

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación



Tesis doctoral

Ontología y política
Análisis y observaciones de la filosofía de Cornelius
Castoriadis

Aldegani Emiliano

Director: José María Gil

Co-director: Alberto Moretti

Agradecimientos:

Agradezco especialmente a mi mujer Carolina Mariel Duran por su imprescindible apoyo durante todo el proceso de investigación que acompañó al presente trabajo de tesis doctoral.

Agradezco también el apoyo y la orientación de mi Director el Dr. José María Gil, así como el asesoramiento que me ha ofrecido en diferentes oportunidades el Dr. Rafael Miranda Redondo y el Dr. Arturo Lomeli durante mi estancia de investigación en México.

Agradezco la colaboración del Mg. Federico Aguilar Tamayo, la Lic. Lucía Báez, el Dr. Manuel Comesaña, la Mg. Susana Escobar, el Lic. Esteban Ferreyro, el Dr. Esteban Guio Aguilar, el Prof. Maximiliano Loria, la Lic. Mónica Mainsterrena, el Lic. Federico Emmanuel Mana, el Mg. Jesús Manzano, el Dr. Héctor Moretti, la Prof. Daniela Suetta y el Dr. Luis Varela y quienes de diferentes maneras han contribuido a la realización del trabajo.

Al equipo de *Revista Prometeica*, Lucas Misseri, Thaís Cyrino de Mello Forato, Ivy Judensnaider, Flamínio de Oliveira Rangel, por su apoyo a mi iniciativa de dedicar un número al pensamiento de Castoriadis y su trabajo en la realización del mismo. Y por incorporarme luego a su trabajo en el equipo editorial en el que he podido ampliar mi formación, a la vez que participar activamente en la gestión cultural de mi actividad.

Y por último, a mis amigos Franco Dal Zotto, Marcos Novoa, Arturo Novoa, Luciana Caamaño y Mariano Aldegani, por sus repetidos esfuerzos para comprender siempre mi trabajo de investigación.

A) INDICE

• Introducción:	p.7
• Parte I: El pensamiento de Cornelius Castoriadis:	p.22
Capítulo 1: Aproximaciones y rupturas con la concepción marxista de lo social-histórico.	p.26
1.1. Primeras observaciones críticas a la teoría marxista: la antinomia de la lucha de clases y las leyes de la historia.....	p.32
a) Diferenciación del trotskismo.....	p.32
b) El rechazo de la antinomia marxista entre el elemento revolucionario y el carácter positivista de su teoría económica.....	p.35
c) Un cambio del contenido de la <i>contestación</i> que orienta la praxis revolucionaria.....	p.37
1.2. Determinismo metafísico y racionalismo en el pensamiento de Marx.....	p.43
a) Determinismo y negación de la alteridad.....	p.45
b) La necesidad del pensamiento dialéctico de clausurarse sobre sí.....	p.48
1.3. Objeciones a la concepción marxista de lo simbólico.....	p.53
Capítulo 2: La arbitrariedad de las instituciones y la autodeterminación de la esfera social.	p.61
2.1. Caracterización general de la institución.....	p.65
2.2. El papel de lo imaginario en la dinámica institucional.....	p.72
2.3. La dinámica de emergencia y destitución de las instituciones sociales.....	p.77
2.4. Teoría y praxis: elucidación del campo de acción y objeciones a una lectura internista de la filosofía de Cornelius Castoriadis.....	p.83
Capítulo 3: La institución de sujeto político en el tiempo y en el hacer social.	p.89

3.1. La institución del sujeto como producto social y como imaginación radical.....	p.92
3.2. La autocreación de la subjetividad como proyecto en el tiempo.....	p.102
3.3. El <i>teukhein</i> social y la autodeterminación de la especificidad fenomenológica histórica.....	p.112

Capítulo 4: El proyecto de autonomía social: concepción del ser como caos y del imaginario social como magma de significaciones.....p.122

4.1. Repetición y proyecto: las significaciones imaginarias centrales de la cultura occidental.....	p.127
4.2. El proyecto de autonomía, y la tendencia a la heteronomía social.....	p.139
4.3. El proyecto de autonomía y la democracia.....	p.147

Conclusiones parciales:.....p.155

• **Parte II: la ontología de la creación y el proyecto de autonomía.....**p.157

Capítulo 5: Consideraciones ontológicas sobre la imaginación.....p.163

5.1. La configuración clásica de la lógica-ontológica identitaria.....	p.167
5.2. Imaginación, temporalidad y creación.....	p.177
a) Imaginación creadora e imaginación mimética en Aristóteles.....	p.177
b) Temporalidad identitaria y temporalidad imaginaria.....	p.181
5.3. La imposición de figuras estables y su carácter a-temporal.....	p.187

Capítulo 6: Conceptualización estratificada de la realidad: análisis y observaciones.....p.192

6.1. Integración de los modos de ser de lo imaginario a una conceptualización estratificada de la realidad.....	p.194
a) El estrato físico.....	p.195

b) El estrato de lo viviente.....	p.197
c) El estrato psíquico.....	p.199
d) El estrato del individuo social.....	p.201
e) El estrato de la sociedad.....	p.202
f) La subjetividad reflexiva y deliberante, y el proyecto de autonomía social.....	p.204
6.2. El <i>magma</i> y la concepción de un <i>plus imaginario</i>	p.210
6.3. La apertura ontológica a lo emergente y el proyecto político de autonomía.....	p.217
Capítulo 7: Recuperación del pensamiento de Anaximandro como un antecedente de su concepción ontológica.....	p.228
7.1. El fragmento de Anaximandro: lecturas de Nietzsche y Heidegger.....	p.234
7.2. La lectura de Cornelius Castoriadis.....	p.244
7.3. Comparación de ambas lecturas.....	p.252
Capítulo 8: Observaciones sobre las tesis ontológicas de Castoriadis y las dificultades teóricas que pueden generar en el marco general de su pensamiento.....	p.262
8.1. La antinomia entre el carácter <i>instituyente</i> del cuerpo social y el carácter estructural de la dinámica institucional, al interior del pensamiento de Castoriadis.....	p.266
8.2. Moralización de la disposición dinámica a la auto-disolución.....	p.274
8.3. Observaciones sobre la estratificación de la realidad, y la asunción implícita de un isomorfismo entre los campos disciplinares.....	p.282
• Conclusiones y consideraciones finales.....	p.290
• Bibliografía.....	p.296

1. Introducción:

Cada libro es una imagen de soledad. Es un objeto tangible que uno puede levantar, apoyar, abrir y cerrar, y sus palabras representan muchos meses, cuando no muchos años de la soledad de un hombre, de modo que con cada libro que uno lee puede decirse a sí mismo que está enfrentándose a una partícula de esa soledad.

*Auster P., **La invención de la soledad.***

Sin duda puede afirmarse, como lo hace Paul Auster, que cuando uno se enfrenta a un libro o a un texto extenso, lo que tiene delante contiene el resultado de incontables horas de trabajo un individuo en soledad. Sin importar la multiplicidad de imágenes o situaciones que evoque la lectura, su origen se encuentra estrechamente vinculado a una habitación vacía, un escritorio, y algunos elementos mínimos con los que alguien desarrolla su actividad en un relativo silencio. El presente trabajo no escapa ciertamente a esta descripción, sino que se inscribe en ella en más de un sentido, pues además de originarse en el trabajo sostenido y solitario de la escritura, su objeto de estudio es el desarrollo intelectual de la vida de un hombre abocado fuertemente a su trabajo de reflexión y la elaboración y reelaboración de un pensamiento crítico, que se expresa en el inmenso legado escrito que ha dejado tras de sí el pensamiento de un filósofo griego contemporáneo como Cornelius Castoriadis.

El desarrollo de su reflexión sobre las sociedades actuales, tan original como radical en sus posicionamientos teóricos, ofrece sin duda una gran cantidad material bibliográfico en el que se expresan las ideas que se recuperarán a lo largo del trabajo y que constituyen una perspectiva particular desde la que pensar el estado actual del campo social, intelectual y político. Reducir el trabajo de Castoriadis a una actividad solitaria de reflexión, comportaría sin embargo una omisión importante en relación a la influencia que ha tenido su participación en la militancia política, los intercambios que ha sostenido con grandes figuras del pensamiento francés como Jean-François Lyotard, Paul Ricoeur, Claude Lefort, el equipo de la revista *Socialisme ou Barbarie*, sus debates con agrupaciones anarquistas, con autores como Christopher Lasch, con los redactores

de la revista MAUSS, sus polémicas con Richard Rorty, Jean-Paul Sartre, Anton Pannekoek, su relación con intelectuales como Octavio Paz, Pierre Vidal-Naquet, Francisco Varela, entre otros, así como su participación en la resistencia griega contra el ejército alemán. Experiencias que, junto con su práctica como psicoanalista y como docente universitario, han nutrido significativamente el recorrido intelectual de Castoriadis, y le han permitido situarse en el marco de una visión muy amplia de los fenómenos sociales que marcaron el curso del siglo XX, a la vez que decodificar los lineamientos generales del pensamiento occidental, a partir de una lectura que, incluso cuando se sustenta en un posicionamiento muy particular frente a la historia de la filosofía, incorpora elementos de un conjunto heterogéneo de ámbitos, y establecer relaciones que difícilmente pudieran explicitarse en un abordaje convencional.

En consonancia con esta pluralidad de prácticas, el presente trabajo no ha sido fruto de un mero labor estático y solitario, aun cuando ello haya tenido un lugar importante en la lectura de las fuentes y la redacción del informe final, sino que ha intentado nutrirse de diferentes intercambios con especialistas actuales en el pensamiento de Castoriadis, tanto en el plano nacional, como en el plano internacional. En un intento concreto de evitar una actitud meramente receptiva frente al material de estudio, el trabajo ha sido enriquecido por la realización y publicación de entrevistas a especialistas, la traducción de artículos relevantes para la temática, la realización de un número especial en una revista académica dedicado al pensamiento de Castoriadis,¹ para la que fue necesario entrar en contacto con especialistas como Nicolas Poirier (Francia), Harald Wolf (Alemania), Emanuele Profumi (Italia), Harold Valencia López (Colombia), Leonardo Cancino (Chile), Yago Franco, Liliana Ponce, César Marchesino (Argentina), entre otros. Y por último, la realización de una estancia de investigación de tres meses en la Universidad Autónoma de Chiapas, en la que se produjeron distintos intercambios y se pudieron incluso discutir algunos de los avances del trabajo con investigadores como el Rafael Miranda Redondo, David Curtis y Arturo Lomeli. Todas estas experiencias, sumadas a la práctica docente y el constante diálogo con colegas dentro del ámbito universitario, han servido sin duda como un componente fundamental de la tarea de investigación, y serán recuperadas explícitamente en los momentos que resulten oportunas.

¹ *Revista Prometeica*, N° XI, invierno de 2015.

Todos estos intercambios y actividades han permitido la definición concreta del tema de la investigación y su estructuración a partir de una serie de objetivos e hipótesis determinadas. En efecto, el objetivo del presente trabajo consiste en establecer una serie de observaciones sobre el pensamiento de Castoriadis, abordando especialmente algunos aspectos particulares de su concepción del proyecto de autonomía social y de sus ideas generales en relación a la comprensión de los *modos de ser* y de la estructura ontológica que subyace al mundo social. Concretamente, observar algunas dificultades teóricas que pueden presentarse dentro del pensamiento castoridiano si se atiende en conjunto al desarrollo de sus tesis centrales en el marco de una reflexión ontológica sobre la metafísica que subyace al pensamiento occidental, su propuesta de una *lógica de magmas* o una *ontología de la creación*, y el desarrollo de los lineamientos generales de su pensamiento político, y sus aportes a la teoría institucional.

Los vínculos que se establecen en el pensamiento de Castoriadis entre una reflexión sobre la ontología, y una reflexión sobre la dimensión política del campo social, son múltiples y complejos, pues ambas reflexiones son elaboradas en un mismo marco conceptual, en función del proyecto de autonomía social y la comprensión de la creatividad de los hombres. En este sentido, la relación que se establece en el pensamiento castoridiano entre lo político y la reflexión sobre la ontología, posee características muy particulares que no encuentran siempre un paralelo en sus contemporáneos. Incluso cuando existen otros pensadores que piensan también lo político y la ontología como ámbitos que no deben dissociarse completamente, es notable que estas esferas llegan a establecer un vínculo muy particular en el pensamiento del filósofo. Esto se produce, como se expondrá en los primeros capítulos del trabajo, en la medida que busca tomar distancia de las limitaciones que posee el pensamiento tradicional para pensar lo político, que provienen de las limitaciones de la *metafísica determinista* que subyace al pensamiento occidental en su desarrollo a lo largo de la historia, aquello que Castoriadis denominará *pensamiento heredado* y al que subyace siempre una *lógica-ontología identitaria* que se caracteriza por identificar al *ser* con el *modo de ser* de la entidad, es decir, la *determinación*.

El interés que reviste tal revisión crítica de las tesis centrales del pensamiento castoridiano, responde a un gran número de interrogantes y de cuestionamientos que me han surgido en las diferentes aproximaciones que a las ideas del autor, desde los primeros contactos que tuve con su obra durante los últimos años de mi formación de grado, y que se han reformulado a medida que he profundizado en la lectura de sus

argumentos y sus interpretadores, sin llegar nunca a resolverse completamente. Sin embargo, el registro en el que estas observaciones se realizan se ha modificado significativamente a medida que la investigación dio curso a nuevas inquietudes y ha resuelto parcialmente algunas dificultades u objeciones que encontrara especialmente problemáticas en un principio. Muchas de estas observaciones, expresadas algunas en mi trabajo de tesis de licenciatura,² se orientaban principalmente objetar al pensamiento castoriadiano un grado de incompatibilidad entre sus tesis principales en relación a la reflexión sobre lo ontológico, y su caracterización del funcionamiento del lenguaje. Concretamente, estas observaciones buscaban señalar que si se consideraba simultáneamente la concepción que Castoriadis proponía del significado y de la naturaleza ontológica de lo *imaginario*, podía percibirse una forma de *referencialismo* en su comprensión el lenguaje, que resultaba incompatible con sus ideas generales en el plano político. Esto, en tanto que si las *significaciones imaginarias sociales* poseen una referencia diferente de las prácticas sociales que las subyacen, y esta referencia podría considerarse como una fuente extra-social de las instituciones, con lo que se caería en una forma de platonismo, de la que Castoriadis explícitamente busca tomar distancia.

Estas observaciones, sin embargo, se inscriben en una dimensión del pensamiento de Castoriadis, sobre la que el autor no ha dejado una perspectiva del todo consistente. El mérito principal de Castoriadis en relación a la filosofía del lenguaje es probablemente el haber brindado herramientas conceptuales para pensar el funcionamiento del lenguaje y de la dimensión semántica que atraviesa la esfera social, en el marco de una comprensión general de la teoría institucional, de la historia, de la antropología filosófica, y del conjunto de disciplinas teóricas que se articulan en su perspectiva de análisis. Sin embargo, el tratamiento particular que ofrece de la filosofía del lenguaje es algo fragmentario y requiere la realización de un trabajo hermenéutico sobre afirmaciones que son enunciadas en diferentes pasajes de su obra, principalmente de *La institución imaginaria de la sociedad*, pero que luego no son retomadas y pueden prestarse a ciertas ambigüedades en la forma en la que pueden entenderse.

Estas afirmaciones, por otra parte, poseen una relevancia relativa en la bibliografía secundaria, pues la comprensión del lenguaje que Castoriadis ha esbozado no es recuperada mayoritariamente por sus interpretadores, más allá de algunas afirmaciones

² Aldegani E., *El estatus ontológico de las significaciones imaginarias sociales. Una revisión crítica de la teoría del significado y las consideraciones ontológicas en la obra de Cornelius Castoriadis*. Universidad Nacional de Mar del Plata. 2012

generales sobre la función de lo semántico en la red institucional, a la que se alude frecuentemente para explicitar la distancia que Castoriadis establece con la subordinación de lo *superestructural* a las *relaciones de producción* que preconiza el marxismo. Algunas de estas observaciones formuladas en la primera etapa de ésta investigación serán, no obstante, recuperadas en relación a la concepción ontológica de Castoriadis, sin ingresar en un análisis de su comprensión del funcionamiento del lenguaje ni de las implicancias de la atribución de un estatuto ontológico a lo imaginario dentro en su concepción de las *significaciones imaginarias sociales*, sino a partir de las dificultades teóricas que pueden señalarse en el marco mismo de su reflexión ontológica. Esta decisión, ha implicado un desvío de algunos aspectos de la investigación en su formulación inicial, pero ha permitido procurar una mayor unidad argumentativa al trabajo, y a su vez, la dirección del análisis crítico hacia los conceptos y argumentos más importantes del pensamiento castoridiano, evitando la formulación de un análisis crítico muy extenso sobre argumentos y afirmaciones de Castoriadis que pudieran resultar algo laterales.

En consecuencia, el análisis de la concepción ontológica de Castoriadis ha resultado más extenso y pormenorizado, permitiendo observar algunas dificultades que pudieran ser consideradas inconsistentes con el planteo general de su pensamiento expresado en su filosofía política. Esta dimensión del pensamiento castoridiano, también posee un grado de fragmentariedad y de a-sistematicidad en la forma en la que es presentada sucesivamente en los escritos del autor, sin embargo, existe un claro consenso sobre la centralidad que ocupa su comprensión particular de la ontología en el marco general de su pensamiento. De manera que la exposición sistemática de su filosofía política y de su reflexión sobre la ontología, constituye uno de los objetivos principales del presente trabajo, que se adscribe al actual trabajo de reconstrucción del planteo general del pensamiento castoridiano que expresa la reciente proliferación de bibliografías secundarias sobre el autor.

1.2. Estado actual de la recepción del pensamiento castoridiano y sus lecturas:

A partir de la muerte de Castoriadis ocurrida en diciembre de 1997, han proliferado una gran cantidad de trabajos que buscan ofrecer una perspectiva articulada del pensamiento del filósofo y generar una comprensión del marco general de ideas del autor, que permita un abordaje consistente de su obra. Para ofrecer esquemáticamente

una perspectiva del modo en que su obra ha sido recuperada por el mundo académico, se distinguirán aquí algunas formas de apropiación, identificando en cada una algunos de sus representantes más significativos.

Por empezar la primera recepción del pensamiento castoridiano puede identificarse con la producción de materiales de carácter introductorio, entre los que pueden destacarse los trabajos de Arnau Tomès, Philippe Caumières, Nicolas Poirier, Jean-Louis Prat, Serge Latouche, Manuel Cervera-Marzal, Jean-Philippe Pastor, Suzi Adams, Harald Wolf, Nicola Condoleo, Francesco Bellusci, Emanuele Profumi, Yago Franco, Juan Manuel Vera, Gérard David, Sophie Klimis, Aurélien Liarte, Philippe Georges, Daniel Cabrera, Martin Hagemeyer, Christophe Premat, entre otros. Estos autores, a partir de libros y artículos, ofrecen diversas formas de pensar en conjunto los distintos tópicos de análisis que Castoriadis ha abordado en su obra, realizando la imprescindible tarea de reconstrucción de los argumentos del autor, y la puesta en contexto de sus afirmaciones, que permite a otros investigadores y profesionales un acceso ordenado y progresivo en el pensamiento crítico de Castoriadis.

Junto con este trabajo de interpretación, cabe destacar el aporte de autores como Enrique Escobar, Myrto Gondicas, Pascal Vernay, en la reunión, edición y publicación de los seminarios dictados por Castoriadis en L'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) y la reciente reedición de una selección de sus textos del primer período. El trabajo de Nicolas Poirier recopilación y edición de los textos filosóficos inéditos de Castoriadis de la primera etapa de su producción teórica, sumado a su análisis en *L'ontologie politique de Cornelius Castoriadis*, representa un aporte muy significativo, pues constituye un trabajo de apropiación conceptual y articulación que muestra un interés de Castoriadis por la filosofía y por la reflexión teórica en su primera etapa de producción que había sido relativizado por algunos interpretadores. A su vez, cabe destacar el trabajo realizado por David Curtis a través de *Cornelius Castoriadis Agora International Website*, quien, a partir de la colaboración de un gran número de investigadores, realiza una recopilación bibliográfica que busca los datos de todas las publicaciones existentes vinculadas al pensamiento castoridiano, cuyo catálogo se ofrece en más de 14 idiomas, y se complementa también con una catalogación de los materiales audiovisuales existentes en la web vinculados al pensamiento del autor. Por último, cabe mencionar también el trabajo realizado por la Catedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis que realiza en diferentes instituciones mexicanas un trabajo de difusión y discusión del pensamiento del autor, así como el trabajo de interpretación y

difusión realizado por el *Groupe de Recherches Castoriadis* de la Universidad de Saint-Louis (Bélgica), y por la *Association Castoriadis*. En el plano nacional, puede mencionarse también la labor de Yago Franco como director de *Grupo Magma* y del sitio www.magma.net.com.ar y de Fernando Uribarri a través de la *Revista Zona Erógena*.

Respondiendo a distintas motivaciones, algunos investigadores buscan avanzar en la comprensión del pensamiento castoridiano a partir de su puesta en diálogo con otros autores contemporáneos. En este sentido, cabe destacar los aportes de Enrique Carretero Pasin, quien observa la concepción castoridiana de lo imaginario en diálogo con las perspectivas de Durand y Maffesoli; Darin Macc Nab quien explora los vínculos entre el pensamiento ontológico de Castoriadis y algunas tesis de Peirce; Vladimir Tasic que compara la apropiación que Castoriadis y Badiou establecen de la teoría de conjuntos, Harold Valencia López quien establece una genealogía de determinados conceptos de psicoanálisis a partir del recorrido intelectual que comienza con Freud, continúa en las interpretaciones del psicoanálisis de la Escuela de Frankfurt y asume finalmente una forma particular en la obra de Castoriadis, Javier Cristiano al observar el aporte de Castoriadis a la sociología a partir de diferentes diálogos con las obras de Giddens, Bourdieu y otros. En esta línea, Marcela Tovar compara el potencial de la crítica castoridiana y del proyecto de autonomía, frente a las propuestas de Michael Foucault y el post-estructuralismo. César Marchesino, ofrece también diversos puntos de diálogo del pensamiento de Castoriadis con el pensamiento de Toni Negri, y con la fenomenología. Jhoann Michel, a propósito de una lectura de la filosofía de Paul Ricoeur ofrece también diversos puntos de contacto con la obra de Castoriadis, o Caterina Rea quien ofrece también una lectura de la concepción de lo corporal de Castoriadis en diálogo con el pensamiento de Merleau-Ponty. Este recuento no busca ser exhaustivo, pero permite observar el modo en que distintos autores han indagado los vínculos entre el pensamiento de Castoriadis y otras corrientes de pensamiento, ya sea para evaluar el valor argumentativo de la propuesta de Castoriadis, como para establecer una correcta genealogía de la construcción de su pensamiento a partir de la explicitación de las tensiones que sus conceptos presentaban con sus posibles interlocutores. A lo que se suman una gran cantidad de trabajos que buscan establecer una reconstrucción y un balance de las polémicas que Castoriadis ha establecido con otros autores respecto de diferentes tópicos.

En un desarrollo más gradual, se encuentra también la incorporación de los conceptos de Castoriadis a investigaciones que no tienen como objeto de estudio al pensamiento mismo del autor, es decir, la utilización sus nociones para abordar la comprensión de fenómenos concretos. En esta perspectiva existe una mayor dispersión en la forma en la que sus conceptos son apropiados en diferentes disciplinas, y es quizá la forma de apropiación del pensamiento de Castoriadis que muestre mayores dificultades para proceder, en la medida que existe un grado de interrelación entre las nociones utilizadas por el filósofo, que vuelve algo compleja su utilización fuera del marco conceptual en el que han sido formuladas. No obstante, la penetración de las nociones castoridianas de *imaginario social*, *imaginario instituyente*, la tensión *autonomía-heteronomía* en el sentido específico que utiliza el autor, y otras nociones, resulta innegable en el marco actual de las ciencias sociales, y se expresa en ámbitos muy diversos. Pueden mencionarse sólo a modo de ejemplo, la recepción de investigadores como Ana María Fernández en relación a las lógicas que estructuran las acciones colectivas, Albert Álvarez en relación a las significaciones que se ponen en juego en el urbanismo de las grandes metrópolis, autores como Jorge Martínez Lucena quien utiliza nociones de Castoriadis para interpretar los sentidos asociados a la temática zombi en el cine, o Fabio Ciaramelli que utiliza el marco conceptual castoridiano para repensar la filosofía del derecho, y el vínculo entre las costumbres y la institución de un marco legal. La pluralidad de usos y recepciones del pensamiento castoridiano que existen en este sentido, no permiten un recuento exhaustivo, pero pueden mencionarse estos ejemplos, para dar una muestra de su diversidad.

En relación con las recuperación de una perspectiva biográfica del autor pueden mencionarse el trabajo de Edgar Morin titulado *Castoriadis, un titán del espíritu*, y fundamentalmente la reciente biografía realizada por François Dosse. A su vez, pueden recogerse múltiples referencias del testimonio de sus compañeros de *Socialisme ou barbarie*, expresados en diferentes publicaciones por *Daniel Blanchard*, *Sébastien Diesbach*, entre otros, y algunos artículos compilados en *Destins d'exilés. Trois philosophes grecs à Paris*, bajo la dirección de Servanne Jollivet, Christophe Premat y Mats Rosengren.

El abordaje detallado de conceptos particulares del pensamiento castoridiano y su análisis crítico, puede recuperarse principalmente en la producción de distintas tesis doctorales entre las que se destacan el trabajo de Rafael Miranda Redondo en torno de la noción de *alteridad*, la tesis doctoral de Liliana Ponce sobre la *temporalidad* en el

campo histórico social, el trabajo mencionado de Nicolas Poirier en torno a los vínculos entre la ontología lo político en el pensamiento inicial de Castoriadis, y una enorme cantidad de artículos en las que se observan aspectos particulares del pensamiento del autor, muchos de ellos dedicados a su lectura del pensamiento antiguo. En este sentido pueden destacarse las numerosas publicaciones de los *Cahiers Castoriadis* realizadas por el *Groupe de Recherches Castoriadis* de la Universidad de Saint-Louis.

Un abordaje crítico del pensamiento de Castoriadis puede encontrarse en las referencias de autores relevantes en el campo de las ciencias sociales como Axel Honneth, Jünger Habermas, Hans Joas³, así como en diferentes artículos cuestionan aspectos determinados al pensamiento del autor. En el desarrollo del presente trabajo se recuperaran algunas observaciones críticas de Emanuele Profumi expresadas en un artículo cuya traducción he realizado y publicado a propósito de la publicación especial de *Revista Prometeica*. Sin embargo, es notable que el pensamiento castoridiano ha sido hasta ahora más veces pasado por alto por las ciencias sociales que discutido y cuestionado consistentemente.

El presente trabajo se adscribe de diferentes maneras a estas formas de recepción del legado intelectual del autor. En principio busca explícitamente servir como material introductorio al pensamiento de Castoriadis, y permitir a lectores no familiarizados con su obra un acceso gradual que sirva para poner en contexto sus futuras lecturas. Esto se desarrollará principalmente en los primeros capítulos del trabajo. También tiene por objeto la difusión del pensamiento de Castoriadis, y sobre todo del análisis reciente de su obra, a partir de la recuperación y la discusión de diversas fuentes secundarias que no se encuentran disponibles aún en castellano.

Por otra parte, el trabajo indaga y expone el pensamiento de Castoriadis a partir de establecer un diálogo con otras corrientes contemporáneas. La confrontación entre las lecturas que establecen Heidegger y Castoriadis del pensamiento pre-socrático, desarrollada en el capítulo siete, es probablemente la más extensa en este sentido, y busca elucidar la propuesta castoridiana, a la vez que indagar el valor de ambas lecturas, y plantear algunos lineamientos que pudieran orientar una comparación más general de sus propuestas teóricas.

³ Un análisis de las críticas de estos tres autores al pensamiento castoridiano puede recuperarse en el artículo de Javier Cristiano: “Joas, Honneth y Habermas frente al proyecto de autonomía” en: *Riff Raff. Revista de Pensamiento y Cultura*, Zaragoza. 2010.

A su vez, el trabajo establece una reflexión particular sobre su concepción ontológica, y la perspectiva castoridiana de una realidad estructurada a partir de diferentes estratificaciones, recuperando en forma sistemática y articulada, ideas que han sido expresadas de un modo fragmentario por el autor. Por lo que el trabajo no busca limitarse a un análisis meramente introductorio, sino abocarse al análisis de determinadas tesis particulares que presenta y su consistencia en el marco mismo de su pensamiento.

Finalmente, como se ha señalado, el trabajo tiene como objetivo presentar una serie de observaciones críticas que permitan reconsiderar algunos aspectos del pensamiento castoridiano, con el fin de continuar su trabajo de elucidación y análisis, a la vez que generar las condiciones para pensar lecturas alternativas de su comprensión de la dimensión ontológica que subyace al campo social, por lo que puede adscribirse también este trabajo en la última forma de recepción mencionada. La importancia del establecimiento de una perspectiva crítica del pensamiento castoridiano es doblemente notable, pues, además de ser una necesidad metodológica de las ciencias sociales, es una exigencia del mismo pensamiento castoridiano que promueve el remplazo de la mera repetición, por la reflexión crítica y creativa. Por lo que puede decirse en un sentido que este trabajo busca ser fiel al gesto filosófico central del pensamiento del filósofo griego, al establecer una revisión crítica de su obra y de la consistencia de sus tesis principales. Aquello que él mismo preconizaba al afirmar apropiado de Hannah Arendt que *no se honra a un pensador alabándolo y ni siquiera interpretando su trabajo, sino discutiéndolo, manteniéndolo vivo y demostrando por los hechos que ese autor desafía al tiempo y conserva su vigencia*. Por lo que este trabajo podría también enmarcarse en una forma de homenaje, que busca reavivar no sólo su pensamiento sino principalmente, tomando expresiones de Heidegger, aquel *por-pensar* que se abre como un horizonte intelectual a su pensamiento y quiere ser pensado en él.

Por último es necesario señalar que el presente trabajo no se inscribe, sino de un modo tangencial y secundario, en un abordaje biográfico del desarrollo intelectual de Castoriadis, aunque se han consultado las fuentes más relevantes en este sentido. Ni tiene como objetivo la utilización de los conceptos generales del pensamiento de Castoriadis para el abordaje de fenómenos particulares, pues el objeto de este trabajo se inscribe en el pensamiento mismo de Castoriadis, incluso cuando en diversas oportunidades a la largo de esta investigación he podido corroborar esta posibilidad, a

partir de múltiples aplicaciones de su conceptografía, de las que se han mencionado algunas.

1.3. Hipótesis y estructura del trabajo:

Como se ha señalado el objetivo principal del presente trabajo consiste en señalar algunas dificultades que pueden observarse en el pensamiento castoridiano si se observan detenidamente las consecuencias teóricas de algunas de sus tesis centrales, en relación con la ontología, en el marco general de su pensamiento. En consecuencia, la hipótesis que estructura el trabajo puede expresarse en los términos siguientes:

Resulta necesario reconsiderar algunos conceptos generales de la filosofía política propuesta por Castoriadis, a partir de un análisis detenido de su teoría ontológica.

Y consecuentemente las dos partes que componen el trabajo desarrollarán sucesivamente la parte axiomática de la hipótesis y su parte propositiva. De tal modo que la primera parte del trabajo, correspondiente a los primeros cuatro capítulos se articula en torno de la afirmación de que:

La filosofía política de Castoriadis se apoya en una concepción ontológica particular sobre lo imaginario y sobre la estructura del campo social-histórico.

Esta primera parte del trabajo consistirá en una exposición de los lineamientos generales que orientan su pensamiento político de Castoriadis, el desarrollo de su teoría institucional a partir de su ruptura con el pensamiento marxista, y su propuesta de un proyecto de autonomía social. Esto es fundamental en tanto ofrece la perspectiva de análisis desde la que se establecerá en análisis crítico en la segunda parte del trabajo.

Sobre la base de esta exposición, los cuatro capítulos que conforman la segunda parte abordarán el componente propositivo de la hipótesis, señalando una serie de dificultades que pueden observarse a la concepción ontológica que presenta Castoriadis. La afirmación que estructura la segunda parte del trabajo puede ser expresada de la siguiente manera:

La concepción ontológica de Castoriadis presenta algunas dificultades teóricas que conducen a la necesidad de reconsiderar algunos aspectos de su filosofía política.

En efecto, la segunda parte del trabajo consistirá en la exposición sistemática de los lineamientos generales que conforman la concepción de la ontología que Castoriadis propone, con el fin de señalar en ella algunas dificultades teóricas que podrían conducir a reconsiderar aspectos generales de su propuesta en el campo de la filosofía política. El desarrollo sistemático de las ideas generales de Castoriadis en relación con la ontología busca en sí mismo aportar a la comprensión de su pensamiento, pues retoma diferentes nociones expresadas por el autor en pasajes de diferentes artículos, seminarios, entrevistas, etc. A la vez que contextualizar algunas de sus consideraciones sobre el pensamiento antiguo, revisando el modo en que las afirmaciones sobre las que reflexiona son formuladas en las fuentes originales.

Atendiendo a estos objetivos, se dedicará gran parte de los capítulos cinco y seis a realizar dicha reconstrucción, mientras que las consideraciones críticas serán presentadas en los últimos apartados del capítulo seis y del capítulo siete, y de un modo conjunto y esquemático a lo largo del capítulo ocho. Por consiguiente, el contenido de los ocho capítulos que componen el trabajo responde a la siguiente estructura argumentativa y expositiva:

El contenido de los capítulos:

- **Capítulo primero:** se comenzará por caracterizar la ruptura de Castoriadis con el pensamiento marxista y con las concepciones funcionalistas de la *institución social*. Se observará la construcción de la concepción castoridiana de la teoría institucional y del campo social-histórico, a partir de una toma de distancia de los fundamentos teóricos que subyacen a la concepción marxista. En este punto, se hará hincapié en los fundamentos ontológicos que subyacen a la doctrina marxista.
- **Capítulo dos:** se abordará el desarrollo de la noción de *institución social* en la obra de Castoriadis, y una exposición sistemática de la dialéctica *instituido/instituyente* que busca recuperar diferentes caracterizaciones que el autor ha realizado de la dinámica de emergencia y destrucción de formas institucionales. A su vez, el capítulo presentará una lectura del rol de accionar individual en dicha dinámica que busca establecer una distancia de

lo que podrían denominarse las lecturas *internistas* de la teoría institucional castoridiana.

- **Capítulo tres:** se desarrollarán una serie de observaciones sobre el modo particular en que Castoriadis concibe al sujeto político, su relación con la temporalidad y con la red institucional en la que se forma como individuo social. Las perspectivas de análisis en este capítulo estarán atravesadas por el aporte de Castoriadis al desarrollo de la teoría psicoanalítica y su articulación con el discurso sociológico, así como por su lectura de la situación trágica del hombre frente la temporalidad tal como se presenta en la figura de *Antígona*, y por un análisis detenido de la relación que se establece entre el accionar y la normatividad, a partir de un contrapunto de su concepción de las significaciones imaginaria sociales con el concepto de *ethos social* de R. Bubner
- **Capítulo cuatro:** el capítulo se centrará en la exposición de las ideas generales de Castoriadis en torno del *proyecto de autonomía social* e individual, su caracterización del estado de *heteronomía social*, y el modo en que ambas tendencias surgen en la modernidad como las dos *significaciones operantes centrales* que orientan imaginario de las sociedades occidentales hasta mediados del siglo XX. A su vez, se explicitará el vínculo del proyecto de autonomía social con una particular concepción de la ontología que permita superar las limitaciones del determinismo metafísico que ha orientado las diferentes formas de política emergentes en este período.
- **Capítulo cinco:** se expondrá la crítica que Castoriadis establece a la tradición metafísica de occidente por reducir al *ser* y a los *modos de ser*, al *modo de ser* de la *entidad*. El carácter *determinista e identitario* que Castoriadis observa en lo que denomina como la *lógica ontológica heredada*, se observará en el capítulo a partir de diferentes perspectivas. Es decir, en relación al ocultamiento de lo imaginario, de la concepción de la temporalidad como *espontaneidad creadora* y de la idea de *creación*.
- **Capítulo seis:** se ofrecerá una reconstrucción de la propuesta castoridiana de una segmentación en estratos o niveles ontológicos, que permiten asimilar su propuesta a una concepción *emergentista* de lo real. A su vez, se

expondrán algunas particularidades de sus nociones de *magma* y *plus imaginario* y el lugar que ocupan en el marco de su concepción ontológica. Por último se presentaran las primeras observaciones críticas, en las que se argumenta en torno de las similitudes entre su descripción de la dinámica de emergencia y destrucción de estructuras ontológicas en el campo histórico social y la dinámica institucional que presentaría una sociedad autónoma, señalando las inconsistencias que estas similitudes podrían generar en el marco general de su pensamiento.

- **Capítulo siete:** se retomará la exposición de la teoría ontológica castoridiana, estableciendo un contrapunto entre su lectura del fragmento de Anaximandro y la lectura que propone Martin Heidegger. El objetivo principal del capítulo es: por un lado, exponer la identificación que establece Castoriadis entre sus ideas y las del pensador pre-socrático, y por el otro, mostrar como en la comparación de ambas lecturas logra explicitarse la dificultad del pensamiento castoridiano para advertir el carácter continuo de la disposición dinámica de lo existente a la *auto-disolución*. Esta dificultad será observada detenidamente en el capítulo ocho y constituye el principal argumento que conduce a reconsiderar algunas nociones del pensamiento político castoridiano.
- **Capítulo ocho:** el último capítulo procederá observando con detenimiento los argumentos presentados en los capítulos seis y siete, observando en conjunto las implicancias de tales objeciones en el pensamiento político de Castoriadis. Para ello se recuperarán algunas objeciones de autores como Jacques Dewitte y Axel Honneth, al pensamiento político de Castoriadis y se las observará en relación a las dificultades que el presente trabajo observa en relación a su teoría ontológica. A su vez, se señalarán algunas dificultades relativas al posicionamiento *emergentista* que comporta la caracterización estratificada de la estructura ontológica de lo real, con el isomorfismo relativo al objeto de estudio de las diferentes disciplinas teóricas que el pensamiento castoridiano articula en conjunto.

Expuestas estas observaciones se observaran algunas de sus consecuencias en un apartado final relativo a las conclusiones del trabajo.

En relación con la bibliografía, he utilizado alternativamente los textos originales en francés y las traducciones disponibles en la medida que lo he considerado conveniente. En todos los casos que me ha parecido apropiado, he conservado la traducción disponible, mientras que en los pasajes en los que he encontrado alguna diferencia de estilo, o de sentido, he preferido ofrecer una traducción. Por consiguiente, en la bibliografía se consignan textos de Castoriadis en castellano y en francés, y en ambos idiomas, en casos puntuales en los que he utilizado parcialmente la traducción disponible. Por su parte, el material bibliográfico consignado en italiano, inglés y alemán, sólo ha sido consultado de manera parcial, en relación a aspectos muy puntuales, y he ofrecido la traducción de algunos pasajes en los casos en los que su traducción literal resultaba muy clara, pues mi conocimiento de dichos idiomas es relativo.

Parte I

Introducción:

Como se ha señalado en la introducción los cuatro capítulos que componen la primera parte del presente trabajo buscarán desarrollar las ideas principales del pensamiento de Castoriadis, atendiendo con mayor detenimiento al conjunto de tesis que se buscará discutir en este trabajo. Fundamentalmente, el objetivo de esta primera parte es señalar cómo a lo largo de su recorrido intelectual, éste otorga una relevancia cada vez más significativa a la reflexión ontológica sobre el *ser* de lo social.

El objeto de los siguientes capítulos se centra por lo tanto en la fundamentación y el desarrollo de las motivaciones que llevan a Castoriadis a apoyar su concepción de la sociedad y del proyecto de autonomía social en una reflexión ontológica particular sobre la creación y la creatividad de los hombres. La hipótesis que orientará los siguientes capítulos puede enunciarse de este modo:

La filosofía política de Castoriadis se apoya en una concepción ontológica particular sobre lo imaginario y sobre la estructura del campo social-histórico.

Como se observará principalmente en el primer capítulo, estos aspectos se presentan por un lado, como una respuesta al determinismo intrínseco a la teoría marxista, y la forma en la que el funcionalismo y el marxismo buscan derivar la estructura de lo social a partir de una determinación natural o materialista, y por el otro, a la omisión por parte del marxismo vulgar del potencial instituyente de lo simbólico y de la superestructura en general.

En el primer capítulo se establecerá el modo en que la ruptura con el marco conceptual del marxismo deviene en la concepción de una teoría crítica que presenta una consideración original sobre la constitución ontológica de lo real, y de los vínculos que esta reflexión ontológica establecen con el pensamiento político, así como también las objeciones que éste presenta al pensamiento marxista en las etapas más representativas de su producción teórica.

Estas objeciones, se observará, parten de una crítica al marxismo tradicional y una interpretación efectiva en la experiencia de la Unión Soviética, avanzando en una crítica al trotskismo, hasta arribar a una crítica al pensamiento mismo de Marx y a la presentación de una antinomia entre dos elementos que orientan el pensamiento marxista: (a) la comprensión de la lucha de clases como el motor del desarrollo histórico de la sociedades, y (b) la concepción de leyes económicas y leyes históricas en las que el cuerpo social se halla inmerso.

Seguidamente, los últimos dos apartados de este primer capítulo se dedicaran a observar la crítica de Castoriadis a: por un lado, el determinismo ontológico que subyace a la teoría marxista y el carácter racionalista del materialismo no logra superar, y por el otro, a la subordinación que el marxismo establece de lo simbólico a la dimensión económica de lo social, que acarrea la imposibilidad de una comprensión del carácter estrictamente determinante y estructurante que posee lo simbólico sobre la institución de la sociedad.

Una vez establecida en sus aspectos principales las motivaciones teóricas que conducen a Castoriadis a establecer una ruptura con el pensamiento marxista, el segundo capítulo avanzará sobre las primeras definiciones y concepciones que éste establece sobre la institución social, y sobre el lugar que ocupan las acciones individuales y colectivas en la historicidad intrínseca a la institución de la sociedad como tal. Se presentara de un modo esquemático el rol de lo *imaginario* dentro de la teoría institucional, tanto en la esfera de lo individual, lo social y en el marco de una reflexión ontológica. Estas distinciones darán lugar a la definición de los conceptos de *imaginario social dado*, *imaginario social instituyente*, *imaginario social individual* e *imaginación radical*, así como también a una primera aproximación a la reflexión sobre la estructura del *ser* y el conjunto de determinaciones que presenta el campo social histórico.

