufrimiento, construirá un mundo en donde pueda tener cabida, y en donde su Yo pueda corresponder con un espacio.

A pesar de todo lo anterior, el psicótico no niega el mundo “normal”, inclusive comparte los mismos esquemas de construcción prosopológicos (construcción de sí mismo y de los demás como *soma* y *psique*) y pragmatológicos (organización práctica de las cosas) que posee la realidad social, más aún:

El psicótico habla nuestra lengua, sabe qué es una mesa, sabe cómo tomar el subte. Sabe que el fuego quema y no se quema-o lo hace a propósito porque sabe que se va a quemar. El psicótico construye de forma distinta un terreno (negativamente) privilegiado del mundo común. (Castoriadis, 1998: 140).

Si bien con la clara diferencia de que el psicótico construirá su mundo con la relación a su propio cuerpo como cuerpo-sufrimiento, los afectos y deseos devastados, pensamiento delirante-alucinatorio y relaciones entre propiedades y objetos como delirantes.

Finalmente, Cornelius Castoriadis admite que el psicoanálisis no podrá dar cuenta de todo el contenido de la psicosis, indiscutiblemente, por la gran complejidad y profundidad que ella



entraña. Empero una de las características que más genera interés investigativo es esa creatividad delirante que se encuentra en la psicosis, ese poder que viene de la imaginación radical, lo cual le recalca en sus críticas a Piera Aulagnier. Dicha característica tiene una gruesa raíz que la conecta con el ingenio, lo cual veremos más adelante. Ahora bien, la filosofía en su consideración del hombre y la sociedad no debe soslayar la psicosis en su estudio, puesto que, el hombre que analiza, obviamente, es el hombre “normal”, pero, cómo vimos anteriormente, esa singular definición ocurre en una delicada línea entre la socialización y la locura en que se halla en los primeros momentos de su vida el infante, puesto que en las primeras etapas hay una elaboración fuerte del delirio. Empero, hay ciertas cualidades del loco que poseen los hombres “normales” en el establecimiento y mantenimiento de la sociedad, debido a la fuente primera que es la imaginación radical- que se puede observar perfectamente en acción en la fantasía y el delirio-, los procesos representativos del humano común en sociedad tienen semejanza con los procesos representativos del psicótico. Ya que ambos buscan sentido, y poseen una tendencia de retornar a un estado mónadico perdido. Claro está, la diferencia es que el psicótico no proyecta sus representaciones en la coherencia de las instituciones históricas y sociales, mientras que, el humano común sí lo hace. En suma, la psicosis brinda una nueva vía para entender el ser humano y cómo se desenvuelve socialmente, ya que ella revela el precio al cual estamos dispuestos a pagar por encontrar sentido, ya sea alejándonos de las instituciones o aceptándolas, siempre mantendremos resistencia interna ante los postulados imperativos de la sociedad.

### 3. TERCER CAPÍTULO:

#### UNA RELACIÓN ENTORNO A LA LOCURA

Después de mostrar los rasgos esenciales de las perspectivas de Cioran y Castoriadis en las anteriores secciones, ahora trataremos de establecer los puntos de semejanza de ambos autores, para luego tratar en esta sección responder al interrogante ¿en qué lugar se halla la locura en el mundo? , interrogante central de este trabajo.

En primer lugar, analicemos los aspectos más importantes que resaltan en ambos autores, con el objetivo de poder facilitar más el puente comunicativo entre Cioran y Castoriadis. Siguiendo con el orden establecido, en Emil Cioran es llamativo el papel que le da al delirio en la formación de lo “real”<sup>23</sup>. Efectivamente, cómo mostramos en la primera sección, tanto el hombre como el mundo- teatro universal- son la manifestación efervescente de un exceso de imaginación, el cual es el sello fidedigno de una demencia que impregna todo lo que hay, ya que ella lleva al límite los delirios del hombre.

Pero ¿qué es el delirio para Cioran? El delirio no es más que la respuesta sintomática a la inessentialidad humana, es decir, si la voluntad insaciable se apodera del individuo caído, y lo hace cada vez desear infinitivamente, el delirio es el camino con que se proyecta esa voluntad y el fuego con que se aviva su hambre. Es sendero y alimento, así mismo enfermedad y maldición metafísica.

Sin embargo, el delirio también trae, siendo algo congénito a todo hombre, ruina y sufrimiento, ya que está obligado a seguir una gravedad metafísica: la caída producto de la pérdida de la eternidad positiva.

Por ende, todo sería más que ilusión, formas creadas con aire que en cualquier momento se pueden esfumar, o también, como las nubes, encontrar otras formas efímeras para adornar un abismo llamado universo. Por ende, lo real es el producto de los excesos que abarcan la imperfección del hombre. Lo trágico resulta ser que el humano a través de todos esos elementos

---

<sup>23</sup> Y más allá de la creación de lo “real”, es decir, la existencia junto al mundo, el propio re-moldeamiento del ser humano.

que crea en la existencia, quiere retornar a ese primer estado en que estuvo. Cómo quedó señalado en la primera sección, jamás lo hará. Y el vacío con el cual comenzó a vivir la creatura humana se mantiene hasta que deje de respirar en la tierra del dolor.

Sin duda, no por ser desdichada la existencia del hombre deja de ser una creatura curiosa, y su curiosidad radica en ese poder excesivo que tiene en su imaginación, la cual le permite vivir en contra de las evidencias. La cuestión es que esa facultad se aviva en la medida en que se mantiene el vacío ontológico del ser humano, es decir, su mayor poder se basa en su mayor penuria. La siguiente paradoja es que, aunque, posee todas esas deficiencias su brutalidad es tal que llega a excluir no sólo así mismo, sino también a los demás, y esta exclusión se demarca con la dicotomía de “normal” y “loco”.

El miedo al abismo en que se apoya la vida lo obliga a mantener en sus mentiras una determinada forma de tipificar lo “real”, y para ello, a su vez, necesita diferenciarse con respecto a cualquier forma de tipificación no reconocida. El loco, entonces aparece como un sujeto anormal- y he aquí el gran absurdo- en un mundo lleno de dementes.