A partir de estas distinciones se expondrá una presentación esquemática de los momentos que componen la dialéctica de emergencia y destrucción de instituciones en la esfera social, y un conjunto de reflexiones en extenso sobre el lugar que ocupan las acciones individuales en la emergencia de nuevas instituciones. Estas observaciones buscan desvincular el pensamiento de Castoriadis, de lo que se denominará una lectura *internista* de su teoría institucional, en la que los individuos puedan proyectar instituciones o significaciones sociales y luego instituir las mediante acciones ejemplares.

Seguidamente, el tercer capítulo abordará las características del individuo social como sujeto político y sus vínculos con la temporalidad. En el primer apartado se abordará la descripción que establece Castoriadis del proceso de socialización que atraviesa el individuo y el modo en el que se incorpora al mundo social a partir de la incorporación de los modos instituidos de socialización y de los *polos identificadorios* mediante los que construye su representación del lugar que ocupa en el espacio social. Estos procesos permitirán observar el correlato que Castoriadis observa en la teoría psicoanalítica de las dos principales tendencias de los hombres frente a su auto-institución y su temporalidad:

- a) La tendencia a repetir el contenido de la institución.
- b) La capacidad de superar el marco de sentido en el que se han formado como individuos.

Estas dos tendencias se corresponden a los conceptos de *imaginario social* e *imaginación radical*, desarrollados en el capítulo dos.

Seguidamente, se abordará la caracterización que realiza Castoriadis del hombre frente a su historicidad, y el vínculo que se establece entre la *praxis social* y el marco simbólico normativo que porta la tradición cultural. Para ello se recuperaran algunas observaciones de Gilles Deleuze y de Castoriadis sobre la temporalidad en la poética clásica, y se recuperaran herramientas conceptuales de Rüdiger Bubner, Fabio Ciaramelli, y Niklas Luhmann, sobre la relación que se establece entre el accionar individual y la tradición cultural, para abordar finalmente la noción de *especificidad fenomenológica*, y algunos aspectos de la crítica que Castoriadis establece al procedimiento de las ciencias sociales en el estudio del campo histórico social, a la luz de algunas reflexiones de Roberto Espósito y Louis Althusser.

Por último, el capítulo cuatro ofrecerá una exposición de los lineamientos generales del proyecto de autonomía social, y de la tensión conceptual que Castoriadis presenta entre los conceptos de autonomía y heteronomía, que busca explorar los diferentes aspectos y problemas teóricos que suscitan, el lugar del poder y lo político dentro de una sociedad autónoma, pero también las prácticas que conlleva la autónoma en una sociedad democrática. De manera que se dedicará el último apartado a explorar el lugar de la *paideia* en una sociedad democrática, la función de lo político, y la práctica psicoanalítica en la búsqueda de emancipar al individuo de la coerción que el marco institucional en el que sea formado ejerce sobre su imaginación. En este sentido, el capítulo buscará explicitar las condiciones que plantea el proyecto de autonomía social

tanto en su dimensión semántica, en la dimensión ontológica o en el plano psicoanalítico, de manera de explicitar la hipótesis que orienta la primera parte del trabajo. Esto último será recuperado a su vez en un breve apartado con conclusiones parciales.

1. Aproximaciones y rupturas con la concepción marxista de lo social-histórico:

Después de haber derrocado al gobierno burgués, después de haber expropiado a los capitalistas, después de haber ocupado las fábricas, los obreros han creído que lo más natural era dejar la gestión a los gobernantes, al partido bolchevique y a los dirigentes sindicales. De este modo, el proletariado abandonaba él mismo su rol principal dentro de la nueva sociedad que quería crear.
Diesbach S., La révolution impossible.

El pensamiento político de Castoriadis se despliega desde mediados de la década del 60', a partir de una revisión crítica de las ideas marxistas en torno de la sociedad y del desarrollo de las estructuras sociales en la historia. Dicho análisis, comienza por analizar las consecuencias históricas de la teoría marxista en la Unión Soviética hasta culminar en una confrontación y un distanciamiento de la concepción metafísica y antropológica que subyacen al materialismo dialéctico. Como el mismo sintetiza en 1995: *Fui marxista. Comencé por refutar la economía de Marx, después su teoría del trabajo y de la técnica, después su sociología, después su concepción de la historia, su filosofía....*⁴

Por consiguiente, la periodización de su pensamiento se presenta generalmente en relación a esta ruptura. Es decir, estableciendo una distinción entre su producción teórica durante su primera etapa de producción, vinculada a una crítica a la burocracia soviética, y al análisis estrictamente político de la sociedad desde una perspectiva marxista. Esta etapa se identifica a su vez con sus trabajos publicados en *Socialisme ou Barbarie*. Y un segundo momento, en el que Castoriadis aborda una elucidación del campo histórico-social que incorpora el instrumental conceptual del psicoanálisis, la antropología y una reflexión crítica sobre la ontología y la filosofía que subyace a determinadas concepciones de lo político.

Sin embargo, esta descripción del recorrido intelectual que establece el pensamiento de Castoriadis ha sido fuertemente cuestionada por autores como Nicolas Poirier, a través de una revisión y una recopilación de los escritos inéditos de Castoriadis, correspondientes a la primera etapa de su pensamiento. Lo que muestran

⁴ Castoriadis C., *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Trotta, Madrid. 2007. Pág.: 76.

estos textos, observa Poirier, es la existencia de una investigación filosófica que, en paralelo al trabajo de militancia política, buscaba superar una serie de antinomias presentes en la concepción del hombre y del conocimiento que ofrecen las filosofías de Kant y de Hegel.

En sus palabras, es necesario abandonar la *ficción de un Castoriadis que habría venido a la filosofía a partir de su ruptura con el marxismo*.⁵ La preocupación por los problemas teóricos relativos a la estructura de las instituciones sociales y el rol de los hombres en la emergencia de estas instituciones, ya se encontraba en la primera etapa de su pensamiento como un problema que debía abordarse desde la filosofía.

En la misma dirección, afirma Arnaud Tomès que *la idea de un Cornelius Castoriadis que se orienta hacia la pura especulación es completamente falsa: la filosofía nunca es para él pura especulación, ella se inscribe necesariamente en el contexto histórico social*.⁶ Hay una conexión esencial entre la filosofía y la política, y en un sentido más específico, entre la democracia y la filosofía, que justifica el cambio de enfoque sin que sea necesario adjudicar a Castoriadis un cambio en su objeto de estudio, o en el campo de intereses al que se vuelca su trabajo de elucidación. Como señala Sophie Klimis, *filosofía y política democrática son para Castoriadis indisociables, tanto desde el punto de vista de su génesis griega como desde su significación. Ambas se caracterizan por una racionalidad crítica y auto-reflexiva que pone en cuestión la dominación de la institución heredada*.⁷ El sentido que presenta el abordaje de la filosofía que propone Castoriadis no puede identificarse con una actividad meramente teórica.

No obstante, la descripción del recorrido teórico castoridiano suele asociarse a una primera etapa política marcada por su adhesión al marxismo y su militancia, y un segundo momento de reflexión propiamente filosófica. La lectura de Castoriadis que se sitúa más explícitamente en esta dirección, y con la que Poirier polemiza de un modo más frontal, es probablemente la de Philippe Gottraux, quien llega a afirmar que existe una conversión del capital político que Castoriadis acumuló en el campo militante en la primera etapa de su pensamiento, en capital simbólico, mediante el que Castoriadis

⁵ Poirier N., *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot & Rivages, 2011. Pág.: 26

⁶ Tomès A., "Introduction à la pensée de Castoriadis" en: *L'imaginaire comme tel*, Paris, Hermann Éditeurs, 2007. Pág. : 14 [La T. es mía]

⁷ Klimis S., "Explorer le labyrinthe imaginaire de la création greque: un projet en travail... » en: *L'imaginaire selon Castoriadis*, Cahier Castoriadis n° 1. Bruselas, Facultés Universitaires Saint-Lois. 2006. Pág.: 10 [La T. es mía]

obtuvo un reconocimiento en el campo intelectual.⁸ Otros autores, como Daniel Blanchard dan cuenta también de una producción teórica diferente entre el primer período de producción de Castoriadis y una segunda etapa dedicada a la filosofía, vinculada a un deseo profundo de Castoriadis de abordar problemas de naturaleza teórica y afirmando a su vez una cierta a-sistematicidad en el recorrido intelectual castoridiano, aunque considera, no obstante, que su arribo a la reflexión sobre problemas de índole teórica es una prolongación directa de su momento político.⁹

Sin embargo la reciente publicación de los trabajos filosóficos desarrollados por Castoriadis entre los años 1945 y 1967,¹⁰ reunidos y comentados por Nicolas Poirier, deja poco margen a una lectura de estas características. Pues puede encontrarse en estos textos el inicio del recorrido filosófico de Castoriadis a través de la primera etapa de su pensamiento, dando poco crédito a la imagen de una ruptura radical con la política que deviene en una reflexión filosófica.

Lo que ocurre entre ambas etapas, no es tanto un alejamiento de la reflexión política o un abordaje de problemas estrictamente filosóficos, sino más bien un encuentro entre ambas dimensiones del pensamiento de Castoriadis, que se manifiesta en la necesidad de establecer una perspectiva teórica capaz de superar los fundamentos filosófico-conceptuales que conducen al pensamiento marxista a negar la capacidad de auto-organización y la creatividad de los hombres. Pero esto no constituye un alejamiento de la política, sino precisamente una actividad en vistas a un proyecto político. *Para Castoriadis no será cuestión de renunciar al proyecto de autogestión de una sociedad realmente democrática, sino trabajar para una refundición teórica del pensamiento político, para poder recuperar lo que el marxismo terminó por dejar de lado, el hecho de que son los hombres quienes hacen su propia historia.*¹¹

En concordancia con esta idea, Philippe Caumières subraya la necesidad de observar ambas etapas del pensamiento de Castoriadis como el desarrollo gradual de una misma problemática: la posibilidad de efectivizar la autonomía individual y colectiva como un proyecto político que libere la capacidad creativa de los hombres. Los cambios notables que se observan entre la primera etapa de su producción y la segunda son, desde la perspectiva de Caumières, sólo la evolución de un marco

⁸ Gottraux Ph., *Socialisme ou Barbarie un engagement politique dans la France de l'après-guerre*, Paris, Payot & Lausanne. 1997.

⁹ Vease por ejemplo: Blanchard D, "Castoriadis y la idea de revolución", en: *La crisis de las palabras*, Madrid, Acuarela. 2007.

¹⁰ Castoriadis C., *Historia y creación, Textos filosóficos inéditos (1945- 1967)*, Madrid, Siglo XXI. 2011.

¹¹ Poirier N., en: *Historia y creación*, Madrid, Siglo XXI. 2011. Pág.: 9

conceptual que tiene como centro de su reflexión la pregunta por la autonomía. *Las tesis desarrolladas dentro de los años de militancia*, afirma, *no son de ninguna manera desechadas. Ellas lo han conducido a tomar conciencia de dificultades inadvertidas al inicio.*¹²

No se trata desde su perspectiva de un alejamiento de la política hacia la reflexión filosófica, sino más bien del desarrollo de un proyecto político que indaga las condiciones que el pensamiento heredado ofrece al proyecto de autonomía y busca superarlas. *Aunque él hable de gestión obrera en los años 50', de autogestión en los años 70' o de democracia a partir de los años 80', es siempre la autonomía, entendida como "dirección consciente de los hombres por ellos mismos de su propia vida" lo que preocupa a Castoriadis.*¹³ El eje que estructura el pensamiento de Castoriadis se identifica con la reflexión sobre la autonomía y con las condiciones de esta autonomía en la realidad social concreta. Es esta búsqueda lo que permite comprender tanto la adhesión inicial al marxismo como las críticas que presenta posteriormente.¹⁴ Otros autores como Stéphane Vibert, señalan también la importancia de comprender la reflexión de Castoriadis sobre el pensamiento metafísico occidental y sobre la filosofía griega en el marco de las problemáticas que atraviesan el Siglo XX. En sus palabras, *el retorno a los antiguos, efectuado en el curso de su trabajo de pensamiento debe ser interpretado como una profundización de su cuestionamiento a propósito de problemas contemporáneos,*¹⁵ no puede ser interpretado como un alejamiento de la reflexión sobre lo político. Por otra parte, el abordaje que Castoriadis ofrece de los griegos, otorga un lugar central a lo político, pues se concentra principalmente en observar la matriz de sentido en la que surgen la filosofía y la democracia.

Ahora bien, puede identificarse el comienzo de la segunda etapa con los argumentos presentados contra el marxismo en el primer volumen de *L'institution imaginaire de la société*, donde Castoriadis observa las dificultades teóricas del marxismo para establecerse como una teoría revolucionaria que supere las condiciones de alienación y explotación del régimen capitalista, a la vez que señala las dificultades

¹² Caumières Ph. *Castoriadis: critique sociale et émancipation*, Paris, Textuel. 2011. Pág.: 12 [La T. es mía]

¹³ Caumières Ph. *Castoriadis : le projet d'autonomie*, Paris, Michalon. 2007. Pág.:8 [La T. es mía]

¹⁴ Caumières Ph. *Castoriadis: critique sociale et émancipation*, Paris, Textuel. 2011. Pág.: 20

¹⁵ Vibert S., "Le nomos comme auto-institution collective. Le germe grec de l'autonomie démocratique chez Castoriadis.", en : *Les usages des anciens dans la pensée politique contemporaine*, Québec, Presses de l'Université Laval. 2010. [La T. es mía]

derivadas del grado de determinismo con el que tanto el marxismo como el funcionalismo conciben la creación de las estructuras institucionales.

Ciertamente, la importancia de observar éste momento de ruptura con la tradición marxista se hace manifiesta en la medida que la teoría social crítica que construye Castoriadis sobre las instituciones y el *imaginario social*, se configuran a partir de dicha ruptura, y en un intento de alejarse de los fundamentos ontológicos y antropológicos del marxismo que dará origen a sus observaciones sobre el estatuto ontológico de lo imaginario y sobre *el magma de significaciones imaginarias* en el que las sociedades se despliegan y organizan.

Sin embargo, con el propósito de no desviar la exposición de los temas específicos que se discutirán en los sucesivos capítulos, cabe circunscribir el análisis a tres elementos que Castoriadis señala en el marxismo, que conforman los ejes principales que orientaran su necesidad de restablecer un proyecto revolucionario a partir de una revisión de: en primer lugar, la concepción antropológica preconizada por el marxismo, y el lugar que éste le otorga a la capacidad de los hombres para auto-determinarse. En segundo lugar, el determinismo metafísico que fundamenta la doctrina marxista. Y por último, la importancia limitada que el marxismo le otorga a lo simbólico como un aspecto *superestructural* de la sociedad, determinado por su base material.

De esta manera, los argumentos de Castoriadis serán expuestos a partir de tres objeciones:

1. La antinomia presente en la importancia que por un lado Marx otorga a la lucha de clases en el desarrollo histórico de las sociedades, y el rol determinante que otorga al mismo tiempo a las *leyes históricas*.
2. La concepción determinista de la sociedad y de la historia que es presentada por el materialismo dialéctico y el reduccionismo metafísico que conlleva.
3. La dificultad del marxismo para observar el carácter determinante de lo simbólico en el despliegue histórico de las sociedades, mediante la subordinación de lo simbólico a las *condiciones materiales de existencia*.

De la primera objeción Castoriadis derivará en una nueva concepción del hombre y de su capacidad para determinar la estructura del espacio social, de la que será subsidiaria toda su filosofía. Mientras que el análisis de la concepción determinista de lo histórico presente en el marxismo, permitirá a Castoriadis iniciar una revisión más

profunda de la influencia de una ontología esencialista e identitaria del pensamiento heredado, hasta proponer una teoría ontológica más amplia que no limite lo existente a los *modos de ser* de la entidad. Por último, la tercera objeción lo conducirá a establecer una conceptualización de lo simbólico en la esfera social que permita elucidar el funcionamiento efectivo de las instituciones sociales.

1.1. Primeras observaciones críticas a la teoría marxista: la antinomia de la lucha de clases y las leyes de la historia.

Las primeras publicaciones de Castoriadis en el marco de la filosofía política no presentan un registro crítico respecto de la teoría marxista, sino más bien una búsqueda de observar hasta qué punto el desarrollo efectivo de la Unión Soviética, y las consideraciones de Trotsky sobre éste, no respondían a los lineamientos más generales del pensamiento de Marx. Su objeción principal para considerar al régimen de la URSS como un régimen socialista consistía sencillamente en señalar que en el marco del régimen ruso los hombres no tomaron el control de los medios de producción y que las condiciones de explotación no se modificaron para los trabajadores. Mientras que desde su perspectiva *el socialismo es la supresión de la división de la sociedad en dirigentes y ejecutantes, esto significa a su vez la gestión obrera en todos los niveles, de la fábrica, la economía y de la sociedad.*¹⁶

La unión Soviética sin embargo, sólo constituía para su perspectiva una estatización de los medios de producción que servía para ocultar las *relaciones sociales reales* entre una clase burocrática explotadora y una clase obrera explotada. El *capitalismo burocrático* tal como Castoriadis termina por llamar al régimen ruso, lejos de configurarse como la liberación de los trabajadores de la opresión política y económica de la clase capitalista, se presentaba como la emergencia de una nueva forma de explotación, que encontraba de hecho menos limitaciones para ejercer su dominio que el capitalismo moderno. Pues, como señala Caumières, *mientras que, bajo el capitalismo, la venta de la fuerza de trabajo es a la vez tributaria del mercado y de las relaciones entre las clases, la burocracia está en condiciones de imponer sus condiciones a la clase trabajadora sin restricción.*¹⁷

a) Diferenciación del trotskismo:

Desde una perspectiva igualmente crítica del régimen ruso, Trotsky observaba a la Unión Soviética como un *Estado obrero degenerado*. Es decir, un estado socialista en el que ha surgido una estructura burocrática, que es una contingencia histórica que

¹⁶ Castoriadis C., *L'expérience du mouvement ouvrier I*, Paris, UGE. 1974. Pág.: 387.

¹⁷ Caumières Ph. *Castoriadis : le projet d'autonomie*, Paris, Michalon. 2007. Pág.:17 [La T. es mía]

tendería a corregirse y que coexistía a la vez con los grandes logros de la revolución, tales como la estatización de los medios de producción, la planificación de la producción y el monopolio estatal del comercio exterior. Precisamente, estos elementos constituían para Trotsky un avance significativo de la sociedad rusa frente al capitalismo, incluso cuando la emergencia de la burocracia como una concentración del poder público atentara contra una justa repartición del producto social, no era más que un problema coyuntural que desaparecería en la medida que el proceso de industrialización avanzara.

Por otra parte, Trotsky rechazaba la asimilación de la burocracia con la noción de *clase*. Idea que compartía con gran parte del pensamiento marxista de su época y que consistía en sostener que existe una diferencia substancial entre la burocracia y una clase dominante o capitalista, y es que mientras que la clase dominante posee una base social de su dominación bajo una forma particular de propiedad privada, la burocracia sólo se sirve de una jerarquía administrativa, sin poseer la propiedad de los medios de producción.

En contraposición con esta perspectiva, Castoriadis señala la necesidad considerar el contenido específico del socialismo y mostrar que si se observa al fenómeno burocrático desde una perspectiva propiamente marxista, no es posible considerarlo como un estado socialista en ningún sentido. Y a su vez, identifica la aparición de la burocracia con la emergencia de un resguardo de la burguesía dentro del período de declive del capitalismo, en lugar de una degeneración del estado obrero, que es la formación de una instancia que permite la continuidad de la burguesía dentro del sistema.¹⁸ Para mostrar ello, recurrirá a nociones centrales del pensamiento de Marx y las utilizará tanto como herramientas conceptuales que permiten criticar al régimen ruso, como para criticar la lectura que ofrecía el trotskismo de éste fenómeno.

Por empezar, Castoriadis cuestiona la idea de que el proceso de producción pueda ser socialista aunque el posterior proceso de repartición del producto no sea estrictamente socialista, o no esté en poder de los obreros. El *proceso económico* afirma constituye una unidad que no puede ser artificialmente separada en fases. Por lo que no puede hablarse de un proceso de producción socialista que culmina en una repartición del producto considerada como ajena al proceso económico. En consecuencia no puede hablarse de un sistema burocrático que no interviene en el proceso de producción sino

¹⁸ Cf. Tomès A., "Introduction à la pensée de Castoriadis" en : Castoriadis C., *L'imaginaire comme tel*, Paris, Hermann Éditeurs, 2007. Pág.: 33.

tan sólo en la repartición de los productos como pretende Trotsky, y no se puede en un sentido más general, proponer que se posee el control de los mecanismos de reparto sin intervenir en el proceso de producción.¹⁹

Ciertamente, lo que diferencia radicalmente la caracterización de la burocracia rusa que establecen Trotsky y Castoriadis, no es centralmente la posibilidad de asimilar o no a las burocracias con la noción de clase, sino más bien la confusión general que existe en la propuesta trotskista entre las *formas jurídicas de la propiedad, con el contenido social y económico efectivo de las relaciones de producción,*²⁰ mientras que la distinción entre estas nociones representa uno de los ejes principales de la propuesta teórica de Marx.

Efectivamente, el marxismo subraya la necesidad de comprender a las *formas jurídicas de propiedad* como un elemento ideológico artificial de la *superestructura* que busca ocultar las verdaderas relaciones de producción. Mientras que el contenido efectivo de estas relaciones forma parte de la *infraestructura*, es decir, de la base material de existencia de la sociedad, de la que la *superestructura* es sólo un reflejo deformado. Puede recuperarse esta idea del siguiente fragmento de la *Contribución para una crítica de la economía política* de Marx:

En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. Estas relaciones de producción en su conjunto constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se erige la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.

El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general.²¹

Es decir, que las formas jurídicas de propiedad sólo reflejan de un modo deformado las relaciones reales de producción, otorgándoles una cierta legitimidad ideológica en un marco jurídico, político y religioso, pero nunca puede centrarse el análisis de la sociedad en la caracterización jurídica que ofrece de sus elementos. Por lo tanto el trotskismo se equivoca al no ver en la burocracia la emergencia de una nueva clase explotadora, en la medida que señala la falta de atribución jurídica de una propiedad de los medios de producción por parte de la burocracia, sin dar cuenta de la apropiación *de*

¹⁹ Caumières Ph. y Tomès A. *Cornelius Castoriadis: réinventer la politique après Marx*, Paris, PUF. 2011. Pág.: 29. [La T. es mía]

²⁰ Castoriadis C. *La société bureaucratique*. Citado por N. Poirier en: *Castoriadis: el imaginario radical*. Bs. As., Nueva Visión. 2006. Pág. : 32

²¹ Marx K. *Contribución a una crítica de la economía política*, Bs. As., Editorial progreso. 1989. Pág.: 7

hecho que la burocracia hace de los mismos y la dominación que ejerce sobre la clase trabajadora.²² Como sintetizan Caumières y Tomès:

Los burócratas disponen en efecto de los medios de producción cuando la masa de trabajadores se ve privada de toda posibilidad de ejercer la menor influencia sobre la dirección de la economía y la sociedad en general. Ellos constituyen una clase explotadora en el sentido marxista del término ya que su posición dominante les permite imponer sus condiciones en las relaciones de producción.²³

En el marco de la misma confusión, el trotskismo considera a la Unión Soviética como un *estado obrero degenerado* concentrándose en el marco jurídico que el régimen ruso otorga a la apropiación estatal de los medios de producción, sin advertir su carácter ideológico y artificial, que lo configura como un elemento de la *superestructura* que permite ocultar las relaciones reales de producción. Una realización efectiva del Estado socialista implicaría, como se mencionó, una intervención genuina de los trabajadores en todas las esferas de lo público. Esto significa para Castoriadis abordar el estudio de la capacidad de los hombres para *auto-organizarse* como el problema central del proyecto revolucionario, lo que lo llevará luego de confrontación con el marxismo, a confrontar algunas premisas teóricas del pensamiento de Marx.²⁴

b) El rechazo de la antinomia marxista entre el *elemento revolucionario* y el carácter positivista de su teoría económica:

El cambio de eje de la reflexión de Castoriadis se produce al advertir las dificultades del pensamiento de Marx para concebir un estado propiamente socialista. Como sintetiza Nicolas Poirier:

Defender la exigencia revolucionaria, desde la perspectiva de Castoriadis, es reconocer la posibilidad para una sociedad de mantener con ella misma una

²² *La sociedad rusa, así como las sociedades de Europa Oriental, de China, etc., es una sociedad dividida asimétricamente y antagónicamente; para decirlo en la terminología tradicional, es una "sociedad de clases". Está sometida al dominio de un grupo social particular, la burocracia, cuyo núcleo activo es la burocracia política del partido comunista de la URSS. Este dominio se concreta como explotación económica, como opresión política, como avasallamiento mental de la población por la burocracia y en beneficio de esta.* Castoriadis C., "El régimen social de Rusia", en: *Los dominios de hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág: 30

²³ Caumières Ph. y Tomès A. *Cornelius Castoriadis: réinventer la politique après Marx*, Paris, PUF. 2011. Pág. :29 [La T. es mía]

²⁴ Nicolas Poirier ofrece una periodización de la producción teórica de Castoriadis a partir de tres etapas en las que se modifica su relación con el marxismo: una primera etapa marxista en la que se destacan sus críticas al trotskismo y al fenómeno burocrático (1946-1952), una segunda etapa en la que se inicia una revisión crítica del pensamiento de Marx (1953-1958) y finalmente una tercera etapa en la que se produce una ruptura con el marxismo y con sus principales tesis. (1959-1965). Esta periodización es presentada por Poirier en 2004 en *Castoriadis: l'imaginaire radical*, y ampliada en 2011 en su libro *L'ontologie politique de Castoriadis*.

relación reflexiva, permitiéndose no alienar en una instancia extra-social (la divinidad, las leyes naturales o las de la economía...) su creatividad, y está ahí en el fondo el verdadero sentido de la idea de democracia: la instauración de un régimen social caracterizado por la capacidad conferida a los hombres de reflexionar sobre su propio poder, en reconocerse como los autores de las leyes que eligen obedecer.²⁵

Sin embargo, Castoriadis reconoce a Marx el haber dado el primer paso en esta dirección, al identificar el desarrollo de las sociedades en la historia con el resultado de la lucha de clases. Es decir, al proponer a la acción de los hombres como la *praxis revolucionaria* que constituye la superación de la filosofía especulativa. Pero luego, en su caracterización de las leyes de la historia y del funcionamiento general de la economía, Marx no parece otorgar un lugar preponderante a la lucha de clases, sino por el contrario a un conjunto de leyes económicas objetivas que determinan la evolución histórica de la sociedad. Esta contradicción será para Castoriadis el motivo principal de su ruptura con el pensamiento marxista. Siguiendo la lectura de Gérard David:

Castoriadis nota que existen en Marx dos elementos cuyo sentido y destino histórico ha estado radicalmente opuesto: un elemento *crítico-revolucionario* y un elemento *teórico-especulativo*. Pero el segundo ha tomado ventaja sobre el primero y hace del marxismo un sistema cerrado y completo, una teoría exterior y superior a la práctica, reducida por ello al estatus de la simple *aplicación*.²⁶

Como se observará más adelante, este arribo del marxismo a la concepción de *leyes objetivas*, no sólo lo desvía de la *praxis* revolucionaria, sino que además conlleva en sí mismo la emergencia de las burocracias administrativas, como el brazo ejecutor de este conocimiento.

Ahora bien, la primera confrontación de Castoriadis se produce en el marco de la teoría económica de Marx, en la manera en la que caracteriza el valor de la fuerza de trabajo, determinándolo a partir de un algoritmo en el que intervienen: el costo de la canasta básica, es decir del mínimo que el obrero puede recibir para asegurar su conservación y reproducción; y en el que las fuerzas de trabajo encuentran un valor constante y objetivo. La objeción principal que presenta Castoriadis a la posibilidad de establecer una operación técnica que permita deducir el costo de la fuerza de trabajo y su valor de cambio, es que deja de lado como algo irrelevante la capacidad de resistencia de los obreros a la explotación y a aceptar en diferentes momentos determinado salario. Y en ello consiste precisamente, para perspectiva del filósofo

²⁵ Poirier N., *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot & Rivages, 2011. Pág.: 10 [La T. es mía]

²⁶ David G., *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Paris, Éditions Michalon, 2001. Pág.:33 [La T. es mía]

griego, el factor más determinante en la economía, en la lucha de clases entre obreros y capitalistas, que parece ser dejada de lado en favor de leyes objetivas, a las que todo el sistema se subordina.

La producción lejos de estar integralmente determinada por la voluntad del capitalista individual de aumentar el rendimiento del trabajo, está determinada por la resistencia individual y colectiva de los obreros a este aumento. La extracción del valor de uso de la fuerza de trabajo no es una operación técnica, sino un intenso proceso de lucha, en el que los capitalistas se encuentran perdedores por así decirlo, la mitad de las veces.²⁷

El descubrimiento del joven Marx de la importancia de la lucha de clases y de la práctica revolucionaria, se ve así opacado por su posterior subordinación del mundo social y de las relaciones sociales reales a leyes económicas e históricas objetivas. Lo que ocurre, afirma Castoriadis, es que Marx identifica la tendencia de la economía capitalista a cosificar a los individuos dentro de los procesos de producción, y luego construye su teoría económica como si esta tendencia estuviera efectivamente concretada. *Esto quiere decir que el obrero es un objeto pasivo del capital dentro de la producción, y que no hay lucha de clases en la producción,*²⁸ o que resulta irrelevante frente al curso que las leyes económicas dan al sistema. La fuerza de trabajo es considerada de este modo como una mercancía más, sin reparar en la incidencia de la resistencia de los obreros a la explotación en el valor de uso de la mano de obra y en la determinación de la *plusvalía*.

Esta contradicción intrínseca al marxismo se produce por la coexistencia en una doctrina de carácter revolucionario que buscan establecer una praxis emancipadora, y elementos positivistas que proponen un saber científico sobre lo social, capaz de establecer anticipaciones respecto del curso de desarrollo de la historia con total objetividad. Ciertamente, puede hallarse en esto último una resonancia de la herencia hegeliana del pensamiento de Marx, pero lo que Castoriadis rechaza con mayor énfasis es la imposibilidad de establecer una acción creativa en el contexto del pensamiento marxista, posibilidad que es ahogada por su grado de determinismo.

c) Un cambio del contenido de la *contestación* que orienta la praxis revolucionaria:

²⁷ Castoriadis C. “Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne”, en : *Capitalisme moderne et révolution 2*. Paris, UGE. 1979. Pp. : 85-86. [La T. es mía]

²⁸ Castoriadis C. “Pourquoi je ne suis plus marxiste”, en: *Une société à la dérive*, Seuil, Paris, 2011. Pág.: 61 [La T. es mía]

En este sentido, Castoriadis encuentra necesario reformular el contenido de la contestación que orienta el proyecto revolucionario. Desde su perspectiva, la revolución no se conduce orientada por la anticipación de una crisis inevitable del capitalismo, como proponía el marxismo, al considerar como inevitable la contradicción entre el desarrollo de las *fuerzas productivas* y las *relaciones de producción* del régimen capitalista, que devendría en el derrumbe del capitalismo y en la emergencia de una sociedad sin clases. Ni tampoco otorgará, como señala Juan Manuel Vera²⁹, un lugar ontológicamente prioritario a la categoría del proletariado.

Es decir, no es el destino histórico de la clase trabajadora levantarse en una *contestación* que rechace al capitalismo, sino que simplemente existe en la historia una contestación por parte de la clase trabajadora a las *relaciones de producción* del régimen capitalista. Pero no es una *contestación* fundada en una ontología determinista que previene a los trabajadores de una inminente crisis del sistema de producción, ni sobre el inalterable destino de la clase proletaria, sino lo que la historia de los movimientos obreros por sí misma permite recuperar: y es una *contestación* de la clase trabajadora en un momento dado a las características del sistema efectivo del régimen capitalista.

El proyecto revolucionario encuentra sus raíces y puntos de apoyo en la realidad histórica efectiva, en la crisis de la sociedad establecida y en su *contestación* por la gran mayoría de los hombres que viven en ella. Esta crisis no es la que el marxismo había creído descubrir, «la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el mantenimiento de las relaciones de producción capitalistas» Consiste en que la organización social no puede realizar los fines que propone sino avanzando unos medios que los contradigan, haciendo nacer unas exigencias que no puede satisfacer, planteando criterios que es incapaz de aplicar, unas normas que está obligada a violar. Pide a los hombres, como productores o como ciudadanos, que permanezcan pasivos, que se encierren en la ejecución de la tarea que les impone; cuando constata que esta pasividad es su cáncer, solicita la iniciativa y la participación para descubrir en seguida que ya no puede soportarlas, que ponen en cuestión la esencia misma del orden existente.³⁰

Es decir, que el proyecto revolucionario sólo puede apoyarse en la experiencia concreta que se obtiene del rechazo efectivo de la clase trabajadora a la estructura de su régimen social, y es la experiencia de esta *contestación* la que ofrece un contenido al proyecto revolucionario y no una anticipación basada en un saber objetivo derivable a partir de un análisis científico de las tendencias económicas.

En este sentido afirma Emanuele Profumi,

²⁹ Vera J. M., *Castoriadis (1922 -1997)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001. Pág.: 30

³⁰ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., TusQuets, 2010. Pág.: 151

La organización informal de fábrica tiende hacia la autogestión de su actividad, en contraste, más o menos abierto y reconocido, con la organización dirigente formal constantemente ocupada en la imposición de un esquema organizador ajeno a la realidad productiva de los trabajadores y basado en el “*postulado molecular*” de la parcelación del proceso laboral.³¹

Precisamente, el conflicto que motiva la *contestación* está dado en el contexto en el que ésta se produce, pues se trata de una contradicción intrínseca a la *división de los roles* en la producción entre *dirigentes* y *ejecutantes*, que está en la base de la estructura del régimen capitalista y que se profundiza incluso más en el régimen ruso y en el régimen chino.

Ciertamente, esta distinción entre *dirigentes* y *ejecutantes* genera las dos tendencias contradictorias del sistema económico y político: por un lado, exigen a los individuos obedecer pasivamente órdenes y directivas, pero éstos requieren muchas veces aplicar su creatividad para poder obedecer, y al mismo tiempo las acciones creativas que en un punto permiten que el sistema funcione son la principal fuente de su inestabilidad, y por lo tanto, el sistema tiende nuevamente a suprimirlas. Esto se produce en la medida que la tendencia del capitalismo a la *reificación* de los obreros en el sistema de producción nunca puede hacerse efectiva, pues la misma producción exige la creatividad y la capacidad de los hombres de resolver nuevos problemas en todo momento.

Es importante destacar que, al contrario que Marx, Castoriadis propone la contradicción intrínseca al sistema capitalista como un problema centralmente político, que se refleja en el sistema de producción, y no como la consecuencia objetiva del despliegue de leyes económicas de las que se desprende una estructura política como un reflejo deformado de las condiciones materiales que conforman la infraestructura. El contenido de la *contestación* no busca acelerar un proceso inevitable de crisis, ni anticiparse a un colapso del sistema económico, sino rechazar el orden político efectivo del modelo de producción y su división entre *dirigentes* y *ejecutantes*. Esto implica un cambio de perspectiva significativo del proyecto revolucionario desde un marco inicialmente económico, hacia un ámbito centralmente político, lo que se ve reflejado en el cambio de orientación que establece Castoriadis desde la lucha contra la *explotación* hacia la lucha contra la *dominación*. Entendiendo que la eliminación de la *dominación*

³¹ Profumi E., “Las tres direcciones de la autonomía: filosofía y política en Cornelius Castoriadis.” en: *Derechos, libertades, emancipación, cuadernos para el análisis*, n.29, Barcelona, Ed. Horsori, 2010.

política y de la división entre *dirigentes* y *ejecutantes* conlleva la supresión de la *explotación*, mientras que el dominio de la dirección en manos de un sector la supone.³²

A su vez Castoriadis señala que no es el conflicto entre clases lo que motiva la reacción de la clase trabajadora sino las condiciones y las contradicciones del sistema capitalista en el ámbito mismo de la producción. El conflicto no se limita a la participación del producto del trabajo, sino al contenido mismo de la actividad en la que los dirigentes buscan excluir en todo momento a los ejecutores del dominio de la actividad realizada, mientras que éstos últimos deben ir contra las directivas incluso para poder aplicarlas. Este conflicto, que la *contestación* de los trabajadores combate y explicita, no es exterior al trabajo y relativo al reparto del producto obtenido, sino que es intrínseco al trabajo, como una tendencia doble y contradictoria que pone permanentemente en tensión el accionar de los individuos, forzándolos a confrontar con el sistema.³³

La tendencia contradictoria del sistema capitalista que promueve simultáneamente la *participación* y la *exclusión* de los obreros en la toma de decisiones es intrínseca a la misma actividad y los hombres se ven inmersos en ella en cada momento en el que la desarrollan, por lo que su rechazo al sistema no es una *fatalidad*, pero es motivado por la ambigüedad misma de las directivas. El conflicto que subyace y fundamenta a la *contestación* no es un conflicto externo al régimen que se da entre clases diferenciadas y exteriores entre sí, sino en el interior de la actividad que el régimen propone para los mismos individuos.

En este sentido, el sistema de producción capitalista tiende a cosificar a los individuos dentro del sistema de producción, y eso es concedido por Castoriadis a Marx, pero esta *cosificación* no puede darse nunca de manera plena. La propuesta de Marx de leyes económicas objetivas supone sin embargo que la tendencia de los hombres a acumular capital y maximizar las ganancias son *constantes antropológicas*, es decir, niega la historicidad de las instituciones y piensa al desarrollo de la sociedades como el despliegue mecánico de tendencias en las que los hombres no son más que objetos ligados unívocamente a determinadas conductas.

³² En intervenciones posteriores Castoriadis no sólo subordinará el problema de la explotación económica al de la dominación política, sino otros problemas como la generación de *miseria* y la exclusión económica en general, que distorsionan el acceso de la ciudadanía a la comprensión de su realidad y a la participación en la vida política. *Hay que eliminar la miseria simplemente porque reduce a la esclavitud a quienes azota, impidiéndoles ser ciudadanos de su ciudad. [...] Sin esta base material la gente está obsesionada por el hambre y la pobreza y no puede superarlas para reflexionar libremente.* Castoriadis C. “Respuesta a Richard Rorty”, en: *Una sociedad a la deriva*, Bs. As., Katz, 2006. Pág.: 114.

³³ Cif. Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets., 2010. Pág.: 153

A su vez, la identificación del conflicto entre *dirigentes y ejecutantes*, permite ampliar el campo de acción de la crítica hacia otras esferas de la vida social en la que la dominación no es acompañada de una explotación económica o no está vinculada de manera directa con la producción. Sobre este aspecto Daniel Blanchard, compañero de Castoriadis en *Socialisme ou barbarie*, afirma:

Esta distinción entre dirigentes y ejecutantes, la cual se lee como una lucha de clases no está circunscripta (como si lo está esencialmente la oposición entre propietarios y proletarios) a la esfera de la producción. Está presente en todos los niveles y en todas las manifestaciones del hecho social, y va a convertirse en el analizador crucial de todo lo que pasa en la sociedad capitalista burocrática.³⁴

Es decir, que el énfasis en la dominación que promueve la oposición entre dirigentes y ejecutantes permitirá al pensamiento crítico de Castoriadis abordar otras problemáticas relativas a problemas sociales tales como el género, los conflictos familiares, las relaciones interculturales, desde un marco teórico muy superior a la limitada aproximación que el pensamiento economicista del marxismo permitía.

De acuerdo con este cambio de enfoque, Castoriadis adjudica al estalinismo, desatender el *elemento revolucionario* de la obra de Marx y apoyarse casi exclusivamente en el economicismo. La crítica se conduce por consiguiente a una *burocracia de golpe, no tiene más necesidad de proletariado, sino de explotados en general*.³⁵ Es decir, que ya no se apoya en el impulso creativo de los hombres, entendidos como sujetos políticos, o incluso como un emergente revolucionario, sino que toma a los obreros como un soporte material para perpetuar un sistema político de dominación.

Por supuesto, esta tendencia no hallará nunca una realización total, pero es una tendencia presente en ambos sistemas, y ello es coherente con el hecho de que, incluso cuando Marx señala la tendencia del sistema de producción capitalista a cosificar a los individuos reduciéndolos a mercancías, las *leyes económicas* que conforman la teoría económica de Marx vuelven incluso más extrema esta tendencia, permitiendo, como se verá a continuación, construir un conocimiento con tal pretensión de objetividad que sólo puede devenir en la consolidación de un sistema administrativo que lo ejecute.

³⁴ Blanchard D., “Castoriadis, creación humana y política” en: *La crisis de las palabras*, Madrid, Ediciones Acuarela. 2007. Pág.: 128

³⁵ Castoriadis, C., “Sartre, le stalinisme et les ouvriers”, en : *La question du mouvement ouvrier*, Édition du Sandre, Paris. 2012. Pág. : 66 [La T. es mía]

1.2. Determinismo metafísico y racionalismo en el pensamiento de Marx:

A partir del distanciamiento que establece con la teoría económica de Marx y con el sentido de la revolución socialista y su contenido, Castoriadis comienza una revisión del marco conceptual en el que se apoya el pensamiento de Marx. Esta revisión lo conducirá al replanteo de los fundamentos del marxismo en el marco de la su herencia hegeliana. Ciertamente, la reflexión de Castoriadis sobre el pensamiento de Hegel no es producto de su ruptura con el marxismo, sino que había comenzado con sus estudios sobre *el elemento imaginario en la historia*, y la redacción de su tesis doctoral que finalmente quedara inconclusa. El desarrollo de estas observaciones en los textos inéditos que se conservan de este período³⁶ es algo fragmentario, e inicia algunas reflexiones que no serán abordadas en sus textos posteriores. Sin embargo, puede comprenderse los ejes que estructuraban tal indagación.

En efecto, durante este primer período Castoriadis realiza observaciones sobre las limitaciones del pensamiento de Kant en relación la comprensión del carácter eminentemente histórico del sujeto cognitivo, y sobre el intento de superación del criticismo por parte de Hegel. El análisis que establece Castoriadis³⁷ vuelve sobre la teoría del conocimiento kantiana para elucidar la relación que se establece entre la racionalidad del sujeto y la estructura que el objeto ofrece en el fenómeno.

Efectivamente, Castoriadis considera que el criticismo se equivoca al pensar que no existe otra racionalidad que la que es aportada por el sujeto, mientras que el el pensamiento hegeliano advierte esta dificultad y propone la existencia de una racionalidad inmanente a la materia.³⁸ Castoriadis reconoce un progreso y un inmenso valor en este aporte de la concepción hegeliana, ya que *el sujeto [kantiano] no podría aprender nada del objeto si éste no fuera ya él mismo susceptible de organización, y si él no dispusiera ya de la capacidad de formar racionalmente – el mismo sujeto no podría formar jamás al objeto si éste no fuera ya él mismo formable.*³⁹ Y en ello consiste principalmente el aporte que Castoriadis reconoce al pensamiento hegeliano, en

³⁶ Castoriadis C., *Historia y creación, Textos filosóficos inéditos (1945- 1967)*, Madrid, Siglo XXI. 2011.

³⁷ Estas reflexiones pueden encontrarse en *Historia y creación, textos filosóficos inéditos (1945.1967)* Madrid, Siglo XXI. 2011. Sección 2. O en el análisis propuesto por Nicolas Poirier de dichos textos en: *L'ontologie politique de Castoriadis*. Paris, Payot & Rivages, 2011.

³⁸ Cif. Poirier N. *L'ontologie politique de Castoriadis*. Paris, Payot & Rivages, 2011. Pág. : 60

³⁹ Texto manuscrito inédito titulado “Ad empirisme et criticisme”, citado por Poirier N. en *L'ontologie politique de Castoriadis*. Paris, Payot & Rivages, 2011. Pág.: 60 [La T. es mía]

advertir la lógica histórica intrínseca al material,⁴⁰ y su acción sobre la subjetividad.⁴¹ Sin embargo, el intento de Hegel de superar las limitaciones del criticismo no ha sido satisfactorio para la perspectiva de Castoriadis, pues supone un reduccionismo del rol de los individuos al despliegue de una racionalidad que proviene de lo histórico, sin que puedan emanciparse de dicho material.

En consecuencia sus observaciones avanzan hacia una reflexión sobre las limitaciones de la perspectiva hegeliana, en la que se señala la presencia de una racionalidad inmanente en la materia, pero permanece dentro de una concepción racional de la historia, en la que los individuos no pueden escapar al devenir racional.

Para resolver las limitaciones de la perspectiva kantiana y hegeliana, Castoriadis propone detenerse en la relación que estas doctrinas establecen entre la teoría y la práctica, e intenta superar estas dificultades afirmando una primacía de la *praxis* sobre la teoría. Castoriadis sigue en este punto el gesto revolucionario del marxismo, pero ésta vez, dentro de su propia concepción de la sociedad y lo institucional.

Castoriadis observa la necesidad de resolver la antinomia que se produce entre el enfoque criticista y el racionalismo hegeliano a través dos conceptos que llegarán a ser los ejes estructuradores de todo su trabajo posterior:

1. El proyecto de autonomía social e individual.
2. La conceptualización de la *creación* como la emergencia inmotivada de *alteridad*.

El primero es el proyecto de una sociedad que pueda superar los condicionamientos que el mundo material le impone, a la vez que el marco simbólico institucional que construye en torno de dichos condicionamientos. Y el segundo, estrictamente ligado a las condiciones de efectividad de tal proyecto, es la posibilidad de que exista la *creación* en sentido radical. Es decir, la posibilidad de los hombres de auto-determinarse mediante la imposición de formas nuevas que no se desprendan racionalmente de las

⁴⁰ Siguiendo la lectura que propone César Marchesino, puede afirmarse que: *El acento puesto por Kant en la constitución del objeto de la experiencia que realiza el sujeto, es para Castoriadis un desconocimiento absoluto del hecho de que dicha constitución implica de parte del mundo, al menos algo que se deja constituir, ese algo debe ser de alguna manera organizable bajo las categorías kantianas.* Marchesino C., *Entre insignificancia y autonomía. Subjetividad y política en el pensamiento de Cornelius Castoriadis.* Bs. As., Prometeo Libros. 2014. Pág.: 64

⁴¹ *El hegelianismo indicó la dirección en la cual debe efectuarse la superación del criticismo. La orientación general de esta superación, indicada esencialmente por el concepto mismo del saber absoluto, implica ante todo la supresión de la antinomia forma-materia en la lógica pura, y un contenido enteramente nuevo de esta antinomia en la lógica histórica.* Castoriadis C., “Algunas observaciones críticas sobre la lógica hegeliana”, En: *Historia y creación, Textos filosóficos inéditos (1945- 1967)*, Madrid, Siglo XXI. 2011. Pp.: 55-56

formas previas, ni de ninguna instancia extra-social a la que los individuos se vean subordinados. Ya sea que esta instancia se constituya por fuera de la sociedad en el sentido de una perspectiva teológica, o materialista, o bien por fuera de la sociedad en una instancia privada de los individuos que sea independiente de la interacción social.

a) Determinismo y negación de la alteridad:

Efectivamente, la principal objeción que Castoriadis establece al pensamiento hegeliano, es la negación de la *alteridad* en el marco de una ontología que integra los contrarios en el despliegue dialéctico de una identidad. Es decir, una ontología que propone a la identidad de los contrarios como algo que ya se halla implícito en la identidad inicial. Al igual que los llamados *filósofos de la diferencia*, Castoriadis comprende la *emergencia de alteridad* como la emergencia de lo nuevo en sentido radical y positivo, evitando el determinismo y el racionalismo consubstanciales al pensamiento dialéctico. Esta idea puede observarse inclusive en sus reflexiones iniciales:

No es la identidad misma la que llega a la diferencia, la identidad considerada como tal permanece como identidad idéntica a sí misma. Es la posición de la alteridad, posición absolutamente autónoma con relación a la identidad, la que permite salir de la identidad planteando “el mundo” como no-absolutamente-idéntico.⁴²

A su vez, la indagación sobre la ontología identitaria que subyace al pensamiento dialéctico se extenderá a lo largo del segundo período de producción teórica de Castoriadis hasta identificar esta reducción de la alteridad a la contradicción con los lineamientos generales de la ontología clásica. Es decir, la ontología esencialista que subyace al pensamiento político desde los pensadores antiguos.⁴³

Sin embargo, el pensamiento dialéctico no niega completamente la alteridad, sino que la comprende como la negación de una identidad que se produce en un momento del movimiento dialéctico, y que luego será integrada en una tercera instancia

⁴² Castoriadis C., “Algunas observaciones críticas sobre la lógica hegeliana”, en: *Historia y creación, Textos filosóficos inéditos (1945- 1967)*, Madrid, Siglo XXI. 2011. Pág.: 57

⁴³ Puede encontrarse inclusive en sus seminarios dictados en la década del 80’, comparaciones entre éste aspecto del pensamiento dialéctico y las nociones de *telos* y *potencia* de Aristóteles: *[Marx] presenta la totalidad de la historia como un movimiento que, contradictoria y dialécticamente, llevará al cumplimiento de lo que es de manera indudable un telos del ser humano, el hombre comunista, lo que él llama el “hombre total”, el hombre que en la individualidad de cada uno realiza la universalidad de las potencialidades de la humanidad. [...] Eso es lo que encontramos si tomamos al mejor Marx, o por decirlo de algún modo, al más profundo: a Aristóteles.* Castoriadis C., *La ciudad y las leyes*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica. 2012. Pág.: 184

superadora. En este movimiento, la emergencia de *alteridad* está íntimamente ligada a la identidad del elemento negado, lo que supone un grado de determinismo por parte del momento inicial sobre todo el despliegue del proceso dialéctico, en el que lo nuevo, en sentido radical, la *alteridad radical*, no puede ser concebido. *El carácter ensídico de la ontología hegeliana – afirma Castoriadis- parece ocultado por la “dialéctica”, pero la esencia de la dialéctica es un esfuerzo supremo por intentar reducir la alteridad, haciendo de ello una modalidad de la determinidad, de la determinación lógica: la modalidad de la contradicción.*⁴⁴

Esta reducción de la alteridad a las determinaciones de la identidad que Castoriadis identifica en la dialéctica hegeliana, es incorporada por el pensamiento marxista, por cuanto éste también se constituye como un pensamiento dialéctico, y genera, como se observó en el apartado anterior, que el producto de la praxis revolucionaria, ejercida por el proletariado contra la explotación, encuentre como destino unívoco el despliegue de un movimiento dialecto objetivo e inalterable.⁴⁵

Precisamente, Hegel proponía en la introducción de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* que el desarrollo histórico de las sociedades humanas se correspondía con el desarrollo de una categoría particular: el desarrollo del *espíritu universal* y su conexión con el *espíritu de los pueblos*, mediante la conciencia de la idea de libertad. Es decir que, en tanto ser auto-determinado, el *espíritu* tiene conciencia de sí mismo como racional, y su pensamiento consiste en tenerse a sí mismo como objeto.⁴⁶ Por lo que su desarrollo consiste en actualizarse en la autoconciencia de su libertad. A su vez, el *espíritu del pueblo*, en tanto absoluto, se conecta con el desarrollo del *espíritu absoluto* en su desarrollo histórico, mediante la realización de la historia en la representación del espíritu y la última conciencia de que todos los hombres son libres.⁴⁷

En este sentido, el desarrollo del *espíritu universal* guía para Hegel el desarrollo del *espíritu del pueblo* mediante un movimiento dialéctico, por el que cada momento se presenta como la negación del anterior, y el siguiente como la superación de la

⁴⁴ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2004. Pág.: 366

⁴⁵ Cabe mencionar que esta objeción al determinismo marxista no es presentada únicamente por Castoriadis, pero resulta relevante detenerse en ella, en la medida que es sobre la base de esta ruptura con el determinismo del pensamiento dialéctico que Castoriadis inicia su concepción de una ontología de lo imaginario y su crítica general a la lógica conjuntista identitaria.

⁴⁶ Hegel F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980. Pág.:62

⁴⁷ Hegel F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980. Pág.: 65

contradicción. En esta dialéctica el desarrollo histórico de algunos pueblos se integra en el desarrollo de la autoconciencia del espíritu, formando parte de la historia universal.

El pensamiento de Marx hará uso de estas ideas afirmando que una historia dialéctica o racional debe considerar las relaciones sociales como el resultado de leyes objetivas, pero intentará despojarlas de su carácter idealista al proyectar su dialéctica no ya desde el desarrollo de una categoría abstracta, sino como el desarrollo del aspecto material que concretamente impulsa el crecimiento y el avance de las sociedades en la historia. Éste elemento, es identificado con el *desarrollo de las fuerzas productivas* y los condicionamientos que la *infraestructura* impone a las formas que asume en cada sociedad la división de las tareas en el *proceso productivo*. De este modo, Marx da paso en dirección al materialismo, pues identifica el desarrollo de las sociedades con el desarrollo de su dimensión económica.⁴⁸

En este punto, Marx establece a los aspectos materiales del orden social predominante como el fundamento de todas las relaciones humanas, quedando todas las instituciones regidas por una economía que los hombres no controlan. Y por ello, el trabajo, actividad en la que el hombre debería desarrollarse como humano, tiende más bien a someter a los hombres y a alienarlos, en tanto que el producto de su trabajo lejos de expresar su condición humana, los empobrece y a aumentar su nivel de explotación.⁴⁹

Sin embargo, pese a las inmensas modificaciones que el marxismo realiza a la dialéctica hegeliana, la comprensión de lo histórico como algo estrechamente vinculado a lo absoluto y racional mantendrá un grado de vigencia en la obra de Marx. Y es en este punto en que Castoriadis enfatiza una de las máximas del pensamiento marxista que parece ser desatendida en la presentación del materialismo dialéctico: la idea de que *la estructura del contenido determina la estructura de la teoría*. Pues no percibe que al considerar los aspectos materiales dentro un proceso dialéctico, éstos quedan absolutamente determinados por un despliegue racional que no está vinculado a la materia.

⁴⁸ Puesto que la sociedad se perpetúa por el continuo cambio universal de los productos del trabajo, la totalidad de las relaciones humanas está gobernada por leyes inmanentes a la economía. Marcuse H., *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 2003. Pág.: 268

⁴⁹ Tan pronto como, al capital se le ocurre dejar de existir para el trabajador, de éste de existir para sí; no tiene ningún trabajo, ningún salario, y dado que él no tiene existencia como hombre, si no como trabajador, puede hacerse sepultar, dejarse morir de hambre, etc. [...] La existencia del capital es su existencia. C. Marx, *Manuscritos economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1985. Pág.: 124

En este sentido la principal idea que intenta destacar Castoriadis consiste en señalar que, al conservar el método dialéctico, Marx se ve obligado a conservar el racionalismo de Hegel, idea que también había propuesto Hebert Marcuse. Cuando Marx se propone poner la dialéctica hegeliana “*de pie*” con el propósito de suprimirle su carácter idealista, no parece detenerse en la imposibilidad de cambiar el objeto de la dialéctica, el *logos*, por su opuesto: la materia. Esto es expresado por Castoriadis en pasajes como el siguiente:

Quando el racionalismo de Marx se da una expresión filosófica explícita, se presenta como dialéctica, y no como una dialéctica en general, sino como la dialéctica hegeliana, a la que se le habría quitado «la forma misticada». Así es como las generaciones marxistas repitieron mecánicamente la frase de Marx «En Hegel, la dialéctica estaba patas para arriba, volví a ponerla de pie», sin preguntarse si realmente era posible y, sobre todo, si era si era capaz de transformar la naturaleza de su objeto. [...] Si Marx conservó la dialéctica hegeliana, conservó también su contenido filosófico que es el racionalismo. Lo que en él modificó no es más que el traje, que pasó de ser «espiritualista» en Hegel a «materialista» en él. Pero, en este sentido, esto no son más que palabras. [...] Decirse materialista no difiere en nada de decirse espiritualista si por materia se entiende una entidad, por otra parte indefinible, pero exhaustivamente sometida a leyes consubstanciales y coextensivas a nuestra Razón.⁵⁰

Es decir, mientras se proyecte una dialéctica de la historia en la cual todos los elementos queden subsumidos a leyes universales, términos como “la división del trabajo” o “individuo”, no resultan menos abstractos que “el espíritu” o la idea de libertad. Pues se presentan finalmente como categorías reducidas a relaciones conceptuales objetivas. *Una dialéctica “no espiritualista” – afirma- debe ser también una dialéctica “no materialista” en el sentido que rehúsa plantear un ser absoluto, ya sea como espíritu como materia o como la totalidad ya dada de todas las determinaciones posibles.*⁵¹ Pues una vez que se caracteriza un elemento de esta manera, es imposible considerarlo como estrictamente material, ya que todas sus determinaciones están incorporadas en una dialéctica racionalista.

b) La necesidad del pensamiento dialéctico de clausurarse sobre sí:

Por otro lado, en tanto que la verdad de cada determinación no es más que una remisión a la totalidad de las determinaciones, la dialéctica debe cerrarse en algún punto

⁵⁰ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, TusQuets, 2010. Pp.: 86-88

⁵¹ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, TusQuets, 2010. Pág.: 89

para obtener una visión total y determinada del sistema. De otro modo, siempre sobrevivirá una cuota de indeterminación, y la historia no podría ser racional.

Esta es la razón, entiende Castoriadis, por la que Hegel se ve obligado a concluir en que su momento histórico es el fin de la historia, y a Marx a encontrarlo en la revolución del proletariado, pues cualquier concepción dialéctica o racional de la historia necesita conformarse como una dialéctica cerrada.⁵² Y por consiguiente el determinismo con el que el marxismo comprende el desarrollo histórico de las sociedades puede comprenderse como una consecuencia del pensamiento dialéctico a la que el materialismo dialéctico no puede escapar.

Esta objeción al pensamiento dialéctico fue tematizada por Castoriadis en sus primeros escritos filosóficos del período de 1946-1948 en un texto mecanografiado con el título *Algunas observaciones críticas sobre la lógica hegeliana*, donde buscaba explicitar una antinomia en el pensamiento de Hegel entre el concepto de *saber absoluto* y el concepto de *proceso dialéctico*. Desde su perspectiva, establecer un momento en la historia en el que la totalidad de las determinaciones de lo existente culminan en la consolidación de un *saber absoluto* que comprende esa totalidad, conlleva inmediatamente a una serie de dificultades para comprender lo que ocurre con el tiempo posterior a este momento de culminación. Es decir, *si el saber absoluto es real, y puesto que es la “verdad última” del desarrollo subjetivo, tanto como objetivo, no es posible concebir una etapa ulterior al proceso. [...] Si por el contrario, existe una etapa ulterior, la etapa anterior no era la última, en otras palabras el saber absoluto no es absoluto.*⁵³ Y por consiguiente es necesario revisar ya sea la noción de *proceso* o la noción de *saber absoluto*, en tanto que si lo que sucede al saber absoluto es vacío de contenido, entonces no parece ser un *proceso*, pero si posee un contenido, entonces debería estar ya contenido en el *saber absoluto* y no podría ser posterior a este.

Castoriadis concluye en la necesidad de abandonar la noción de *saber absoluto* como una instancia de integración y superación de la totalidad.⁵⁴ Sin embargo, la redacción de este texto será abandonada por Castoriadis, y esta objeción a la noción de *saber absoluto* de Hegel no será incluida en *La institución imaginaria de la sociedad*, más que en la mención de que Marx hereda la necesidad de encontrar un momento final

⁵² Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., TusQuets, 2010. Pág.:88

⁵³ Castoriadis C., *Historia y creación*, Madrid, Siglo XXI. 2011. Pág.: 51.

⁵⁴ *La solución únicamente puede consistir en el abandono del concepto de saber en cuanto concepto real, en calidad de actualidad o incluso potencialidad. Es efectivamente a partir de esta aceptación del concepto de saber que nacen las antinomias en cuestión.* Castoriadis C., *Historia y creación*, Madrid, Siglo XXI. 2011. Pág.: 53.

en el desarrollo histórico de las sociedades del aspecto racionalista de la dialéctica hegeliana, al que el materialismo no logra escapar.

Posteriormente, en sus seminarios de 1987 en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, Castoriadis retomará la discusión con el pensamiento hegeliano y asimilará la noción de *hombre total* del pensamiento marxista con la noción de *saber absoluto* de Hegel,⁵⁵ afirmando que la tesis de Marx sobre la caída necesaria del capitalismo y la instauración de la sociedad socialista, responde a la búsqueda de clausurar el desarrollo histórico en un último momento, *necesario*, que es consecuencia de la herencia hegeliana del pensamiento marxista, y que es además problemática y contradictoria.

Precisamente, este determinismo y esta necesidad de cerrar el despliegue del campo histórico social se presentan como los dos principales elementos que Castoriadis intentará reformular y confrontar en el desarrollo de su teoría ontológica. La necesidad de reincorporar lo indeterminado en el flujo temporal, así como los *modos de ser* formalmente indefinidos se encontrarán en el compromiso de Castoriadis por reincorporar lo *imaginario* como un aspecto constitutivo de la realidad y un modo de ser determinante en el desarrollo de la historia. Mientras que observa en el pensamiento marxista-hegeliano la necesidad de excluir todo elemento o aspecto indeterminado del análisis filosófico de la sociedad y la historia. Y es en este punto en el que se explicita la herencia de una metafísica esencialista en la base del pensamiento dialéctico, pues introduce el análisis de todos los elementos que componen lo social dentro del despliegue racional de una variable determinada, a la que se subordinan todos los demás aspectos.

Efectivamente, el principal aspecto indeterminado que es ocultado por la teoría marxista, es la capacidad del cuerpo social para auto-cofigurarse y proporcionarse a sí mismo sus formas de *hacer colectivo*. Es decir, el carácter *determinante* de la sociedad sobre la forma que asumen en cada momento sus instituciones y su propia captación del mundo.

En síntesis, lo que el determinismo oculta es la capacidad de los hombres de irrumpir en lo dado y hacer emerger lo nuevo, auto-instituyéndose como sujetos, en un nuevo espacio institucional. Este elemento, de un modo más o menos directo, es dejado de lado por el marxismo al apoyarse en una metafísica esencialista, una concepción de

⁵⁵ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2004. Pág.: 387.

la historia racionalista y finalmente una teoría antropológica que subordina la capacidad creativa de los hombres y del cuerpo social para organizarse, a la evolución de un aspecto material, y en tanto inmerso en un movimiento dialéctico, un aspecto extra-social.

En este sentido, Castoriadis observará que el marxismo y el funcionalismo⁵⁶ comparten una perspectiva antropológica común, que piensa al hombre y a las instituciones sociales sujetas a la satisfacción de necesidades objetivas. En el caso del funcionalismo opera la necesidad de legitimar la objetividad de las instituciones existentes, mientras que el objetivo del marxismo es diametralmente contrario: es *la búsqueda de leyes económicas susceptibles de generar el derrumbe del capitalismo*.⁵⁷ Estas razones no permiten comprender al marxismo carácter determinante de los individuos sobre sus formas de organización, inclusive al momento de establecer un proyecto revolucionario, o al momento de pensar la caída efectiva del modelo capitalista y la construcción de una nueva sociedad.

En un régimen capitalista, el proletariado está sometido a la alienación total o a la más absoluta privación; es una pura negación que, en consecuencia, puede producir únicamente el positivo absoluto. Esta posición cristiano hegeliana debe ser descartada inmediatamente porque es fácticamente errónea, lógicamente absurda, políticamente incoherente y filosóficamente arbitraria.⁵⁸

Con estas palabras Castoriadis refiere en 1996 a su ya consolidada ruptura con la concepción metafísica en la que se cimienta el pensamiento marxista, y su proyecto revolucionario, a la vez que muestra las distintas dimensiones en las que se produce su confrontación con esta concepción. Pero es importante detenerse ahora, como se ha señalado en la introducción, en la concepción de lo simbólico que se desprende del pensamiento materialista, y en la incapacidad de éste para comprender el carácter determinante de lo institucional sobre el desarrollo de las sociedades, como una consecuencia de su incapacidad para comprender la importancia de la creatividad de los

⁵⁶ Puede pensarse en este sentido en teóricos como Bronislaw Malinowski, quien buscaba comprender la estructura de las instituciones sociales a partir de las *funciones* vitales que estas realizaban. Sobre esta perspectiva de análisis Castoriadis afirma: *No cuestionamos la visión funcionalista en la medida que llama la atención sobre el hecho evidente pero capital, de que las instituciones cumplen funciones vitales, sin las cuales la existencia de una sociedad es inconcebible. Pero sí la cuestionamos en la medida en que pretende que las sociedades se reduzcan a esto, y que son perfectamente comprensibles según este papel.* Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2010. Pág.: 185

⁵⁷ Castoriadis C., “Herencia y revolución” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006. Pág.: 139

⁵⁸ Castoriadis C., “Herencia y revolución” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006. Pág.: 140

hombres en la configuración de sus relaciones sociales. Lo que Castoriadis llamará a partir de la década del 60³, el carácter *instituyente* de la sociedad.

1. 3. Objeciones a la concepción marxista de lo simbólico:

Una de las principales objeciones que Castoriadis presenta a la teoría marxista, y en particular a uso que el marxismo ortodoxo hiciera de ésta, es su dificultad para comprender la injerencia de lo simbólico en la esfera social. Es decir, el modo en que Marx describe la evolución de las sociedades a partir del desarrollo de las *fuerzas productivas* y del estado de la técnica, y deja de lado el carácter determinante de otras dimensiones de la esfera social que no se vinculan en forma directa con lo económico, pero que poseen un gran poder de influencia sobre el hacer efectivo de las sociedades.

Esta omisión por parte del marxismo se produce para Castoriadis principalmente por dos factores. El primero es la necesidad de establecer una teoría cuyo pronóstico fuera necesariamente la caída del capitalismo, hecho que queda presentado para el marxismo ortodoxo como un destino inevitable que las sociedades afrontaran en el momento en que la estructura capitalista obstaculice el crecimiento de las *fuerzas productivas*. Como señala Nicolas Poirier:

Uno de los errores del pensamiento de Marx, es que este no había buscado simplemente producir un análisis crítico del sistema capitalista, sino que había pretendido fundamentalmente extraer las pesadas tendencias de su evolución histórica, mostrando así que las contradicciones objetivas que lo minan deben conducir necesariamente a su derrumbe y al advenimiento del comunismo.⁵⁹

Esto es señalado por muchos críticos de la doctrina marxista que observan la arbitrariedad de proponer la caída del capitalismo, y la liberación del proletariado de su opresión, como el destino histórico al que unívocamente se proyectan las sociedades, sin contar con el carácter contra-fáctico de tal afirmación, que se desprende de la capacidad que el sistema capitalista ha presentado para superar las crisis económicas que periódicamente produce.

Y en segundo lugar, en la medida que se apoya en una metafísica esencialista que identifica como real lo determinado, y por ello da un mayor estatuto ontológico a los elementos materiales que componen la vida social, frente a los aspectos simbólicos o las estructuras institucionales que la historia de cada sociedad produce. En consecuencia, la necesidad del marxismo de derivar las instituciones de su base material se deriva de una consideración negativa sobre la realidad de las relaciones éticas, jurídicas, religiosas,

⁵⁹ Poirier N., *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot & Rivages, 2011. Pág. : 206 [La T. es mía]

etc., frente a las que denomina *relaciones sociales reales*, económicas, vinculadas a las fuerzas productivas y las condiciones de producción.

Efectivamente, una de las distinciones principales que establece el pensamiento marxista, o como lo denomina Castoriadis: el paradigma *económico-funcional*, es la distinción entre el conjunto de elementos conforman la *infraestructura* y otro conjunto de convenciones e instituciones sociales que se proyectan sobre ésta, que es denominado *superestructura*. El primer concepto se vincula a las condiciones materiales de existencia de una sociedad, y a los mecanismos concretos con los que ésta asegura su subsistencia y la producción de sus insumos. Es decir el marco económico y material en el que la sociedad se despliega y sobre el que construye el resto de sus instituciones ya sean religiosas, jurídicas, ideológicas, vinculadas a las relaciones entre los grupos sociales que conforman cada sociedad.

Este segundo grupo de instituciones, denominado *superestructura*, se encuentra en todo momento limitado y subordinado a las condiciones materiales que conforman la *infraestructura*. Puede afirmarse en un sentido que la *superestructura* no tiene historia propia, pues en cada momento histórico se configura en torno del estado de la relación entre los recursos naturales, el desarrollo de la técnica vinculada, a la explotación de esos recursos y las fuerza de trabajo disponible, que componen la *infraestructura* sobre la que la sociedad se cimienta.

De modo que el estado de desarrollo de las fuerzas productivas determina la configuración que podrán adoptar las instituciones sociales en un momento dado la historia. Lo que equivale a afirmar que el conjunto de instituciones, que se proyecta sobre las *relaciones sociales reales*, es determinado en función de una finalidad esencial a la sociedad, y que las clases sociales se despliegan como agregaciones de individuos que se disponen a cumplir las mismas funciones en la organización de la producción. Individuos que, precisamente, son en cierta medida adiestrados para cumplir esas funciones distribuidas en *clases* que están determinadas por el estado de propiedad que poseen en relación con las fuerzas productivas.

Por consiguiente, desde esta perspectiva teórica, el lugar que ocupan las instituciones que conforman la *infraestructura* es el de responder a funciones que cubran las demandas reales de la sociedad, es decir, que permitan cubrir las condiciones materiales de reproducción de sus individuos, mientras que la *superestructura* se establecería en relación directa con estas necesidades y condiciones materiales de

existencia a las que el marxismo tenderá a denominar *relaciones sociales reales*, que subyacen al ropaje ideológico jurídico que proyecta sobre ellas la *superestructura*.

Efectivamente, suponer una determinación directa de la *infraestructura* sobre la *superestructura*, implicaría un grado de escisión o independencia de la *infraestructura* sobre el conjunto de instituciones sociales que conforman la dimensión *política, jurídica, religiosa*, etc. de una sociedad. Y por consiguiente, implicaría también la afirmación de una autonomía de las condiciones económicas frente a todas las demás esferas de la vida social, sumada a una subordinación de todos los aspectos de la vida social a lo económico. Afirmación que no tarda en derivar en las críticas que atribuyen al marxismo un alto grado de *mecanicismo, determinismo*, o simplemente desatender la importancia e intervención de lo político en el desarrollo concreto de la historia.⁶⁰ Pues según esta perspectiva, todas las instituciones *no-económicas* resultarían un agregado posterior, secundario en relación a los cambios de estructura que presentan las sociedades en la historia.

Ciertamente, Castoriadis observa en esta propuesta la concepción de un desarrollo autónomo de la dimensión económica de las prácticas sociales que es contrario a lo que se observa en el desarrollo histórico de las sociedades, y que a su vez, parte de una incompreensión de los múltiples modos en los que interactúan los diferentes aspectos que constituyen la red institucional que compone a una sociedad.

Esta idea será expresada con mayor claridad en una conferencia editada póstumamente acerca de *la racionalidad del capitalismo*, en la que formula explícitamente las razones que lo llevan a pensar que la economía, al igual que cualquier otra dimensión de la esfera social, no puede ser considerada nunca de manera autónoma, o discreta:

La idea que engloba todas las otras es la idea de *separabilidad*, que conduce a la idea de imputación separada. Ahora bien, el subespacio económico, como todos los subespacios sociales, no es ni discreto ni continuo. Un individuo o una empresa son ciertamente ubicables a través de sus actividades económicas, mencionables como entidades separadas, pero su actividad, en todos sus aspectos, está permanentemente entremezclada de múltiples maneras con la de una cantidad indefinida de otros individuos o empresas de las que no son, estrictamente hablando, separables.⁶¹

⁶⁰ *Los postulados del materialismo histórico no permiten por lo tanto pensar la historia en el sentido fuerte del término como dimensión acciones humanas donde pueden surgir acontecimientos inéditos que testimonien una dinámica creativa.* Poirier N., *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot & Rivages, 2011. Pág.: 207 [La T. es mía]

⁶¹ Castoriadis C., "La racionalidad del capitalismo" en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006. Pág.: 76

En este sentido, considerar las relaciones económicas de una sociedad como algo separado o independiente del resto de la compleja red de interrelaciones que conforman la esfera social podría conllevar un abuso del lenguaje, cuando no un recorte muy parcial de la información. Lo económico como tal, *no puede erigirse nunca como un sistema autónomo que opera con sus propias leyes, con independencia del resto de las relaciones sociales.*⁶²

A su vez, el desarrollo de la técnica es visto para el marxismo como un desarrollo también autónomo frente al resto de las dimensiones de la vida social, y esto conlleva una fuerte contradicción. Primero por la codeterminación que se genera entre el desarrollo técnico y la actividad económica, que da cuenta por sí misma de la falta de autonomía de ambas dimensiones. Y segundo, porque el desarrollo tecnológico está absolutamente ligado al resto de las dimensiones sociales. Considerar el desarrollo tecnológico como un elemento autónomo implicaría construir una mecánica de los sistemas sociales basada en una oposición entre unas fuerzas productivas, con un funcionamiento autónomo, y el resto de las relaciones sociales.⁶³

Finalmente, el marxismo procede identificando como eje estructurador de todas las sociedades en los distintos momentos de la historia, una variable que sólo asume un rol central de esa naturaleza en la sociedad capitalista. Sobre ello señala que *uno de los obstáculos principales que encontró, y que vuelve siempre a encontrar la penetración del capitalismo, es la ausencia de motivaciones económicas y de mentalidad de tipo capitalista entre los pueblos de los países atrasados.*⁶⁴ Y en consecuencia, no puede considerarse los aspectos económicos de una sociedad como determinantes del resto de sus instituciones, en tanto que lo que determina la conducta y el hacer de los individuos proviene gran parte de la veces de limitaciones impuestas por sus instituciones jurídicas, religiosas y otros aspectos de carácter simbólico que determinan los paradigmas de acción dentro de los que los individuos se desenvuelven. *Las superestructuras no son más que un tejido de relaciones sociales, ni más ni menos “reales”, ni más ni menos inertes que las demás- tan condicionadas por las estructuras como estas por ellas.*⁶⁵

Ahora bien, esta objeción, en la que Castoriadis se detiene ampliamente, no puede establecerse más que en relación al pensamiento marxista en un sentido general, sin poder objetarse esta idea la teoría específicamente propuesta por Marx y Engels. Ya que

⁶² Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, TusQuets, 2010. Pág.: 29

⁶³ Cif. Castoriadis C, *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, TusQuets, 2010. Pág.: 33

⁶⁴ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, TusQuets, 2010. Pág.: 44

⁶⁵ C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., TusQuets, 2010. Pág.: 34

a diferencia del llamado marxismo *vulgar* u *ortodoxo*, estos autores advirtieron las dificultades que traería aparejada la afirmación de que el desarrollo histórico es absolutamente determinado por las condiciones económicas o relaciones de producción. Puede recogerse esta idea en diversos pasajes como el siguiente de Engels en una carta escrita a J. Block en septiembre de 1890:

Según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. [...]. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta [...] ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*.⁶⁶

Es decir, lo económico y las relaciones de producción, presentan un límite que la *superestructura* no puede superar, pero no se sigue de ello que lo económico se desenvuelva con total independencia del resto de las dimensiones que atraviesan lo social. Por el contrario, afirmar que lo económico es lo que *en última instancia* determina la configuración de las instituciones sociales equivale a afirmar que no pueden establecerse instituciones que no atiendan a las condiciones materiales de producción, como tampoco pueden establecerse instituciones que se desentiendan del mundo físico o las limitaciones biológicas, sin que estos aspectos determinen la *forma* específica que asume el marco jurídico.⁶⁷ De manera que la *infraestructura* ofrece condiciones a la *superestructura*.

Sin embargo, Castoriadis avanza en este sentido hasta dar con una crítica más radical a esta concepción teórica, y para ello señalará la inconsistencia de una afirmación más general del marxismo sobre las instituciones: precisamente, la idea de que las instituciones que componen la *infraestructura* cumplen funciones que tienen por objeto cubrir las *necesidades reales de la sociedad*. Por lo que el análisis abandona pronto la objeción ya establecida al carácter determinista del marxismo para hacer una revisión más detallada del concepto de *necesidad* que es propuesto por el marxismo.

Efectivamente, es en este punto donde Castoriadis observa que el funcionalismo y el marxismo pueden asimilarse en su forma de concebir el origen de las instituciones, pues ambos tienden a considerarlas como un producto racionalmente derivado de un

⁶⁶ Engels F., “Carta a José Bloch en Königsberg” en: *Obras Escogidas. III*, Morcú, 1979.

⁶⁷ Castoriadis parece adherir a esta forma atenuada de condicionamiento de las instituciones por parte de su base material, a la que hace alusión en ambos tomos de *La institución imaginaria de la sociedad*. Sin embargo, Castoriadis extremará esta posición hasta concluir en una total arbitrariedad de la institución frente a cualquier elemento precedente.

hecho objetivo. Ya sea el estado de las fuerzas productivas en el caso del marxismo, o la necesidad de satisfacer un conjunto de necesidades esenciales e invariables de toda sociedad en el caso del funcionalismo. *El ideal de la interpretación económico-funcional* – afirma- *consiste en que las reglas instituidas deban aparecer, ya sea como funcionales, ya sea como real y lógicamente implicadas por reglas funcionales.*⁶⁸

Por consiguiente, se presenta una dinámica de las instituciones en las que la forma que asumen las instituciones parece *neutra*, y no se repara en las determinaciones que el simbolismo de cada institución porta en sí mismo, y su influencia sobre toda la red institucional en la que se inserta.

Contra esta afirmación, Castoriadis observa que lo simbólico rebasa en todo momento a la mera funcionalidad, en tanto que toda necesidad es portadora de un sentido histórico y es instituida por la sociedad en un momento y de determinada manera, incluso cuando su origen esté vinculado con algo eminentemente material. Para poder derivar las instituciones de las necesidades objetivas, sería necesario poder distinguir primero de un modo preciso entre las necesidades reales que la sociedad la sociedad experimenta y las necesidades que la sociedad instituye. Pero ello deviene en una empresa inviable cuando se advierte que incluso los condicionamientos biológicos son percibidos y considerados por la sociedad de acuerdo con la red simbólica con la que establece su mediación con la realidad.

En efecto, las instituciones buscan satisfacer necesidades, pero estas necesidades no son funcionales, ni se desprenden de la funcionalidad. Es decir, no se limitan a realizar funciones que la sociedad requiere cumplir de manera *a priori* antes de instituirse como sociedad. Situación que se sigue en gran medida de que las condiciones biológicas no determinan el *ritual* que se constituye en relación con ellas, pero una vez establecidos, los rituales portan condiciones nuevas que la institución debe satisfacer.

De modo que Castoriadis es conducido a proponer su primer alejamiento radical de una de las premisas centrales del marxismo y del funcionalismo, al afirmar que las instituciones son construcciones arbitrarias en relación a las características del mundo natural, y que por otro lado, todas las necesidades que la sociedad experimenta son instituidas en su desarrollo histórico. Es decir que incluso cuando las instituciones cumplen efectivamente funciones vitales que aseguran las condiciones materiales de producción y existencia de la sociedad, poseen un sentido y una configuración que no

⁶⁸ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. Tusquets. 2010. Pág.: 196

pueden derivarse de las condiciones físicas o biológicas sobre las que se proyectan. La realidad material es para éstas instituciones, una fuente de *límites, incitaciones y obstáculos*,⁶⁹ pero no posee un carácter determinante con respecto a la forma particular en la se estructuran en torno de ella.

Por estas razones Castoriadis concluye que no puede reducirse a las instituciones a parámetros sociales sancionados con el fin de satisfacer necesidades objetivas y universales que experimenta la sociedad, sino que las *necesidades* que la sociedad efectivamente experimenta son impuestas desde la misma red institucional y percibidas dentro de sus parámetros. De manera que propone una definición inicial de las instituciones caracterizándolas como: *una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario*.⁷⁰ Asumiendo de este modo el carácter funcional de la institución, en la medida que debe satisfacer determinadas necesidades que dependen de la forma específica que la red simbólica instituida se configure.

En el marco de estas reflexiones, Castoriadis propone a su vez como característica del hombre la capacidad de definirse en torno a un conjunto de *necesidades* y de objetos que se corresponden con esas necesidades, pero en relación siempre a su capacidad de superar estas definiciones y cambiar sus necesidades, sin que exista un conjunto de metas o finalidades que sea universal para la humanidad y al que las instituciones se superpongan como funciones efectivas para su realización. Con lo que confronta claramente su concepción antropológica de la visión marxista, para la que el hombre se encontraba pasivamente inmerso en un movimiento unívoco en el que sólo era capaz de realizar un destino unívoco. Y esto se establece, como se observó, a partir de una revisión de la ontología que subyace y fundamenta dicho determinismo.

Finalmente, la caracterización de la institución y de la dinámica institucional, cobra un mayor interés en la teoría de Castoriadis, en la medida que es en el acto de instituir que la sociedad expresa el aspecto determinante de lo simbólico en el desarrollo de las relaciones sociales, la capacidad de los hombres de auto-organizarse, y la capacidad del campo social para incorporar nuevas prácticas sociales, que puedan ser portadoras de significados y configurar nuevos paradigmas de acción. Es decir, en la medida que el acto de creación, o de institución, escapa al esquema de repetición de lo establecido, permitiendo que emerja lo nuevo en un sentido radical.

⁶⁹ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, TusQuets, 2010. Pág.: 371

⁷⁰ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. TusQuets. 2010. Pág.: 211

2. La arbitrariedad de las instituciones y la autodeterminación de la esfera social:

La oposición normalidad/anormalidad se expresa, cotidianamente, por el contraste entre el orden y el desorden. Si el primero es el reino de la armonía y la belleza, el segundo es el imperio del traumatismo y el caos. Un desorden que no puede anticiparse sino bajo la forma del peligro absoluto, pues es lo que rompe completamente con la normalidad constituida y no puede anunciarse o presentarse más que bajo la especie de monstruosidad.

*José Miguel G. Cortés, **Orden y caos.***

En diversos pasajes de su producción teórica, Castoriadis niega la posibilidad de establecer una teoría estrictamente objetiva sobre las instituciones sociales. Principalmente, guiado por la idea de que el investigador se encuentra siempre dentro de una red institucional y no le es posible tomar distancia de su red simbólico-normativa para poder observar el fenómeno institucional objetivamente. *No podemos – afirma – colocarnos frente a la institución e inspeccionarla, ya que los recursos que podrían usarse son ellos mismos partes de la misma institución.*⁷¹ La institución de la sociedad como tal, sólo puede ser objeto de reflexiones parciales, sin poder arribar a una ciencia objetiva. Y ello se produce por dos razones: la relación del pensador con la sociedad en la que se halla inmerso, pero además, el hecho de que la institución de la sociedad no es un objeto cerrado, sino que se encuentra en constante desarrollo y alteración.

Ciertamente, Castoriadis renuncia explícitamente a ofrecer una teoría objetiva y acabada sobre la institución de la sociedad, pero ofrece en su lugar un conjunto de observaciones sobre la forma en la que puede ser comprendido el fenómeno institucional y la dinámica que describe la emergencia y ruptura de las instituciones en el campo social histórico, es decir, la emergencia y la destitución de prácticas sociales, significaciones, normas y valores, que atraviesan la totalidad del espacio social, por lo que es frecuente que se le atribuya una teoría institucional. El sentido de estos aportes, tal como él mismo lo ha explicitado, se identifica con un trabajo de elucidación de lo histórico social, que busca comprender el fenómeno institucional, sin que la labilidad de los fenómenos sociales le permita nunca concluir y ofrecer una teoría concluyente.

⁷¹ Castoriadis C., “Instituciones primeras e instituciones segundas.” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2001

Efectivamente, su principal crítica a las concepciones tradicionales de la institución se dirige a la manera en que comprenden su rol en el desarrollo histórico de las sociedades. Esta crítica se presenta inicialmente como una objeción al pensamiento hegeliano-marxista, por otorgar a las instituciones una función subordinada a una instancia extra-social, y no haber comprendido el carácter determinante de lo simbólico en el campo social histórico. En el caso del marxismo por subordinar el desarrollo de las instituciones al desarrollo de las *fuerzas productivas*, y en el de Hegel por subordinarlo al *Espíritu absoluto*.

Sin embargo, Castoriadis extiende luego esta crítica sobre el modo en el que el pensamiento heredado en general concibe lo social histórico, y el instrumental teórico que utiliza. Pues según su perspectiva, el pensamiento heredado termina por subordinar todos los aspectos de la institución que no se correspondan con lo estrictamente *determinado* a una instancia extra-social, una meta-norma que la acción de los hombres no puede modificar.⁷² Es decir, todo lo que no es cuantificable, identitario, susceptible de ser incorporado a una lógica determinista debe ser considerado a partir de tal subordinación. Y en consecuencia, se termina por subordinar el campo social a un sujeto o una categoría extra-social, por no poder captar la presencia de un aspecto *instituyente, determinante*, en el campo social, que en tanto tal, implica necesariamente un grado de indeterminación.

Por consiguiente, su objeción al pensamiento heredado se divide en dos aspectos:

- a) el pensamiento heredado siempre reduce el *modo de ser* de lo histórico social al modo de ser *determinado*, por lo que su análisis indaga las condiciones de verdad de *lo que es*, y no logra advertir los *modos de ser* que surgen e intervienen en el *hacer* de los hombres.
- b) el pensamiento heredado subordina todas las dimensiones sociales a una instancia externa a lo social histórico, que funciona como una fuente de determinación para todo el espacio social. Esto efectivamente conduce una y otra vez a un retorno a la marco conceptual hegeliano-marxista.