Ningún hombre puede comprobar absolutamente la verdad en la cual reposan sus supuestos fundamentales para poder vivir, y quien lo intentase arará en el aire, hacerlo conlleva a esa lucidez asfixiante que Cioran vivía, tormento que queda claramente expuesto en el poema titulado *The ancient sage* escrito por Lord Tennyson en 1885:

Thou canst not prove the nameless, O my son,  
Nor canst not prove the world thou movest in,  
Thou canst no prove that thou art body alone,  
Thou canst no prove that thou art spirit alone,  
Nor canst not prove that thou art both in one:  
Thou canst not prove thou art immortal, no  
Nor yet that thou art mortal—nay my son,  
Thou canst not prove that I, who speak with thee,

Am not thyself in converse with thyself,  
For nothing worthy proving can be proven,  
Nor yet disproven: wherefore thou be wise,  
Cleave ever to the sunnier side of doubt,  
And cling to Faith beyond the forms of Faith!

Y esa inefabilidad- *nameless*- de la vida es producto del terror que manifiesta la nada que se esconde debajo de ella. Ahora bien, debemos enfrentar un interrogante antes de sobresaltar los aspectos más importantes sobre el tratamiento de la locura, la pregunta es la siguiente, nuestro lector comprenderá luego de seguir nuestro trabajo por qué formulamos tal inquietud, ¿qué es la realidad? Si bien Cioran no da definiciones para lo real, Castoriadis sí da una, leyendo entre líneas sus escritos. De acuerdo a su perspectiva, la realidad que experimenta el hombre es todo aquello que construye las instituciones histórico-sociales, en otras palabras, todo aquello que determina el discurso del conjunto, *el mundo para sí* de la sociedad misma.

Entre tanto, en Castoriadis notamos que en las primeras etapas de la psique humana ella se encuentra en un estado de delirio profundo, a esto lo podemos llamar locura en la medida en que no están interviniendo aún los parámetros institucionales de lo real.

Ahora bien, en dicha locura la psique se encuentra en una placentera paz. Empero, debido a los trabajos impuesto sobre la psique que ejerce la institución histórico-social se debe romper con ese estado de tranquilidad, incluso se debe sublimar el poder de omnipotencia del *infans*. Con el objetivo de generar sujetos sociales. Por lo tanto, se produce una ruptura *mónadica* para que la psique sea dirigida por las directrices instituidas. Es importante señalar que cuando el infante pierde el objeto seno, como objeto de dominación absoluta, esta carencia permite la producción de nuevas representaciones por medio de la imaginación, en otras palabras: la vida psíquica en plenitud inicia cuando se pierde el seno de la madre.

Sobre cómo ocurre tal ruptura en el capítulo anterior lo tratamos a profundidad, lo que es pertinente señalar aquí es que se ejerce una violencia que marcará profundamente a la psique humana, no en el sentido de que gracias a esa violencia se puede producir un sujeto, sino en que

la importancia, que más nos incumbe en este trabajo, radica en el vacío que se genera en la psique humana.

Ese vacío se traduce en el inmortal anhelo de retornar al estado primero de la psique: la mónada. Aunque, como ya dijimos anteriormente, tal deseo no puede ser llevado a cabo por la impotencia de ser representado en la realidad psíquica, y tampoco puede ser reprimido, sigue existiendo en lo más profundo del núcleo psíquico el “hambre” mónadico.

El hambre se mantiene en todas nuestras creaciones, en todos nuestros proyectos y nuestras representaciones ya sean conscientes o no. Por ejemplo, puede manifestarse en la religión o en la política, como una sombra que los acompaña. Es decir, tras todas esas creaciones diurnas o nocturnas se halla el deseo de ser nuevamente una mónada.

Cuando el sujeto supera la fase tríadica e inicia el proceso de sublimación va poco a poco adaptándose a la realidad que dictamina la institución histórica social. Lo fundamental de estos dictámenes es darle sentido a la psique en sus primeros pasos en la vida y en el transcurso de ella, esto, indudablemente, para asegurar la supervivencia del propio hombre. Por lo tanto, si en el transcurso del proceso de *realización*<sup>24</sup> no se dota de sentido a la psique, es muy probable que el niño muera o que, debido a la deficiencia de sentido, la psique tenga que crear uno con los elementos que tenga en ese momento: el delirio. Y es en este proceso en donde está muy propenso el infante en devenir en la psicosis diagnosticable<sup>25</sup>, muchos factores pueden producir esto, uno de los más destacados por Castoriadis, ya señalado por Piera Aulagnier, el cual mencionamos en el capítulo II, sobre la deficiencia en la función del *portavoz*.

Definitivamente, la locura trata de una crisis de sentido, de una búsqueda en la creación de un mundo *para sí* en donde el Yo sufriente encuentre cabida. Y para ello la *phantasie* que en un primer momento se prestaba para colaborar con la intervención de la institución histórico-social, tiene que entrar en choque con los dictámenes del discurso del conjunto para poder, por medio de toda esa imaginación ávida de sentido, crear un discurso sobre el mundo y una realidad propia para el agente que la usa.

---

<sup>24</sup> Esto significa: la operación por medio la cual se trata de ubicar a la psique en el ambiente creado por las instituciones.

<sup>25</sup> Psicosis comprendida desde el punto de vista clínico.

### 3.1. Cioran y Castoriadis

Para los lectores de ambos filósofos (más filósofo el segundo que el primero), resulta inquietante tratar de plantear semejanzas entre ambos, por un lado tenemos a Cioran, pensador polémico y sumamente difícil de tratar por su pensamiento en marcha, el cual se mueve entre contradicciones y paradojas, por otro lado, tenemos a Cornelius Castoriadis quien expresa un pensamiento ordenado y dinámico, que resulta ser discrepante en el momento de relacionar sus ideas con las de Cioran.

Sin embargo, semejanzas sí podemos encontrar, no a grandes rasgos pero sí con ciertas ideas que se esconden en los textos de ambos pensadores. Claro está, también se demarcan ciertas diferencias entre esas semejanzas.