Siguiendo sus propias palabras:

Si “ser” quiere decir ser determinado, la sociedad y la historia sólo son en la medida que tienen determinado su lugar en el orden total del ser, y al mismo tiempo el orden interno y la relación necesaria entre lo uno y lo otro; órdenes, relaciones y necesidades que se expresan en forma de categorías, es decir,

⁷² Miranda R.R., “Castoriadis y el regreso de lo religioso. Auto-alteración de la sociedad y meta-norma.”, en: *Liminar: Estudios sociales y humanísticos*. Núm. 4. 2008. Pág.: 101

determinaciones de todo lo que puede ser en tanto que puede ser (pensado). Por esta vía, lo máximo que se puede conseguir es la visión hegeliano-marxista de la sociedad y de la historia, a saber, suma y secuencia de acciones de una multiplicidad de sujetos, determinadas por relaciones necesarias y a través de las cuales un sistema de ideas se encarna en un conjunto de cosas.⁷³

En este sentido, Castoriadis comienza a observar la necesidad de establecer un análisis de lo social histórico que pueda integrar el aspecto simbólico y el aspecto imaginario de las instituciones sociales, para recuperar el carácter *auto-instituyente* del espacio social. Por ello aparece constantemente en sus textos la oposición entre una perspectiva que subordina las instituciones, ya sea a *necesidades reales, condiciones materiales de existencia, relaciones racionales entre elementos determinados, etc.*, y la afirmación de la capacidad del espacio social para auto-instituirse de manera espontánea y sin responder al despliegue racional de lo que lo precede.

Consistentemente, su tesis central respecto de las instituciones es que la configuración particular que asumen las instituciones sociales es totalmente arbitraria en relación al conjunto de instituciones y prácticas que las preceden. Lo *nuevo*, afirma Castoriadis, es independiente de lo dado, o no existe espacio para la *creación*, y el tiempo sólo se manifiesta como despliegue determinado de lo que ha sido dado en un principio.⁷⁴ Pero esta idea, que articula las diferentes caracterizaciones que Castoriadis ofrece de lo social luego de su ruptura con el marxismo, muestra una evolución a lo largo de su obra, en la que puede observarse un énfasis cada vez mayor en el carácter arbitrario de las instituciones que se aleja de su caracterización inicial, en la que lo imaginario, lo racional, lo material y lo funcional intervenían en diferentes grados en la configuración que las instituciones asumían en el campo social. Por lo que resulta conveniente observar en líneas generales esta evolución, a la vez que ofrecer una caracterización general de las instituciones sociales, tal como Castoriadis la establece.

A su vez, el grado de indeterminación que se identifica en la emergencia de las instituciones, se realiza en diferentes dimensiones de lo social que no son completamente reductibles unas a otras, por lo que es necesario observar la función que cumple la *no-determinación*, o lo *imaginario* como tal, en relación a cada una de estas dimensiones, y los vínculos se establecen entre estas manifestaciones. Por ello se observará seguidamente a la caracterización general de la institución, el papel de lo imaginario en la teoría crítica de Castoriadis en el marco de tres ámbitos de reflexión

⁷³ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2010. Pág.: 272

⁷⁴ Cif. Castoriadis C., *Ventana al caos*, Bs. As., Fondo de cultura Económica, 2008. Pág.: 133

vinculados entre sí. Por un lado, el rol de lo *imaginario* en el nivel de la psique individual, donde se presenta como una condición de que el individuo pueda establecer un vínculo reflexivo con su historia y con los parámetros sociales que lo configuran como un sujeto. En segundo lugar, el plano de la sociedad como tal, en el que lo imaginario se presenta como condición de la auto-institución de la sociedad. Y por último, en el plano ontológico que subyace a dicha sociedad, en el que la *no-determinación* originaria del *ser* es presentada como la condición fundamental que posibilita tanto la emergencia de lo nuevo, como la proyección misma del acto creativo.

Efectivamente, la identificación plena en la conceptografía de Castoriadis entre la temporalidad, la realidad y la emergencia inmotivada de *alteridad*, presenta la clave para comprender los vínculos profundos que Castoriadis establece entre la *no-determinación* y la posibilidad de construir un proyecto de una sociedad autónoma. Por último, se comenzará el análisis de la relación específica que Castoriadis propone entre la libertad y la determinación, la tensión que produce entre ambos conceptos y el rol que la *creación* posee para resolver dicha tensión. La importancia en este punto de especificar el rol de los individuos en la emergencia de nuevas significaciones estará apuntada a desvincular la teoría institucional de Castoriadis de lo que podría denominarse una lectura *internista*. Es decir, una lectura en la que las significaciones sociales sean concebidas primero en la psique individual y luego trasladadas a la esfera social mediante un comportamiento ejemplar que tienda a ser imitado por los otros individuos. Establecer los límites que el individuo posee en su forma de irrumpir en el marco de las instituciones existentes, permitirá también comprender el grado de independencia que Castoriadis le otorga a la esfera intersubjetiva para poder auto-determinarse y auto-configurarse en una forma histórica particular.

2.1. Caracterización general de la institución:

En el contexto de su ruptura con el pensamiento marxista durante la década del 60', Castoriadis incorpora herramientas conceptuales de la teoría psicoanalítica para establecer una caracterización de las instituciones y del marco simbólico e imaginario que recubre el mundo social en el que los individuos se despliegan. En relación con este proyecto, sus textos del período marxista enfatizaban la necesidad de volver a las tesis de Marx sobre la *praxis revolucionaria*, la necesidad de que sean los hombres quienes hagan su propia historia, o lo que él ha dado a llamar el *elemento revolucionario*⁷⁵ de la filosofía de Marx. Mientras que en el segundo período, comprometido de igual modo con la necesidad de establecer una autonomía efectiva en el ámbito político, se concentrará más bien en oponerse al carácter determinista y cientificista del marxismo, y en mostrar la absoluta incompatibilidad entre el elemento revolucionario y la comprensión de la historia como un sistema racional sometido a leyes objetivas.⁷⁶

En el marco de esta crítica, Castoriadis propone repensar la importancia de lo simbólico en el desarrollo histórico de las sociedades. Su caracterización de las instituciones sociales busca diferenciarse en todo momento de la relación de subordinación que el marxismo establecía entre las instituciones y la base material sobre la que éstas se desplegaban. Por consiguiente, la importancia que lo imaginario y lo simbólico poseen dentro de la institución social se vuelve cada vez mayor, pues comienza a ser considerado en sí mismo, como un aspecto de lo institucional que no puede reducirse o derivarse de la base material.

a) Puede tomarse como punto de partida una primera caracterización de las instituciones sociales, redactada por Castoriadis en un texto de 1958 que finalmente permanecerá inédito:

Toda estructura social puede ser definida como equivalente a la constitución de un campo de posibilidades para los hombres que la habitan. En este sentido, la categoría de posible es primordial, y constitutiva de toda la vida histórica y social. [...] Finalmente, la historia es esta sucesión de momentos reales, por lo tanto, desde el punto de vista de los hombres que la habitan, es la constitución en cada etapa, de un campo de nuevas posibilidades.⁷⁷

⁷⁵ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As, Tusquets, 2010. Pág.: 90

⁷⁶ Caumières Ph. y Tomès A., *Cornelius Castoriadis: réinventer la politique après Marx*, Paris, PUF. 2011. Pág. : 76

⁷⁷ Citado por Poirier N. en: *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot & Rivages, 2011. Pág.: 108. [La T. es mía]

En esta primera aproximación, la noción de *posibilidad* posee un lugar central, pues las estructuras sociales son pensadas primordialmente como el marco que condiciona las acciones de los hombres que se desplazan en su interior. Este marco, prevé determinados parámetros de conducta relativamente regulares para estos individuos, y en ello consiste tal condicionamiento. Pero el marco propuesto por la institución no ahoga a capacidad creativa de los hombres para transgredir el marco normativo, sino que es confrontado permanentemente por acciones, ya sea en el plano simbólico o práctico, que tienden a desestructurar la red institucional existente.

En este sentido, afirmará Castoriadis, la historia de una sociedad es el despliegue sucesivo de los marcos normativos y los campos de posibilidades, que se configuran en torno a cada trasgresión. Dicho en otras palabras, cada vez que los individuos realizan lo imposible amplían el campo de posibilidades en el que se desplazan y restablecen un nuevo marco de posibilidades. Pues lo que se transgrede y se establece no es lo *posible* en sentido estricto, sino lo que resulta efectivamente probable, la verosimilitud de dicha probabilidad para los individuos que se desplazan en un marco particular.

En un contexto dado no es posible para los hombres interactuar libremente, decidir sobre sus asuntos comunes, aunque la posibilidad se encuentra abierta en todo momento, pero no es pensable, no es esperable, y no es finalmente probable en el marco simbólico e institucional en el que se encuentran que ello ocurra. Luego la interacción social trasgrede su propio marco de verosimilitud y parte de lo que era meramente posible se vuelve efectivo, y ello genera que se restablezca el conjunto de parámetros de conducta al que tiende la red institucional. Finalmente, Castoriadis identifica cada etapa que la red institucional va desplegando como la historia de una sociedad particular.

Ahora bien, estas ideas iniciales de Castoriadis parecen poner particular acento en la capacidad de transgresión de los hombres de su propio marco institucional, y en la posibilidad de las instituciones sociales, en tanto estructuras, de reconfigurarse a partir de estas transgresiones. Sin embargo, no parecen considerar otros condicionamientos que podrían oponer resistencia a la libertad con la que las instituciones pueden reconfigurarse. Será al confrontar su caracterización de las instituciones con la visión marxista y funcionalista que Castoriadis otorgará una mayor importancia al condicionamiento que ejercen sobre las instituciones tanto los aspectos materiales que sostienen la existencia y subsistencia de la vida social.

b) Efectivamente, al presentar su crítica al funcionalismo y al pensamiento marxista, o el paradigma *económico-funcional* como los denomina en conjunto, Castoriadis critica

simultáneamente a ambas corrientes por buscar derivar la forma que asumen las instituciones sociales, a partir del conjunto de elementos que constituyen su base material.⁷⁸ Es decir que no advierten el carácter instituyente de lo simbólico como tal, el hecho de que una institución puede responder a una necesidad material de la sociedad, y sin embargo su existencia proporciona a la sociedad nuevas necesidades que es imposible derivar de una necesidad objetiva. Y que, por otra parte, distintas instituciones podrían resolver en cada momento una determinada necesidad con el mismo éxito, y la elección de una institución particular no puede derivarse como algo necesario, sino como algo histórico: un evento en el que el imaginario social y su red simbólico-institucional tienen un rol preponderante.

De esta manera Castoriadis arriba a una segunda definición de la noción de institución, tal como se la ha mencionado en el capítulo anterior: *una red simbólica, socialmente sancionada en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario.*⁷⁹ Definición que integra el carácter funcional de la institución, pero lo asimila a las necesidades que las mismas instituciones proporcionan a la sociedad.

Asimismo Castoriadis afirma también que lo simbólico como tal es limitado por la base material, en la medida que las instituciones no pueden ir más allá de lo que las condiciones materiales y su devenir histórico le permitan. *La sociedad construye su simbolismo pero no en total libertad, el simbolismo se agarra a lo natural, y se agarra a lo histórico, participa finalmente de lo racional.*⁸⁰ De manera que la institución es concebida a partir de la comprensión de la contraposición de dos aspectos de la sociedad: el aspecto conjuntista o funcional y el aspecto imaginario. Como destaca Javier Cristiano:

Una sociedad es un entramado complejo de lo ensídico y lo magmático: un entramado dinámico de realidades ontológicas distintas, sólo una de las cuales tiene que ver con el logos, con la lógica ensídica y con nuestras pautas constantes de razonamiento. La otra, la magmática, es imposible de desentrañar por completo desde esta lógica, requiere otros instrumentos por que representa otro modo de ser.⁸¹

Sin embargo, esta limitación de lo institucional por parte de su base material será prontamente relativizada en el segundo tomo de *La institución imaginaria de la*

⁷⁸ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. TusQuets. 2010. Pág.: 196

⁷⁹ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. TusQuets. 2010. Pág.: 211

⁸⁰ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. TusQuets. 2010. Pág.: 201

⁸¹ Cristiano J., *Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la teoría sociológica*. Villa María, Eduvim. 2009. Pág.: 73

sociedad, pues allí, el énfasis está claramente puesto en destacar la absoluta arbitrariedad con la que las instituciones emergen en la esfera social, sin que pueda derivárselas de ningún aspecto material o simbólico anterior.

c) Efectivamente, en el transcurso de los años posteriores a la redacción de *Marxismo y teoría revolucionaria*, Castoriadis incorpora a su reflexión conceptos provenientes de disciplinas como en psicoanálisis, la lingüística y la filosofía. Este cambio de enfoque lo lleva a correr los ejes de su consideración sobre las instituciones sociales, relativizando considerablemente la influencia de la base material y natural en la que se apoya la sociedad.

El apoyo que la naturaleza brinda a la sociedad es evidente, pues es su referencia última en todos los casos, sin la cual las significaciones que la organizan no tendrían anclaje,⁸² pero todo lo que la sociedad percibe del mundo natural, sólo es captado en el marco del sentido que la sociedad se da a sí misma.⁸³ . Es decir, lo que la naturaleza provee a la sociedad en última instancia es la presencia de *incitaciones, deseos y obstáculos*, que pueden luego ser tomados como un valor máximo por la sociedad, o repudiados según el caso, así como los obstáculos pueden ser eventualmente superados, o tal vez no percibidos en un caso y en otro. *El hecho natural puede proporcionar un punto de apoyo, o una incitación, a que se instituya tal o cual significación; pero un abismo separa el apoyo o la incitación de la condición necesaria y suficiente.*⁸⁴ Lo que toma un lugar central en esta tercera concepción de la institución es la noción de significado, integrando dentro de esta noción a las nociones de norma, paradigma, parámetros de conducta, etc., y estableciendo un vínculo explícito entre las significaciones que portan y promueven las instituciones sociales y la *especificidad fenomenológica histórica* con la que los individuos perciben la realidad. Pero esto siempre depende del modo en que la sociedad recupere el estímulo natural.

De manera que la incidencia de lo racional, lo material y lo funcional en la configuración que asumen las instituciones sociales en la historia es relativizada por el modo en que la intersubjetividad construye su vínculo con estos elementos, a partir de la necesidad de cohesión de sus propias instituciones, sin poder derivar en ningún grado la forma de dichas instituciones de las condiciones materiales o de aspectos funcionales que estén forzadas a cumplir. Y al mismo tiempo, como señala Rafael Miranda

⁸² Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. Tusquets. 2010. Pág.: 366

⁸³ Castoriadis C., *Ciudadanos sin brújula*, México, Coyoacán. 2005. Pág.: 27

⁸⁴ Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil. 1999. Pág.: 338 [La T. es mía]

Redondo, la institución se presenta como una frontera que tiende a la clausura de la emergencia de nuevas significaciones por parte de la esfera intersubjetiva, en la medida que oculta su origen social.⁸⁵

Por otra parte, Castoriadis comienza a reflexionar sobre el vínculo específico que se genera entre la institución social y la temporalidad. Pues aun cuando la forma de las instituciones es producto de la interacción social en el tiempo, los fundamentos históricos y sociales de la institución tienden a desdibujarse de manera que su estructura parezca siempre derivada de una instancia extra-social. El supuesto de los hombres de que sus instituciones provienen de una instancia extra-social es denominado por Castoriadis como el principio de heteronomía, en la medida que los subordina a una instancia externa y no les permite auto-legislarse.

En efecto, Castoriadis observa que las instituciones sociales tienden a afirmarse como estructuras atemporales y a-históricas, pese a que su origen es precisamente la temporalidad, entendida como emergencia de alteridad. Pero frente a la interacción social y la contingencia histórica, la institución social se muestra como invariable en el tiempo, como una variable que se despliega de manera lineal y neutral. Es decir, como algo que ya estaba presente en el pasado aunque en forma embrionaria y como algo que seguirá cambiando pero dentro de los márgenes dados por la misma institución. Afirmar un cambio de tal naturaleza, es para Castoriadis pensar al cambio como un no-cambio, pues los lineamientos estructurales de la institución y su desarrollo se encuentran dados en el momento inicial sin que intervenga en ningún sentido la interacción social o la contingencia.

Por consiguiente, lo instituido tiende a consolidarse como un presente que se proyecta simultáneamente hacia el futuro y hacia el pasado, recubriendo toda la temporalidad con los parámetros que conforman el marco de sentido expresado en su institución. *La institución* – afirma Castoriadis - *no es nada si no es forma, regla y condición de lo que todavía no es, intento de prolongar el pasado en el presente y el futuro.*⁸⁶ Es decir, que lo instituido, en tanto tal, busca comprender al pasado como una réplica del presente, o como un momento en el que el presente se encontraba contenido. En la medida que la institución se cristaliza en una serie de normas que funcionan principalmente como la exclusión de lo *Otro* de sí mismo, excluye al pasado como una

⁸⁵ Miranda R.R., *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid. 2010. Pág.: 73

⁸⁶ Cif. Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2010. Pág: 348

instancia particular y diferenciada, e intenta reabsorberlo como una instancia que se encuentra potencialmente delimitada por los parámetros que constituyen la institución actual. La necesidad de prolongar el presente en el pasado se presenta por tanto como la necesidad de pensar al pasado como un presente anterior, embrionario, sujeto a las mismas normas; y de negar el origen social y contingente de las instituciones sociales. La necesidad, en cambio, de determinar el futuro de la institución presente consiste precisamente en negar el cambio de la norma mediante un *no-cambio* anticipado en el desarrollo de una institución social. Es decir, piensa al tiempo como el desplegarse de lo mismo y persiste de este modo la pretensión de atemporalidad de la institución.

d) Por último, la tendencia de Castoriadis a enfatizar en el carácter arbitrario del modo en que las instituciones se reconfiguran en el campo histórico social llega radicalizarse a lo largo de las décadas de los 80' y 90' hasta concluir en la idea de que las instituciones surgen *ex-nihilo* como un emergente absolutamente nuevo en relación a lo anterior, pues su significado es absolutamente nuevo. En sus palabras:

Este ser que ya está ahí pone algunas condiciones límites, proporciona una materia prima, pero esto no es lo importante, porque lo que nos importa finalmente en la creación es la significación, y, lo vemos en la historia, las mismas materias primas toman significaciones diferentes precisamente según las condiciones.⁸⁷

El carácter innovador de las instituciones se concentra por tanto en su sentido, pues es la manera en la que son percibidas y reproducidas por la sociedad que las instituye. Pero este sentido es presentado como algo totalmente arbitrario frente al marco de sentido que lo precede. Como explicita Castoriadis en relación a la estructura de la obra artística:

Se dice que es el poema el que crea al poeta. Se crea, es totalmente arbitrario, y al mismo tiempo, es evidente que no hay nada de arbitrario en esto. Es arbitrario en relación a todas las consideraciones extrínsecas; es arbitrario en relación a las fuerzas productivas, con el psicoanálisis del creador, con el Espíritu absoluto, con el movimiento de los electrones: en relación con todo esto la obra de arte es otro nivel de ser, perfectamente arbitrario. Pero no es arbitraria con relación a ella misma, porque lo que se produce, efectivamente, es la auto-posición de una nueva forma, de una nueva legalidad.⁸⁸

Es decir, que la obra, o en un sentido más amplio la institución en general, se presenta como una configuración específica de un material, portadora de un significado

⁸⁷ Castoriadis C., "La música deja abolido el mundo" en: *Ventana al caos*, Bs. As., Fondo de cultura Económica, 2008. Pág.: 76

⁸⁸ Castoriadis C., "La música deja abolido el mundo" en: *Ventana al caos*, Bs. As., Fondo de cultura Económica, 2008. Pág.: 72

que no puede derivarse incluso de los hombres que la producen. Por el contrario, su normativa impacta en el imaginario de los hombres y estos se reconfiguran en torno de la nueva institución.

Es importante destacar de esta descripción la exclusión de la psique de los hombres que intervienen en la creación de la nueva institución, de los elementos que intervienen en la determinación de la estructura de la nueva forma. Por el contrario, es la nueva legalidad la que impacta sobre la psique de los hombres, que los instituye dentro de su marco.

Ciertamente, estas ideas no alteran la visión presentada a fines de la década del 70' en la que existir para la sociedad es poseer un valor,⁸⁹ pero llevan al extremo sus consecuencias. En estos últimos textos Castoriadis deja de indagar una teoría ontológica que sea capaz de dejar lugar a la creación, para concentrarse en las consecuencias últimas de la doctrina que ha realizado.

⁸⁹ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2010. Pág.: 407

2.2 El papel de lo imaginario en la dinámica institucional:

Ahora bien, establecida por Castoriadis la importancia de lo imaginario en la consolidación social de las instituciones, queda por explicitar el lugar diferenciado que posee lo imaginario en las distintas dimensiones que atraviesan el espacio social, pues el término *imaginario* refiere a nociones muy diversas en el pensamiento del filósofo.

Por empezar, Castoriadis distingue entre la imaginación individual y el conjunto de representaciones sociales que conforman el imaginario social. Y a su vez, distingue entre la imaginación como soporte en el que se sitúan las imágenes, los afectos y las representaciones que conforman la dimensión imaginaria de la realidad, de la capacidad de generar nuevas representaciones. A la primera acepción, Castoriadis la denomina *imaginario social* o *imaginario social dado*, ya sea que se refiera al conjunto de prácticas, símbolos y representaciones que se presentan en la esfera social, o a la forma que esas representaciones asumen en la conducta del individuo.⁹⁰ Mientras que a la capacidad de crear nuevas representaciones disfuncionalizadas en relación a este imaginario social será denominada *imaginación radical*. Concepto que nuevamente asume dos caracterizaciones, ya sea que se trate de su realización en la esfera individual o colectiva. Es decir, en la esfera individual es descrito como la capacidad de generar nuevas representaciones, desplazar el afecto de una representación a otra, comprender nuevas significaciones, y transgredir el marco de sentido en el que el individuo se ha instituido como *individuo social*. Mientras que en la esfera social el *imaginario radical* es caracterizado como la capacidad de la sociedad de restablecer en todo momento sus instituciones, y de auto-instituirse, desplazando concepciones completas de la realidad, entrando en conflicto con sus propias significaciones centrales, y superando el horizonte de sentido en el que se despliega. En sus palabras *el hombre no puede existir sino definiéndose cada vez como un conjunto de necesidades y objetos correspondientes, pero supera siempre estas definiciones*,⁹¹ y esta superación se produce tanto a partir de la transgresión en la esfera individual, como por la imposición positiva de una nueva institución en la esfera social.

De manera que quedan caracterizados cuatro modos en lo que Castoriadis refiere a lo imaginario: (a) *el imaginario social* en el que la sociedad se desenvuelve, (b) *el*

⁹⁰ Pueden servir para ampliar estas distinciones los glosarios presentados por Nerio Tello y por Yago Franco en los textos que se consignan en la bibliografía, y glosario expuesto por el mismo Castoriadis en *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005.

⁹¹ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., TusQuets, 2010. Pág.: 218

imaginario social incorporado y reproducido por el individuo, (c) la capacidad de la sociedad para restablecer sus instituciones, y (d) la capacidad individual para transgredir el marco de sentido del imaginario social e introducirse en nuevas relaciones.

De un modo similar describe Paul Ricoeur en su libro *Ideología y utopía* que, mientras que una de las funciones de la *ideología* es preservar una identidad colectiva, la función de la utopía es siempre la contraria: abrir las puertas a lo posible.⁹² Es decir, mientras que una legitima el orden existente y promueve la cohesión social, la otra ofrece soluciones alternativas al sistema vigente. Pero esta distinción, que encuentra lugar a partir de la concepción de un *imaginario social dado* que es constitutivo de la red simbólica en la que la sociedad se articula, y un *imaginario radical emergente* que genera fracturas en la red institucional, posee además un correlato en la esfera individual en la que presenta por una lado, el *imaginario social incorporado* en el proceso de sociabilización del individuo, y por el otro, su capacidad de crear nuevas representaciones independientes del imaginario instituido, que es nuevamente denominado *imaginación radical*. Lo que permite establecer dos niveles de análisis diferentes, en los que lo imaginario presenta diversas particularidades.

A su vez, Castoriadis aborda la presencia de lo imaginario en una dimensión más primaria que atraviesa lo social, y esto es precisamente, la indeterminación ontológica que subyace a la sociedad y que es condición de que lo nuevo tenga lugar en ella. Esta indeterminación, o no-determinación, es denominada como el aspecto caótico del *ser*, o el *magma imaginario* sobre el que la sociedad se auto-instituye como una sociedad particular.⁹³ Y en contraposición a este aspecto Castoriadis destaca también el carácter *identitario y determinado* que surge permanentemente de lo no-determinación, como una *alteridad* que emerge de lo caótico, del carácter instituyente de lo social histórico. La crítica de Castoriadis al reduccionismo del pensamiento tradicional por desatender los aspectos indeterminados del *ser*, no busca suprimir la determinación, sino por el contrario integrar en el estudio de lo histórico social otros *modos de ser* que intervienen también en su estructuración.⁹⁴

⁹² Ricoeur P., *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.

⁹³ Véase: Castoriadis C., “Lo imaginario: la creación en el dominio histórico-social”, en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005.

⁹⁴ *En el reino de la (pseudo) racionalidad y de la tecnicización universal, no hay ni “olvido” ni “retirada” del ser; hay afirmación unilateral de una de sus dimensiones. La superación de esta situación no puede hacerse ignorando esta dimensión ensídica; hay que restaurarla en su lugar propio y reconocer que es ineliminable.* Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de cultura Económica, 2004. Pág.: 262

Efectivamente, estas ideas constituyen el centro mismo de su caracterización del ser y de la dimensión ontológica que subyace al mundo social. La idea de que el ser, en tanto *caos*, produce su propia alteridad al ser la base de la emergencia de estructuras determinadas que se superponen en el flujo temporal. El *ser* es caos, es decir, es inminente emergencia de cosmos, pero este cosmos nunca es absolutamente determinado, pues siempre conserva un grado de indeterminación que finalmente lo disuelve al confrontar con otro cosmos que emerge del flujo temporal. Lo indefinido se encuentra siempre por debajo de la unidad que presentan las formas, y se manifiesta finalmente en su ruptura y su disolución.⁹⁵

Por lo que puede percibirse que incluso en este ámbito, Castoriadis conserva la polaridad entre lo dado, descrito una como una estructura consolidada formalmente, presente en un determinado momento histórico, y una tendencia permanente a la propia ruptura que se manifiesta en la emergencia de lo nuevo. Esta idea puede recuperarse incluso en los textos de la década del 70' cuando caracteriza el vínculo entre la institución y la temporalidad:

La institución, nacida en, por y como ruptura del tiempo, manifestación de la auto- alteración de la sociedad como sociedad instituyente, la institución, decimos, en el sentido profundo del término, sólo puede darse si se postula como fuera del tiempo, si rechaza su auto- alteración, si postula la norma de su identidad inmutable, sin lo cual ella no tiene existencia.⁹⁶

Es decir, que la institución, en tanto estructura formal o configuración particular de lo social, emerge por la auto-ruptura que ejerce en la red institucional en la medida que esta se despliega en el flujo temporal. Pero luego, esto es ocultado por la naturaleza misma de la institución, pues la sociedad llega a concebir a la nueva institución como algo familiar y natural, y el *imaginario social dado* en la esfera social (incorporado en la esfera individual) presenta a la nueva institución como la estructura misma del espacio social.

Finalmente, estas tres dimensiones en las que Castoriadis caracteriza de diferentes maneras lo imaginario, presentan diferentes roles en la dinámica que describe entre lo *instituido* y lo propiamente *instituyente*. Pues, por un lado, el aspecto indefinido del ser es la condición ontológica primera de la dinámica institucional. Es decir, como afirma concretamente en sus seminarios de la década del 80', el *ser* es preeminentemente *caos*,

⁹⁵ Cif. Castoriadis C., "El escritor y la democracia" en: *Ventana al caos*, Bs. As., Fondo de cultura Económica, 2008. Pp. 82-83

⁹⁶ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. TusQuets. 2010. Pág.: 341

y este *caos* es en todo momento emergencia inmotivada y arbitraria de estructuras, de determinaciones, que no poseen una relación de continuidad con lo anterior. Esto es expresado por Castoriadis mediante diferentes fórmulas: *la realidad es alteridad alteración. El tiempo es emergencia inmotivada de alteridad. El caos es emergencia de cosmos.*

Efectivamente, el *magma imaginario* sobre el que se despliega la sociedad es descrito por Castoriadis como una dimensión preeminentemente simbólica, y a la vez que como un estrato ontológico diferenciado e irreductible a la mera materialidad, o al psiquismo, que sirve de soporte a la alteridad que lo recubre en cada momento. Sin embargo, sobre la base de esta indeterminación última del ser, la sociedad despliega las dos dimensiones imaginarias que la componen en todo momento: la capacidad de configurarse mediante la institución de prácticas y símbolos sociales, y la capacidad de superar estas instituciones y este marco de sentido. De esta manera la capacidad instituyente de la sociedad se presenta de un modo diferenciado en los tres ámbitos:

- a. En el ámbito individual la *imaginación radical* se identifica con la capacidad de los hombres para proyectar dentro de sí representaciones diferentes a las que el imaginario social les impone.
- b. En la esfera intersubjetiva se identifica con la capacidad para restablecer marcos normativos y regularidades nuevas, que no se deriven del marco institucional existente, ni de las condiciones materiales sobre las que se apoyan.
- c. Y en el plano ontológico la *imaginación radical* se identifica con la capacidad del ser de *hacer ser* a partir de sí, lo otro de sí mismo. Es decir, con la inmanente emergencia de alteridad que se produce en el tiempo, y supera cada vez el marco de determinación que lo emergido produce.

A su vez, estas tres dimensiones en las que se presenta lo imaginario están estrechamente vinculadas con la indeterminación que Castoriadis observa en todos los niveles del ser, y que es condición de posibilidad de la creación en todos estos niveles, es decir, de que emerja en los distintos niveles algo que no sea estrictamente derivable del estado precedente. Por consiguiente, lo imaginario se presenta para Castoriadis como la dimensión caótica de la realidad, de la que emergen formas y estructuras arbitrarias en todo momento, mientras que en la esfera social se presenta como la capacidad de autodeterminarse o autoinstituirse del mundo social mediante la cual emergen instituciones sociales que responden a nuevas significaciones. Por último, la

imaginación radical es la instancia psíquica que permite al individuo comprender y producir nuevas representaciones, rompiendo con los condicionamientos que el imaginario social dado establece sobre su conducta.

Sin embargo, al momento de caracterizar la relación que existe entre la *ruptura* con los parámetros sociales instituidos y la *emergencia* de nuevas significaciones, con la capacidad del hombre de proyectar representaciones que no se deriven de lo instituido, tiende a desvirtuarse el pensamiento de Castoriadis al punto de considerar la *acción instituyente*, como la planificación de la psique individual de una nueva práctica social y su posterior instalación en la esfera intersubjetiva, mediante una acción ejemplar. Es decir, se propone a las instituciones sociales como el producto de la indeterminación de la psique individual. Puede denominarse a este tipo de interpretación como una lectura *internista* de la teoría de Castoriadis.

Para conseguir una mejor perspectiva de la propuesta de Castoriadis es útil atender a los momentos que componen la dialéctica *instituido/instituyente* y observar el rol que lo imaginario desprende dentro de cada ámbito particular.

2.3. La dinámica de emergencia y destitución de las instituciones sociales:

El movimiento dialéctico que presenta la dinámica de emergencia y destrucción de formas de *ser* y *hacer* en la esfera social se comprende a partir de tres momentos diferenciados: (a) un primer momento que puede considerarse como el conjunto de parámetros instituidos. Esto por supuesto es siempre una abstracción, pues en ningún momento la red simbólico-institucional que estructura a una sociedad se encuentra plenamente estática o consolidada. (b) Un segundo momento de ruptura y crisis de la institución social en el que se explicita la convencionalidad y arbitrariedad de lo establecido. (c) Y un tercer momento en el que la interacción social vuelve a consolidar a partir de dicha crisis una serie de regularidades, relativamente cohesivas entre sí, que se instituyen gradualmente como un nuevo marco de sentido.

Cabe considerar detenidamente cada uno de estos momentos:

(a) El primer momento se identifica con lo instituido: como se ha anticipado se corresponde con el conjunto de parámetros simbólicos, legales, institucionales, normativos, morales, etc., que conforman el marco de sentido en el que una sociedad se despliega. Estos parámetros sociales condicionan la interacción social y constituyen la identidad de una sociedad, pues son el modo en el que se configura y estructura socialmente. En este sentido puede partirse de la siguiente afirmación de Castoriadis:

[...] No hay identidad plena y pura sino es identidad instituida, en y por la institución histórico-social de la identidad y del lenguaje. [...] La identidad es instituida como *regla* y *norma* de identidad, como primera norma y forma, sin la cual no habría nada que pudiera ser de la sociedad, en la sociedad ni para la sociedad. La institución es siempre, también, institución de la norma.⁹⁷

Es decir, la identidad de la sociedad a partir de la red institucional que la compone, no es un fenómeno desvinculado de la propia institución. Mientras que el presente se configura como el primer momento de la dinámica de emergencia y destitución, pues se presenta como lo instituido, la identidad frente a la que emerge lo nuevo. El presente es, como marco simbólico institucional, el conjunto de modos de *ser* y de *hacer* mediante los que la sociedad construye su identidad, principalmente, mediante la exclusión permanente de lo que no es reflejo de su propia normativa.

A su vez, cada norma define parámetros, determina por exclusión y diferencia; la institución se afirma de este modo como *una clausura a la emergencia de lo*

⁹⁷ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. Tusquets. 2010. Pág.: 328

indeterminado. Pese al carácter no-determinado y arbitrario que es intrínseco a la institución, ésta impone normas, se *cosifica* y detiene la *alteridad/alteración* de la que emerge⁹⁸. En este sentido, constituye el polo opuesto de la *imaginación radical*, pues su modo de permanecer implica la negación de lo que no es ya dado en ella. La sociedad construye de este modo una figura que le permite observarse como un *algo* determinado y regular, como sociedad clausurada sobre sí, cohesiva, confrontada con la auto-alteración de la que emerge y en la que ella misma es.⁹⁹

Efectivamente, la imposición y exclusión de determinadas conductas se desarrolla mediante la asignación de valores y significados a los distintos modos de hacer que la institución prevé, no sólo mediante la imposición de límites, sino principalmente mediante el aporte de motivaciones específicas que sugieran conductas dentro su propio marco, y que las considere significativas. Mientras que no se asigna sentido a aquello que cuestiona su fundamento, o inclusive, se lo sitúa dentro del conjunto de prácticas que deben penalizarse.

b) Ruptura: transgresión del marco de sentido y apertura a la emergencia de nuevas formas: el momento de ruptura del marco de sentido, tal como es descrito por Castoriadis, posee algunos rasgos particulares que lo diferencian de la dialéctica hegeliana o marxista. Pues incluso cuando identifica a la emergencia y destitución de las instituciones sociales con un movimiento dialéctico, éste movimiento no se despliega mediante las nociones de identidad y negación, ni piensa a la tercera fase de su movimiento como una necesaria superación de la contradicción inicial. La contradicción, como tal, no puede ser para Castoriadis el elemento que impulsa el movimiento histórico, pues la negación no es ajena a lo dado. Lo dado, en cierta medida, siempre supone ya su contrario, su contrario específico, que no es ajeno a su identidad.

Esta idea se encuentra estrechamente vinculada a lo que Heidegger denomina *contra-esencia*, es decir, el contrario en el que una esencia culmina su ser, lo que le permite ser lo que *es* sustrayéndose de su negación¹⁰⁰. La negación es la delimitación de la esencia mediante su *contra-esencia*, aquello que es ajeno a sus potencialidades y que delimita en todo momento el alcance y las posibilidades de dicha esencia, y en ese sentido la contra-esencia es lo propio del *ser* como su reflejo negativo.

⁹⁸ Cif. Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2010. Pág: 341

⁹⁹ Cif. Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2010. Pág: 327

¹⁰⁰ Heidegger M., "El inicio del pensar occidental" en: *Heráclito*, Bs. As., El hilo de Ariadna. 2012. Pág.: 150

Pero para Castoriadis la emergencia de nuevas formas en la esfera social no puede reducirse a la negación de lo dado, pues lo dado presupone ya su negación como una extensión de su identidad. Pensar al cambio en la esfera social como la emergencia de una negación que confronta dicotómicamente al presente, es reducir el cambio a la proyección negativa de lo mismo, y por lo tanto reducir al cambio a la proyección temporal de una misma identidad que se despliega en instancias de negación e integración. Por el contrario, la *creación*, articulada como un momento indeterminado y arbitrario de la dialéctica institucional, se presenta como una ruptura con la institución de la sociedad que no constituye su contrario específico, no se deriva de lo dado por ser su continuación sistemática ni por ser su negación, y sin embargo es una forma de negación.

En este punto es importante ser preciso con la terminología empleada. La *creación* de una nueva práctica emerge en el espacio social como una ruptura con el marco de sentido en el que los individuos sociales se desenvuelven normalmente, y por tanto, esta ruptura no puede ser captada por ellos como la emergencia positiva de lo nuevo, sino principalmente como un vacío de sentido, que la red simbólico-institucional en la que se encuentran identifica como *ruido*, pero que a su vez pone en jaque la verosimilitud de las significaciones existentes. Pues lo nuevo confronta al marco de sentido existente, y los individuos no pueden captarlo como algo eminentemente significativo ya que no poseen aún los parámetros para asignar un significado determinado a la novedad.

Efectivamente, si esta ruptura sólo puede ser captada como un *sin-sentido* que desestabiliza las condiciones generales de la red de significaciones sociales, es razonable que exista una tendencia a reducir lo nuevo a una negación de dado. Sin embargo, Castoriadis refiere a lo nuevo como la emergencia inmotivada de *alteridad*, pues lo *otro* no se constituye como una negación que actúa por oposición a lo dado, pero conserva una *opacidad* intrínseca que impide que pueda captarse como la afirmación de algo positivo y determinado. Esto es así, a su vez, en la medida que *ser*, para la sociedad, es poseer un valor determinado¹⁰¹, y lo nuevo como tal es una instancia previa a tal asignación de valor y sentido. En la medida que lo nuevo es diferente, y es positivo, es también captado como *otredad* y *opacidad*. Su emergencia se divide en el campo histórico social como una ruptura, como el fin de la repetición

¹⁰¹ Cif. Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2010. Pág.: 407

sistemática de lo dado, mostrando la arbitrariedad de lo dado y agotando su verosimilitud y naturalidad.

Ciertamente, su significado, en tanto ruido, en tanto a-significante, es el de una contradicción. Pero esto no es una determinación esencial de lo nuevo, sino sólo la forma inicial en la que lo emergente puede ser captado hasta que su institución sea efectiva y las interacciones que se desplieguen dentro de su marco sean previsibles para los individuos. Entonces su significado será comprensible, y formara parte del marco de sentido desde el que los individuos sociales captan la realidad.

c) Creación: consolidación de lo emergente y restitución del marco de sentido: una vez que el marco de sentido en el que la sociedad se organiza es confrontado y puesto en crisis por una trasgresión, por la emergencia de una práctica disidente, o bien por la consecución de eventos que imposibilitan la permanencia del marco institucional vigente, se crea una apertura a lo caótico en la que los individuos sociales interactúan sin la plena coerción de un marco normativo, es decir dentro de un marco de sentido que no es completo, que presenta fisuras, puntos oscuros. Este conjunto de interacciones arbitrarias que se dan por fuera del marco de sentido precedente constituyen el momento de crisis y ruptura de la institucionalidad, pues las respuestas de los distintos sectores ante determinadas acciones se vuelve difícil de anticipar para los individuos, y estos se ven inmersos en un ámbito ambiguo, en el que no están delimitados de antemano los pasos que deben seguir, ni los objetivos que caben perseguirse. El momento de crisis de la institucionalidad, es la crisis de lo que el proceso de socialización ha aportado al individuo, y por consiguiente es un momento de crisis de su identidad.

Sin embargo, este conjunto de interacciones en principio no-normadas, o sujetas vagamente a normativas, comienzan pronto a volverse sobre tendencias regulares. Determinadas acciones comienzan a derivar en determinadas reacciones que pueden anticiparse, y en base a esta posibilidad las prácticas sociales comienzan a instituirse y la sociedad les asigna sentido. Este procedimiento, por supuesto, no es ni neutral, ni producto de un interactuar desinteresado de los individuos, sino que se produce inmerso en un conjunto de tensiones, donde el poder que ostentan los distintos grupos sociales interviene, donde la posibilidad de una práctica de ser *reproducida y representada* por un número mayor de individuos es relevante,¹⁰² así como las contingencias históricas que atraviesa la sociedad en ese momento particular. Sin embargo, la configuración

¹⁰² Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2010. Pág.: 391

final que asumen las prácticas sociales que se instituyen es arbitraria, en la medida que no puede anticiparse por el conocimiento de estos factores, pues siempre está subordinada al *hacer* efectivo de los individuos sociales.

Precisamente, el concepto de *creación* surge como una herramienta conceptual que permite a Castoriadis pensar la institución social como una estructura simultáneamente vinculada a la *libertad* y a la *necesidad*.¹⁰³ En primer lugar, vinculado a la libertad, en la medida que toma distancia de lo dado para establecer sus propias determinaciones. Mientras que su vínculo con la necesidad se manifiesta en el hecho de que el objeto de la red institucional, y su producto, es el abordaje de necesidades y su creación. La *creación* se presenta a Castoriadis como la resolución de la tensión conceptual que se genera entre ambas nociones. *El sujeto – afirma – se encuentra atrapado en las determinaciones del objeto, pero crea nuevas determinaciones. La relación sujeto objeto debe ser a la vez libre y necesaria. Y la síntesis de la libertad y la necesidad es precisamente la creación.*¹⁰⁴

Efectivamente, la creación de nuevas figuras y estructuras en el espacio social implica simultáneamente la emergencia de nuevas posibilidades y nuevas limitaciones para el accionar, pero en tanto tal, es producto de las acciones que la articulan, pues no debe confundirse la noción de *imaginario social* con algo diferente de lo que efectivamente es y sucede: los *modos de hacer* que se expresan regularmente en el espacio social.

Este aspecto de la creación, que forma parte de la superación de la tensión entre la necesidad y la libertad que se presenta en la institución, es descrito por Castoriadis como una primacía de la *praxis* por sobre la teoría, es decir, un condicionamiento del vínculo teórico o cognitivo que los hombres establecen con la realidad, a las condiciones que les imponen las prácticas sociales en las que se articulan. Ello sin duda, es recuperado por Castoriadis del *elemento revolucionario* el marxismo finalmente deja de lado, y que es la *praxis revolucionaria* concreta, por encima del enfoque científico, mecanicista y finalmente determinista que supone la teoría económica de Marx. Sin embargo, como se expondrá más adelante, es necesario distinguir este tipo de creación del colectivo anónimo de las significaciones e instituciones de la creación propiamente política, pues en ese caso la relación entre los hombres y su potencial instituyente es explícita. La creación política no se reduce a la formación de regularidades en la

¹⁰³ Poirier N., *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot & Rivages. 2011. Pp. 98-106

¹⁰⁴ Castoriadis C., *Historia y creación*, Madrid, Siglo XXI. 2011. Pág.: 93

interacción social, sino que implica una nueva relación entre lo instituido y lo instituyente, en la que los hombres se disponen explícitamente a tomar decisiones sobre el modo en el que se organizan.

2.4. Teoría y praxis: elucidación del campo de acción y objeciones a una lectura internista de la filosofía de Castoriadis:

Puede afirmarse siguiendo a J. Habermas, que el concepto de *praxis* que Castoriadis utiliza es más general que el concepto de *praxis* que utiliza el marxismo, pues comprenderá la *praxis* en el sentido que Aristóteles daba al término, integrando la praxis política, la creación artística, la praxis médica, la educación, e inclusive integrando al psicoanálisis como una praxis emancipadora.¹⁰⁵ Y que a su vez, Castoriadis piensa a la praxis como sujeta a un *proyecto* que *no antecede a la praxis como una teoría antecede a su aplicación, sino que, en cuanto anticipación puede corregirse y ampliarse en su propia aplicación práctica.*¹⁰⁶ Es decir, que el vínculo que la praxis establece con la teoría no puede asimilarse a la producción de un conocimiento objetivo, que permita establecer un plan de acción que luego sólo reste aplicar. Por el contrario, es desde la ejecución práctica del proyecto que surge constantemente información nueva que la teoría no puede anticipar, pero que debe elucidar en cada momento. Como Castoriadis expone:

Hacer, es proyectarse en una situación por venir que se abre por todos lados hacia lo desconocido, que no puede, pues, poseerse por adelantado con el pensamiento, pero que debe obligatoriamente suponerse como definido para lo que importa en cuanto a las decisiones actuales. Un hacer lúcido es el que no se aliena en la imagen ya adquirida de la situación por venir, que la modifica a medida que adelanta, que no confunde intención y realidad, deseable y probable, que no se pierde en conjeturas y especulaciones sobre aspectos del futuro que no afectan a lo que está por hacerse, pero que tampoco renuncia a esta imagen, pues entonces “no sólo no sabe adónde va”, sino que no sabe siquiera a dónde quiere ir.¹⁰⁷

Y es por esta razón que no puede subordinarse la praxis a la teoría, sino que se establece entre ambas un lazo de solidaridad, mediante el que la teoría orienta la acción, y la acción establece nuevos conocimiento que orientan la elucidación teórica. Por último, afirma Castoriadis que es la proyección misma de un conocimiento objetivo acabado lo que conduce al marxismo a la aparición de las burocracias estatales, pues si

¹⁰⁵ Castoriadis C., “Psicoanálisis y política” en: *El mundo fragmentado*. La Plata, Terramar. 2008.

¹⁰⁶ Habermas J. “Excurso sobre C. Castoriadis: La institución imaginaria.” en: *El discurso filosófico de la modernidad*. Bs. As., Katz, 2008. Pp.: 353 – 354.

¹⁰⁷ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. Tusquets. 2010. Pp.: 140-141

se posee un conocimiento efectivo y un plan de acción, sólo resta establecer un brazo ejecutor que neutral y automáticamente materialice dicho plan.¹⁰⁸

Ahora bien, la creación, en el marco de esfera social, se presenta como una nueva estructura social que establece un campo de posibilidades para la praxis de los hombres. Esta estructura, o institución, es a la vez producto de la historia a partir de la imposición de determinaciones que la praxis impone a las estructuras, las trasgresiones e innovaciones que se produce en la esfera práctica, promoviendo u ocultando campos de posibilidades. La subordinación de lo teórico a lo práctico aleja al pensamiento de Castoriadis de una concepción de lo histórico como el despliegue de una razón o de un aspecto abstracto al que la realidad social se subordine, incluso cuando la racionalidad intrínseca al material sigue presentando distintas formas de condicionamiento.¹⁰⁹ La indeterminación que acompaña al campo social es para Castoriadis constitutiva de todos los estratos que conforman la realidad, y esto incluye la indeterminación radical que caracteriza a los sujetos que interactúan, y de la que emergen en distintos momentos símbolos y parámetros diversos.

Sin embargo, la praxis no es ajena completamente a la teoría, pues incluso cuando la configuración que asumen las instituciones es finalmente arbitraria, el accionar de los hombres no es arbitrario en relación al marco de sentido en el que se circunscribe. Por el contrario, existe una reflexividad y auto-elucidación propia del accionar, que se observa a sí mismo en el marco de un proyecto que orienta sus distintas fases. Esto es sabido desde Aristóteles, para quien el apetito (*Tò orektikón*) coloca un fin como meta del accionar y luego la parte deliberativa (*Logistikón*) de la parte racional del alma construye un recorrido que va desde la obtención de dicho fin hasta la acción más inmediata que el individuo pueda realizar.¹¹⁰ Y esta pre-concepción mínima del fin que orienta al proyecto que da sentido al accionar de los individuos no es negada por Castoriadis. Por el contrario, el proyecto se construye a partir de un conflicto de los

¹⁰⁸ Castoriadis C., “Praxis y proyecto”, en: *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. Tusquets, 2010. Pp.: 120 – 127.

¹⁰⁹ La concepción de Castoriadis busca distinguirse tanto de la tendencia del marxismo que busca deducir el devenir histórico de las sociedades a partir del despliegue y desarrollo de su infraestructura material, como de la tendencia de Heidegger a considerar que este devenir es producto del desarrollo de una noción o una instancia trascendente. Véase por ejemplo el siguiente pasaje: *soy bastante contrario a la idea reducir las evoluciones reales o hacerlas corresponder a ideas – esa especie de inversión del marxismo, que es también el pasatiempo preferido de Heidegger... - La tecnocracia occidental es el resultado de la metafísica occidental... pues sencillamente no es cierto. Tomas de Aquino es un gran metafísico, pero no tiene nada que ver con el dominio de lo racional y el mundo de la técnica, etc.* Castoriadis C., *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Madrid, Trotta, 2007. Pág.: 53

¹¹⁰ Sinnott E. “Introducción”, en: *Ética nicomaquea*, Bs. As., Colihue Clásica, 2007. XXXI a XXXV.

individuos con su marco de sentido, que los impulsa a buscar una transformación de su dimensión instrumental, simbólica e institucional.

Ahora bien, este fin que orienta el accionar de los hombres, tiene dos limitaciones que deben ser señaladas. Por un lado, no es el producto de un conocimiento objetivo que el hombre posee sobre su sociedad y su devenir. Y por otro lado, los cambios que efectivamente se producen en la esfera intersubjetiva no están directamente vinculados a los objetivos que persiguen las acciones de los individuos particulares, ni tampoco las acciones que provienen de sectores particulares. Por consiguiente, la *creación* de instituciones y significaciones, siempre es el producto de una *colectividad anónima*, el resultado final de una serie interacciones que permite establecer de manera regular un conjunto de asociaciones y remisiones entre distintos elementos, de manera que se opere con ello dentro de un marco establecido. Esto supera por supuesto las capacidades de la psique individual.

En este sentido, es la historia del campo social la que produce significaciones, instituciones y campos de posibilidades, mientras que las acciones individuales, y su intencionalidad, forman parte del campo de posibilidades que la historia despliega y en el que las sociedades se organizan. Esto no implica una negación de la capacidad de los individuos para intervenir en el plano social, pero sí la comprensión de que estas intervenciones producen finalmente nuevas determinaciones y posibilidades que el individuo no puede predecir ni generar por sí mismo. A su vez, el contexto que favorece un impacto determinado de la acción individual, es un marco simbólico y material que excede al individuo.

La confrontación del individuo con lo establecido, a la vez que su capacidad de representar para sí *afectos, representaciones y deseos*, promueven finalmente la emergencia de acciones inesperadas que trasgreden el marco de sentido y el esquema de regularidades en el que el individuo se despliega. Esto, sin embargo, no debe confundirse con la aparición de acciones ejemplares que poseen un significado pleno y que instituyen finalmente un nuevo marco de sentido, sino por el contrario con una falta total de sentido que surge por la irrupción en el marco de lo establecido de un elemento que es arbitrario frente a él. Y esta aparición comienza configurar el segundo momento del movimiento dialéctico que muestran las instituciones, pues con la emergencia de lo *sin-sentido* se pone nuevamente en tela de juicio la naturalidad del marco normativo que es familiar.

Efectivamente, la acción individual se muestra como la portadora, no de una nueva institución o de un nuevo conjunto de prácticas, sino del quiebre de lo establecido y de la emergencia de lo *caótico* a partir de dos dimensiones. Por un lado, en tanto que la trasgresión propone la apertura a nuevos tipos de interacción que se hayan menos regulados por las *formas habituales*. Y en segundo lugar, en la medida que la ruptura vuelve sobre la arbitrariedad del sistema de normas en general, y pone entre paréntesis su legitimidad y vigencia. Esta aportación que surge del accionar individual posee un gran valor, pues es lo que posibilita en parte la superación del marco institucional, pero no puede ser identificada plenamente con la creación que se produce en la esfera social.

Es ilustrador de la incidencia de la acción individual en la emergencia de la nueva institución observar el siguiente pasaje de *La institución imaginaria de la sociedad*:

El papel creador de la imaginación radical de los sujetos está en otro sitio: consiste en su aportación a la posición de formas-tipos-*eidé* distintos de los que ya existen y valen para la sociedad, aportación esencial, ineliminable, pero que supone siempre el campo social instituido y los medios que proporciona, y que sólo se convierte en aportación (En algo distinto del ensueño, la veleidad o el delirio) en tanto es socialmente retomado bajo la forma de modificación de la institución o de posición de otra institución. Las condiciones de esta reconsideración, no sólo son *formales*, sino también *materiales*, superan infinitamente todo lo que la imaginación individual puede suministrar.¹¹¹

Es decir que la trasgresión que proviene del accionar individual depende de la forma específica en la que la interacción social la incorpore, y la manera en la que las sucesivas acciones e interacciones la reproduzcan y modifiquen para establecerse como una forma de *hacer* instituida. No es por tanto la acción individual, y mucho menos la psique individual, la que produce la emergencia de la nueva institución, así como no es la acción individual la que consolida la destitución de una norma. *Lo que el individuo puede producir no son instituciones, son fantasmas privados.*¹¹²

Pueden pensarse, en este sentido, acciones que trasgreden sistemáticamente una norma hasta hacerle perder totalmente su eficacia en el marco institucional en un contexto, y que la misma trasgresión resulte severamente sancionada en otro contexto. Lo que contribuye a la destitución de la norma o a la coerción sobre los individuos que la trasgreden es la manera en la que la colectividad recupera esta trasgresión.

Sin embargo, Castoriadis agrega que esta trasgresión puede ser recuperada o bien como una modificación de la institución, o bien como la posición de otra institución. Es

¹¹¹ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. Tusquets. 2010. Pág.: 417

¹¹² Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. Tusquets. 2010. Pág.: 232

decir, como la transgresión que corroe el marco institucional dado y abre las puertas al despliegue de interacciones arbitrarias de las que pueda emerger luego una nueva forma de *hacer colectivo*. O bien directamente puede ser percibida como una forma de hacer que cubre un vacío de sentido ya presente en la sociedad y que resulta performativa sobre las acciones de los otros individuos. A esta situación se hace referencia en diversas oportunidades en la obra de Castoriadis a propósito de las religiones.¹¹³ Pero esta segunda forma de recepción es indiferente de la intención que persiga el accionar individual o de las representaciones que el individuo posea de su accionar. Lo relevante en este punto es sólo la manera en la que la colectividad percibe y reproduce éste accionar. El origen de las instituciones es por tanto, como afirma Castoriadis a lo largo de toda su obra: la *sociedad* y su *historia*. La sociedad, pues es la interacción de la colectividad lo que instituye y lo que sostiene las instituciones, y su historia, pues es el desarrollo regular de estas interacciones lo que permite hablar de institucionalidad en general.

A su vez esto es necesario para no entrar en contradicción con otra afirmación central de su teoría institucional, que es la idea de que no existe un origen extra-social de las instituciones. Mientras que si se acepta a la *imaginación radical* individual como el origen de las instituciones pueden surgir interrogantes como el siguiente: ¿constituye el *imaginario radical* un fundamento extra-social para las instituciones? Sin duda, la imaginación radical del individuo constituye una apertura a la posibilidad de que emerja lo nuevo, en tanto que se opone a lo dado y permite que se establezca una ruptura con las instituciones y significaciones de la sociedad. Pero lo que la imaginación radical produce no son nuevas instituciones, ni significaciones, sino representaciones. Y estas representaciones darán luego paso a acciones que son apropiadas de un modo particular en la esfera intersubjetiva (aportaciones) y cobrarán un sentido en la esfera social, lo que puede abrir paso a una nueva institución.

Finalmente, en el momento de la creación, es decir, de la institución de nuevas prácticas y valores, la acción individual se incorpora como un elemento fundamental que constituye uno de los polos que contribuyen a la singularidad histórica del marco simbólico en el que la nueva institución se organiza, sin por ello devenir en un esquema *internista*, en el que la psique individual produce instituciones y luego las instala en la esfera social. Como se ha destacado a lo largo del apartado, es siempre la sociedad y su

¹¹³ Véase por ejemplo: Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. Tusquets. 2010. Pág.: 232 y 393. Así como también “La institución de la sociedad y de la religión” en: *Los dominios del hombre*. Gedisa, Barcelona, 2005.

historia lo que consolida el marco institucional en su manera singular de configurarse, produciendo individuos que pueden en todo momento transgredir sus normas, pero no producirla mediante su mero accionar individual.

En resumen, puede concluirse en la imposibilidad de sostener una lectura internista de la dialéctica *instituido/instituyente* dentro del marco conceptual de la filosofía de Castoriadis, a partir de las dos razones que se han explicitado:

1. Porque el accionar individual no determina de antemano la recuperación que la esfera intersubjetiva establecerá, ni puede la psique individual producir una imagen precisa del sentido que el accionar individual producirá en la esfera intersubjetiva.

2. Porque ello implicaría un origen extra-social para las instituciones sociales, dado en la psique individual.

Y es importante destacar a su vez que estas dificultades se presentarían en las diferentes conceptualizaciones que Castoriadis propone de la institución social a lo largo de su recorrido teórico, pues en todas ellas insiste con el carácter social de la emergencia de determinaciones para el accionar individual, incluso cuando éstas no logren coaccionar por completo las posibles acciones de los individuos. Esta idea puede sintetizarse en afirmación de que la regularidad no puede estar asegurada y generada por una acción individual particular.

Y por último, quedan presentadas de manera esquemática las tres instancias que componen la dialéctica *instituido/instituyente*, conformada por:

1. Un momento inicial en el que la institución social dada se configura de una manera determinada y otorga valores y sentidos particulares a los elementos que componen la sociedad.

2. Un segundo momento de *ruptura* en el que determinados eventos trasgreden el marco de sentido dado por la institución de la sociedad.

3. Y un tercer momento en el que la interacción social produce la emergencia de nuevas regularidades que establecen nuevas remisiones, asociaciones y condiciones para la acción individual.

A partir de esta reconstrucción puede observarse nuevamente un rol preponderante de la esfera intersubjetiva sobre las formas que asume la red institucional por sobre las motivaciones o representaciones que puedan motivar las trasgresiones que provienen la acción individual.

En el siguiente capítulo se proseguirá a establecer con mayor claridad el lugar del individuo en la sociedad, y las condiciones de su emergencia como sujeto político.

3. La institución de sujeto político en el tiempo y en el *hacer* social.

El presente disponible es la temporalidad de lo igual. En cambio, el futuro se abre al acontecimiento que es una absoluta sorpresa. La relación con el futuro es una relación con el otro atópico, que no podemos pensar en el lenguaje de lo igual.

*Han B. Ch., **La agonía del Eros.***

Como se observó en los capítulos anteriores, Castoriadis caracteriza el *imaginario social* como el conjunto de prácticas, significaciones y modos de hacer que se instituyen socialmente en la esfera intersubjetiva, mientras que el *imaginario social individual* se presenta como la apropiación que cada individuo establece de tales significaciones, y el modo en que se instituye como individuo social a partir de su proceso de socialización. El *imaginario social individual* se presenta, en definitiva, como la forma de estructurarse del psiquismo del individuo a partir de su interacción social.

Por esta razón, sería contradictorio hablar de una oposición o una confrontación entre el individuo y la sociedad. El individuo es, ante todo, un reflejo de la institución de la sociedad. Un reflejo que no se encuentra limitado completamente por el marco que la sociedad le impone, pero que se instituye a partir del marco simbólico institucional en el que se incorpora.

Precisamente, la capacidad del individuo de transgredir el marco de sentido en el que se encuentra inmerso constituye su *imaginación radical*, es decir, su posibilidad de crear representaciones o afectos que no se deriven de lo que ha incorporado, y al mismo tiempo, de realizar acciones que no se correspondan con los paradigmas de acción que el sistema simbólico-normativo promueve. Pero esta capacidad sólo permite incorporar nuevas significaciones sociales a la esfera intersubjetiva cuando es recuperada de un modo significativo por los demás individuos, y en un sentido más preciso, cuando se establece como una forma de regularidad.

A partir de este marco, y atendiendo a la lectura de la dialéctica instituido/instituyente presentada en el capítulo anterior, y al rol que lo imaginario presenta en los diferentes niveles de análisis que Castoriadis propone, los sucesivos apartados se centrarán en la caracterización del individuo social como un sujeto político

y la forma particular en la que la sociedad produce ciudadanos que den continuidad a su institución.

Para ello se abordará primero la caracterización que Castoriadis propone del individuo social, y del proceso de socialización en el que individuo se incorpora a la sociedad y se instituye según sus prácticas. Es decir, se presentará una lectura esquemática del modo en que Castoriadis presenta el proceso de socialización del individuo, y la caracterización que establece del mundo psíquico del individuo a lo largo de este proceso. Dicha lectura, permitirá comprender en mayor profundidad el vínculo entre la capacidad de los individuos de crear nuevas representaciones y su tendencia a irrumpir en la esfera intersubjetiva, transgrediendo el marco institucional en el que los mismos individuos se han formado.

Seguidamente se observará el lugar que Castoriadis le otorga al individuo en su relación con el *hacer* social. Para ello se expondrá un análisis del lugar que el hombre posee frente a la temporalidad al momento de auto-instituirse en la historia, es decir, a partir de la reconfiguración del marco institucional en el que sus prácticas se despliegan. La relación de la sociedad con su auto-constitución será observada atendiendo a la coerción que la herencia histórica y cultural ejerce sobre las estructuras que orientan el desarrollo de una sociedad, pero recuperando la tendencia del cuerpo social a superar su propio marco normativo y crear nuevas condiciones que no pueden derivarse de su herencia cultural.

A su vez, se recuperarán algunos aspectos de la lectura que Castoriadis propone de la poética griega, en particular de las tragedias de Sófocles y Esquilo, así como también algunas observaciones que realiza Gilles Deleuze sobre la temporalidad en poética griega y en la poética moderna, y el lugar de lo humano frente al devenir temporal, para observar las perspectivas de Rüdiger Bubner, Fabio Ciaramelli y Niklas Luhmann, sobre la necesidad funcional de la sociedad de construir una normativa que articule la interacción social, y el peso cultural que esto traerá aparejado en la proyección de las acciones individuales. Estas observaciones permitirán delimitar el rol que Castoriadis propone para el sujeto político frente a la institución social, y como se observará más adelante, frente al proyecto de autonomía individual y social.

En tercer lugar, se explicitará el vínculo que Castoriadis establece entre la *auto-determinación* de las sociedades sobre su marco institucional, y la *especificidad fenomenológica* que cada sociedad presenta en el transcurso de su historia. Es decir, el mundo *para sí* que la sociedad constituye en torno suyo, cuya percepción se encuentra

atravesada por las herramientas conceptuales y las *redes de significaciones imaginarias sociales* desde las que se construye las representaciones que los individuos poseen del mundo.

Conjuntamente, se recuperaran los planteos de Louis Althusser y Roberto Esposito sobre la necesidad de la filosofía de neutralizar el carácter dinámico de la *praxis* y de la conflictividad social, para generar una representación conceptual de lo social-histórico. Y se explicitará el modo en que Castoriadis aborda esta problemática a partir de su crítica a los *esquemas* que no permiten a las ciencias sociales captar la relevancia de la *especificidad fenomenológica* de cada sociedad, al momento comprender la dinámica de sus instituciones.

3.1. La institución del sujeto como producto social y como imaginación radical.

La caracterización que Castoriadis establece del individuo social enfatiza permanentemente la tensión entre dos aspectos que constituyen dos de las principales tendencias que orientan su conducta. Por un lado, la tendencia de los hombres de repetir los parámetros que impone la institución de la sociedad, y por el otro, la capacidad creativa de los hombres para transgredir el marco institucional.

El primer aspecto, se deriva del hecho mismo de que el hombre, en tanto individuo social, es fabricado por la institución de manera que tienda a repetir, imitar y continuar el marco simbólico normativo que la constituye a la sociedad como una sociedad particular. Los individuos portan así, los símbolos culturales que conforman la identidad de la sociedad que los produce y son adiestrados para desenvolverse dentro de tales parámetros.

Efectivamente, Castoriadis afirma que *la sociedad es esencialmente un magma de significaciones imaginarias sociales, que otorgan sentido a la vida colectiva e individual. En consecuencia, la socialización no es otra cosa que la entrada y el funcionamiento de este magma instituido.*¹¹⁴ En definitiva, la incorporación gradual de individuo a las prácticas que se desarrollan en la esfera intersubjetiva, mediante la que el individuo se estructura según los lineamientos de la institución social y encuentra un lugar en ella.

Sin embargo, existe una instancia en el psiquismo del individuo que nunca es absorbida totalmente por el proceso de socialización. En el capítulo anterior se ha referido a este aspecto como la *imaginación radical*, es decir, la capacidad de crear representaciones que no se deriven de lo que el individuo ha incorporado en su experiencia y que promueven acciones que no se corresponden con las significaciones o prácticas en las que el individuo se incorpora socialmente. Precisamente, esta capacidad se vincula estrechamente con una instancia del psiquismo que se abstrae de todo lo que el individuo ha incorporado, y que en un sentido, considera al individuo socializado como un extranjero dentro del propio psiquismo.¹¹⁵ Este énfasis de Castoriadis en

¹¹⁴ Castoriadis C., "Nuevamente sobre psique y sociedad", en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006. Pág.: 250

¹¹⁵ *El resultado del proceso de maduración/socialización consiste en la formación del individuo social que es, en sí mismo, un objeto extraño y extranjero desde el punto de vista del núcleo de la mónada de la psique.* Castoriadis C., "Las raíces psíquicas y sociales del odio", en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006

señalar la capacidad creativa del psiquismo humano lo diferencia de la mayor parte de las teorías sociológicas que, incluso cuando buscan incorporar nociones del psicoanálisis para comprender el comportamiento social de los individuos, se limitan a conceptualizar el modo en que el marco institucional moldea a la psique hacia la repetición. Como señala Javier Cristiano, *un uso muy común del psicoanálisis en sociología consiste en mostrar cómo las instituciones “fabrican un sujeto estable a partir de una psique amorfa y potencialmente antisocial,*¹¹⁶ mientras que la comprensión que Castoriadis ofrece del individuo social, se compone tanto de su tendencia a la repetición, a la estructuración que el marco institucional ha impuesto a la psique, como de una potencia instituyente, creativa, capaz de superar ese marco.

En efecto, Castoriadis propone una instancia en el individuo que subsiste por debajo de su capacidad de mimesis del mundo social, y que promueve simultáneamente un rechazo al mundo social, al mundo exterior en general, y un rechazo a sí mismo, en tanto individuo socializado que ha adoptado los *modos de ser* y de *hacer* de su grupo social, y es por ello un *extranjero* para esta instancia. El análisis de la instancia inicial del psiquismo del individuo conduce a Castoriadis a una consideración sobre el proceso que atraviesa el psiquismo durante el período de socialización. Ello derivará finalmente en la concepción de lo que Castoriadis denomina la *mónada psíquica*, que constituye uno de sus aportes más significativos al estudio del psicoanálisis, y que como se observará, se encuentra a la base de su filosofía política.

Efectivamente, la tesis fundamental de Castoriadis es que, en la etapa inicial, el *infans* no posee una clara distinción entre su deseo y el objeto de deseo. En el inicio del período de lactancia se produce identificación con el objeto de deseo, que no establece un límite entre la propia identidad y el objeto. Esto es recuperado por Castoriadis siguiendo una idea escrita por Freud en uno de sus últimos textos en la cual se expresaba la idea de que el niño no busca obtener el objeto, sino *ser* el objeto. La expresión de Freud *Ich bin die Burst*, se sitúan en esta clave de lectura como el momento inicial en el que el *infans* se identifica plenamente con su objeto de deseo y en cierto grado, identifica el deseo de un objeto con el deseo de un estado.

¹¹⁶ Cristiano J. L., “Estructuración e imaginario: entre Giddens y Castoriadis” en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. LVI, núm. 213, México, Universidad Nacional Autónoma de México. 2011. Puede encontrarse esta idea desarrollada con mayor detenimiento en: “Imaginario y teoría de la sociedad” en: *Revista Española de Sociología*, Núm. 11, Madrid, Federación Española de Sociología. 2009

Entonces se produce una primera estructuración del psiquismo donde aparece lo que Freud denomina la *omnipotencia mágica del pensamiento*, que es la etapa en la que el *infans* es orientado durante el primer período por el *principio de placer*, surgen dos tendencias de la psique: una orientada hacia el *placer del órgano*, en el momento de la lactancia. Y otra que surge como un reemplazo del primero que es el *placer de representación*. Esto se observa en el momento que el *infans*, ante la ausencia del pecho, simula la lactancia y satisface momentáneamente su necesidad somática. En este sentido, la *omnipotencia mágica del pensamiento*, implica que la representación satisface cualquier deseo al momento en que aparece de manera que no existe nada *para el sujeto fuera del mismo sujeto, que se vive como fuente de placer y como capaz de realizar ese placer*.¹¹⁷

Sin embargo, en la medida que la necesidad somática crece comienza quebrar la posibilidad del *infans* de producir *placer de representación*, y es entonces cuando se produce una ruptura, que da como resultado que el *infans* advierta la presencia del objeto de deseo como un objeto diferenciado. Tal como lo describe Castoriadis:

La mónada *organiza* la experiencia del placer, no *con un objeto* sino como experiencia total – totalitaria, completa, absoluta- de un estado. Esta experiencia orientará para siempre a psiquismo, cuyo *objeto de deseo*, cuya búsqueda, será la recuperación de este estado y el retorno a él. Es más un *deseo de estado* que de objeto. En este sentido, la alienación del deseo del sujeto al deseo de otro – tal como veremos en la fase triádica – es algo que viene en segundo lugar, posteriormente.¹¹⁸

Esta ruptura del estado inicial pondrá en crisis el primer esquema de representación, en el que el *otro* no existe en sentido general. Es decir, en el que no existe el otro, ni como sujeto, ni como objeto, ni siquiera como fuente de placer. La advertencia del *infans* de la existencia del objeto de deseo como algo exterior, constituye el primer momento de socialización, pero al mismo tiempo, marca la pérdida de un estado de identificación con el objeto de deseo al que el individuo buscará volver inútilmente mediante la búsqueda de diferentes objetos. Siguiendo la lectura que propone Federico Ferme:

Con la ruptura de esa clausura la psique intenta regresar a ese primer estado de satisfacción, de unión, de sentido, por medio de la interiorización de las significaciones sociales, proceso que concluirá con la constitución del individuo socializado. El mundo que ofrece la sociedad, en tanto conjunto de significaciones,

¹¹⁷ Castoriadis C, “Nuevamente sobre psique y sociedad”, en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006. Pág.: 244

¹¹⁸ Castoriadis C, “Nuevamente sobre psique y sociedad”, en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006. Pág.: 245

es un parche de sentido, un remplazante, un suplente obligado, hace las veces de un sustituto de aquel mundo perdido en un principio.¹¹⁹

En coincidencia con esta lectura Yago Franco afirmará también que *la psique tiene una natural tendencia a querer volver sobre el estado monádico durante el cual hay un sentido absoluto*. Incluso cuando la cultura ofrece diversos sentidos alternativos el sujeto *siempre buscará volver a ese estado originario*.¹²⁰ Esta tendencia de la psique terminará por generar en gran medida ambas tendencias del individuo social, pues en tanto que busca incorporar un sentido que cubra la fractura inicial, el individuo tenderá a repetir el sentido que la institución le ofrece. Pero el rechazo del individuo hacia lo que es ajeno a su núcleo inicial termina por generar rupturas con el marco normativo que incorpora, pues se manifiesta como un rechazo a todo marco de sentido exterior. El deseo irrealizable de *ser* el objeto de deseo, deviene en el rechazo de todo objeto como exterioridad.

El sentido que la sociedad ofrece, y el placer de la representación inicial que la psique no puede reconstruir, quedan de este modo vinculados, tanto en la necesidad del *infans* de incorporarse al sentido que la sociedad le ofrece, como en su rechazo de esta exterioridad.¹²¹ Por consiguiente, el inicio de la fase triádica, será marcado por la pérdida de del estado inicial en el que el *placer de órgano* y el *placer de representación* son estados de autosatisfacción. Pero también por la incorporación al mundo del *infans* de la madre y del pecho como exteriores a él. La omnipotencia que se ostentó durante el primer período es transferida ahora a la madre. Y luego este círculo se amplía en la medida que el niño incorpora más elementos a su mundo. La ruptura del período inicial dejará sin embargo una *falta* en el individuo que derivará en la búsqueda de volver a ese momento inicial a través del sentido que la sociedad le ofrece.

Efectivamente, la sociedad, ofrece diferentes significaciones al individuo que lo incentivan a incorporarse en ella, en la medida que estas significaciones cubren el vacío de significado que la separación del objeto ha generado. Como sintetiza Yago Franco, *la socialización de la psique implica la introyección por parte de sujeto del mundo*

¹¹⁹ Ferme A. F. “El deseo como apertura: un obstáculo para la mónada psíquica”, en: *Insignificancia y autonomía*, Bs. As., Biblios. 2007. Pág.: 156

¹²⁰ Franco Y., *Magma. C. Castoriadis: psicoanálisis, filosofía y política*. Bs. As. Biblios. 2010. Pág.: 106

¹²¹ *Lo que falta, y faltará por siempre, es lo irrepresentable de un “estado” primero, una antesala de separación y de diferenciación, una protorepresentación que la psique ya no es capaz de producir, que imantado para siempre el campo psíquico como presentificación de una unidad indisociable de la figura, del sentido y del placer*. Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. Tusquets. 2010. Pág.: 464

instituido.¹²² La sociedad se presenta al sujeto como la dueña de las significaciones, la portadora del sentido y el individuo se incorpora a partir de dos mecanismos fundamentales:

- a) La *sublimación*.
- b) La *identificación*.

(a) La primera es la base de la vida social y de la posibilidad de que el individuo se estructure en torno de las instituciones sociales. En un sentido, es una adecuación de las pulsiones al marco simbólico-normativo que portan las instituciones sociales y la cultura en la que el individuo se incorpora. En sus palabras, *la institución debe suministrar al sujeto no sólo calorías, una pareja reproductiva y sexual, etc. Sino también un sentido: un mundo sensato, y objetos de investidura sublimada, y hace falta que ella adiestre al individuo para invertir estos últimos*.¹²³ Pero esta aproximación es insuficiente, pues es necesario remarcar que sin la sublimación no existirían instituciones sociales a las que las pulsiones del individuo debieran adecuarse, por lo que es importante no intentar reducir el mundo psíquico al mundo social o viceversa.

La sublimación- afirma Castoriadis – *es el proceso a través del cual la psique es forzada a reemplazar sus «objetos privados o propios» de carga libidinal, por objetos que son y valen en y por su institución social, y convertirlos en «causas» «medios» y «soportes» de placer para sí mismo*.¹²⁴ En este sentido afirmará Harold Valencia López, la sublimación y la identificación son las *interfaces* entre la sociedad y el individuo, pues este cambio de objeto para las pulsiones es una condición que las instituciones sociales puedan establecerse, pero le ofrece a su vez un sentido a las acciones individuales.¹²⁵

En efecto, el individuo reconoce objetos de deseo en el mundo, y comienza una transformación de sus pulsiones iniciales hacia otros objetos que la sociedad le presenta como objetos de deseo con sentidos particulares. *La psique debe recuperar lo que era el «objeto» de las faces precedentes de acuerdo con otro modo de ser y en otras relaciones*.¹²⁶ La persecución el objeto cambia de finalidad, y cambia también su representación de éste. En palabras de Castoriadis: *La institución permite sobrevivir a la*

¹²² Franco Y., “Una subjetividad sin descanso” en: *Fragmentos del Caos*, Bs. As., Biblios. 2008. Pág.:169

¹²³ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág 136

¹²⁴ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. TusQuets. 2010. Pág.: 488

¹²⁵ Cif. López H.V., *Teoría crítica y acción política: de Sigmund Freud a Cornelius Castoriadis*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Colombia. 2011. Pág.: 96

¹²⁶ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. TusQuets. 2010. Pág.: 489

*psíque al imponerle la forma social del individuo, al proponerle e imponerle otra fuente y otra modalidad del sentido: la significación imaginaria social.*¹²⁷

Sin embargo, incluso cuando el individuo incorpora las formas establecidas de sublimación de la sociedad a la que pertenece, subsiste en él un rechazo a lo que le es exterior, que se traduce en un rechazo del *estado de cosas* exterior. El individuo, orientado aún por el principio del placer, percibe tres tipos de placer a lo largo de su proceso de socialización:

1. El placer que corresponde a la *mónada psíquica*, es decir, la presencia inmediata del placer que no distingue al deseo de su objeto.
2. El placer somático que surge con la fase triádica.
3. Y una tercera forma de placer que se produce en la medida que el individuo modifica el estado de cosas que percibe en el exterior.

De este modo, afirmará Castoriadis, el hombre encuentra placer al establecer una relación con su entorno que no es necesariamente pasiva, o de mimesis, sino también orientada a la modificación de lo que percibe. En sus palabras:

Para el individuo social aparece entonces un tercer placer (no siempre necesariamente consciente): el individuo puede y debe poder encontrar placer en una modificación del “estado de cosas” exterior a él, o en la percepción de tal “estado de cosas”. Poco importa la naturaleza de esas cosas, siempre, claro está, que se trate de cosas sociales. [...] al término de su procesos de socialización, el sujeto vuelve a encontrarse cerca de su situación de origen, en que la representación, como tal, era placer. La diferencia es que entonces “disponía” de esta representación, mientras que ahora esta representación está medida por un “estado de cosas” del que no dispone.¹²⁸

Ciertamente, el rechazo del estado de cosas que percibe en el exterior puede tomar un carácter más radical y generar una ruptura con las formas establecidas de sublimación. La predisposición de la *mónada psíquica* a rechazar y confrontar lo exterior deviene finalmente en la manifestación de lo que Castoriadis denominará *imaginación radical*. Es decir, en la capacidad del individuo de confrontar el marco simbólico-normativo que presenta la sociedad, y que se establece a partir de formas particulares de sublimación de las pulsiones, invistiendo representaciones que no provienen de lo que el proceso de socialización le ha ofrecido.

(b) A su vez, junto con la sublimación, surge en el individuo una *identificación* con determinados estereotipos que existen en la esfera social, pues es evidente que para que

¹²⁷ Castoriadis C., “La institución de la sociedad y de la religión”, en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 177

¹²⁸ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. TusQuets. 2010. Pág.: 492

el individuo establezca una perspectiva del *magma de significaciones* al que se incorpora, debe encontrar también un lugar para sí mismo dentro de dicha red, y es entonces cuando surge la necesidad de constituirse como individuo social a partir de la incorporación de los *polos identificadorios* que la sociedad le ofrece. Estos polos o modelos de identificación permitirán al sujeto crear una imagen para sí mismo y transmitirla a los demás, y esta imagen poseerá una significación clara dentro del grupo social en el que los individuos se encuentran, y derivará, en cierto grado, en la persecución de determinados fines sociales, la incorporación de actitudes, vestimentas, afinidades, etc. Esta incorporación del individuo que se produce mediante la investidura de un *polo de identificación* será, junto con la sublimación, un elemento definitorio del proceso de socialización.

Efectivamente, basta observar el modo en que Castoriadis describe las características del individuo social para advertir la fuerte influencia que ambos procesos ejercen sobre él:

[El individuo social es] una entidad parlante, que tiene una identidad y un estado social, se adecúa más o menos a ciertas reglas, persigue ciertos fines, acepta ciertos valores y actúa según motivaciones y maneras de hacer lo bastante estables como para que su comportamiento sea la mayor parte del tiempo previsible, tanto como sea preciso, para los otros individuos.¹²⁹

El individuo social, es de este modo, un producto fabricado por las instituciones, que establece su interacción con los otros individuos a través de la asunción de un polo identificadorio que le provee una prefiguración de su modo de actuar, y de la incorporación de formas establecidas de sublimación, aceptadas y reproducidas por su comunidad. Estos mecanismos serán en cierto modo la *superficie de contacto* entre la psique y la sociedad.¹³⁰ Esta posibilidad, excede las capacidades del individuo en sí mismo:

El individuo social no puede constituirse, objetivamente, si no es por medio de la referencia a cosas y a otros individuos sociales, que él es ontológicamente incapaz de crear por sí mismo, puesto que sólo pueden existir en y por la institución; y, subjetivamente es constituido en la medida que ha llegado a hacer que cosas e individuos sean *para él*. Esto es, a cargar libidinalmente los resultados de la institución.¹³¹

¹²⁹ Castoriadis C., *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Bs. As., Nueva visión, 1992. Pág.: 134

¹³⁰ Cif. Franco Y., *Magma. C. Castoriadis: psicoanálisis, filosofía y política*. Bs. As. Biblios. 2010. Pág.: 137

¹³¹ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. TusQuets. 2010. Pág.: 493

Por consiguiente, la construcción su representación del mundo institucional, implica para el individuo, encontrar un lugar en esta red institucional, que prevé determinadas conductas, y que a su vez mantiene un grado de complementariedad con otros *polos identificadorios* presentes en la esfera social.¹³² Sin embargo, la coerción del medio no logra aplacar totalmente su capacidad de romper con los parámetros establecidos que ha incorporado, y el *polo identificadorio* que orienta la constitución del individuo puede promover acciones que, sin ser insignificantes en la esfera social, constituyan una ruptura con estructuras tradicionales. Esto ocurre en la medida que el *magma de significaciones imaginarias* en torno al que la sociedad se organiza no es un conjunto cerrado de significaciones, sino que existe una continua emergencia de significaciones, instituciones emergentes, y como correlato de ellas, existen modelos identificadorios que permiten a los individuos orientarse hacia estas nuevas prácticas dentro de un marco de sentido compartido y comprensible para los otros individuos.

De manera que puede identificarse una tendencia a la ruptura en la esfera psíquica de los individuos en las que la *mónada psíquica* deviene en un constante rechazo al mundo exterior y busca modificarlo, así como también existe una tendencia a la auto-reestructuración en la esfera social que se produce por la emergencia de modelos identificadorios que promueven acciones que confrontan de un modo más o menos directo con aspectos relevantes de la institución social. Puede pensarse en este sentido los diferentes modelos identificadorios que se han construido en torno de la figura del revolucionario a lo largo del siglo XX.

Por consiguiente Castoriadis propone al individuo social como un producto de la institución de la sociedad, pero que conserva un rechazo permanente de lo exterior que proviene del núcleo monádico, y promueve en el individuo una confrontación con lo externo.

Ahora bien, lo externo posee aquí nuevamente dos polos, pues por un lado, es el marco simbólico-institucional en el que el individuo se despliega, pero al mismo tiempo es el conjunto de representaciones sociales incorporadas y la estructuración que el proceso de sociabilización ha permitido, que es siempre extranjera dentro del psiquismo individual. *La polaridad no está entre el individuo y la sociedad – pues el individuo es*

¹³² Cif. Castoriadis C., “La crise du processus identificatoire” en: *La montée de l’insignifiance*, Paris, Seuil, 2007. Pág. : 156

*una parte y una miniatura de la sociedad- sino entre la psique y la sociedad.*¹³³ De manera que la tensión que se genera entre el psiquismo y la esfera social está acompañada de una incorporación en el mundo psíquico de los parámetros socialmente instituidos a partir de los procesos de sublimación e identificación. *Los individuos socializados- afirmará Castoriadis- son fragmentos hablantes y caminantes de una sociedad dada; y son fragmentos totales; es decir que encarnan -en parte efectivamente, en parte potencialmente- el núcleo esencial de las instituciones y de las significaciones de su sociedad.*¹³⁴

En efecto, incluso cuando existe en el individuo social una tendencia a confrontar con lo exterior, vinculada a la construcción de su modelo de identificación, el individuo se presenta como el primer elemento indeterminado que permitirá la sociedad autoestructurarse estableciendo el marco de determinaciones que la orientarán en un momento dado y que finalmente superará. Como se observó a propósito de la institución social, la historia de una sociedad es finalmente el despliegue de estas formas de estructurarse en el tiempo. Sin embargo, el abordaje de la *imaginación radical* como el resultado de una evolución del psiquismo a través de las fases iniciales del proceso de socialización, conlleva el riesgo de subordinar la construcción del individuo social a su esfera psíquica y desvincularla de la impronta que la institución social ejerce sobre ella.

Este aspecto de la sublimación, y su forma de configurarse en torno de la institución social, ya era advertido por Freud en textos como *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*, (1908) donde establecía una clara relación entre la neurosis de los individuos y el doble discurso imperante en la sociedad respecto de una recta conducta sexual. *Nuestra cultura – afirma – se edifica sobre la sofocación de pulsiones.*¹³⁵ Y es por esta razón que la institución social tendrá tanta injerencia en la obra de Freud, pues propone una serie de caminos a la *sublimación* de las pulsiones que pueden configurar diferentes tipos de neurosis.