Para ambos pensadores el hombre tiene un vacío, un inmortal deseo arraigado dentro del alma humana, y el cual se manifiesta en su andar, en las cosas que crea y enfrenta. Para Cioran ese estado anhelado es retornar a la eternidad y en Castoriadis es el deseo de volver a la unidad perdida del estado mónadico. Ese anhelo tiene sus raíces en un estado anterior el cual está negado y si bien, de acuerdo a la perspectiva cioraniana, la eternidad es inalcanzable por la barrera del tiempo y la gravedad de la caída, el retornar a la mónada es imposible pues no se puede reproducir en la realidad psíquica. No obstante, ese vacío permite la existencia del gran potencial de creación que posee el ser humano.

Pero, en este punto hay que anotar una aclaración, mientras que para el atormentado rumano esto convierte a la creatura humana en un ser desdichado, para nuestro filósofo greco-francés el hombre puede acceder a la autonomía y superar esa condición primera para convertirse en un auto-creador de sus propias leyes y determinaciones. La autonomía es una apertura ontológica en este sentido, ya que cuando el sujeto empieza a poner en tela de juicio las bases en que se desenvuelve en la sociedad, y paulatinamente, pone en tela de juicio las leyes mismas, él rompe con un cerco heterónimo para poder así auto-crear nuevas leyes, nuevas perspectivas cosmológicas, y crear nuevas figuras de sí mismo a sabiendas que es él quien lo hace. Consecuentemente, esto resultará en un proyecto político en búsqueda de instaurar una sociedad autónoma.

Para lograr esa apertura tiene en primera instancia que aceptar conscientemente su mortalidad, su insignificancia frente al universo, y no menos importante, que no existe un sentido único y extra-social del mundo y la vida, en otras palabras, que el sentido que la sociedad impone, incluso el sentido que él auto-genera, siempre están propensos a ser puestos en duda.

En otras palabras, el hombre es el único animal capaz de romper el cerco dentro del cual se encuentra cualquier otro ser viviente.

De manera que la autonomía está para nosotros en el nivel social: la autoinstitución explícita que se conoce como tal, que se sabe tal. Y esta idea anima el proyecto político de la instauración de una sociedad autónoma (...) los seres humanos aceptan finalmente lo que hasta ahora nunca quisieron verdaderamente aceptar (y que en el fondo de nosotros mismos nunca aceptamos verdaderamente): que son mortales y que en el “más allá” no hay nada. Una sociedad autónoma se hace posible únicamente partiendo de esta convicción profunda e imposible de la mortalidad de cada uno de nosotros y de todo cuanto hacemos; sólo así se puede vivir como seres autónomos. (Castoriadis, 2008: 78-79).

Es sabido que la institución histórico-social para poder asegurar su supervivencia tiene que darle sentido al hombre y con ello crear un relato sobre la razón de existir y el sentido de la misma. Ahora bien, lo anterior no tiene garantía alguna y se convierte en un mero adorno sobre un abismo. Y lo podemos evidenciar cuando en la experiencia vemos que lo que se tipifica como un sentido sobre el cosmos y la vida de una sociedad determinada, es totalmente diferente al sentido que expone otra. Por lo tanto, en esa inmensidad de relatos de sentidos no hay garantías de la verdad de ninguna, y contundentemente, no existe un sentido extra-social del mundo, de la vida y la existencia de todos los seres, todos se apoyan en un abismo y se originan en la sociedad y en la historia, podríamos afirmar que existe algo así como el *nameless*<sup>26</sup> de Cioran.

Obsérvese con atención, que encontramos otro punto de semejanzas de Castoriadis con Cioran, pues para este último no existe en sí mismo sentido alguno de la vida y del mundo, lo que llamamos sentido es creado dentro de la sociedad y la historia -inevitable consecuencia de la caída- pero no dejan de ser meras creaciones humanas, ficciones de un delirante. Por otra parte, lo

---

<sup>26</sup> Vacío sobre la razón de vivir.

anterior necesariamente no tiene que ser entendido como un pesimismo radical, puesto que significa que el hombre es libre de colocar su propio horizonte sin tener que subyugarse al estipulado por la sociedad. La razón es la siguiente; si existiera un sentido único y extra-social, un sentido dado por fuera de las manos humanas, entonces el hombre estaría constreñido y limitado a una solo horizonte, el cual el no eligió. En suma, “[e]l hecho de que la vida no tenga ningún sentido es una razón para vivir, la única en realidad” (Cioran, 1987: 28) y es la única razón para vivir pues jamás podríamos ser libres, nunca podríamos ni crear nuevas nomenclaturas de sentido ni tampoco dejar de ser. Todo esto queda evidenciado en el siguiente fragmento:

Podemos considerarnos fracasados sólo si la vida tiene *sentido*. Porque solamente en ese caso todo lo que no hemos llevado a la práctica constituye una caída o un pecado. En un mundo que tenga sentido fuera de sí mismo, en un mundo que tienda hacia algo, nos vemos obligados a *ser* hasta nuestros límites. Si se encontrara a un mortal que me probara la presencia de un sentido absoluto, que me demostrara una ética inmanente al devenir, me volvería loco de remordimientos y desesperación. Cuando se ha malgastado la vida consolándose durante su inútil transcurso con los engaños del devenir, cuando, en apariencia, se ha sufrido cruelmente, lo absoluto nos hace enfermar. Decididamente, la vida no puede tener sentido alguno. O, si lo tiene, será menester que lo esconda si quiere tenernos en su seno todavía.

Quien ame la libertad, por poco que sea, no puede de buen grado marchar uncido en un sentido único. Aun cuando se trate del sentido del mundo. (Cioran, 1995: 103).

Obviamente, no podemos confundir esa libertad con la autonomía de Cornelius Castoriadis, simplemente porque en Emil Cioran la cuestión no es de autonomía sino sobre la libertad entendida como liberación, y esta tiene su base en el suicidio. En suma, Cioran nos sugiere, maliciosamente, que debemos suicidarnos porque mientras vivamos estaremos encadenados a muchas cosas, y esas cadenas nos prolongan el sufrimiento.