Sobre ello agrega Castoriadis que *la sublimación es cada vez tal como es, específicamente, por intermedio de la institución de la sociedad que hace que, tales objetos de sublimación resulten obligados, con exclusión de tales otros,*¹³⁶ de manera que además de otorgarles un significado socialmente recuperable, también se los

¹³³ Castoriadis C., “La democracia como procedimiento y como régimen.”, en: *Iniciativa Socialista*, núm. 48. 1998

¹³⁴ Castoriadis C., “El imaginario social instituyente”, en: *Zona Erógena*. Núm. 35. Bs. As.. 1997. Pág.:4

¹³⁵ Freud S., “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna” en: *Obras completas Vol. 9*. Bs. As., Siglo XXI, 2013.

¹³⁶ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. TusQuets. 2010. Pág.: 496

incorpore a un sistema de relaciones relativamente coherente que posibilita la vida social.

No puede haber una sociedad más que en la medida en que los objetos de sublimación sean a la vez típicos, categorizados y mutuamente complementarios, del mismo modo, los polos identificatorios que socialmente se ofrecen a los individuos deben ser al mismo tiempo típicos y complementarios.¹³⁷

De este modo se construye en torno de las formas de sublimación y los modelos identificatorios un magma de remisiones que establece un marco de sentido para la psique individual que puede ser recuperado por los otros individuos a partir de los intercambios que se producen en la esfera intersubjetiva. La tendencia del individuo a superar este marco, así como la tendencia del *magma* de remisiones a reestructurarse, subyacen permanentemente la apariencia de orden y de quietud que la sociedad requiere para poder auto-figurarse, y el individuo requiere para poder representarse a sí mismo.¹³⁸

Ahora bien, la concepción antropológica que subyace a esta relación de los hombres con la temporalidad, implica romper con el esquema determinista en el que los hombres desarrollan sus acciones dentro de marco de determinaciones que el tiempo y su historia les permite. Para observar la particularidad de este giro, el trabajo abordará a continuación la oposición entre la concepción del tiempo agonizante, en la que el hombre se encuentra determinado en su accionar por el peso cultural de lo que le ha sido conferido, y el tiempo creador, que sin desatender los condicionamientos que el marco simbólico-normativo impone a los individuos, advierte la posibilidad de la esfera individual de trasgredir lo dado e instituirse dentro de nuevas determinaciones.

¹³⁷ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. Tusquets. 2010. Pág.: 497

¹³⁸ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. Tusquets. 2010. Pág.: 341

3.2. La autocreación de la subjetividad como proyecto en el tiempo:

En un texto de su último período afirma Gilles Deleuze que existen cuatro metáforas poéticas que podrían resumir el pensamiento de Kant.¹³⁹ La primera de ellas corresponde a la expresión de Shakespeare: *El tiempo se ha salido de sus goznes...*, utilizada en *Hamlet*. Dicha expresión, simboliza para Deleuze un giro en la percepción de tiempo que se observa en la modernidad, y que es captado por Shakespeare tanto en la expresión que vincula al tiempo con una salida de su movimiento cardinal, como con el desarrollo general de las acciones de Hamlet, y su presentación como un nuevo tipo de héroe.

Precisamente, afirma Deleuze que *Hamlet* constituye una ruptura con la noción clásica de héroe que puede encontrarse en las obras de Sófocles o Esquilo, pues su relación con el tiempo se ha modificado. El tiempo mismo en tanto que establece una nueva relación con el movimiento, al salir de sus goznes, de su eje, del centro ante el que se encuentra obligado a girar. *Mientras el tiempo permanece dentro de sus goznes, está subordinado al movimiento extensivo: es su medida, intervalo o número.*¹⁴⁰ Lo que puede percibirse con Kant es una ruptura con esta concepción del tiempo subordinado al movimiento, y la aparición de la figura del tiempo como algo que subordina al movimiento, y no es su mera medición. *El movimiento ya no es una determinación del objeto, sino la descripción de un espacio, de un espacio del que debemos hacer abstracción para descubrir el tiempo como condición del acto.*¹⁴¹

Este cambio de perspectiva se observa con claridad para Deleuze si se compara la relación que establecen con el tiempo las figuras de Edipo y de Hamlet. El primero, padece el tiempo, todos sus actos conducen a la realización de un destino que ha sido impuesto desde el principio por Apolo. Todas las acciones que Edipo realiza están contenidas en un trayecto que unívocamente debe realizar.¹⁴² Mientras que Hamlet, *necesita del tiempo para actuar*. No es un evento o tiempo originario lo que determina el accionar de Hamlet, sino que él intenta corregir lo que ha sucedido en un tiempo

¹³⁹ Deleuze G., "Sobre cuatro formulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana". en: *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 2009.

¹⁴⁰ Deleuze G., "Sobre cuatro formulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana". en: *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 2009. Pág.: 44.

¹⁴¹ Deleuze G., "Sobre cuatro formulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana". en: *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 2009. Pág.: 45.

¹⁴² La subordinación de las acciones de Edipo al tiempo originario en el que su destino fue establecido puede percibirse con gran claridad en las palabras con las que Tiresias lo maldice: "Este día te creará y te destruirá." Sófocles. 437.

inicial, y toma para ello al tiempo, se emancipa de sus condicionamientos y su accionar toma un rumbo que construye una temporalidad particular.

Efectivamente, el vínculo que establece el hombre con sus acciones se emancipa en este segundo momento de la univocidad de su destino que se refleja en el héroe clásico. Este condicionamiento que comporta el momento inicial en la figura del héroe trágico, es analizado también por Castoriadis, quién observa una insistente tendencia en la poética clásica de reflejar la subordinación del hombre, y de sus actos a una esfera extra-social, más allá de la temporalidad y del *τύπος* humano. El ícono más significativo de esta tendencia es señalado por Castoriadis en la figura de Prometeo, tal como aparece en la obra de Esquilo *Prometeo encadenado*. En ella se establece una descripción del estado inicial de la humanidad como una especie sin ninguna posibilidad de sobrevivir, un estado pre-humano, y en cierto grado pre-animal, pues la interacción que estos hombres mostraban con el mundo y entre ellos era escasa y accidental. La imagen del hombre y su creación como lo conocemos hoy en día tiene un origen unilateral en la donación que Prometeo hace a los hombres. *El hombre – afirma Castoriadis- es lo que es por que antaño, en tiempos remotos, ocurrió algo que sobrepasa nuestra experiencia habitual. Los hombres deben a un ser sobrehumano, Prometeo, lo que los hace verdaderamente humanos.*¹⁴³

Esta perspectiva sobre el origen de lo humano contiene ya los lineamientos generales de lo que Castoriadis denomina un estado de heteronomía: un estado en el que el origen de las instituciones, de los modos de hacer, de las formas de organización que comportan los individuos sociales, poseen un origen extra-social, al que el hombre no tiene acceso. Y por ello no puede tampoco cuestionarse las instituciones vigentes, pues están más allá de lo que es propio del hombre cuestionarse. Y esto es indistinto de que el origen de la institución sea atribuido a la divinidad, como en el caso de Prometeo, o coincide con la naturaleza de lo humano sobre la que no se puede intervenir. Puede pensarse en esta línea al derecho natural, o incluso si se trata de leyes económicas invariables que describen una evolución de las instituciones sociales en las que los individuos están inmersos pasivamente, como es el caso del marxismo. En cualquiera de estos casos, lo social es subordinado a una instancia exterior sobre la que los hombres no pueden interferir. Esto se verá con mayor detenimiento al contraponer esta perspectiva al proyecto de autonomía en el capítulo cuatro.

¹⁴³ Castoriadis C. “Antropogenia en Sófocles y Esquilo” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006. Pág.: 17

Por su parte, Castoriadis encuentra una ruptura con esta concepción heterónoma del origen del hombre en *Antígona* de Sófocles, redactada 20 años más tarde que la obra de Esquilo. En efecto, Castoriadis observa que la concepción de lo humano como una auto-creación de los hombres puede percibirse ya en la poética clásica, y que es ocultada en cierto sentido por la perspectiva de los estudios estructuralistas tales como los trabajos de Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne o Jean-Pierre Vernant, en los que se pone demasiado énfasis en distinciones entre el τόπος humano, el τόπος natural y el τόπος divino, y se descuida la captación del espíritu del pensamiento griego, que es la auto-creación de lo humano.¹⁴⁴

Efectivamente, lo que puede hallarse en *Antígona*, es la concepción de lo humano como el producto de la acción creativa de los hombres, que ya no debe a los dioses o a la naturaleza la donación de sus rasgos particulares. *Tanto el lenguaje como el volátil pensamiento y los comportamientos civilizados se enseñó a sí mismo, y también a huir los inclementes y lluviosos dardos de desapacibles heladas, todo recursos: sin recursos ante ningún porvenir se las ve.*¹⁴⁵ Afirma el coro de *Antígona*, y deja como límite impuesto al hombre su muerte. *De Hades solo no alcanzará escape, pues de irremediables males ha ideado la escapatoria.*

Este límite, es propio del mundo humano, pero es también el elemento que caracteriza su temporalidad, pues el hombre se encuentra frente a su finitud, frente a lo que el pasado le impone, y puede continuar el trayecto que su historia y su tiempo le indican, o puede reinstituir su marco de sentido creándose a sí mismo, en su ruptura con lo previsible. De este modo afirmará Castoriadis que el tiempo humano puede ser un tiempo agonizante, como es el tiempo del hombre que ha recibido su humanidad y porta lo que le ha sido conferido hasta el momento de su muerte, o puede ser un tiempo creador, en el que el hombre se produce a sí mismo, y utiliza el tiempo, en plena conciencia de su muerte, pero asumiendo la responsabilidad sobre el trayecto que organiza sus acciones, de manera que puede concebirse a sí mismo como ser autocreado, y poner en cuestionamiento cualquier aspecto del mundo social. Pero aunque realice este análisis crítico sobre su sociedad en total libertad, dado que nada hay en el mundo social que no pueda ser revisado o cuestionado, su perspectiva del mundo social al que pertenece no es objetiva, y las instituciones y las prácticas sociales

¹⁴⁴ Cif. Castoriadis C. "Antropogenia en Sófocles y Esquilo" en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006. P.: 16-17

¹⁴⁵ Sófocles, *Antígona*. 332-375.

en las que se adscribe no son transparentes para su observación. El individuo se encuentra condicionado por su tradición, y los paradigmas que pueda proyectar para el despliegue de sus acciones no son ajenos a este marco.

En este punto puede ser de utilidad atender a la caracterización que ofrece Rüdiger Bubner, pues sus observaciones sobre la influencia de lo histórico sobre la conformación del *ethos*, son complementarias de la descripción que se ha ofrecido sobre el modo en que las distintas épocas condicionan los procesos de *sublimación* y de *identificación*.

Desde una perspectiva filosófica que pone particular acento en la teoría de la acción, Bubner propone una influencia de lo histórico sobre la proyección individual de las acciones, que muestra una injerencia comparable a la que se ha descrito en el apartado anterior, pero sin recurrir a la teoría psicoanalítica. Su propuesta, se caracteriza por identificar a la *praxis* social como una instancia que media entre la realización de acciones concretas y el establecimiento de una normativa. Puesto que es evidente que la acción por sí misma no puede ser el objeto de las normas, por su carácter particular, y que el objeto de las normas debe ser una instancia que se aleje de la univocidad de la acción concreta sin caer por ello en una permanente irregularidad, que no pueda adecuarse a normas.

Si toda acción se contenta a sí misma con la mera ejecución, si la vida humana transcurre sin problemas ni conflictos, sobran las normas porque no hay nada que requiera una reglamentación expresa. Si, en cambio, las normas no encuentran ningún punto de aplicación por que no existe nada que se les someta, ellas flotan en el aire, careciendo de todo efecto. Las normas presuponen, entonces, para poder ser entendidas como tales, algo que no esté normado pero que pueda serlo.¹⁴⁶

El sentido de las normas es para Bubner, orientar el curso de las acciones desde una perspectiva en la que puedan ser orientadas, y al mismo tiempo necesiten ser orientadas. Y esta instancia será precisamente identificada con la *praxis*. Pues la *praxis social* establece permanentemente ciertas regularidades, a las que no se adecúa nunca del todo, y es por ello el objeto de la normatividad encausar su curso.

La *praxis* constituye, en este sentido, el polo de referencia de la normatividad, pero Bubner subraya la relevancia de lo histórico, pues la *praxis*, en tanto se articula con las acciones concretas, se encuentra en constante interacción con condiciones cambiantes y mutables, que sólo pueden ser comprendidas dentro del devenir histórico en el que las

¹⁴⁶ Bubner R., “Normas e historia: la significación del *ethos*”, en: *Acción, historia y orden institucional*. Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2010. Pág.: 198.

acciones se desenvuelven. Este marco mutable y cambiante, es el ámbito en el que la praxis social se configura y en torno del cual instituye en cada momento un *ethos* particular. La similitud entre el concepto de *ethos* tal como lo describe Bubner y el concepto de *significación imaginaria social* de Castoriadis es notable, pues describe al *ethos* como *las formas determinadas de las reglamentaciones habituales de la acción común, transmitidas por la educación y por la tradición, y confirmadas por el obrar concreto; reglamentaciones que unen a todos, o por lo menos, a una gran mayoría de los actores.*¹⁴⁷ Y agrega que este *ethos* no es un producto que la sociedad establece conscientemente, pero es *una obra cultural sin la cual no sería posible una convivencia social.*

En efecto, para Castoriadis la red de *significaciones imaginarias sociales* en la que una sociedad se despliega forma también el entramado simbólico que acompaña y regula el hacer social, y está estrechamente vinculada a la necesidad de las sociedades de mantener un grado cohesión interna, pues al igual que la normatividad de la que habla Bubner, Castoriadis identifica a las significaciones sociales con una instancia intermedia entre la necesidad y la contingencia.¹⁴⁸ Cuando Castoriadis pregunta explícitamente *¿Qué es lo que mantiene unida a una sociedad?*,¹⁴⁹ su respuesta se orienta siempre al marco simbólico que constituye la identidad de la sociedad. Sin embargo, puede destacarse que el concepto de *significación imaginaria social* de Castoriadis, es más general que el concepto de *ethos*, y es inclusivo de toda clase de fenómenos dentro de la esfera social, incluso cuando ambos conceptos se manifiestan primaria y especialmente en la *praxis*.

Precisamente, tanto el *ethos* como la *significación imaginaria social* constituyen el marco de sentido instituido y socialmente compartido que se refleja en la *praxis social* y busca regularla. *Toda institución – afirma Castoriadis – es una tentativa lograda de imponer una cierta regularidad a comportamientos humanos.*¹⁵⁰ Y por consiguiente, ambos autores encontrarán en la historicidad que acompaña a las acciones concretas, la

¹⁴⁷ Bubner R., “Normas e historia: la significación del ethos”, en: *Acción, historia y orden institucional*. Bs. As., Fondo de Cultura Económica. 2010. Pág.: 202

¹⁴⁸ Castoriadis C., “La institución de la sociedad y de la religión” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 180

¹⁴⁹ *Lo que mantiene a una sociedad unida es evidentemente su institución, el complejo total de sus instituciones particulares, lo que yo llamo “la institución de la sociedad como un todo”;* aquí la palabra institución esta utilizada en sus sentido más amplio y radical, pues significa normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos Castoriadis C., *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 67.

¹⁵⁰ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 250

presencia de un elemento indeterminado que confronta la previsibilidad que el marco de sentido le otorga a las acciones. *La contingencia no superada* – afirmará Bubner – *no es sino la otra cara de aquella concreción de la que la acción de hecho se genera.*¹⁵¹ El suelo indeterminado sobre el que la praxis se constituye es el campo mutable de las condiciones que la historicidad ofrece a las acciones concretas. Pero la convivencia social requiere en todo momento un grado de previsibilidad en las acciones, como se ha afirmado ya en torno al polo identificatorio que debe asumir el individuo social como tal, y el factor que reducirá en este sentido la *potencia de la contingencia* en las acciones, será para Bubner la institución social del *ethos*. Pues la *praxis* no logra por sí misma dar unidad e identidad al flujo de las acciones, y requiere afirmarse en un nivel simbólico como normativa social y compartida por los individuos que componen la comunidad.

Precisamente afirma Bubner que:

El *ethos* genera identidad en la diversidad al prever formas regulares para para ciertas ejecuciones de acción sin eliminar la diversidad y de esta manera traicionar la concreción práctica a un mecanismo cuasi-legal. El *ethos* no sustituye la acción por procesos conductibles *a priori*, sino que, sobre la base de la concreción práctica, configura aquella medida de identidad que es imprescindible para posibilitar la ejecución de acciones orientadas socialmente.¹⁵²

Es decir, que ante la necesidad de la convivencia social de reducir el grado de contingencia de las acciones particulares, surge la normatividad en el plano simbólico e institucional como un marco de contención de dicha indeterminación. Esto sugiere para Bubner un carácter pre eminentemente histórico en el *ethos* social, que no puede ser derivado de ninguna condición constante o lógica.

Desde una perspectiva teórica con un sesgo marcadamente castoridiano, el filósofo italiano Fabio Ciaramelli, insiste también en el carácter *prejurídico* de las costumbres sociales, y su injerencia determinante en la institución del marco legal. *La costumbre* – afirma – *proporciona una reglamentación de la vida individual y social por medio de la cual todo grupo humano expresa su propia visión del mundo, los significados que le dan valor, las motivaciones y las representaciones que lo estructuran.*¹⁵³ Este posicionamiento de la colectividad frente a su propia configuración es previo a cualquier actividad reflexiva, y por supuesto no se produce de manera explícita. De ahí la necesidad posterior de la mayor parte de las sociedades de apoyar su sistema legal o

¹⁵¹ Bubner R., “Normas e historia: la significación del ethos”, en: *Acción, historia y orden institucional*. Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2010. Pág.: 204

¹⁵² Bubner R., “Normas e historia: la significación del ethos”, en: *Acción, historia y orden institucional*. Bs. As., Fondo de Cultura Económica. 2010. Pág.: 207

¹⁵³ Ciaramelli F. *Instituciones y normas*. Madrid, Trotta, 2009. Pág.: 26

moral en algo siempre distinto de lo que constituye su origen real: la interacción social desplegada históricamente. Esta tendencia, que Castoriadis denomina heteronomía, estará vinculada para Ciaramelli con la necesidad de cohesión interna de la sociedad en tanto sistema, tal como es descrita por filósofos como Niklas Luhmann.

Efectivamente, Ciaramelli afirma siguiendo la lectura de Luhmann que la sociedad se despliega como un sistema *cognitivamente abierto pero normativamente cerrado*. Abierto, en tanto que la sociedad requiere crear una perspectiva de su mundo que le permita apropiarse, incluso si su perspectiva nunca puede disociarse plenamente de sí misma, de la realidad que la rodea. Esto se sostiene precisamente en la distinción que Luhmann señala entre el sistema que la sociedad es y el entorno en el que está situada. El sistema se distingue del entorno en la medida que repite la distinción internamente formando sistemas dentro de sí, pero a su vez, *dentro de éstos se pueden encontrar diferenciaciones de diferencias adicionales de sistema/entorno. Con ello, el sistema global adquiere la función de “entorno interno” para los sistemas parciales.*¹⁵⁴ La necesidad de cohesión interna, en la que el sistema global se presenta como entorno, exige una cohesión normativa entre los distintos subsistemas que componen al grupo social.

A su vez, la apertura cognitiva que posee la sociedad sobre su entorno no permite obtener una perspectiva objetiva de observación del mundo natural, sino que se encuentra signada constantemente por la referencia a sí misma de todo lo que es percibido. Esto permite a la sociedad identificar como primera aproximación lo útil, lo nocivo, lo indiferente, etc. Aquello que Castoriadis identifica como la distinción inicial de lo que la sociedad advierte como relevante o irrelevante. Mientras que la *clausura normativa* surge como una necesidad interna, ligada a la *previsibilidad* de las acciones de los individuos.

En efecto, al organizarse como comunidad, la sociedad requiere armonizar las *expectativas recíprocas* que los individuos establecen sobre el accionar de los otros, es decir, reducir el grado de contingencia de las acciones. El sistema jurídico, en tanto que se presenta como la explicitación y ordenación de lo que las costumbres prefiguran como norma, es una configuración contingente, histórica, que establece un nexo vinculante con las acciones efectivas. Esto lleva a Luhmann a afirmar que *la relación entre sistema de la sociedad y sistema jurídico toma la forma de una conexión no*

¹⁵⁴ Luhmann N., *Sistemas Sociales*, Barcelona, Anthropos, 1998. Pág.: 42

contingente de estados de hecho contingentes.¹⁵⁵ Pues incluso si la historicidad de las costumbres introduce un grado de contingencia en el ordenamiento legal y las acciones que este ordenamiento regula siempre están condicionadas y motivadas por factores históricos y contingentes, el nexo vinculante entre las costumbres o normativas y las acciones concretas no es contingente ni arbitrario, sino que ha sido establecido de una manera determinada, y responde a una necesidad constante de cohesión interna de la sociedad. No es producto de una *constante antropológica*, sino de una necesidad funcional de la sociedad de establecer un grado de regularidad.

Esto es advertido por Castoriadis al señalar que las significaciones sociales, entendidas primariamente como los *modos de hacer y conducirse* que orientan las acciones de los individuos de una comunidad determinada, surgen de la interacción social de manera arbitraria e inmotivada, pero el vínculo entre la significación y las prácticas en las que se hace efectiva, no es arbitrario, pues la significación se identifica primariamente con las prácticas a las que está asociada, y no con una constante abstracta con la que las acciones se conectan eventualmente.

En resumen, lo que estas reflexiones buscan señalar es que la emergencia de lo normativo, y en un sentido más general de lo simbólico como tal, es un constructo social que se orienta por la necesidad funcional de: *eliminar la contingencia* en palabras de Bubner, armonizar las *expectativas recíprocas* en palabras de Luhmann, o en general de generar un grado de previsibilidad en las acciones de los individuos que permita un subsistir a la comunidad como un conjunto articulado de individuos. Sin embargo, la institución de estos parámetros en la esfera social conlleva también la institución de una identidad de la sociedad como conjunto, y la participación de los individuos en la institución de esta identidad no es menor, pues es la interacción social la que produce las significaciones sociales que orientan las costumbres y de las que finalmente surgen las normas e instituciones explícitas.

En este sentido, los hombres conservan su posibilidad de auto-constitución como comunidad específica, en la medida que ésta se deriva a través de la historia a partir de su interacción en tanto pluralidad. La institución social no es donada a los hombres al modo en que se describe en el mito de Prometeo, pero tampoco es producto de la finalidad de un individuo particular. Si fuera derivada a partir de la psique individual, entonces no habría auto-constitución propiamente dicha, sino subordinación a una

¹⁵⁵ Luhmann N., *Ausdifferenzierung des Rechts*. Citado por Ciaramelli en: *Instituciones y normas*. Madrid, Trotta, 2009. Pág.: 28.

instancia extra-social. Pues el individuo no es por sí mismo fuente de regularidad, participa de la regularidad, la reafirma, la transgrede, pero no la produce.

Los individuos poseen la posibilidad de auto-determinarse colectivamente y auto-constituirse como una forma de sociedad determinada, principalmente sobre la base de su imposibilidad de auto-determinarse individualmente. Lo que está en manos del individuo particular es la trasgresión de su marco de sentido, pero la trasgresión sistemática que deviene en la posición positiva de una institución emergente, sólo puede comprenderse como la inscripción a una forma de regularidad, novedosa, quizá minoritaria, cuyo sentido no se encuentra establecido completamente pero es eminentemente social e inabarcable por el individuo o sus representaciones.

Finalmente, la distinción entre la antropogonía del hombre, es decir la creación del hombre agonizante, cuyo tiempo sólo consiste en transcurrir con lo que le ha sido conferido hasta su fin, y su auto-creación como ser que puede superar su marco de sentido y reinstituirse en la esfera social, utilizando el tiempo del que dispone, y no sometándose a la coerción de la temporalidad, consiste precisamente en la capacidad del individuo social de romper el marco de previsibilidad. Es decir, la capacidad del individuo de romper la armonía de las *expectativas recíprocas*, transgredir el marco de sentido, y ponerlo en crisis.

El hombre se instituye a sí mismo en el tiempo, al romper los parámetros que el campo histórico-social le impone, y colectivamente, en la medida que construyen sobre la grieta de sentido que la ruptura ha generado un nuevo conjunto de parámetros que se configuran gradualmente como una nueva institución del marco de sentido. La relación entre la subjetividad que envuelve la red de significaciones en las que la sociedad se despliega, y la colectividad de individuos que la integran, no constituye un vínculo agonizante en el que los individuos toman pasivamente lo que la sociedad les ofrece, sino que participan a partir de la trasgresión y el restablecimiento de los parámetros que definen la identidad de la sociedad y sus individuos.

Sin embargo, ambas posiciones del hombre frente al tiempo pueden ser una buena descripción del estado de una sociedad. Pues incluso cuando los hombres tienen la capacidad de cuestionar sus instituciones y transgredirlas, la efectivización de esta posibilidad no es un fatalismo. La interacción social puede promover una actitud crítica que permita a los individuos elucidar su vínculo con las prácticas a las que se adscriben, o bien ocultar en todo momento el origen social de las instituciones y las leyes, y relegar a los hombres al acatamiento de lo establecido. Esto se verá con mayor detenimiento en

el capítulo cuatro al caracterizar el proyecto de autonomía social y el estado de heteronomía social. Las dos tendencias se encuentran estrechamente vinculadas a la proyección del hombre en el tiempo como un ser agonizante en el caso de la heteronomía, o la proyección como un ser autocreado, en el proyecto de autonomía. Pero primero es necesario terminar de precisar los vínculos que se establecen para Castoriadis entre las *formas de hacer* que la sociedad presenta, y su forma de percibir el entorno en el que está situada, o como Castoriadis lo denomina: la *especificidad fenomenológica histórica* de una sociedad.

3.3. El *teukhein* social y la autodeterminación de la especificidad fenomenológica histórica.

Las dificultades que las ciencias sociales deben enfrentar para abordar el estudio del campo histórico social han sido apropiadas de diversas maneras por distintas corrientes intelectuales. Sin embargo, el posicionamiento de Castoriadis frente a estas dificultades resulta particular en el contexto intelectual francés de segunda mitad del siglo XX, pues pese a que pone un particular énfasis en señalar las limitaciones que posee el pensamiento para abordar el campo social histórico, insiste no obstante en la elucidación de los principios que estructuran este campo, y en la reflexión sobre los principios dinámicos en torno a los que éste se organiza.

Ciertamente, la mayor parte de las limitaciones que Castoriadis adjudica al pensamiento occidental para pensar la estructura del mundo social, provienen de la tendencia de las ciencias sociales a introducir todo el material de estudio dentro de las categorías del marco lógico-ontológico heredado, que lo llevan a buscar en el campo histórico social algo que no puede encontrar, y que al mismo tiempo, no le permite considerar aquello que el campo histórico social manifiesta efectivamente: el carácter determinante de la dimensión social de lo *imaginario* sobre el curso de estructuración y reestructuración de las redes institucionales que organizan la vida social de una comunidad.

En este sentido, las ciencias sociales parecen encontrar la fuente principal de sus limitaciones en una tendencia a considerar el material histórico que mediante la reducción de *lo real* a los modos de ser de la *entidad*, a lo que es determinado. Por consiguiente, su forma de abordar la temática es ciega a los aspectos más relevantes del campo histórico-social en tanto que no se ajustan a sus estos criterios. Esta tendencia será descrita por Castoriadis a partir de la exposición de tres esquemas de abordaje de lo histórico-social que denominará los *esquemas de la sucesión*. Pero antes de describirlos puede ser útil atender al modo en el que el pensamiento aborda el material histórico y la violencia que ejerce sobre su objeto de estudio. Para ello cabe recuperar algunas ideas de Louis Althusser expresadas en *La transformación de la filosofía*,¹⁵⁶

¹⁵⁶Althusser L., “La transformación de la filosofía”, en: *Filosofía y cambio social*, Bs. As., Ediciones Metropolitanas, 1984.

donde Althusser insistía sobre la deformación que la filosofía hace de todo el material histórico en la medida que lo incorpora y le da unidad en el pensamiento.

Efectivamente, Althusser señala que la filosofía introduce todo el conjunto de las relaciones sociales y los productos culturales que la historia ofrece, y los considera en conjunto como un único objeto de estudio. De manera que la heterogeneidad de las ideologías existentes tiende dentro del discurso filosófico a estructurarse como una unívoca forma de hacer y de percibir las cosas que conforman el mundo social. Esta operación surge como una necesidad de la ideología dominante de construirse a partir *de lo que el pasado ha legado, que es diverso y contradictorio*,¹⁵⁷ y que debe construirse como un marco simbólico a partir de los rastros de sentido que ya existen en la esfera social.

Sin embargo, en el curso de esta incorporación, la filosofía ejerce una violencia substancial sobre todo el material que incorpora, pues fuerza una unidad a partir de la mutabilidad y la heterogeneidad del campo social. El proceso de unificación de todo el material simbólico que la filosofía introduce dentro de sí, implica una necesaria transformación de éste material, en el que quede contenida su tendencia a la auto-transformación, pues la unidad que la filosofía requiere que el conjunto del espacio social posea, es contraria a la naturaleza del mundo social.

Esta idea será compartida, con algunas modificaciones, en el pensamiento de Roberto Esposito, cuando este describe la tendencia de la filosofía política de reducir el conflicto social a sus propias categorías, para poder generar una representación unificada. Es decir, que como condición de la representación y del funcionamiento del pensamiento filosófico, el movimiento interno de conflictividad debe ser negado. Y sin embargo, *el conflicto, en toda su amplia gama de expresiones, no es otra cosa que la realidad de la política, su factum. Y esta realidad factual, no entra en los esquemas representativos de la filosofía política, no es pronunciable en su lenguaje conceptual*.¹⁵⁸ Para poder generar una representación del mundo político, el pensamiento se ve forzado a armonizar las tendencias en conflicto dentro del material.

De este modo, afirma también Althusser, la filosofía introduce dentro de su sistema conceptual nociones como las de *praxis*, o *práctica social*, y busca derivarlas de las condiciones que se les ofrecen dentro del mismo sistema, con lo que se omite la mayor

¹⁵⁷ Althusser L., “La transformación de la filosofía”, en: *Filosofía y cambio social*, Bs. As., Ediciones Metropolitanas, 1984. Pág.: 30

¹⁵⁸ Cif. Esposito R., *Diez pensamientos acerca de la política*, Bs. As. Fondo de Cultura Económica. 2012. Pág.: 35.

parte de las veces la capacidad de las prácticas sociales para reestructurar el conjunto de condiciones sobre las que se desarrollan. A partir de esta operación, la filosofía construye una exterioridad dentro de sí, que se manifiesta en el carácter transformador de las prácticas sociales que se resiste a la transformación que la filosofía intenta establecer en la unificación de su objeto de estudio:

La filosofía no incorpora de un modo gratuito las prácticas sociales bajo la unidad de su pensamiento. Lo hace quitando su propio espacio a las prácticas sociales y estableciendo una jerarquía interna entre la práctica y las ideas sociales, lo hace sometiendo a esta jerarquía a un orden interno que constituye su verdadera unificación.¹⁵⁹

Por consiguiente es necesario para Althusser recuperar el afuera de la filosofía en el interior de los sistemas filosóficos, a partir del carácter de las prácticas sociales que la unificación de los marcos ideológicos no logra establecer sobre el material. Es decir, a partir de la resistencia de las *prácticas sociales* a ser conceptualizadas de un modo exhaustivo dentro de un sistema filosófico.

A partir de lo expuesto, puede percibirse una similitud entre estos planteos de Althusser y de Esposito, y algunas ideas generales de Castoriadis respecto al *elemento revolucionario* y el *carácter determinista* de la doctrina marxista. Es decir, que el pensamiento marxista, al proponerse como estructura teórica, reduce y subordina a la lucha de clases dentro de un movimiento racional de la historia que se ordena entorno a leyes económicas y, al igual que estos autores, Castoriadis buscará escapar del determinismo político que implica este tipo de teoría atendiendo al elemento revolucionario consustancial a las prácticas sociales: la lucha de clases y la práctica revolucionaria, que son subordinadas dentro del sistema teórico del marxismo, pero resisten dicha conceptualización.

Ciertamente, este conflicto entre la posibilidad de establecer una praxis que supere la unificación conceptual de los sistemas teóricos, ya es señalada también por otros autores desde perspectivas diversas. Puede recuperarse desde la lectura de Alain Badiou¹⁶⁰, como tanto el pensamiento de Nietzsche como el de Wittgenstein, buscan superar a la filosofía a partir de la concepción de un *acto* que supere la nocividad de la *acción* que la filosofía representa. Pero el pensamiento de Castoriadis se sitúa en un punto intermedio entre estas posiciones, pues incluso cuando advierte el peligro de subordinar la acción colectiva dentro de la conceptografía de un sistema teórico,

¹⁵⁹ Althusser L., “La transformación de la filosofía”, en: *Filosofía y cambio social*, Bs. As., Ediciones Metropolitanas, 1984. Pág.: 21

¹⁶⁰ Cf. Badiou A., *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous. 2009. Cap. I

enfatisa en todo momento la necesidad de elucidar el campo histórico social y de reflexionar sobre las propias tradiciones para poder orientar una *praxis*. De no ser así, el hombre se vería inevitablemente forzado por su pasado a repetir las mismas figuras, a permanecer dentro de determinados modos de hacer que le son proporcionados por la tradición. En este sentido, Castoriadis observa la necesidad de establecer una reflexión sobre el pasado como una condición incluso para que los hombres puedan auto-instituirse en la esfera social. En sus palabras, *sólo habrá transformación social radical, nueva sociedad, sociedad autónoma, en y por una nueva conciencia histórica, que implica a la vez una nueva restauración del valor de la tradición y otra actitud frente a esta tradición.*¹⁶¹

La necesidad de establecer una reflexión filosófica sobre el pasado, surge para Castoriadis de la necesidad de establecer un vínculo de *herencia y solidaridad* con la historia colectiva de la comunidad a la que se pertenece,¹⁶² en el que se pueda elegir qué es lo que merece ser conservado y qué es lo que se prefiere transformar o abandonar en el presente. Pero esto no implica una necesaria subordinación de la acción a las categorías de un sistema filosófico, sino que es una actividad que debe reusar todo el tiempo a tal tentación. El mismo Nietzsche proponía la necesidad de someter a la historia en el presente a un proceso de evaluación crítica, pero al hacerlo no proponía que esta fuera juzgada por el tribunal de la razón, sino precisamente por la vitalidad.¹⁶³

En efecto, la *praxis* constituye una instancia que resiste la conceptualización de una perspectiva teórica exhaustiva, es el espacio de lo que Esposito identifica como *conflictividad*, pero no es la mayor parte de las veces independiente del marco de sentido en el que se organiza. Incluso cuando pueden surgir todo el tiempo acciones que pongan en crisis el *imaginario social instituido*, las significaciones imaginarias sociales ordenan el conjunto de interacciones, armonizan las *expectativas reciprocas* en términos de Luhmann, y constituyen lo que Castoriadis llamará una *especificidad fenomenológica histórica*, que surge de las formas específicas de percibir el mundo

¹⁶¹ Castoriadis C, "Transformación social y creación cultural" en: Ventana al caos, Bs. As., Fondo de cultura Económica, 2008. Pág.: 34

¹⁶² Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 142

¹⁶³ *Para poder vivir, para obedecer a las perentorias exigencias del presente, tiene que tener la fuerza de romper un pasado y anularle. Logra este propósito indagando severamente este pasado, juzgándolo y finalmente pronunciando condena contra él. Pero la instancia que aquí juzga no es la justicia, en la que suelen ampararse las valoraciones históricas y la presunta objetividad del juicio histórico; mucho menos es la gracia, dispuesta a tender un piadoso velo sobre los errores y desafueros del pasado, la que dicta el fallo, sino que la que juzga es únicamente la vida, aquella potencia oscura, toda ímpetu y que insaciablemente se apetece sólo a sí misma.* Astrada C., *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, Bs. As., Editorial Dédalo, 1960. Cap. V

social y el mundo que rodea a la sociedad, por parte de una comunidad en un momento particular de la historia. Puede pensarse, sin necesidad de abundar en ejemplos, las diferentes maneras de percibir el sol que se han dado en diferentes momentos de la historia, en distintas sociedades, percibiendo el mismo elemento de diversas maneras, vinculándolo a significaciones diferentes, con connotaciones particulares, etc.

Esta *especificidad fenomenológica histórica*, responde a su vez a la forma en la que las sociedades perciben su entorno de acuerdo con el modo en el que los elementos se ordenan según sus finalidades, y estas finalidades, que establecen conjuntos variables de proyectos de acción, cambian a su vez en determinados momentos a partir de sucesos, iniciativas particulares, y modificaciones que generan rupturas en el imaginario social, de las que se derivan finalmente cambios en la forma de percibir y conceptualizar el mundo social para sus propios integrantes. En palabras de Castoriadis:

Creándose, la sociedad crea el individuo y los individuos en y por los que solamente ella puede ser efectivamente. Pero la sociedad no es una propiedad de composición, ni un todo que contiene otra cosa y más que sus partes – no sería más que esto porque sus “partes” son llamadas a ser y a ser-así, por este “todo” que sin embargo no puede ser más que por ellas, en un tipo de relación sin analogía en otro lugar, que debe ser pensado por él mismo, a partir de él mismo, como modelo de sí mismo.¹⁶⁴

De manera que el mundo para-sí que la sociedad construye en torno suyo y en el que se despliega se sostiene mediante la repetición institucional que implica la producción de individuos que encuentren un valor positivo en el marco institucional en el que se forman como individuos sociales, pero a su vez, en tanto que generan una perspectiva de la realidad que está condicionada y configurada por las redes de significaciones imaginarias sociales que envuelven las prácticas sociales en las que se adscriben como individuos.

Ciertamente, esto ocurre en la medida que el sentido que la institución ofrece a los individuos, les proporciona un espacio en el que desplegar sus acciones de acuerdo con paradigmas de acción establecidos, a partir de *polos identificadorios* concretos que impliquen que una serie de conductas determinadas conlleven determinadas significaciones. Y a su vez, la institución permite a los individuos recuperar sus

¹⁶⁴ Castoriadis C., « Pouvoir, politique, autonomie » dans: *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 2000. Pág.: 139 [La T. es mía], La traducción Roxana Páez en *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar, 2008. Pág.: 88, traduce el término *pourtant* como *en consecuencia* en lugar de *sin embargo*, con lo que el sentido de la oración se ve alterado, pues el conector no busca establecer una relación causal. Al mismo tiempo, traduce *lui-même* como *ella-misma* como si el pronombre hiciera referencia al término *sociedad*, cuando hace referencia a “*tipo de relación*”, lo que dificulta la comprensión del párrafo.

conductas en el marco de una trayectoria que cobra sentido a través de un proyecto que la institución en sentido general prevé y posibilita. Es decir, que las acciones se despliegan en el marco de los trayectos que la sociedad prefigura para los individuos, a partir de su: *los polos identificatorios*, los *paradigmas de acción*, el *imaginario social*, las *formas de sublimación*, etc. Y este marco permite al individuo recuperar lo contingente, su acción particular en el marco mutable de su historicidad, dentro de la forma de un relato significativo en el que se proyectan secuencias de acciones orientadas por fines que la institución ofrece a los individuos.

Efectivamente, la lógica de estos proyectos supera las limitaciones que las disposiciones naturales pueden imponer al individuo y establecen una nueva lógica funcional, que busca satisfacer las necesidades que la red institucional crea para sí misma.

La institución provee pues, el sentido a los individuos socializados; pero además, les brinda también los recursos para construir ese sentido para ellos mismos, y lleva a cabo esta tarea restaurando en el nivel social una lógica instrumental o funcional, una lógica que existía quizá de otra manera en el mundo animal, pero que fue quebrada por el hombre por el desarrollo desenfrenado de la imaginación.¹⁶⁵

A partir de la funcionalidad que las normas orientan el hacer social establecen como lógica, los individuos perciben el sentido de la institución y de las regularidades que ésta instituye, y proyectan sus acciones inmersas en este marco de estímulos y normas. De este modo, diferentes individuos se orientan ante los mismos fines cuyos significados son favorecidos por la institución social a la que pertenecen.

Cabe señalar aquí, una distinción que Castoriadis establece entre dos tipos de instituciones a las que llamará *instituciones primeras* e *instituciones segundas*. Las primeras serán para Castoriadis la institución misma de la sociedad, y serán consideradas *transhistóricas* en un sentido, aunque no son producto de la naturaleza, ni se siguen de una constante antropológica. Estas instituciones son las estructuraciones mínimas que posee una sociedad para ser considerada como tal, pero sin abordar su configuración específica.¹⁶⁶ Es decir, el lenguaje por ejemplo, en tanto posibilidad de intercambio simbólico, es una *institución primera* de la sociedad, pues toda sociedad posee un lenguaje, pero el lenguaje particular que posee cada sociedad, la forma

¹⁶⁵ Castoriadis C., “Instituciones primeras e instituciones segundas.” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006. Pág.: 124.

¹⁶⁶ Cif. Castoriadis C., “Instituciones primeras e instituciones segundas.” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006. Pág.: 124

específica en la que el lenguaje se estructura y se realiza en cada sociedad, eso es una institución segunda.

A su vez, otras instituciones como el *individuo social*, también serán consideradas instituciones primeras, mientras que el modo específico en el que cada sociedad construye sus individuos sociales es una *institución segunda* y específica. Ciertamente, la *especificidad fenomenológica histórica* que se ha mencionado, es en un sentido una institución primera de la sociedad, pues toda sociedad construye una perspectiva propia de su entorno y de los elementos con los que sus individuos socializados interactúan, en relación con fines determinados. Pero esta institución primera de la sociedad, siempre se construye a partir de la configuración particular que asumen las instituciones sociales segundas. En otras palabras, son los modos específicos del *hacer social* los que determinan el modo en que la sociedad construye la captación del mundo para-sí en la que se despliega.

Ahora bien, como se ha señalado, la reducción ontológica que Castoriadis atribuye al pensamiento heredado muestra una falta de correspondencia cuando el pensamiento identitario toma como objeto de estudio a la sociedad en general y su desarrollo en la historia. Por empezar, por no hallar, en el marco de ese campo de estudio, variables que se correspondan con las características mencionadas de la entidad. Es decir, que posean al menos las siguientes características:

- Poseer una definición unívoca.
- Un grado de distinción o discreción con respecto a otros elementos.
- Establecer relaciones con otros elementos de manera *causal*.
- Estas relaciones deben ser susceptibles de definiciones igualmente unívocas.