Es por esto que, para ser libre se debe aspirar al encuentro con la muerte, para retornar a la nada progenitora, en definitiva al no-ser, y romper con todas esas cadenas o lazos a los cuales estamos sometidos. La auto-consciencia de la irrealidad conlleva a prescindir del mundo, en no



prestarle atención ni a nuestras propias penas. Simplemente al ser la existencia y el mundo algo menos que la apariencia, el uno algo inserio y el otro una ilusión, se termina por no interesarse en nada, incluso de prescindir de la idea de ser libres. Todo lo anterior nos llevará a despojarnos de una de las convicciones más fuertes que hay: la convicción de que la vida es sagrada.

Ya vivir y permanecer en la existencia es algo que no posee razón alguna, es más, cuando alguien comienza a vivir debería emprender la búsqueda de los medios para poder auto-aniquilarse, en términos del sujeto A<sup>27</sup>: “el más dichoso sería quien muera al nacer y más dichoso que nadie, quien nunca llegue a nacer” (Kierkegaard, 2006: 233). Empero, tal idea va más allá del simple hecho de presentar el suicidio desde el pesimismo, ya que el logro del suicidio como acto de libertad reposa en que el hombre sea un Dios sobre su fin, que él sea quien decida cuándo morir, en qué momento oportuno, cómo morir y no dejarle el trabajo a la naturaleza ( posicionarse por encima de la naturaleza haciendo mejor el trabajo de ella: matarnos), en definitiva es ser amo y señor de su muerte del retorno.

Cioran retrata a ese hombre de esta forma: “dueño de sus días, detendría su sucesión cuando le pareciese oportuno; *existiría a su discreción*; es que alcanzaría su punto de partida, su estatuto verdadero: el de accidente, justamente” (1992: 84. La cursiva es mía). Pero, en razón de un saber profético sobre la muerte; cuando se emprende la renuncia de todo, y el mundo es parte esencial que hay que abandonar, se descubre que lo único que puede tener en sus manos una persona no es la felicidad, ni el honor, ni el respeto, tampoco son nuestras penas, ni el amor y tampoco los sueños, sino el poder de matarse cuando se quiera.

Por lo tanto, la libertad no sería nada constructivo en Cioran, es todo lo contrario, demoniacamente destructivo, ya que incita al sujeto a la destrucción de sí mismo, no a una superación, en ningún momento Cioran afirma eso, sino a una extinción del hombre. Inclusive, matarse a uno mismo no implica volver al estado perdido, es en realidad perderlo todo en la nada. Tampoco es una solución pues desde que nace el ser humano ya todo está irremediabilmente arruinado, por el simple hecho de pisar el mundo estamos condenados a sufrir todas nuestras imperfecciones y contradicciones. Igualmente, el acto del suicidio está

---

<sup>27</sup> Seudónimo que usa Kierkegaard en su libro *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*.

ligado a un marco cosmológico y metafísico, ya que la libertad que florece en el sendero de la renuncia a la vida, es decir, en el suicidio, no es más que la máxima expresión a la cual puede acudir un ser imperfecto dentro de un cosmos condenado a desaparecer . Por lo tanto, el suicidio es la única expresión de libertad para el heredero de Adán.

A lo largo de esta aclaración, es notable que a diferencia de Castoriadis, quien sostiene la superación del sujeto social común gracias al logro de la autonomía-teniendo en cuenta que la superación se da en un marco social e histórico-, con Cioran no podemos asegurar una superación del estado de crisis ontológico, pues el hombre aunque se libere de todo con la muerte, no por ello accederá a la eternidad positiva o se sentirá realizado en la vida, y todo lo que hizo siendo hombre en el plano socio-histórico no es más que una suma de errores. Es posible, por un lado, sostener la existencia de una superación negativa, en la medida en que no pudiendo el hombre retornar a la eternidad, al menos puede librarse del tormento de vivir, del tormento de ser, y por ello, llegar a una redención la cual por ahora, para diferenciarla de la redención odiada por Emil Cioran, es decir, la redención por un Dios, titularemos como redención demoníaca: Una trascendentalidad negativa en la nada. Pero dicha trascendentalidad negativa no se da en un marco social e histórico sino metafísico.

No obstante, lejos de la consideración sobre estas diferencias con respecto a la autonomía castoriada y la libertad cioraniana, el punto más fuerte de semejanza recae en el hecho de que para estos dos autores el hombre es un ser imaginario por excelencia. Un ser que debe su vida a la imaginación y se mantiene gracias a ella.

Lo anterior queda evidenciado ante las constantes referencias en los escritos de Castoriadis y Cioran sobre la capacidad imaginativa tan sorprendente que posee el ser humano. Para el primero ella es el origen mismo de las instituciones y de las construcciones humanas:

[E]n el ser humano hay despegue. Hay una neoplasia, un cáncer que no es sólo resultado de la expansión cuantitativa del sistema nervioso, sino al mismo tiempo de la extraordinaria complejización de su organización, y probablemente de otras cosas más. Ese cáncer se traduce no tanto por un aumento de las capacidades lógicas (una burrada

tradicional dice que “el hombre es un animal racional”, cuando en realidad es mucho menos racional que los animales), sino en un inmenso despliegue de la imaginación. Y de una imaginación defuncionalizada, que habita el cuerpo del simple viviente, del no-humano. (Castoriadis, 1998: 109).

Cómo podemos percatarnos en la anterior cita, Castoriadis va más allá de postular al hombre como un ser con la imaginación, puesto que la imaginación se presenta en cualquier ser viviente no-humano, inclusive, y es algo sumamente curioso al leer a Castoriadis, el cuerpo mismo, este armazón de órganos con extremidades también posee una imaginación<sup>28</sup>, Cornelius Castoriadis la llama *imaginación corporal*. Porque en el momento de que el cuerpo elabora sus propias sensaciones por medio de la transformación de los choques del exterior, ya hay un tipo de creación, una formación de un *mundo para sí*, ya que la imaginación es toda creación de un mundo para sí del sujeto, de creación de algo que no está en la “realidad” y que es, en términos castoridianos, un despliegue de tiempo y espacio propios.

Ahora bien, es tan importante para Castoriadis la imaginación que su gran crítica al sistema tradicional filosófico se basa en denunciar el menosprecio y ocultamiento de ella, de una fuente que mantiene la misma vida. Y cuando nos referimos a la vida misma también nos referimos a las estructuras que operan en ella, es decir, las instituciones sociales e históricas. Obviamente, lo ensidico tiene gran importancia pero no se reduce la realidad totalmente a ello.

Entretanto, según Cioran si un hombre vive es gracias a esas mentiras que elabora, esas mentiras vienen de una fuente; la imaginación, que al ser ejercida se expresan en términos de una locura, puesto que, como afirma la propia Estulticia en el “Elogio de la locura”:

Os diré, resumiendo, que sin mí no existiría ningún tipo de sociedad ni relación agradable ni sólida. Sin mí el pueblo no aguantaría por mucho tiempo a su príncipe, ni el amo al criado, la criada a la señora, el maestro al discípulo, el amigo al amigo, la mujer al

---

<sup>28</sup> En este punto debemos tener en cuenta la distinción de los dos tipos de imaginación que hay: la imaginación funcionalizada, a la cual están sometidas nuestros procesos orgánicos; y la imaginación defuncionalizada, a la cual están sometidos nuestros deseos de sentido. Por lo cual, la imaginación corporal pertenece a la imaginación funcionalizada.

marido, el casero al inquilino, el camarada al camarada, el anfitrión al invitado. Ciertamente no podrían aguantarse si no se engañaran mutuamente, adulándose unas veces, condescendiendo otras, y finalmente-digámoslo así-untándose con la miel de la estulticia. (Rotterdam, 2001: 59-60).

Para ambos autores, el verdadero mundo no tiene en sí mismo considerado nada de sentido, de hecho, es a-sensato, para nuestro filósofo greco-francés queda claro al momento de sostener lo siguiente:

[E]l mundo se presta a (es incompatible con) todas esas SIS<sup>29</sup> sin privilegiar ninguna. Eso quiere decir que el mundo a secas es a-sensato, falto de significación (salvo la de prestarse a... Pero no es eso lo que llamamos una significación). (Castoriadis, 1998: 24).

Al respecto, Cioran únicamente no negaba el sentido del mundo, y con ello afirmando a la vez la pluralidad de sentidos que da el humano al mundo, sino que así como el mundo no tiene sentido la vida misma tampoco lo tiene, pero el mismo procedimiento de pluri-significación del mundo es el mismo que el de la pluri-significación de la vida:

Lo que llamamos nuestra vida en relación a la vida sin más, es una creación incesante de modas con ayuda de la palabra artificialmente manejada; (...) Si el hombre inventa físicas nuevas, no es tanto para llegar a una explicación válida de la naturaleza como para escapar al hastío del universo conocido, habitual, vulgarmente irreductible, al cual atribuye arbitrariamente tantas dimensiones como adjetivos proyectamos sobre una cosa inerte. (Cioran, 1949: 56-57).

Efectivamente, la imaginación permite darle uno y estructurarlo con lujo de detalles. Así mismo, también estructura constantemente nuestra alma, la re-determina en sus aspectos más maleables, aunque en Castoriadis esto se puede hacer conscientemente en Cioran no, pues estamos presos en una voluntad frenéticamente hambrienta que nos empuja a toda clase de creaciones.

---

<sup>29</sup> Significaciones imaginarias sociales.

Ahora bien, ya que la imaginación permite poner algo que no está o no existe, la locura sería, por ende, la manera cómo esa imaginación se ejerce y es llevada a sus extremos, siendo capaz de romper con cualquier esquema estipulado y derramarse incluso en una creación indeterminada. Por ejemplo, hablemos del misterioso y fascinante caso de Adolf Wölfli, referencia que nos ayudará a encontrar el último, y más importante, punto en común entre Cioran y Castoriadis. Adolf Wölfli pasó gran parte de su vida internado en la clínica psiquiátrica de Wartau. Produjo más de 30.000 mil obras artísticas en las cuales se incluyen dibujos, escritos, escritos musicales, pinturas y *collages*. Algunas de ellas expuestas en el American Folk Art Museum entre otros espacios de exhibición. Su juventud se caracterizó por la ausencia de un padre (el padre era alcohólico y lo abandonó a los 5 años), la muerte de su madre a los 9 años y una serie de intentos de violación a niñas, y conflictos con la policía.

Se le catalogó en el centro psiquiátrico como psicótico. Nunca obtuvo formación de artista ni tampoco interactuó con artistas o material artístico, aunque lo mantuvieron en estado de aislamiento creó obras como estas:



(Recuperado de: <http://aubsodell.blogspot.com/2009/10/adolf-Wölfli.html>)



(Recuperado de <http://caveforspositionnr3nyasvartafanor.blogspot.com/2009/01/adolf-wolfli-1864-1930.html>)

La capacidad creadora de Wölfli no se encasillaba únicamente en la pintura, él dentro de sus convulsiones artísticas construía notas musicales para melodías y canciones. ¿Por qué un tipo como él sin formación artística, sin contacto con artistas y obras de arte pudo producir semejantes creaciones? ¿Qué es el arte propiamente? Estas y muchas preguntas fueron el calvario de más de un esteta, artista, escuela de arte y filósofo que posara su vista en tales monumentales locuras.