Efectivamente, la resistencia de la praxis que señala Althusser a la rigidez de la conceptualización que la filosofía establece sobre el material histórico, consiste precisamente en la ausencia esta univocidad, que se manifiesta en la potencia de la praxis para reestablecer las condiciones que la organizan. Esta ausencia deriva finalmente en una transformación violenta de las ciencias sociales sobre su objeto de estudio, que se manifiesta al imponer a los elementos que conforman el despliegue social, operaciones fijas que desatienden el carácter específico de cada configuración social en los diferentes momentos de la historia. Esta violencia estará a su vez vinculada a una armonización de la conflictividad, afirmará Esposito, en la estaticidad de los conceptos.

A su vez, este procedimiento equívoco será descrito por Castoriadis como una reducción de la *especificidad fenomenológica* que presenta cada configuración social dada en la historia a *los esquemas de la sucesión*; es decir, al conjunto de operaciones lógicas y causales que el pensamiento heredado requiere establecer en lo histórico para poder objetivarlo dentro de una lógica de conjuntos. De tal modo que, la emergencia de estos esquemas se produce como la formación de conceptos enriquecidos o desarrollados de la noción de *identidad*, que difieren sólo en la exigencia de una consecución lineal de momentos encadenados donde la identidad se despliega.

a) El primero de ellos es el *esquema de la causalidad* mediante el que se establecen vínculos de necesidad entre diferentes estados de cosas. Su aplicación, válida para otros dominios como la física o las ciencias exactas, requiere, sin embargo, cierto tipo de material que el campo social histórico no parece ofrecer, por empezar, por la incapacidad del material social para ser reagrupado en conjuntos definidos y determinados,¹⁶⁷ luego por la imposibilidad de reproducir las condiciones del fenómeno *a* para verificar la *aparición* del fenómeno *b*.

En efecto, la dificultad para considerar elementos de manera definida y determinada se sustenta en la múltiple influencia que establecen entre sí las diferentes *dimensiones* o *subespacios* que conforman *la esfera social*. Además, la indefinida cantidad de relaciones que los integrantes de una sociedad establecen entre sí, individual y colectivamente afecta en otras áreas el resultado de sus acciones, alterando también el criterio por el cual otros individuos o grupos establecen sus parámetros de interacción.

Por consiguiente, cuando se intenta establecer en términos absolutos una *imputación separada* o consideración aislada de un agente, ésta sólo puede hallar un rango de validez local y su sentido se agota en una distinción nominal, pues no encuentra una referencia definida en la esfera social por encima de una relativa identificación general.¹⁶⁸

Por otro lado, la incorporación del material social a esquemas causales encuentra como dificultad la correspondencia total que exige un esquema causal entre la causa y su efecto, *pues, la causa y el efecto pertenecen a lo mismo, si es posible separar y determinar un conjunto de causas, ello arrastra al conjunto de sus efectos, pues*

¹⁶⁷ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2004. Pág.:128

¹⁶⁸ Castoriadis C., “La racionalidad del capitalismo”, en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006. Pág.:76

*ninguno de los dos conjuntos puede ser sin el otro.*¹⁶⁹ Razón por la que Castoriadis denomina a este esquema como una de las formas enriquecida del concepto de *identidad*.

b) Ahora bien, el segundo modo de subsumir el material histórico que Castoriadis identifica con los esquemas de la sucesión es el *esquema de la implicación* que reemplaza las nociones de *causa-efecto*, por la relación necesaria entre *leyes objetivas* y *fenómenos*. Ciertamente, las limitaciones que halla su aplicación en las ciencias sociales no difieren en gran medida de las objeciones al esquema de la causalidad, su aplicación requiere para establecerse de fenómenos aislados. Una vez aplicado, el *esquema de la implicación* reduce la temporalidad al despliegue racional de un material determinado por leyes objetivas. Luego, el tiempo se constituye como un parámetro de orden que despliega en forma lineal un momento inicial. De esta manera la realidad puede concebirse en términos *atemporales*, pues la emergencia de alteridad que subyace a la noción de tiempo ha quedado subsumida a la *determinación*.

c) Por último, Castoriadis señala el *esquema de la finalidad* como otra forma enriquecida del concepto de identidad que no logra captar la especificidad del objeto de estudio del campo histórico social, a la vez que tiende a negar el carácter creador de la temporalidad. Esencialmente puede describirse el esquema, en términos de los otros esquemas, como la aplicación de algoritmos lineales de *medios* y *finés* al desarrollo histórico de las sociedades. Su exponente más explícito puede identificarse con el funcionalismo o incluso con el marxismo, en tanto predicen los modos efectivos en los que las sociedades se presentan como consecuencias racionales o derivadas de la realización de *funciones* que buscan satisfacer las *necesidades esenciales* de una sociedad.

De este modo puede observarse el modo particular en el que Castoriadis observa se produce una violencia sobre el material histórico en la filosofía, poniendo el acento en la reducción del campo histórico social a una lógica determinista. A su vez, se ha observado el lugar que Castoriadis otorga al sujeto político frente a su temporalidad y frente al peso cultural de la tradición. En el capítulo cuatro se especificarán las características específicas del proyecto de autonomía social, especificando el modo en el que la tendencia de los hombres a la repetición y su capacidad de auto-instituirse poseen un correlato en las nociones de autonomía y heteronomía, como proyectos políticos.

¹⁶⁹ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2010. Pág.: 294

4. El proyecto de autonomía social: concepción del ser como *caos* y del imaginario social como *magma* de *significaciones imaginarios sociales*.

En la frecuentación permanente con las ideas de la clase hegemónica de la sociedad, los hombres elaboran su manera de actuar, de observar la realidad. Es preciso, por lo tanto, escapar de ese orden y decodificarlo desde otra visión del mundo, es necesario re-comprender la realidad para lograr modificarla. Si esto no se entiende, si la "lucha ideológica" no adquiere primordial importancia, se castra la función primordial del proceso revolucionario que tiende, básicamente, a reordenar el sentido de los actos concretos.

*Schmucler H., **Donald y la política.***

Para cerrar el recorrido que se ha establecido a lo largo de la primera parte del trabajo, a partir de la ruptura de Castoriadis con el pensamiento marxista, su reinterpretación de la dialéctica institucional y su comprensión del individuo social en el marco de un contexto cultural en el que es coaccionado y al que le es posible trasgredir y reformular, el presente capítulo busca desarrollar el concepto de *autonomía*, en el marco del proyecto castoridiano de una sociedad autónoma, y articulando las nociones que se han expuesto.

En efecto, el desarrollo de esta primera parte ha buscado explicitar la dependencia que se establece en el pensamiento castoridiano entre el proyecto de autonomía y una determinada concepción ontológica del *ser* y del *modo de ser* de la sociedad. Cabe destacar, que el proyecto de autonomía está vinculado también a una comprensión particular de la teoría psicoanalítica, a la que se hará referencia en la medida que sea necesario, sin que sea objeto de este trabajo el someterla a una revisión crítica.

Ahora bien, la articulación de los conceptos desarrollados hasta aquí con la comprensión castoridiana del proyecto de autonomía resulta necesaria, pues como se ha señalado, es posible establecer una lectura de todo el trabajo académico y político de la obra de Castoriadis a partir del desarrollo de la noción de autonomía. Esto es evidente,

atendiendo a la lectura que propone Poirier,¹⁷⁰ en la medida que la objeción castoridiana de la antinomia marxista entre la determinación economicista y el carácter revolucionario de la lucha de clases, recae siempre sobre la necesidad de repensar la capacidad efectiva de los hombres para organizarse, y por consiguiente para autodeterminarse en el campo social histórico.

El elemento que aporta Castoriadis para pensar la dinámica institucional desde una nueva perspectiva es la noción de *creación*, comprendida como creación *ex-nihilo*. Este concepto, precisamente, permite articular su crítica al marxismo con una reformulación de la ontología clásica que busca tomar distancia de dos de sus aspectos principales:

- a) La identificación del *ser* con la *determinación*
- b) La identificación del *ser* y *sentido*.

Efectivamente, el concepto de *creación* se encuentra a la base de su concepción ontológica, al punto que algunos interpretadores denominan su perspectiva como una *ontología de la creación*. Y ciertamente, esta noción es central en su concepción de la psique, pues la *imaginación radical*, aspecto que distingue al psiquismo humano del psiquismo animal, se caracteriza por su *disfuncionalización* con relación a la percepción, que implica la capacidad de crear de manera inmotivada un flujo de *representaciones, afectos y deseos* que no se derivan de la percepción. Esta Capacidad es una condición del proyecto de autonomía, en tanto que la auto-legislación requiere para poder efectivizarse de la capacidad de *proyectar* una sociedad que no es la que los individuos sociales conocen, ni en la que se han formado, y que es a su vez condición de su capacidad de interactuar con símbolos, en tanto que ello implica establecer a partir de determinados estímulos, remisiones a objetos y procesos que no están dados.

En este sentido, la capacidad de la psique de crear representaciones y la capacidad de la esfera social de reconfigurar arbitrariamente la red de remisiones que estructura su dimensión simbólica, comportan dinámicas que expresan la capacidad instituyente del cuerpo social, que constituye una forma de *hacer ser*, que sólo es posible de concebir si se observa desde una ontología que pueda pensar la *creación* como la emergencia efectiva de algo formalmente *nuevo* en relación a un estado precedente, y por tanto, que sea capaz de incorporar *modos de ser* a su concepción de lo real que no se encuentran determinados completamente.

¹⁷⁰ Cif. Poirier N., *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot & Rivages, 2011. Pp.: 202-212

De manera que pueden percibirse, en tanto el proyecto de autonomía implica una auto-imposición del cuerpo social sobre su propia configuración, diferentes condiciones conceptuales que éste requiere para poder concebido de manera articulada:

1. En el plano ontológico, la concepción del *ser* como una instancia abierta, cuya determinación no clausure el devenir formal de lo social histórico.
2. En el plano semántico, una comprensión de lo simbólico que permita pensar la reconfiguración de las redes de remisiones que conforman la red simbólica que articula al cuerpo social, y que advierta a su vez el carácter determinante de lo simbólico sobre la dinámica institucional.
3. En el plano psíquico, la posibilidad de investir de afecto nuevas representaciones, y de cuestionar los objetos investidos.¹⁷¹

Estas tres condiciones se encuentran estrechamente vinculadas con el concepto de *creación*, y subyacen a la posibilidad de organización autónoma de los individuos. Cabe señalar también la necesidad de pensar a los hombres sin establecer constantes antropológicas, como ocurre con el pensamiento marxista y funcionalista. El proyecto de autonomía requiere que todo lo que forma parte del campo social histórico pueda ser pensado de otra manera, pueda ser cuestionado, y finalmente, pueda ser confrontado y superado por el cuerpo social en el contexto de la imposición positiva de una nueva forma institucional y no mediante el mero rechazo de lo instituido. Como se verá a continuación la tendencia opuesta a esta apertura constituye la *sacralización* de un estado de cosas, que se manifiesta también en una concepción ontológica determinista, que subordina la dimensión semántica de la sociedad a una instancia *extra-social*, y en el plano psíquico en la rigidez las investiduras. En palabras de Castoriadis:

En una sociedad heterónoma, lo que esta instituido es sagrado; esto significa también: no se lo puede tocar; y esto significa aún: usted lo inviste o usted es un monstruo. [...] Inversamente, en una sociedad no heterónoma, el objeto de la sublimación como objeto instituido no puede ser "sagrado"¹⁷²

La posibilidad de reformular los parámetros con los que la sociedad se organiza implica por tanto la apertura permanente a cuestionar lo que es dado en ella, y eventualmente su abandono.

¹⁷¹ Esta necesidad del psiquismo humano de establecer una cierta labilidad en las investiduras es una condición necesaria que posibilita la apertura de los individuos a un cambio en la configuración del espacio social, y como tal, es condición de que puedan incorporar e incorporarse a nuevos espacios institucionales. Esto es trabajado por Castoriadis con particular detenimiento en: Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Seminario VIII

¹⁷² Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 135

Por consiguiente, el primer apartado recuperara la tensión entre estas dos tendencias, a partir de la descripción castoriadiana de las del imaginario moderno, en el que su crítica al pensamiento marxista se integra a una caracterización más general sobre las *significaciones operantes* centrales que orientan la praxis intelectual y política moderna, y la tensión conceptual que presentan estas significaciones. Significaciones operantes que, como se verá, organizan y estructuran un conjunto heterogéneo de fenómenos, prácticas y significaciones orientándolos en relación con dos principios rectores que regularmente no se explicitan: por lado, *el proyecto de autonomía social e individual* y por el otro, *la expansión ilimitada del dominio de lo racional o pseudoracional*.

Para poner en contexto la caracterización que ofrece Castoriadis de estas dos significaciones centrales que surgen en la modernidad, se abordara la lectura que propone Habermas de la tensión entre la moral especulativa y la necesidad natural, desde la perspectiva de Friedrich Schiller, y la solución que ofrece a la fragmentación social que produce esta tensión. Para continuar con la caracterización de Habermas de la tensión entre la *modernidad cultural* y la *modernidad social*. A partir de estas consideraciones sobre el imaginario moderno, se opondrán la figura de revolución que se deriva del pensamiento político moderno, a la que Castoriadis propone en el marco del proyecto de autonomía social.

Seguidamente, se expondrán las tensiones conceptuales entre el proyecto de *autonomía social* y la tendencia de las sociedades hacia el ocultamiento de su capacidad instituyente. Se observará el modo en que la tendencia a la heteronomía social constituye el ocultamiento del origen social de las normas, y más todavía, el ocultamiento de la potestad del cuerpo social para reformular el marco institucional. Esta tendencia es también un resultado arbitrario del campo social histórico, y por ello la sociedad no se encuentra coaccionada de manera absoluta a permanecer en esa situación. A su vez, se observan algunas dificultades del cuerpo social para percibir significativamente lo emergente en la red institucional, y se distinguirá al proyecto de autonomía social de movimientos revolucionarios que emplean medios heterónomos o se fundamentan en principios heterónomos.

En efecto, avanzando en la caracterización del proyecto de autonomía tal como lo propone Castoriadis se pondrá el énfasis en el carácter desmitificador de la autonomía, así como en la necesidad de reconocer al cuerpo social como el origen de la red institucional. En este sentido se hará explícita la necesidad de generar un marco

conceptual que permita pensar la emergencia de nuevas instituciones como la emergencia de alteridad, es decir, un marco conceptual que permita pensar la capacidad instituyente del cuerpo social como una capacidad de crear algo nuevo, que no se derive del marco que la tradición impone a la comunidad. Por consiguiente, se indagará el marco ontológico que subyace al proyecto de autonomía, y el modo particular en el que Castoriadis conceptualiza al poder, a partir de las distinciones entre el *poder implícito*, *poder explícito* e *infra-poder*.

Finalmente, el tercer apartado estará dedicado a explicitar la unidad que se establece entre el proyecto de autonomía y la democracia como forma de organización política. Se recuperaran los vínculos que Castoriadis observa entre la institución del poder político y la necesidad de desarrollar actividades que conduzcan al cuerpo social al desarrollo cada vez mayor de su autonomía social e individual. Estas prácticas serán mencionadas por Castoriadis como un conjunto de profesiones imposibles entre las que se destacan la práctica psicoanalítica, en las prácticas vinculadas a la paideia democrática y la praxis política.

4.1. Repetición y proyecto: las significaciones imaginarias centrales de la cultura moderna:

Como primera aproximación a la concepción castoridiana del proyecto de autonomía social e individual cabe destacar que, incluso cuando Castoriadis advierte que en tanto producto del campo social histórico la idea de autonomía es contingente, advierte también que una vez formulada ésta deviene universal, y una posibilidad abierta para cualquier sociedad. Esta afirmación resulta por supuesto algo paradójica, pues es condición de la autonomía social la explicitación de la contingencia de toda institución social, y esto es contrario a la idea de *universales trans-históricos*. Sin embargo, Castoriadis argumenta que incluso cuando la creación de la democracia o la auto-reflexividad, es contingente, su particularidad consiste en la *perennidad* algunos de sus resultados.¹⁷³ La auto-reflexividad, afirma, que es condición necesaria de la democracia y la autonomía, *es como un virus o un veneno*, que una vez que ha sido formulado surge como una reivindicación de libertad intelectual, la auto-imposición de la reflexividad como libertad de poner en cuestión el marco de sentido en el que el individuo se encuentra inmerso, y todos los individuos, pertenecientes cualquier sociedad son susceptibles de incorporar esta reivindicación.

Sin embargo, en tanto que la auto-reflexividad es un emergente histórico, su origen puede ser identificado en la historia, aunque no como el producto de una serie de causas. Y es en dos momentos de la historia en los que Castoriadis encuentra la emergencia de la auto-reflexividad y del proyecto de autonomía: en el imaginario social griego del período clásico, y en Europa Occidental a partir de los siglos XI-XII.¹⁷⁴ Esta afirmación por supuesto ha generado que se critique su pensamiento por considerarlo eurocéntrico, pero Castoriadis asume esa crítica y argumenta que lo que emerge en esas culturas es la capacidad de auto-cuestionamiento, y que la misma idea de objetar a un pensador el que sea eurocéntrico está vinculada con esta capacidad,¹⁷⁵ pues nadie objetaría a un islamista el que considera sus creencias como universales. Esto puede

¹⁷³ Castoriadis C., “Imaginaire politique grec et moderne” en: *La montée de l’insignifiance*, Paris, Seuil, 2007. Pág.: 213

¹⁷⁴ Cif. Castoriadis C., “Imaginaire politique grec et moderne” en: *La montée de l’insignifiance*, Paris, Seuil, 2007. Pág.: 194

¹⁷⁵ *¿No es usted euro-centrista?», es una pregunta euro-centrista. Es una pregunta que es posible en Europa, pero no creo que alguien en Teherán pregunte al ayatolá Jomeini si se siente irano-centrista o islamo-centrista. Es algo que se da por supuesto. Esta crítica de sí mismo comienza en Grecia.* Castoriadis C., *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Madrid, Trotta. 2007. Pág.: 32

objetarse a un historiador en la medida que el dispositivo de la auto-reflexividad ha sido desplegado.

Por otra parte, no existe para Castoriadis en Grecia la emergencia de un *modelo* de deba ser repetido, o imitado en períodos históricos posteriores, sino que lo que emerge es un principio de auto-reflexividad. A este principio se hace referencia de manera metafórica a partir de distintas imágenes que buscan recuperar su especificidad como producto socio-histórico. La primera de estas imágenes es la de la autonomía como un *virus* o un *veneno*, que puede ser incorporado como un emergente por otros grupos sociales en tanto que éstos se vuelquen hacia una actitud auto-reflexiva. Pero también se hace referencia a partir de la imagen de una *planta histórica* o como una *raíz*, y principalmente a partir de la noción de *germen*. La emergencia de la democracia en Grecia es para Castoriadis la emergencia de un *germen democrático*. *En la medida que el sentido y el vigor de esta creación no están agotados, Grecia es para nosotros un germen, ni un modelo, ni un espécimen entre otros, sino un germen.*¹⁷⁶ Esta idea de *germen* resulta de particular interés para Castoriadis en la medida que, como señala Stéphane Vibert, hace referencia a una continuidad, pero sin establecer una *causalidad* o un lazo genealógico *necesario* en tal continuidad.¹⁷⁷

Ahora bien, lo que surge con esas culturas y centralmente con la creación de la democracia y la filosofía en el caso griego y el auto-cuestionamiento que resurge en Europa Occidental, es precisamente la capacidad de reorganizar la esfera social de un modo explícito para los individuos. Es decir, que incluso cuando todas las sociedades se auto-instituyen en sentido estricto, lo que distingue a las sociedades democráticas es que pueden hacerlo de manera explícita,¹⁷⁸ sin ocultar el origen social de sus instituciones. Y esto es precisamente posible en la medida que estas sociedades no encuentran como principio fundante a la racionalidad o la funcionalidad,¹⁷⁹ sino que sus instituciones se

¹⁷⁶ Castoriadis C., “La *polis* griega y la creación de la democracia” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Utilizo aquí la traducción de Alberto L. Bixio, pero conservo la expresión literal de “Ni un modelo, ni un espécimen”, del original publicado en: *Domaines de l’homme*, Paris, Seuil, 1986. En lugar de “no un modelo, ni un espécimen”.

¹⁷⁷ Cif., Vibert S., “Le nomos comme auto-institution collective. Le *germe grec* de l’autonomie démocratique chez Castoriadis.” en : *Les usages des anciens dans la pensée politique contemporaine*, Québec, Presses de l’Université Laval. 2010.

¹⁷⁸ *En una democracia el pueblo es soberano, a saber, el hace las leyes y la ley, a saber incluso, la sociedad hace las instituciones y su institución, ella es autónoma, ella se auto-instituye. Pero como toda sociedad de hecho se auto-instituye, debemos agregar: se auto-instituye, al menos en parte, explícitamente y reflexivamente.* Castoriadis C., “La culture dans la société démocratique”, en: *La montée de l’insignifiance*, Paris, Seuil, 2007. Pág.: 237. [La T. es mía]

¹⁷⁹ Cif. Castoriadis C., “L’*époque* su conformisme généralisé”, en: *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 2000. Pág.: 25

encarnan en el conjunto de significaciones sociales que construye la interacción social. La auto-institución del cuerpo social constituye, por consiguiente, un hecho político sólo en determinados casos en los que se explicita el vínculo determinante entre el cuerpo social y sus instituciones.¹⁸⁰ En este sentido, afirma Castoriadis:

Llamo autónoma a una sociedad que no sólo sabe explícitamente que ha creado sus leyes, sino que se instituye de manera de liberar su imaginación radical, y de ser capaz de alterar sus instituciones mediante su propia actividad colectiva, reflexiva y deliberante. Y llamo política la actividad lúcida cuyo objeto es la institución de una sociedad autónoma y las decisiones concernientes a las empresas colectivas.¹⁸¹

Efectivamente, Castoriadis señala la aparición de este principio de auto-reflexividad en estos dos momentos, pero no será solamente el impulso hacia la auto-reflexión lo que oriente el imaginario moderno, sino que en simultáneo al proyecto de autonomía social que supone la capacidad de cuestionar lo dado, surge en el pensamiento moderno otra significación que orientará también su despliegue. Esta significación será denominada por Castoriadis como: *la expansión ilimitada del dominio de lo racional*. Significación que como tal, es solidaria de la estructura que propondrá finalmente la sociedad capitalista.

Estas dos significaciones y su tensión, permiten para Castoriadis comprender la emergencia de determinados fenómenos, que se orientan por un lado a la búsqueda de generar una apropiación de los medios de producción y de potestad política por parte de los individuos, y por el otro a la burocratización del sistema, la subordinación de lo social a la lógica del mercado y el avance de irreflexivo de lo tecnológico.

En efecto, esta oposición entre la libertad de los hombres y el imperativo que proviene del ámbito de la necesidad, ya ha sido teorizada por otros autores, como Jünger Habermas, quien propone también una tensión en la sociedades modernas entre su búsqueda de auto-fundación y el avance de una burocratización de aspecto neutral, y recupera también esta tensión desde la perspectiva de otros autores como Friedrich Schiller.

En su célebre obra *El discurso filosófico de la modernidad* Habermas recupera las ideas de Schiller en torno de una *crítica estética* de la modernidad, y afirma que puede

¹⁸⁰ *La autoinstitución de la sociedad se produce de modo anónimo y silencioso y siempre está presente, lo que no impide que pueda haber momentos de nacimiento y de muerte de las sociedades sin la creación política.* Profumi E., “La creación política: con y más allá de Cornelius Castoriadis”, en: *Revista de Filosofía Moral y Política Isegoria*. Núm. 49. 2013. Pág.: 657

¹⁸¹ Castoriadis C., “Psychanalyse et politique”, en: *Le monde morcelé*, Paris, Seuil,, 2000. Pág.: 183 [La T. es mía]

encontrarse en sus ideas una anticipación del lugar que luego Marcuse y la tradición hegeliano-marxista le otorgará a lo estético.¹⁸² Tal como Habermas reconstruye sus argumentos, Schiller describe la situación de los modernos como un estado de fragmentación, que es resultado de la coerción simultánea de legislaciones contradictorias. La primera, fundada en el contacto de los hombres con los aspectos materiales de la vida, que los somete a una legislación economicista que proviene del ámbito de la necesidad. Es decir, una legislación que proviene del modo en que la naturaleza física ejerce una coerción sobre los hombres, proyectándolos hacia una lógica económica que se autonomiza con el transcurso del tiempo. Y una segunda, cuyo origen es el espíritu especulativo, y que también se autonomiza frente a los hombres, pero mediante la proyección de una moral abstracta que presiona a los hombres en la dirección contraria a la coerción del mundo natural. *En la sociedad y en la filosofía* – señala Habermas – *se desarrollan dos legislaciones contrarias. Y esta oposición abstracta de la sensibilidad y entendimiento, de impulso a la materia e impulso a la forma, somete a los sujetos ilustrados a una doble coerción moral de la libertad.*¹⁸³

Ciertamente, esta situación fragmenta a la sociedad, pues ambas legislaciones apuntan cada una a aspectos particulares de los hombres. Es decir, a los aspectos que distinguen a los hombres unos de otros. Puede encontrarse de manera germinal en estas ideas la distinción que Castoriadis advierte entre el elemento revolucionario del pensamiento de Marx y el elemento cientificista, en tanto que el primero constituye un posicionamiento que enfatiza la libertad de los hombres y su potencial para reconfigurar el orden establecido, mientras que el segundo promueve la concepción de lo social como subordinado a leyes objetivas. Sin embargo, Schiller propone a estas legislaciones como elementos que ejercen una coerción real sobre los grupos sociales, y fragmentan a la sociedad. En sus palabras:

Todas las demás formas de representación dividen a la sociedad por que se refieren de forma excluyente, o bien a la receptividad privada, o bien a una habilidad privada de distintos miembros, es decir, a aquello que distingue entre hombre y hombre. Sólo la bella comunicación unifica a la sociedad por que se refiere a lo común a todos.¹⁸⁴

La solución que Schiller propone para sacar a los individuos de esta doble coerción contradictoria es apelar a una instancia que unifique a los hombres creando vínculos de

¹⁸² Habermas J. En: *El discurso filosófico de la modernidad*. Bs. As., Katz, 2008. Pág.: 60

¹⁸³ Habermas J. En: *El discurso filosófico de la modernidad*. Bs. As., Katz, 2008. Pág.: 59

¹⁸⁴ F. Schiller, “Sämtliche Werke”, citado por Habermas J. en: *El discurso filosófico de la modernidad*. Bs. As., Katz, 2008. Pág.: 60.

solidaridad entre ellos. Esta instancia se presenta en la creación artística, pues en ella se construyen los símbolos comunitarios capaces de unificar aquello que la acción económica y la acción moral especulativa fragmentan. La solución de Castoriadis a tal fragmentación, también está orientada a lo simbólico, pero en sentido más amplio, a partir de las *significaciones imaginarias sociales* que atraviesan el imaginario social, y que integran a los individuos a un conjunto de símbolos compartidos en los que se forman una perspectiva común. Estas significaciones integran a la *praxis social*, y con ella ambos focos de coerción del hombre. Es decir, el ámbito de la necesidad que proviene de la dimensión material, y los productos intelectuales de la cultura. Por consiguiente, puede afirmarse desde la perspectiva de Castoriadis que la producción artística como tal, no está por fuera de este marco simbólico compartido, y no constituye un afuera para la *praxis social*. La solución estética al problema de la fragmentación estaría para Castoriadis repartida en toda la red simbólica en la que se articula el cuerpo social. Sin embargo, las significaciones, una vez instituidas, tienden a autonomizarse y a presentarse como naturales a los hombres. Como sintetiza G. David:

La alienación como fenómeno social consiste ante todo en que la institución, una vez instalada, se autonomiza, adquiere una inercia y una lógica propias, supera su función, sus fines, su razón de ser: la sociedad deviene entonces al servicio de la institución. Así se define la heteronomía instituida.¹⁸⁵

La alienación del cuerpo social en su red simbólica es en cierta medida el polo opuesto a su fragmentación, pero constituye lo que Castoriadis denomina un estado de heteronomía social. Es decir, un estado en el que los hombres, integrando el conflicto y la fragmentación bajo la subsunción a una meta-norma, no pueden cuestionar el contenido de sus instituciones.

Por su parte, Habermas introduce estas ideas en su diagnóstico sobre el pensamiento moderno, en el que no apela a la solución de Schiller, pues no propone al arte como el medio unificador desde el que los hombres puedan confrontar la coerción simultánea del ámbito de la necesidad y del pensamiento especulativo, pero comparte la visión del mundo moderno como la automatización de dos tendencias contradictorias, a las que presenta inicialmente según la fórmula de Arnold Gehlen: por un lado, una *modernidad cultural* y por el otro una *modernidad social*. La primera, se manifiesta en la búsqueda de auto-fundación y auto-figuración que muestra el imaginario moderno,

¹⁸⁵ David G., *C. Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Paris, Éditions Michalon, 2001. Pág.: 53 [La T. es mía] Puede encontrarse este desarrollo en Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquest. 2010. Pp.: 172.182

extrayendo sus principios de sí misma, como *neue Zeit, la época que vive orientada hacia el futuro, que se ha abierto a lo nuevo futuro*.¹⁸⁶ En este sentido, el posicionamiento del pensamiento y la cultura moderna como una época que ya no puede producirse como reflejo, mimesis o confrontación con otra época, sino como una *actualidad*, cuyo único polo de referencia es lo absoluto y eterno.¹⁸⁷

Pero simultáneamente surge en la modernidad una tendencia diferente que consiste más bien en la automatización de tendencias económicas que funcionan con una aparente neutralidad, y su paralelo en la burocratización de las instituciones relativas a la administración pública. En palabras de Habermas, *la modernización social, que seguiría discurriendo autárquicamente, se habría desprendido de la modernidad cultural, al parecer ya obsoleta*.¹⁸⁸ Esa modernidad social, se limitaría a ejecutar las leyes funcionales de la economía, es una forma de modernización que apunta esencialmente a la creación de burocracias administrativas, la secularización del sistema legal y moral, el incremento de la productividad y otros aspectos vinculados a una la expansión de una racionalidad neutralizada.

Estas afirmaciones presentan un paralelo notable con las observaciones que Castoriadis establece sobre el imaginario moderno. Pues la tendencia a la racionalización que Habermas identifica en los procesos de *modernización* será incorporada a la perspectiva de Castoriadis como la significación imaginaria social de la expansión ilimitada de lo racional o pseudoracional, que consiste precisamente en la subordinación de los aspectos sociales a su dimensión cuantitativa e identitaria. En sus palabras:

El período moderno (1750-1950 para fijar las ideas) puede ser el mejor definido por la lucha, pero también por la contaminación mutua y la confusión de estas dos significaciones imaginarias: de un lado la autonomía, y del otro la expansión ilimitada del “control racional”. Ellas conllevan una existencia ambigua bajo el techo común de la “Razón”. En su acepción capitalista el sentido de “Razón” es claro: es el entendimiento, es decir esto que yo llamo lógica conjuntista-identitaria, que se encarna esencialmente en la cuantificación y que conduce por sí misma a la fetichización del “crecimiento”. A partir del postulado oculto (y en apariencia evidente) de que el único objeto de la economía es producir más con menos.¹⁸⁹

Esta crítica que presenta Castoriadis a la sociedad capitalista, y a las consecuencias de la expansión ilimitada de una pseudo-racionalidad, puede asimilarse a la fórmula que

¹⁸⁶ Habermas J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Bs. As., Katz, 2008. Pág.: 15

¹⁸⁷ Habermas J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Bs. As., Katz, 2008. Pág.: 19

¹⁸⁸ Habermas J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Bs. As., Katz, 2008. Pág.: 13

¹⁸⁹ Castoriadis C., “L’époque su conformisme généralisé”, en: *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 2000. Pág.: 20 [La T. es mía]

expresa Serge Latouche y el pensamiento decrecentista al afirmar que: *no proponemos una oposición ciega al progreso, sino una oposición al progreso ciego*,¹⁹⁰ pues la identificación que se presenta en la estructura capitalista entre el progreso y el aumento de la producción y el consumo, no da cuenta la catástrofe social y ecológica que puede constituir un aumento ilimitado de estas variables, y por otro lado, no se presenta como una finalidad propiamente racional:

La asignación de recursos productivos en el sistema capitalista y también su organización están subordinadas a un fin que no es ni *racional* ni simplemente razonable: la expansión infinita del (seudo) dominio (seudo) racional, concretamente, la expansión infinita de la producción, justificada por la expansión infinita del consumo que permitiría. Llegamos finalmente a la expansión ilimitada del consumo con fin en sí misma, lo que es un absurdo.¹⁹¹

Por otro lado, la idea que opera por debajo de esta expansión es la búsqueda de maximizar la relación coste/producción, pero esta maximización resulta falaz, en la medida que el sistema asigna arbitrariamente valores a los costos y a los productos, y muchas veces los costos que sacrifica la empresa capitalista no son estrictamente cuantificables.¹⁹² Atendiendo a la lectura que propone del fenómeno un autor como Claude Dubar, puede observarse como detrás de la tendencia *instrumental* de la modernización a establecer un control racional sobre las variables de la economía, surge un proyecto de dominación que se proyecta al control de éstas variables y la posibilidad de su anticipación, desde una perspectiva que supera el marco de lo meramente económico para proyectarse sobre la vida pública, *se trata – afirma – tanto de una lógica política como económica, de una lógica de rentabilidad como de dominación*.¹⁹³ La racionalidad que expresa la economía capitalista moderna, debe ser leída, por consiguiente, como un síntoma de una directiva política muy particular que busca establecer un control sobre las variables, y sobre los actores que intervienen en la producción.

Ahora bien, la tensión conceptual que presenta la ideología moderna se presenta cuando esta tendencia a la cuantificación y al economicismo que subyace a la idea progreso, confronta con lo que Habermas identifica en el pensamiento moderno como:

¹⁹⁰ Latouche S., *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radicale*, Neuvy-en-Champagne, Éditions le passager clandestin. 2014. Pág.: 42

¹⁹¹ Castoriadis C., “¿Qué democracia?”, en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006. Pág.: 173

¹⁹² Cif. Castoriadis C., “La racionalidad del capitalismo”, en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.

¹⁹³ Dubar C., “El proceso de modernización: racionalización y destrucción creativa”, en: *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002.

la necesidad de auto-fundación. Es decir, con el cuestionamiento de lo que la herencia histórica ha ofrecido a los hombres y la búsqueda de una fundación del presente que no se derive de ella. *La modernidad*, afirma, *ha tomado consciencia de su ruptura con el carácter ejemplar del pasado y la necesidad de extraer todo lo normativo de sí misma*.¹⁹⁴

En efecto, Castoriadis identifica también a la modernidad como un resurgimiento histórico social del proyecto de autonomía social, que incorpora esta necesidad de auto-fundación a su perspectiva, pero lo que más explícitamente diferencia su concepción de la autonomía con el pensamiento moderno, es el hecho de que para Castoriadis una sociedad autónoma no se limita a la auto-fundación de su presente histórico, sino que implica una apertura a la emergencia de la alteridad dentro de sí. Es decir, a la posibilidad siempre abierta de reformularse y someter a juicio los mismos principios que configuran la identidad de su institución como sociedad particular. Mientras que la sociedad que piensa el imaginario moderno parece identificarse más con el arribo a una forma definitiva, atemporal, que encarna en cierto modo la nostalgia de un estado inicial de no-conflicto.

Y es precisamente en ese aspecto en el que más se explicita la tensión conceptual entre la expansión ilimitada del dominio de lo racional y el proyecto de autonomía, pues ambas operan el imaginario moderno de la revolución. Por un lado, existe la persecución de un cambio social y político que busca establecer una estructura que no se afirme en el pasado, pero al construir estas significaciones, el pensamiento revolucionario moderno recae sobre la construcción de un futuro que sea la expansión de una identidad, y no deja espacio para la apertura a la emergencia de la alteridad que implica la autonomía en sentido estricto.

La proclamación de “nosotros somos los modernos” tiende a anular todo desarrollo ulterior verdadero. Más que eso, contiene una curiosa antinomia. El componente imaginario – y consciente de sí- del término implica la auto-caracterización de la modernidad como apertura indefinida al provenir, y, no obstante, esa caracterización sólo tiene sentido en relación con el pasado. Ellos eran los antiguos, nosotros somos los modernos. ¿Cómo habrán de llamarse entonces los que vengan después de nosotros? El término sólo adquiere sentido, sobre la hipótesis absurda de que el período autoproclamado moderno durará por siempre y de que el provenir no será más que un presente prolongado, lo que, por otra parte, contradice plenamente las pretensiones explícitas de la modernidad.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Habermas J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Bs. As., Katz, 2008. Pág.: 31

¹⁹⁵ Castoriadis C., “La época del conformismo generalizado” en: *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar, 2008. Pág.: 15

Esto es señalado por Noemí Guzmán cuando advierte que el cambio de perspectiva que implica la concepción castoridiana de la revolución se caracteriza por el abandono del aspecto utópico (o distópico) que presenta la idea de *progreso*, de *sentido histórico*, de *sociedad sin clases*, de *hombre nuevo*, o las diferentes imágenes que ofrece el pensamiento moderno sobre un futuro en el que el conflicto social es disuelto y las estructuras sociales asumen una configuración definitiva. En sus palabras:

La utopía es un propósito imposible de cumplir por que se instituye a partir de la nostalgia por los orígenes de la comunidad; además, diseña un fin que no tiene lugar en la ontología social y no puede tenerlo. Por el contrario, la propuesta castoriadiana dilucida la posibilidad de crear una sociedad que sobrepase el mito teleológico moderno histórico, es decir, la idea de progreso junto con la razón como fuentes de la historia.¹⁹⁶

El marco de diferenciación que Guzmán establece, entre la noción de revolución que se desprende del proyecto de autonomía y la significación moderna, se caracteriza por la tendencia del pensamiento moderno a proyectar el cambio social y político a partir de una figura mesiánica, que asume diferentes modalidades, pero que puede identificarse con el rol que el marxismo le otorga a la clase proletaria, con la idea progreso, o la idea en definitiva de una instancia que resolverá el conflicto social.¹⁹⁷ Puede pensarse incluso en la perspectiva de Hobbes. La diferencia con la propuesta de Castoriadis es precisamente su objeción a la división *dirigentes/ejecutante*, que es transversal a toda la esfera social, y que a su vez es incompatible con la incorporación de una clase revolucionaria al escenario político. Por otra parte, esta diferenciación se produce en la medida que el proyecto de autonomía se proyecta sobre la base de una *ontología de la creación*, que es incompatible con la concepción moderna de la revolución, pues su centro es la apertura a la emergencia de la alteridad, y como se ha expresado, la expansión y continuidad del presente hacia un futuro atemporal es el polo opuesto a la autonomía social.

Esto es señalado también por autores como G. David quien afirma que:

Es esencial notar que la idea de autonomía es una significación inseparablemente *ontológica* y *política*. Ella designa la *apertura*, la puesta en cuestión de sí, ligada a

¹⁹⁶ Guzmán N., “La revolución en la teoría castoridiana y su ruptura con los presupuestos de cambio en las ideologías políticas modernas” en: *Tarántula: institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama de Latinoamérica. Entre academia y política*. México, Publicaciones de la Casa Chata. 2014. Pág.: 211

¹⁹⁷ Un trabajo de revisión de esta identificación del pensamiento marxista del campesino latinoamericano con una nueva forma de sujeto revolucionario, que trasladará los atributos del proletariado, y la falta de precisión teórica que implica esta atribución puede hallarse señalado también por Rafael Miranda Redondo en la sesión de video titulada: *La crítica del fenómeno burocrático y la dimensión imaginaria de la sociedad*.

la capacidad de la sociedad y de los individuos de reponer en cada caso las leyes, la institución y las significaciones de la sociedad.¹⁹⁸

El vínculo entre el proyecto de autonomía y la concepción ontológica de Castoriadis es inevitable, y en oportunidades es un aspecto de su pensamiento que entorpece la utilización de sus conceptos para otras corrientes de pensamiento con las que tiene coincidencias importantes en el plano político, como por ejemplo el pensamiento decrecentista.¹⁹⁹ Sin embargo, Castoriadis advierte que la búsqueda de una sociedad autónoma, de no estar cimentada en una ontología que permita concebirla, deviene invariablemente sobre el otro polo imaginario que orienta al pensamiento moderno: la expansión ilimitada de lo racional, de lo cuantitativo, de la lógica ontológica heredada, de la determinación.

La dependencia del proyecto de autonomía a la ontología de lo imaginario, se hace notoria en el pensamiento de Castoriadis, pero trae aparejada la renuncia al ideal utópico que promueve el pensamiento moderno, pues como afirma Castoriadis en diversas oportunidades: del cambio social, de la caída del capitalismo o inclusive de la sociedad autónoma, puede seguirse tanto *el socialismo como el fascismo, el Talón de hierro, 1984 o el canibalismo*.²⁰⁰ Pues la autonomía y la estructura democrática, no constituyen instancias previsibles en el sentido que pueden serlo, o pretender serlo, otras estructuraciones del poder político.

La auto-afirmación y auto-institución explícita de la colectividad requiere todavía de un gran movimiento de auto-limitación, para no caer en excesos que perjudiquen su propia estructura. La auto-institución explícita significa incluso la puesta en suspenso de la función principal de toda institución: la preservación y continuidad de su propia estructura, pues *la institución social es, en primer lugar, fin de sí misma, lo cual quiere decir que una de sus funciones esenciales es la auto-conservación*.²⁰¹ Pero precisamente la posibilidad de revisar en todo momento la estructura institucional busca confrontar esta función de la institución en un sentido y no en otro.

Ciertamente, busca confrontarla en cuanto la tendencia de toda institución a autonomizarse y a mostrarse como natural debe ser explícitamente combatida por el

¹⁹⁸ David G., *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Paris, Éditions Michalon, 2001. Pág.: 61 [La T. es mía]

¹⁹⁹ Latouche S., *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radicale*, Neuvy-en-Champagne, Éditions le passager clandestin. 2014. Pág.: 14

²⁰⁰ Castoriadis C., "Herencia y revolución" *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2001. Pág.: 139

²⁰¹ Castoriadis C., "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía", en: *Los dominios de hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 30

cuerpo social, pero al mismo tiempo esta función no puede ser combatida, por cuanto implica la posibilidad de continuidad y su coherencia de la institución con el resto de marco institucional. Por consiguiente la auto-institución explícita del cuerpo social implica un grado de auto-contención en la medida que debe limitar la inamovilidad de sus productos, pero también en tanto que debe procurar promover la institución de prácticas sociales que no generen el derrumbe de su marco institucional. Esto último es recuperado por Castoriadis de la estructura política y legal que presentaba la democracia ateniense, y de los mecanismos legales que presentaba para contener la propuesta irresponsable de leyes o decisiones dentro de la asamblea pública.²⁰²

Por otra parte, es una condición del proyecto de autonomía que se advierta el potencial determinante de la red simbólica sobre la dinámica institucional. De otro modo, el contexto material de la sociedad sería la instancia que determine su configuración institucional, como pretende el materialismo. El proyecto de autonomía se afirma en una compleja concepción de lo simbólico en la que tiene un lugar central la noción de *significación imaginaria*, pero que no se limita a la conceptualización de las principales categorías que operan en las redes de significaciones, sino que es abordada en relación con su estatuto ontológico, pues el *magma de significaciones imaginarias* que subyace al mundo social es precisamente el *modo de ser* abierto y no-determinado, que lo social encarna. Y a su vez, la estructura simbólica forma la base del proyecto de autonomía en la medida que la creación de significaciones sociales deviene en la manifestación del carácter creativo del cuerpo social en torno del cual se reconfigura.