Adolf Wölfli exterioriza un relato psicótico colmado de organización, sobre-detallismo, contenido personal de sus deseos (en una de sus obras se autoproclamó San Adolfo II), deformación de la realidad para dar otro orden a la realidad. Lo que es sumamente fascinante, ya que si bien la locura es una especie de caos, de desorden ante el orden de lo real, termina en la obra de Wölfli por traducirse en un orden, meticulosamente diseñado, y él no es el único que lo demuestra, con el loco que aconsejó a Cioran sobre la guerra también lo podemos observar. Es inevitable preguntarse lo siguiente: ¿por qué ocurre esto? Pues bien, el lenguaje último con que se expresa la locura es el lenguaje de lo racional, el caos se convierte en orden, se ordena así mismo como máxima expresión de la locura. Para Foucault es entendible ya que la locura y la razón son caras de una misma moneda:

En suma, bajo el delirio desordenado y manifiesto reina el orden de un delirio secreto. Y en ese segundo delirio, que es, en un sentido, pura razón, razón liberada de todos los

oropeles exteriores de la demencia, se recoge la paradójica verdad de la locura. Y esto en un sentido doble, puesto que se encuentra allí, a la vez, lo que hace que la locura sea verdadera (lógica irrecusable, discurso perfectamente organizado, encadenamiento sin falla en la transparencia de un lenguaje virtual) y lo que la hace verdaderamente locura (su naturaleza propia, el estilo rigurosamente particular de todas sus manifestaciones y la estructura interna del delirio). (Foucault, 1998: 60).

El señalamiento de Foucault también lo sostiene Castoriadis, ya que la locura que se presenta cuando aparece en escena el infante, luego de su choque con la realidad, se transmuta en la racionalidad.

El hombre no es un animal racional, como afirma el antiguo tópico. Tampoco es un animal enfermo. El hombre es un animal loco (que comienza por ser loco) y que precisamente por ello llega a ser o puede llegar a ser racional. (Castoriadis, 1989: 218).

Por lo tanto, para Cornelius Castoriadis el hombre, evidentemente, es una creatura loca pero que ha llegado a su nivel más alto de locura: la razón. Una paradoja más en todo este recorrido que hemos desarrollado, pero una verdad concreta. Pero ¿Qué tiene que ver esa conclusión con Adolf Wölfli, y más aún, qué tiene que ver con Cioran? Pues el caso de Adolf Wölfli nos revela fundamentalmente que todo hombre es loco, algo que se refleja en sus obras, siendo una idea que comparte Castoriadis como hemos visto, pero que también ya ha sido mencionado por Cioran incontables veces.

En otras palabras, para Cioran y Castoriadis el humano es un ser loco. Sin embargo, de acuerdo a Cioran esto es debido a que es una enfermedad, mal genealógico que se expresó en la eternidad, empero, para Castoriadis no es así, pues ella es un aspecto positivo para que el hombre pueda desarrollarse.

Pues bien, un interrogante necesario de abordar es el siguiente, y ya fue formulado en secciones pasadas, si bien todos los hombres son locos, entonces ¿por qué hay una diferencia entre cuerdos e insensatos, ya que no deberíamos diferenciarnos de los demás puesto que todos somos hijos de la locura? La respuesta fue mencionada hace mucho, pero la retomamos para ahora darle mayor importancia, así mismo, le anexaremos otros elementos. Efectivamente, somos todos locos pero, en primer lugar, los locos que pudieron en su racionalidad demarcar un mundo más amplio en



donde crear su vida, tenían inevitablemente que generar exclusiones, y para ello elaboraron un sistema de exclusión que funcionara de acuerdo a cuatro sistemas esenciales: trabajo, familia, lenguaje y juegos. Para asegurarse un *mundo para sí* esos locos, creyéndose que se comprendían mutuamente, excluyeron a todo aquel que no compartiera su gran empresa. Y he aquí el absurdo de los absurdos: dementes que expulsan a dementes. Vemos ahora como dos autores aparentemente discrepantes tienen muchos elementos semejantes, a su vez, en esas semejanzas notamos ciertas diferencias que nos ampliaron mejor la visión sobre la locura. Ahora pasemos a responder la magna pregunta en que se basa todo este camino.

### **3.2. El lugar de la locura**

¿Cuál es el lugar que ocupa la locura en el mundo? ¿De qué forma la locura está siendo percibida? Comencemos primero por mostrar la respuesta desde Cioran y luego seguimos con la de Castoriadis. Desde Emil Cioran hay un único lugar para la locura: el mundo. Si bien el contenido de la vida misma del hombre se basa en su exceso de imaginación, es decir, en su ejercicio extremo llamado “locura”, el escenario en donde ella se manifestará será el mundo; un teatro adornado por nuestros anhelos de ser. En ese lugar vivimos historias y experiencias que, como al final de un destello en la oscuridad, desaparecerán en la inmensidad del universo. No tenemos una razón para vivir, es la única razón en realidad para vivirla, pero siendo invadidos por un desbordamiento del delirio congénito a la caída establecemos mil razones para vivir. ¡Mirad el mundo del hombre y dime querido amigo si no nos parecemos a niños cuando juegan a interpretar historias de sí mismos! Acaso ¿no tomamos las piedras que componen esta tierra para armar pequeños escenarios donde podamos desempeñar libretos? Libretos que a veces ni sabemos por qué los seguimos, y cuando nos interrogamos a fondo sobre ellos aparece el espasmo del silencio: no hay por qué seguirlos, pues no hay nada allá fuera que no sea nuestras creaciones desde la locura. Libretos de creadores ciegos que no saben para donde van, pero sí sabemos en qué terminarán: en nada. De esta forma, vivimos, lloramos, luchamos, nos injuriamos o injuriamos, sufrimos, perdemos, a veces ganamos, pero no para siempre, nos toca superar problemas, buscar trabajo, tener familia o ser solitarios, hacer una tesis de grado en condiciones económicas decepcionantes... miles de acciones y experiencias que comparadas con la



longevidad del cosmos no son más que un breve parpadeo, incluso esté cosmos algún día desaparecerá.

He ahí el lugar de la locura, es y está en el mundo para Cioran, a su vez, es el mismo hombre. Pero el heredero de Adán es también una creatura brutal, puesto que intenta negar su enfermedad para evitar caer en el vacío debajo de sus pies. Se niega a sí mismo y niega a los otros por mantenerse vivo. Totalmente absurdo ya que es su locura lo que lo mantiene aferrado a la vida. El hombre prefiere que primero lo traten de estúpido que de loco.

Por otro lado, en Castoriadis la locura humana se encuentra expresado en su racionalidad, podríamos vernos tentados a decir que si bien la razón es un producto de la locura, entonces, en todas las organizaciones ensidicas la locura se encuentra ahí presente. Sin embargo, no podemos admitir lo anterior pues la razón, paradójicamente, rechaza a la locura o la intenta subyugar como una forma bajo su poder. Empero, el hombre no es sólo razón sino también imaginación desfuncionalizada, por lo tanto, en esas creaciones de la imaginación radical podríamos reconocerlas como locura, en cuanto que no se puede conceptualizar, definir y racionalizar. El hecho es que las instituciones históricas-sociales para poder erigir una sociedad determinada deben de recurrir a mecanismo de exclusión, donde obviamente se rechaza la locura, entonces, la locura se encuentra en ese espacio marginal que crea residualmente los parámetros de las instituciones históricas y sociales. En suma, la locura estaría en un espacio negativo, es decir, fuera de las cercas que establecen los dictámenes de las instituciones histórico-sociales. A pesar de que la medicina y la psiquiatría han intentado reconocerla, es decir, no mantenerla en los márgenes y estudiarla, aun así siguen viéndola como una anomalía, fenómeno negativo y percibiéndola desde una ventanilla de vidrio ¿qué quiero decir con esto? Simplemente que no han profundizado en la locura, la ven como objeto no como lo que es: un modo de ser con su propia vida<sup>30</sup>.

La locura se mueve como el viento, tiene la fuerza de una tormenta y para seguirla hay que perdernos en su viaje, hay que volvernos locos sin miedo a que desaparezcamos. ¿Queréis entender la locura? pues hálble en su mismo lenguaje; la imaginación sin límites. ¿Queréis saber

---

<sup>30</sup> Cuando hablo de un *modo de ser con su propia vida*, me refiero a las creaciones que se construyen dentro de la forma como se desenvuelve la locura. Creaciones profundas en continuo fluir y re-determinación.

de qué forma un loco puede sentir calor en un congelador? Pues enciende todo ese fuego dormido en el abismo de tu psique, explota la razón y hazle reflejarse ante la psicosis.

Hasta aquí considero, querido lector, que he culminado con los propósitos, antes bien no podemos despedirnos sin la conclusión a la que he llegado. Lo que vendrá es a su vez una confesión, que proviene de la sinceridad de mi alma, de mi verdad como hombre de carne y hueso.

## Conclusión

Cuando aparecemos en esta vida nuestra desnudes es recibida por una condición única: estar extraviados en ella. Nuestro primer contacto en este mundo, para los más afortunados, es con una madre quien será el portavoz de una “realidad”, la cual lucha por someternos y quitarnos la cualidad de seres perdidos desde el inicio. En el interior de cada alma humana yace un dios que desea retornar a la nada, que desea morir para volver a esa eternidad antes de toda vida. Sin embargo, estamos atrapados en un laberinto que se extiende misteriosamente en una roca suspendida en lo incierto, dentro de un titánico escenario: el universo.

Si el universo tuviera consciencia, obviamente para él no seríamos más que un grano en un abrumador mar de arena. No tenemos razón de existir, no sabemos para qué estamos realmente vivos, simplemente, como la lluvia, seguimos cayendo como gotas que se estrellarán en un pasto frío y despiadado. El mundo que conocemos fue creado por dementes que intentan justificar su existencia, pero no os engañéis, esto no es malo, ni tampoco bueno, resulta ser inevitablemente un hecho que no podemos soslayar.

Le debemos tanto a la imaginación que nos permite vivir en contra de la evidencia de nuestra nulidad ontológica. Somos seres extraviados en busca de sentido, seres egotistas capaces de grandes atrocidades pero, a su vez paradójicamente, también capaces de grandes bellezas y milagros. ¿Por qué somos vagabundos metafísicos? Es porque el lugar, si es que podemos decir propiamente lugar, al cual realmente deseamos regresar está vedado, y tenemos que merodear en la tierra del dolor en busca de algo que nos llene ese vacío.

Por otro lado, desde jóvenes se nos dice que tomemos un camino de vida, un rumbo a seguir en este laberinto, si reflexionamos profundamente en esta sugerencia nos encontramos con dos elementos ocultos: 1) si se nos dice que tomemos un camino es porque estamos extraviados, es decir, nos están recalando nuestra condición primera, 2) si llegamos a encontrar un camino es con miras a llegar a un lugar en donde sintamos la plenitud del sentido de nuestras existencias, por lo tanto, el lugar que se intenta encontrar es algún pedazo del laberinto y conformarnos con él. Lo curioso es que ese lugar puede ser un instante, una experiencia con algo, incluso puede ser un sueño si se desea. Puede ser cualquier cosa, en cualquier lugar y en cualquier momento, y

mejor aún: puede incluso estar en continuo movimiento, lo que lo hace una meta difícil de conseguir.

¿Cómo saber cuándo se le ha encontrado? No hay respuesta, solo la intuición. ¿Es posible que alguien lo logre? Inevitablemente algunos sí lo harán, mientras que otros no, todo depende de cómo usemos las oportunidades. Pero, todas estas respuestas se fundan en una: la locura. Si queréis dejar de ser un extraviado debéis de liberar la locura que yace en lo más profundo de tu alma...ella es la mejor guía dentro del laberinto, pues no la pueden contener ninguna pared, ninguna prisión, sin duda, es recorrer su sendero hasta el límite.

Siempre hemos estado perdidos en la existencia, luciérnagas que pueden generar su propia luz pero no les alcanza para poder iluminar toda la oscuridad latente, y por ello nos vemos obligados a seguir vagando junto a una procesión interminable de luciérnagas, cuyo brillo grupal es grande pero sigue siendo insuficiente. Hay algunos que creen que la luz emanada es la verdad misma... grave error de un ser insignificante.

En aquella inmensidad de luces intermitentes reposa un fuego abrazador, una hoguera que se extiende hasta el infinito de lo incierto. Ella es el origen de la luz de las luciérnagas, ella les permite por lo menos tener algo de claridad para guiarse en la nulidad en que están, cuando nace alguna de estas criaturas perdidas, impregna con su fulgor el alma de cada una, motivándolas para que vivan. Algunos se dan cuenta de su presencia y se acercan tanto a esa hoguera que se queman brutalmente por la fuerza de su existencia, aunque lo paradójico es que, a pesar de este terrible mal, en el fondo de cada alma hay un anhelo por dejarse llevar por el calor de esas llamas. Esa hoguera mí querido lector es la locura y no hay temor, horror, paz, amor, esperanza o dios que no nos impida quemarnos en ella. Igualmente, tal presencia demencial revela nuestra naturaleza real, sus llamas hierben el poder de creación contenido en un cuerpo mortal, estalla la cabeza de un egocéntrico en el infinito de vacuidad, cuya razón de existir es estipulada por la imaginación.

Finalmente en el sendero del delirio, a pesar de los prejuicios que implica la figura de Cioran en el ámbito filosófico, vemos cómo desde su particular forma de ver la vida se desprenden grandes consideraciones metafísicas y ontológicas sobre la locura, lo anterior queda evidenciado en la apropiación del Génesis desde un punto de vista amargo, la forma de referirse al ser y al modo

del ser a partir de una ruptura interna dentro del hombre, la vinculación de la ilusión con la creación del mundo, además, Cioran nos invita a ver los defectos de los seres humanos y a reconocer nuestra locura como seres extraviados en un universo cruel. En este sentido, da un gran aporte a la filosofía al sugerir una forma negativa de reflexionar sobre el hombre.

Por otro lado, Cornelius Castoriadis lleva el tema de la locura a un ámbito más allá de un problema clínico, extendiéndolo al nivel de un problema filosófico, puesto que la locura está fuertemente arraigada al modo de ser del inconsciente y por lo tanto, esclarecer aspectos de la psicosis o del delirio conlleva a arrojar mayor claridad sobre el ser humano, en otras palabras, hasta que no comprendamos bien la locura no comprenderemos correctamente al propio hombre, ni tampoco, su forma de vivir. Así que, Castoriadis deja un reto a la filosofía: entender la locura. Evidentemente, resulta sumamente desafiante y difícil pues la locura está unida al mar magmático que fluye dentro de la psique, y recordando algo ya mencionado en el capítulo II, eso significa penetrar en lo que no se deja penetrar. ¿Cómo los humanos, cuya mayoría todavía no han accedido a la autonomía realmente, podrán comprender aquel caos paradójico? He aquí lo que Castoriadis nos deja...

## Referencias bibliográficas

Castoriadis, Cornelius. (1998). La construcción del mundo en la psicosis. En: *Hecho y por hacer: pensar la imaginación. (Encrucijada del laberinto V)*. Buenos Aires. Eudeba.

\_\_\_\_\_ (1998). Pisque y Sociedad. En: *Hecho y por hacer: pensar la imaginación. (Encrucijada del laberinto V)*. Buenos Aires. Eudeba.

\_\_\_\_\_ (1998). De la mónada a la autonomía. En: *Hecho y por hacer: pensar la imaginación. (Encrucijada del laberinto V)*. Buenos Aires. Eudeba.

\_\_\_\_\_ (2002). Las raíces psíquicas y sociales del odio. En: *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*. México. Fondo de Cultura Económica. PP. 183-196.

\_\_\_\_\_ (1989). VI. *La institución histórico-social: el individuo y la cosa*. En: *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. II. Barcelona. Tusquets Editores.

Cioran, E.M. (1992). *La odisea del rencor. Escritos escogidos*. Medellín: Holderlin.

\_\_\_\_\_ (2008). *De lágrimas y de Santos*. Barcelona: Tusquest.

\_\_\_\_\_ *Ese Maldito yo*. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/56013515/eBook-PDF-Cioran-e-m-Ese-Maldito-Yo>

\_\_\_\_\_ *Breviario de Podredumbre*. Recuperado de [http://librosgratis.net/book/breviario-de-podredumbre-emile-michel-cioran\\_7474.html](http://librosgratis.net/book/breviario-de-podredumbre-emile-michel-cioran_7474.html)

\_\_\_\_\_ *El aciago demiurgo*. Recuperado de <http://crimideia.com.br/blog/wp-content/uploads/2010/02/emil-cioran-el-aciago-demiurgo28196929.pdf>

De Rotterdam, Erasmo (2001). *El elogio a la locura*. Madrid: Alianza.

Demars, Aurélien. (2005). La danza macabra de Cioran, *Paradoxa*, (No.9). pp.39 - pp. 52.

Foucault, Michel (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Volumen III. Barcelona. Paidós.

\_\_\_\_\_ *Historia de la locura en la época clásica*. Tomo I. Recuperado de <http://patriciolepe.files.wordpress.com/2007/06/foucault-michel-historia-de-la-locura.pdf>

\_\_\_\_\_ *Historia de la locura en la época clásica.* Tomo II.  
Recuperado de <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/678.pdf>

Hamelin, A., Mauriat, J. (Productores) & Bollon, P., Jourdain, B. (directores). (1999). *Un siècle d'écrivains* [Cinta cinematográfica]. Francia: France 3 SIIS-intermirage sunset Presse.

Herrera, M. Liliana & Abad, Alfredo (2009). *Cioran en perspectivas*. Pereira: Universidad Tecnología de Pereira.

Kierkegaard, Søren. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Madrid: Trotta.

Lida Nirenberg, Ricardo. (Junio, 2005). Gritando desde los márgenes (leyendo a Cioran). *Paradoxa* (No.9). Pp.15-pp.25.

Tennyson, Alfred (1885). The Ancient Sage. En *Tiresias, and other poems*. Recuperado de <http://www.telelib.com/authors/T/TennysonAlfred/verse/tiresias/index.html>

Unamuno, Miguel. (2000). *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos aires: Errepar.