Por último, las significaciones sociales, son constitutivas de la *praxis*, es decir, que se manifiestan en las prácticas sociales y no son estrictamente diferentes de estas; son regularidades, *formas de hacer* que establecen parámetros y normas. Y por consiguiente su explicitación y, sobre todo, la explicitación de su contingencia es necesaria para establecer una relación autónoma con las instituciones, pues la naturalización de la contingencia de las significaciones, la alienación en los *modos de hacer* instituidos, es, como se verá en el siguiente apartado, el establecimiento de un estado de heteronomía que niega a los individuos su capacidad de autodeterminarse.

²⁰² Castoriadis C., *La ciudad y las leyes*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2012. Pp.: 162-165

4.2 El proyecto de autonomía, y la tendencia a la heteronomía social:

El aspecto principal que distingue el modo de ser del hombre frente a la naturaleza es el hecho de que, incluso cuando su psiquismo se construye mediante la investidura de determinados objetos de sublimación, la posibilidad de restablecer estos objetos le permite siempre reformular el *telos* que orienta sus acciones. Sin embargo, existe una tendencia al ocultamiento, y a la clausura de esta posibilidad, pues las redes institucionales que dan marco a la interacción social son representadas por los hombres como naturales, o necesarias. La tendencia a la heteronomía social que constituye el ocultamiento del origen social de las normas, y más todavía, el ocultamiento de la potestad del cuerpo social para reformular el marco institucional, también se produce como un resultado arbitrario del campo social histórico, y por ello la sociedad no se encuentra coaccionada de manera absoluta a permanecer en esa situación. Siguiendo la lectura de Gérard puede afirmarse que el objetivo del análisis de Castoriadis es doble:

Pensar lo histórico social en general, pero también y sobre todo pensar nuestra sociedad contemporánea en tanto que ella *podría auto-transformarse*. Porque la alienación social es ella misma una creación histórica y nada prohíbe por principio que ella sea superada para abrir el camino de una auto-transformación de la sociedad en el sentido de la autonomía.

Entendiendo que la heteronomía instituida es una creación de los hombres.²⁰³

De manera que la clausura de la creatividad que el marco institucional promueve nunca es total, sino que puede ser confrontada por trasgresiones al marco institucional que generen la crisis del sentido instituido, así como la tendencia a la reificación que promueve el sistema de producción capitalista nunca puede ser absoluta.²⁰⁴ Pero ello es importante pues la trasgresión, en tanto ruptura con el marco institucional, no es recuperada significativamente, sino como una *distorsión*, tomando el término en el sentido que lo emplea Jacques Rancière. Y esto es una consecuencia del modo particular en el que la clausura es conceptualizada en el pensamiento de Castoriadis. Es decir, en la medida que toma el término *clausura* en relación con su acepción matemática: *un mundo de significaciones está clausurado si toda pregunta susceptible de ser formulada en el mismo, o bien encuentra una respuesta en términos de significaciones dadas, o*

²⁰³ David G., *C. Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Paris, Éditions Michalon, 2001. Pág.: Pp.: 59-60 [La T. es mía]

²⁰⁴ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs As., TusQuets, 2010. Pág.: 28

*bien está planteada como desprovista de sentido.*²⁰⁵ Y por consiguiente, toda ruptura es, ante todo, incorporada al sistema como una *distorsión*, como *sin sentido*, o como algo que ya posee una connotación negativa, pues la red institucional posee en un contexto heterónomo una valoración negativa de todo lo que cuestiona el orden institucional, y *dentro de [su] magma de significaciones, nada está privado de una respuesta dentro del mismo magma.*²⁰⁶

No obstante, el proyecto de autonomía social no consiste únicamente en la puesta en cuestión del orden institucional existente, sino principalmente en el propósito explícito de instituir nuevas prácticas, es decir, en la asunción del carácter instituyente del cuerpo social, que no puede consistir en una mera valoración crítica de lo dado.²⁰⁷ Y esto es un aspecto importante del proyecto de autonomía, en la medida que no todo cambio conduce hacia una sociedad autónoma, y más precisamente, se puede establecer una ruptura con el régimen institucional dado para instaurar un régimen con un sesgo claramente heterónomo. Por ello Castoriadis señala que la oposición a la lógica capitalista se produce muchas veces desde una apelación a tradiciones religiosas, o inclusive apelando a diferentes formas de fundamentalismo.

La tensión entre el proyecto de autonomía y la heteronomía social, se manifiesta en los momentos de cambio de las estructuras institucionales, pues el imaginario revolucionario se articula muchas veces entre estos dos polos: es decir, buscando establecer un cambio social, pero apelando la tradición y a la identidad cultural, que son estructuras que se oponen a la emergencia de lo nuevo, incluso desde una perspectiva conceptual. Esto es señalado por autores como Rafael Miranda quien afirma que:

Es importante distinguir las propuestas políticas basadas en la afirmación de una identidad latinoamericana, o una pertenencia como grupo étnico. Pues ahí Castoriadis tiene muchas reservas, en tanto que el proyecto de autonomía está vinculado a una apertura a la alteridad y no a un refugio en la identidad y la resistencia. No podemos –y esto es contundente en la propuesta de Castoriadis– valorar positivamente manifestaciones que persiguen la autonomía haciendo uso de métodos heterónomos. En otras palabras, reiterando la afirmación de nuestro autor de que la autonomía no puede ser enseñada y recurriendo a la sabiduría

²⁰⁵ Castoriadis C., "Las raíces psíquicas y sociales del odio", en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006. Pág.: 188

²⁰⁶ Castoriadis C., "Imaginaire politique grec et moderne" en: *La montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris, 2007. Pág.: 194 [La T. es mía]

²⁰⁷ *La acción política es totalmente otra cosa: no es solamente la contestación de la ley existente sino la afirmación de la posibilidad y la capacidad de proponer otra* Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 51

popular debemos afirmar que no se puede trabajar por la autonomía si ésta no se practica.²⁰⁸

Lo que distingue al proyecto de autonomía de un movimiento de reivindicación, es que para el primero la autonomía social es consustancial a la afirmación explícita de la potestad del cuerpo social para reestructurar sus instituciones, y por consiguiente, la sociedad autónoma es una sociedad en la que existe una apertura a la emergencia de la alteridad, pues afirmar la capacidad instituyente del cuerpo social no es otra cosa que afirmar la contingencia y arbitrariedad de todo el marco institucional. *La autonomía es la capacidad de cuestionar lo instituido, y las significaciones establecidas; y una sublimación que respeta las significaciones imaginarias sociales establecidas, evidentemente, no las pone en peligro.*²⁰⁹ De lo que se trata por tanto, es de generar las condiciones en las que el cuerpo social pueda intervenir activa y conscientemente en su dimensión normativa, tanto en la esfera legal explícita como en las prácticas y costumbres que presenta efectivamente.²¹⁰

Ahora bien, la relación de los hombres con la dinámica institucional debe circunscribirse en un marco en el que esto último sea posible, y para ello es necesario superar las limitaciones de las categorías de *necesidad, determinación, identidad*, que

²⁰⁸ Aldegani E., Entrevista a Rafael Miranda Redondo: “El proyecto de autonomía en América Latina, movimientos sociales y mundo académico.” en: *Revista Prometeica*, N° 11 invierno. 2015. Pp.: 134-135

²⁰⁹ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 144

²¹⁰ Puede observarse un análisis de la representación del concepto de *autonomía* en movimientos sociales concretos tales como el zapatismo y los movimientos indígenas, en el trabajo de la Dra. Dolores Camacho. En él se observa las coincidencias y alejamientos de ambos movimientos con la conceptualización de la autonomía ofrecida por Castoriadis, y es notable que su diagnóstico se muestra más alentador que el de otros autores, en la medida que observa una vitalidad en el movimiento zapatista que aún no se ha agotado en una forma definitiva, por lo que el resultado final de su auto-institución pudiera todavía conducir a una forma de sociedad que se oriente hacia un proyecto de autonomía social. Cif. Camacho D., “La construcción del concepto de autonomía en el movimiento zapatista chiapaneco y su relación con la propuesta de Castoriadis” en: *Tarántula: institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama de Latinoamérica. Entre academia y política*. México, Publicaciones de la Casa Chata. 2014. Puede observarse también el aporte de la Dra. Ana María Fernández, al observar los elementos de la conceptualización castoridiana que se hacen presentes en los movimientos asamblearios vinculados a las *fábricas recuperadas* en Argentina, y las diferencias que se perciben en relación a la falta de un impulso en estos movimientos a la institución de una estructura institucional regular. Cif. Fernández A. M. “Lógicas colectivas, subjetividad y política” en: *Insignificancia y autonomía*, Bs. As., Biblios. 2007. Otros pensadores como el filósofo político Emanuele Profumi observan la presencia de acercamientos y las coincidencias entre la propuesta de un proyecto de autonomía social y los movimientos *altermundistas*, el movimiento de *indignados* en España y los *sin tierra* en Brasil. Cif. Profumi E., “¿Servilismo o autonomía? El proyecto de autonomía frente a la nueva heteronomía.” en: *Revista Prometeica*, N° 11 invierno. 2015. Y por último, cabe mencionar la identificación que proponen autores como Serge Latouche entre el proyecto de autonomía social y el movimiento *decrecentista*, si se abstrae el marco metafísico en el que Castoriadis inscribe al primero. Latouche S., *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radicale*, Neuvy-en-Champagne, Éditions le passager clandestin. 2014.

vuelven impensable la articulación entre la capacidad instituyente del cuerpo social y el proyecto de autonomía. El concepto que será central para el planteo castoriadiano será por tanto el concepto de *creación*, pues en él se produce la síntesis entre la libertad y la necesidad. En sus palabras:

La relación sujeto-objeto debe ser a la vez libre y necesaria, y la síntesis de la libertad y la necesidad es justamente la *creación*- momento de libertad en tanto que la creación se libera de lo dado, momento de la necesidad en tanto que su objeto y sus condiciones son los la necesidad y su producto es una nueva necesidad.²¹¹

La *creación*, es por tanto, el concepto que permite a Castoriadis pensar una ruptura con la *necesidad* y la *determinación*, pero esto no implica que la determinación no posea un lugar en su pensamiento, pues como se recoge del pasaje citado, la emergencia de lo nuevo que implica la creación es nuevamente un conjunto de determinaciones, y responde también a un conjunto de necesidades. De manera que su filosofía no es una “filosofía de la indeterminación”, sino que por el contrario, la creación implica la aparición de nuevas significaciones, determinaciones, leyes, etc. En sus palabras:

Esta palabra [indeterminación] no forma parte de mi vocabulario. La rechazo. Yo hablo de *creación*. Y la creación no es simplemente indeterminación. La indeterminación se da, tal vez, en el mundo cuántico y, sin duda, existe una indeterminación en *todo* el universo humano. Pero lo que la democracia acepta no es solamente indeterminación. Acepta muchísimo más. Acepta la libertad.²¹²

Lo que para Castoriadis significa la no-determinación *es que la totalidad de lo que es, nunca está total y exhaustivamente determinada, como para que ella pueda excluir (hacer imposible) el surgimiento de determinaciones nuevas.*²¹³ Es decir, que la sociedad presenta un conjunto de estructuras y posee una dimensión conjuntista-identitaria que le permite subsistir a partir de determinadas regularidades, pero a su vez, *es lo suficientemente endeble e incompleta como para conllevar un número indefinido de creaciones social-históricas de significaciones.*²¹⁴

Precisamente, esta apertura a la posibilidad de cambios y reestructuraciones de la esfera social se mantiene continuamente, en la medida que el cuerpo social manifiesta su potencial instituyente, a partir de lo que Castoriadis denomina *infra-poder*. Y éste, es el verdadero origen de la red institucional, y consiste en el potencial determinante del

²¹¹ Castoriadis C., *Création y connaissance*. Citado por: Poirier N. en: *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot & Rivages, 2011. Pág.: 98 [La T. es mía]

²¹² Castoriadis C., *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Madrid, Trotta. 2007. Pág.: 37

²¹³ Castoriadis C., *Fait et faire*, Paris, Seuil, 2008. Pp.: 20-21 [La T. es mía]

²¹⁴ Castoriadis C., “Poder, política y autonomía” en: *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar, 2008. Pág.: 93

colectivo anónimo sobre su propia red institucional. Por otra parte, esta forma ilocalizable de poder es anterior a las otras dos formas de poder que describe Castoriadis. A saber:

- I. Poder explícito: la capacidad de un individuo o grupo de individuos de coaccionar a otro individuo o sector para realice acciones que no hubiesen realizado espontáneamente.
- II. Poder implícito: la capacidad de *performar* a un individuo o grupo de individuos para que realicen determinado tipo de actividades sin necesidad de coerción explícita. Es decir, con un grado de espontaneidad.

Mientras que el *infra-poder* se relaciona con la potencia instituyente desplegada por todo el cuerpo social, sin proyección o continuidad, sino manifestando rupturas aleatorias, restableciendo silenciosamente remisiones en el campo social, mostrando una cierta diacronía en la red institucional. Recuperando las palabras de Castoriadis:

Anterior a todo poder explícito y, mucho más, anterior a toda “dominación” la institución de la sociedad ejerce un *infra-poder radical* sobre todos los individuos que produce. Este *infra-poder* – manifestación y dimensión del poder instituyente del imaginario radical- no es localizable. Nunca es sólo el de un individuo o una instancia determinada. Es “ejercido” por la sociedad instituida, pero detrás de ésta se halla la sociedad instituyente, “y desde que la institución se establece, lo social instituyente se sustrae, se distancia, está ya aparte”.²¹⁵

De manera que el poder instituyente, que manifiesta la capacidad de crear nuevas significaciones, prácticas sociales, e instituciones, es ubicado por Castoriadis en una instancia impersonal del campo social, a la que se atribuye por otra parte un poder superior a las otras formas de poder. El poder explícito, parece ocupar el terreno de la disputa política, pero no es necesariamente político en relación con las prácticas que promueve. Mientras que el poder implícito es identificado por Castoriadis como una tendencia a la heteronomía social. Y esto ocurre en la medida que una de las formas en las que la heteronomía se consolida es a partir de la incorporación de lo que la institución ofrece, como lo propio del individuo, y la asimilación de su deseo a la realización de lo que institución promueve.

En efecto, la naturalidad, o espontaneidad, que el individuo percibe en la realización de estas acciones implica un grado de alienación frente a la institución, e impide que el individuo la confronte, o siquiera la cuestione. La confrontación del proyecto de autonomía con esta forma de construcción de una *meta norma*, que se

²¹⁵ Castoriadis C., “Poder, política y autonomía” en: *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar, 2008. Pág.: 92

muestra siempre como más allá de la posibilidad de intervención de los individuos, es central, pues es lo que permite a al cuerpo social auto-instituirse como una sociedad particular y mantener una apertura a la reconfiguración de sus instituciones. En palabras de investigadores como R. Miranda,

Es esta permanencia [en la identidad] uno de los aspectos perversos de la modernidad y de sus efectos para la reinención de meta normas: el progreso, las leyes de la historia y las del mercado. En consecuencia la reflexión vigilante sobre la alteridad, y sobre la posibilidad de relacionarse de modo nuevo con ella, ejerciendo así el valor de la autonomía, es para nosotros una exigencia de primer orden.²¹⁶

Por lo que puede señalarse una tensión explícita en el planteo castoridiano entre la noción de *infra-poder* y la noción de *meta-norma*.

Sin embargo, el modo en el que esta tensión se traslada a la tensión entre el proyecto de autonomía social y la tendencia a la heteronomía, no es tan claro. Mientras que algunos autores identifican al proyecto de autonomía como la desmitificación de la sociedad que se asume como el origen de sus instituciones y que genera una apertura a la emergencia de la alteridad en el seno de su red institucional, otros encuentran algunas dificultades para identificar al *infra poder* con el origen del potencial instituyente dentro en el marco del proyecto de autonomía.

Un ejemplo de ello puede encontrarse en autores como Emanuele Profumi, quien intenta distinguir la creación social que surge del *infra poder* de una forma específica de creación que denomina *creación política*. Desde su perspectiva, la oposición no se genera entre el *infra poder*, y la construcción de una *meta norma*, pues el *infra poder* actúa en todo tipo de sociedad y por tanto, no puede ser el elemento que impulsa la autonomía política. *El magma que forma la colectividad – afirma- tiene un movimiento independiente de la política.*²¹⁷ Lo que la creación política ofrece es la posibilidad de establecer una nueva relación entre lo *instituido* y lo *instituyente*, pero su fuente de impulso no es la actividad instituyente, sino que ésta se impulsa por lo que Profumi denomina: *otras prácticas de la autonomía*, tales como la *paideia democrática*, o en un sentido más general el *ethos social*, que anteceden al planteo explícito que promueve la política.

²¹⁶ Miranda R.R., *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis*, Madrid, Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2010. Pág.: 21

²¹⁷ Profumi E., “La creación política: con y más allá de Cornelius Castoriadis”, en: *Revista de Filosofía Moral y Política Isegoría*. Núm. 49. 2013. Pág.: 661

Ciertamente, además de la limitación por parte del potencial instituyente del campo histórico social para establecer una auto-institución lúcida en el marco de una sociedad autónoma, también subsiste la dificultad mencionada a propósito de la posibilidad de anticipar el resultado de las acciones, hecho que ya era señalado por Hannah Ardent al distinguir la acción política de la *techné* y que persiste en la propuesta de Castoriadis de que la institución de nuevas condiciones genera marcos de sentido y de posibilidades imposibles de anticipar. Por lo que la relación entre la *praxis* y el conocimiento exige una revisión y elucidación constante del campo social histórico.

Por estas razones, afirmar que el proyecto de autonomía, en tanto desmitificación de la sociedad y sus instituciones, constituye la auto-institución explícita de la sociedad y sus instituciones implica el riesgo de proponer un estado en cual la el cuerpo social establece una relación de total transparencia con su marco institucional, y que por otro lado se auto-instituye con el fin de auto-imponerse como sociedad autónoma. Mientras que Castoriadis propone a la autonomía centralmente como un proyecto, en el cual se tiende a ese tipo de condiciones, pero nunca se elimina totalmente la tendencia a la repetición que es propia del psiquismo humano.²¹⁸ La reivindicación, por otra parte, que orienta a la sociedad en su búsqueda de autonomía, nunca es la búsqueda de la autonomía como tal, sino ante todo, una reivindicación particular, que impulsa al cuerpo social al modificar explícitamente su institución. En ello consiste el carácter político del proyecto de autonomía *en instaurar una nueva relación de la sociedad consigo misma, en la aparición de la posibilidad permanente de interrogarse sobre la valides de sus propias instituciones.*²¹⁹

Ahora bien, como se ha manifestado, la sociedad se acerca a la autonomía en tanto que asume su potencial instituyente y se orienta a la transformación de su red institucional, a partir de reivindicaciones particulares. Pero es importante destacar que el contenido de estas reivindicaciones siempre debe estar orientado a superar la división entre *dirigentes* y *ejecutantes*, pues en ella radica el elemento práctico de la superación de la heteronomía, en la toma de control por parte de todos los individuos sociales, de lo que es común y público. El objeto de la política se presenta por tanto como la posibilidad de *crear instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible su acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva*

²¹⁸ Castoriadis C., *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Madrid, Trotta, 2007. Pág.:61

²¹⁹ David G., *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Paris, Éditions Michalon, 2001. Pág.: 64 [La T. es mía]

*en todo poder explícito que exista dentro de la sociedad.*²²⁰ Esta posibilidad implica siempre una ampliación de ámbito explícitamente político. Es decir, al que Castoriadis denomina público/público o *ecclesia*, y que es una condición de la autonomía frente a la ley. *La primera condición de existencia de una sociedad autónoma- de una sociedad democrática – es que la esfera pública/pública devenga efectivamente pública, devenga una ecclesia y no objeto de apropiación privada por grupos particulares.*²²¹

Esto constituye, por otra parte, una oposición directa a la tendencia a la reificación que genera el sistema de producción capitalista y la sociedad de consumo, en la medida que dicha abolición supone la incorporación del individuo al cuerpo social como sujeto activo, que produce en su interacción nuevas determinaciones, y que por tanto, trasgrede el marco de la cosificación que impone la red institucional. La reificación, a su vez, debe ser confrontada en sus dos dimensiones: tanto como la reificación que se produce en el sistema de producción, como la reificación que se produce a nivel teórico en las teorías que observan la interacción de los hombres como subordinada a leyes que trascienden la esfera social.²²²

Finalmente, cabe observar la forma política que implica el proyecto de autonomía social e individual y las prácticas que supone, a partir de lo que Profumi denomina *prácticas de la autonomía*, y Castoriadis refiere como: *profesiones imposibles*. A saber: la pedagogía o *paideia*, el psicoanálisis y la política. Esto, dentro del marco institucional que requiere la autonomía para poder como régimen político que constituye su espacio de aparición, que es la sociedad democrática.

²²⁰ Castoriadis C., *Fait et faire*, Paris, Seuil, 2008. Pág.: 73 [La T. es mía]

²²¹ Castoriadis C., *Fait et faire*, Paris, Seuil, 2008. Pág.: 76 [La T. es mía]

²²² Cif. Ferme F., “Autonomía y cosificación: el carácter imaginario de la mercancía o su secreto”, en: *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*. Vol. 5, núm. 2. Bs. As. 2011. Pág.: 37

4.3. El proyecto de autonomía y la democracia:

Cualquiera sea la forma que asuma la sociedad en su búsqueda de la autonomía, la democracia se presenta para Castoriadis como el único marco en el que es posible que los individuos participen activamente en las tres dimensiones que comprenden usualmente lo público, y que se manifiestan en la división de poderes en el poder legislativo, ejecutivo y judicial. En principio, la legislación, la producción de las leyes que van a dar marco a las acciones sociales y que permitirán a los hombres ser libres respondiendo a las leyes que ellos mismos se dictan, implica para Castoriadis la posibilidad siempre abierta de que puedan reestructurarse y revocarse las leyes. La dimensión normativa y legislativa tiene un lugar fundamental en el proyecto de autonomía, pues constituye en cierto modo una de las características imposibles de eliminar de toda sociedad.

Este acento en la dimensión legislativa del proyecto de autonomía, puede percibirse en la confrontación de Castoriadis con el anarquismo,²²³ cuando destaca que el anarquismo propone una sociedad sin institución del poder político, lo que va desde su perspectiva en contra de la forma misma en la que las sociedades se organizan. En sus palabras: *Siempre ha habido y siempre habrá poder. [...] A menos que creamos en la mala utopía marxista-anarquista de que un día los individuos actuaran espontáneamente de forma social y que no hará falta ninguna coacción etc., y donde, incluso, no hará falta tomar decisión colectiva alguna.*²²⁴

E inclusive, puede percibirse este énfasis en la importancia de la dimensión legislativa cuando Castoriadis rechaza considerar democrática la estructura política de los bereberes o los iroqueses objetando que incluso cuando participaban en asambleas para tomar sus decisiones, no participan de una instancia legislativa propiamente conformada, pues han heredado su estructura política de la tradición, y no les es dado cuestionarla.²²⁵ De modo que de las tres dimensiones que componen la democracia: gobernar, legislar y juzgar, sólo han participado de dos, dejando la legislación de la comunidad en el marco de una heteronomía. Y este marco se presenta como un límite invisible que el proyecto de autonomía en una sociedad democrática permitiría superar.

²²³ Este debate puede recuperarse en: Miranda R.R. y Albertani C., “Psique y revolución. La trayectoria de Eduardo Colombo, anarquista psicoanalista y médico” en: *Tarántula: institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama de Latinoamérica. Entre academia y política.* México, Publicaciones de la Casa Chata. 2014.

²²⁴ Castoriadis C., *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS.* Madrid, Trotta 2007. Pág.: 32

²²⁵ Castoriadis C., *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS.* Madrid, Trotta. 2007. Pág.: 62

Ahora bien, para poder sostener una apertura a la *alteridad* que emancipe al cuerpo social de ese marco invisible que los vuelve hacia la repetición de lo dado, Castoriadis propone tres actividades que son fundamentales, pero que a su vez denomina profesiones imposibles. La primera, como se ha anticipado, es el psicoanálisis, en la medida que este tiene como objeto la alteración del vínculo que la heteronomía social promueve entre lo consciente y lo inconsciente, y posibilidad para el individuo de incorporar en su reflexión consciente, el contenido de sus deseos inconscientes, y poder deliberar sobre los impulsos que elige.

Efectivamente, Castoriadis propone reformular la idea freudiana de que en donde está el *ello*, debe emerger el *Yo*. Esta afirmación, advierte Castoriadis, tiene fundamento, pues ahí donde habita en mí el discurso del *otro*, incorporado como se expuso a partir del proceso de socialización, debe emerger una subjetividad reflexiva que pueda deliberar sobre ese discurso. *Tengo que tomar el lugar del Ello*, afirma, - *lo cual no puede significar ni la supresión de las pulsiones, ni la eliminación o la reabsorción del inconsciente. Se trata de tomar su lugar en tanto que instancia de decisión.*²²⁶

La posibilidad de que surja una subjetividad reflexiva depende por consiguiente de la posibilidad del individuo de apropiarse de este discurso que habla por él, y reformularlo de manera que pueda deliberar sobre su contenido, desmitificarlo. Pero a su vez, Castoriadis señala que el individuo se encuentra en la necesidad de deliberar y desmitificar, no sólo de una forma de representar el mundo que le ha sido impuesta en el discurso del *otro*, sino también los deseos y expectativas que este discurso le proveen. Por lo que la autonomía se orienta a la posibilidad del individuo de expresar y concebir sus propios deseos, sin alienar su voluntad en la repetición de lo que los objetos instituidos de sublimación le imponen como deseo.

En consecuencia, Castoriadis afirmará que es necesario también que en el lugar que se encuentra el *Yo*, emerja el *ello*. Es decir, que el individuo sea capaz de reconocer el contenido de sus deseos y de liberar su imaginación, de la tendencia a la repetición que promueve su socialización. En sus palabras:

El objetivo de análisis no es eliminar una instancia psíquica en beneficio de otra. Es el de alterar la relación entre las instancias. Para hacer esto, debe alterar esencialmente una de las instancias: el *Yo*, o consciente. El *Yo* se altera recibiendo y admitiendo los contenidos del inconsciente, reflexionando y

²²⁶ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. Tusquets. 2010. Pág.: 161

deviniendo capaz de elegir lúcidamente los impulsos y las ideas que intentará poner en acto.²²⁷

Esta posibilidad, se advierte, es una condición fundamental para la emergencia de una sociedad autónoma, pues consiste por un lado en la exigencia de labilidad en el afecto con el que el psiquismo individual inviste a las representaciones, factor fundamental para que exista una apertura a la emergencia de la *alteridad* en la esfera social.²²⁸ Y por el otro, en tanto que tiene como objetivo explícito generar una subjetividad reflexiva y deliberante, es decir, capaz de evaluar críticamente su situación y proponer o elegir nuevas alternativas. *Un sujeto autónomo es aquél que se sabe con fundamentos necesarios para afirmar: esto es efectivamente verdad, y: esto es efectivamente mi deseo.*²²⁹ Pero a su vez, Castoriadis propone otras finalidades para la praxis psicoanalítica que también se encuentran en estrecha relación con el proyecto de autonomía social. Siguiendo la lectura que propone Harold Valencia López,²³⁰ cabe señalar la necesidad de que la *praxis* psicoanalítica debe generar en el individuo una renuncia a la representación de la omnipotencia, a la vez que una aceptación de la muerte y de la finitud como tal. Ambas finalidades confrontan de diferentes maneras con la significación central que orienta a las sociedades capitalistas y que promueve, como se observó, la representación de una expansión ilimitada de lo racional.

En efecto, la aceptación de la muerte y de la propia finitud, se proyecta en dos sentidos diferentes dentro del proyecto de autonomía: por un lado, en tanto aceptación de la mortalidad que puede incluso asociarse al concepto de *autenticidad* de Heidegger, y consiste en actuar en plena conciencia de la propia finitud. Pero a su vez, como la aceptación de la finitud de todos los proyectos, logros y creaciones humanas. En palabras de López:

Todo proyecto de autonomía puede encallar ante la imposibilidad del colectivo social de enfrentar, reconocer la mortalidad: precariedad de todos los objetos investidos, finitud de toda obra humana, necesidad de limitación, contingencia, aceptar de dejar de ser lo que se es (con neurosis y demás) para llegar a ser

²²⁷ Castoriadis C., “Psychanalyse et politique”, en: *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 2000. Pág.: 177 [La T. es mía]

²²⁸ *Uno de los fines del analista consiste en liberar la imaginación radical levantando la represión que la mantiene inaccesible a través del accionar del yo – de un aspecto de éste, diríamos con propiedad – que no es más que una construcción rígida y esencial ente social.* Franco Y., *Magma. C. Castoriadis: psicoanálisis, filosofía y política*. Bs. As. Biblios. 2010. Pág.: 152

²²⁹ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. Tusquets. 2010. Pág.: 166

²³⁰ López H.V., *Teoría crítica y acción política: de Sigmund Freud a Cornelius Castoriadis*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Colombia. 2011.

otro(a). Significación perdida para nosotros, atrapados por la idea de lo ilimitado, de infinitud virtual, de desarrollo creciente, que introduce el capitalismo.²³¹

Por consiguiente, la aceptación del devenir y de la muerte, aparece como una condición del proyecto de autonomía, a la vez que como uno de los fines de la práctica psicoanalítica. Pero esto confronta con una de las significaciones centrales de las sociedades actuales, que es, además del expansionismo ilimitado, el ocultamiento concreto de la muerte en el espacio social actual.²³² Y este ocultamiento se produce desde diferentes perspectivas, ya sea desde perspectivas religiosas que tienden a afirmar la inmortalidad del alma, como desde filosofías que intentan ofrecer un marco racional que comprenda a la muerte como una consolidación con el orden de lo racional.²³³

La destitución de la omnipotencia, por su parte, es otro aspecto del mismo fenómeno, pues está dada en la necesidad de aceptar la limitación y en un sentido la arbitrariedad de los productos sociales, es la destitución de aquello que Nietzsche denominaba la *historia monumental*,²³⁴ que deviene invariablemente en un menosprecio por lo nuevo. Se trata de asumir la mortalidad y la finitud, pero a partir de todas sus manifestaciones, como se observa, en la finitud de los productos humanos, de la existencia como consciencia, y de la vida en su sentido más concreto.

Finalmente, para que exista una apertura a lo nuevo en la esfera social es necesario:

- a) Un grado de labilidad en las investiduras en la psique individual.
- b) La liberación de *imaginación radical* que de paso a una subjetividad reflexiva y deliberante.
- c) El restablecimiento de un nuevo vínculo entre las distintas instancias psíquicas.
- d) La aceptación de la muerte: como finitud propia y como finitud de los productos sociales.
- e) La destitución de la omnipotencia del *Yo*, y de las significaciones que lo orientan.

²³¹ López H.V., *Teoría crítica y acción política: de Sigmund Freud a Cornelius Castoriadis*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Colombia. 2011. Pág.: 106

²³² *Es evidente que la verdad última de la sociedad occidental contemporánea huida enloquecida frente a la muerte, la tentativa de recubrir nuestra mortalidad, que se manifiesta de miles de maneras*. Castoriadis C., “Le délabrement de l’Occident” en: *La montée de l’insignifiance*, Paris, Seuil, 2007. Pág. : 77 [La T. es mía]

²³³ *Se trata de que éste [el sujeto político] pueda aceptar su mortalidad, su finitud, como el punto de partida de la práctica política, abandonando de este modo toda promesa o esperanza de inmortalidad, ya sea en las formas más groseras de la religión, o en las más refinadas concepciones que lo invitan a lograr un acceso privilegiado a la esencia del orden del mundo como camino a la felicidad*. Marchesino C., *Entre insignificancia y autonomía. Subjetividad y política en el pensamiento de Cornelius Castoriadis*. Bs. As., Prometeo Libros. 2014. Pág.: 20

²³⁴ Nietzsche F., “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”, en: *Obras completas vol. I*, Madrid, Gredos. 2010. Pág.: 336

La segunda de las actividades fundamentales que orientan y posibilitan el proyecto de autonomía es la *paideia* o en sentido general, la *praxis pedagógica*. Esta *praxis* tiene como objetivo evidente la formación de nuevos individuos, en palabras de Castoriadis, *el fin de la paideia es ayudar a este haz de pulsiones y de imaginación a devenir un anthropos*,²³⁵ pero entendido el término *ser humano* como *ser autónomo*. De manera que, al igual que en el caso de la *praxis psicoanalítica*, el objetivo que orienta la *praxis pedagógica* es la formación de individuos sociales con la menor inhibición de su *imaginación radical* y el mayor desarrollo de su reflexividad.

Siguiendo la perspectiva de Claude Lefort, con la que Castoriadis polemiza en diversas oportunidades, la formación de una perspectiva alienada, o alienante en los trabajadores, y en la clase obrera, tiene su punto de partida en la disociación efectiva que se produce entre su *actividad productiva*, y una necesidad de auto-gobernarse, que los conduce mayoritariamente a delegar la potestad de su auto-organización en una instancia exterior, o a una facción separada.²³⁶ El objeto de la formación de los ciudadanos a través de la educación tendrá por consiguiente que ir en dirección contraria a esta tendencia, pero no mediante la mera introducción de prácticas y elementos *contra-culturales* en el proceso de formación, sino principalmente por la promoción de una actitud reflexiva y responsable que tienda a favorecer la auto-organización.

Esta formación constituye, siguiendo la lectura de G. David, *el vector principal de la fabricación de los ciudadanos autónomos*, pues implica una *mutación antropológica y socio-histórica continua, que es el contenido de la transformación democrática radical*.²³⁷ Es decir, que implica desde la formación del individuo, y desde su socialización, la apertura a la emergencia de lo nuevo, y la introducción a un mundo desmitificado en el que no existe una única fuente de sentido, y en el que es posible cuestionar en orden existente.

Una formación de esas características se articula a partir de determinados valores que son concomitantes al régimen democrático, tales como la *libertad*, la *igualdad* y la *justicia*. Hecho que resulta evidente, pues para Castoriadis la democracia implica la

²³⁵ Castoriadis C., “Psychanalyse et politique”, en: *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 2000. Pp.: 179-180 [La T. es mía]

²³⁶ Una buena reconstrucción de esta posición y del debate entre Castoriadis y Lefort puede encontrarse en el artículo de M. A. Repossi, “¿Cómo organizar la autonomía? El debate entre Castoriadis, Pannekoek y Lefort” en: *Revista dialéctica*, año XVII, N° 20. Bs. As. 2008.

²³⁷ David G., *C. Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Paris, Éditions Michalon, 2001. Pág.: 122 [La T. es mía]

participación igualitaria de todos los individuos en la discusión sobre lo común, y a su vez, sólo concibe a la libertad, en el marco de una participación activa en esta esfera pública/pública. De lo que se sigue que la *paideia* democrática debe trabajar en la formación de individuos que puedan, no ejecutar ordenes, sino posicionarse frente a la legalidad. La oposición al esquema *dirigentes-ejecutantes* que comienza siendo señalado por Castoriadis en el sistema de producción capitalista, penetra toda la estructura de la red institucional y se dirige con mayor fuerza a la dimensión normativa legal de la sociedad, en la que los individuos deben posicionarse como sujetos de derecho y no subordinarse a una legalidad que les es impuesta. La importancia que reviste en este sentido la promoción de una *paideia* democrática que se oriente hacia esta posibilidad de revisión permanente del marco legal resulta notoria.

Ahora bien, como señala Daniel Blanchard, la libertad es una condición indispensable para la autonomía, pero no la agota conceptualmente como proyecto. Pues, incluso cuando la auto-institución hace uso en cierto modo de las condiciones y los espacios de libertad que el cuerpo social se encuentra, impone a su vez una superación de estas condiciones. En este sentido, la práctica de la autonomía no se reduce a la mera expresión de la libertad, sino que se vincula en forma primaria con una actitud creativa, que expresa la libertad de los individuos, pero que no es necesariamente motivada por ésta. La autonomía exige un uso austero, responsable y lúcido de la libertad.²³⁸

Por último, la comprensión de la *justicia* que propone el proyecto de autonomía debe alejarse, no sólo de una perspectiva trascendental, sino incluso de cualquier perspectiva que proponga a la justicia como un parámetro invariable. *En el caso de una sociedad autónoma*, - afirma G. David - *la justicia no corresponde a una substancia definida de una vez por todas. Su verdadera definición es la de ser una interrogación permanente.*²³⁹

Por consiguiente, la *justicia* se presenta como una instancia de apertura permanente que debe contener la posibilidad de que los hombres cuestionen su propia ley. Y por otra parte, detener el movimiento de reflexión, implicaría para Castoriadis alienarse en el discurso del *otro*, volcarse unívocamente sobre la tendencia de los hombres a la repetición. Sobre esto afirma:

²³⁸ Cif. Blanchard D., “Castoriadis, creación humana y política”, en: *La crisis de las palabras*, Madrid, Acuarela. 2007. Pp. 129-130

²³⁹ David G., *C. Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Paris, Éditions Michalon, 2001. Pág.: 97 [La T. es mía]

Ninguna reglamentación podrá circunscribir nunca la alteración perpetua de lo real social e histórico. A lo sumo una reglamentación de este tipo puede tratar de matar esta alteración. Pero en este caso, al matarla mata lo social e histórico, mata su sujeto y su objeto. Por consiguiente, si buscamos el camino hacia una mejor constitución, nuestro objetivo no puede ser fijarla, sino que debemos aspirar a encontrar la constitución que permita en todo momento que la realidad social e histórica que se modifica a sí misma se dé la mejor legislación que le corresponda.²⁴⁰

Por último, Castoriadis pone en el centro de la praxis democrática a la *praxis política*, o lo que podría denominarse una *praxis* por la autonomía. Pero la actividad política presenta dos dimensiones, una dimensión individual y una dimensión colectiva: en la primera, el individuo debe dirigirse hacia los otros como *individuos autónomos*, y debe promover su autonomía. *Llamamos praxis- afirma- a ese hacer en el cual el otro, o los otros, son considerados como seres autónomos y como el agente esencial del desarrollo de su autonomía.*²⁴¹ Es decir, que las acciones del individuo deben dirigirse a los otros de manera que se genera una apertura al otro como *alteridad*, sin buscar anticipar de un modo terminante su reacción. Dirigirse a los otros como seres autónomos, implica para Castoriadis escapar al esquema de *medios y fines*,²⁴² actuar de manera que se promueva la autonomía de los otros, y por consiguiente, asumiendo esta autonomía en cada acción. En sus palabras:

En la praxis hay un *por hacer*, pero este *por hacer* es específico: es precisamente el desarrollo de la autonomía del otro o de los otros [...] Podría decirse que, para la praxis, la autonomía del otro, o de los otros, es a la vez el fin y el medio; la praxis es lo que apunta al desarrollo de la autonomía como fin y utiliza con este fin la autonomía como medio. La praxis no se deja conducir a un esquema de fines y medios. [...] En la praxis, la autonomía de los otros no es un fin, es, sin juego de palabras, un comienzo: todo lo que se quiera menos un fin; no es finita, no se deja definir.²⁴³

La praxis política se inscribe de este modo en el marco de la acción individual, como la apertura constante a la emergencia de lo nuevo que es propuesto por la autonomía de los otros. Apertura que no implica una aceptación de todo lo que emerge en el campo social, sino una recepción que no rechaza anticipadamente lo nuevo. Y esta acción se funda, al igual que en la esfera social, en la imposibilidad de predecir el conjunto de interacciones que puede devenir a propósito de una acción individual. Si la acción se dirige a los otros, como una herramienta que busca un fin determinado,

²⁴⁰ Castoriadis C., *Sobre el político de Platón*, Madrid, Trotta, 2004. Pág.: 53

²⁴¹ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. TusQuets. 2010. Pág.: 120

²⁴² Castoriadis C., *Hecho y por hacer*, Bs. As, Edueba. 1998. Pág.: 73

²⁴³ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. TusQuets. 2010. Pág.: 121

entonces lo hace a partir de la negación de la indeterminación esencial a los otros, y por tanto de su autonomía.

En efecto, la autonomía individual y la autonomía colectiva se suponen mutuamente. *No puede haber “autonomía individual” si no hay autonomía colectiva,*²⁴⁴ y el objeto de la praxis política debe ser acorde en la esfera colectiva, al de la esfera individual. Por tanto el objetivo de la praxis política es la promoción de instituciones que promuevan y posibiliten la autonomía, y como contracara evidente, la destitución de las instituciones que promueven la heteronomía. Esta idea proviene en verdad de la misma concepción de la libertad que preconiza el marxismo, y a la que Castoriadis ha suscripto en su primer período de producción, pues para el marxismo la libertad propiamente sólo puede identificarse con la libertad de los hombres en comunidad. En palabras del mismo Marx, *solamente dentro de la comunidad con otros, todo individuo tiene los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos, solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal.*²⁴⁵ La libertad individual, expresada en la libre competencia, no es para el marxismo más que la expresión de la libertad del capital para someter a los hombres a sus propias normas. Siguiendo la lectura que propone el filósofo surcoreano Byung-Chul Han, *ser libre no significa otra cosa que realizarse mutuamente.*²⁴⁶

Esta perspectiva inicial del marxismo, sin duda se conserva, aunque con notables muchas salvedades, dentro del pensamiento de Castoriadis en la medida que la praxis política se orienta en la esfera colectiva a la participación activa de los individuos en los tres poderes que conforman la estructura democrática, a la vez que, en la formación de una *paideia*, la construcción de una secularización de las instituciones que no devenga en la alienación de las instituciones en otras formas *laicas* de trascendencia, y finalmente, en la promoción de valores democráticos.

²⁴⁴ Castoriadis C., “Le délabrement de l’Occident” en: *La montée de l’insignifiance*, Paris, Seuil, 2007. Pág.: 73

²⁴⁵ Marx K., *Ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1958. Pág.: 82

²⁴⁶ Han B-C., “La crisis de la libertad” en: *Piscopólitica*, Bs As., Herder. 2015. Pág.: 14

Conclusiones parciales:

Se observa hasta aquí la oposición expresada por Castoriadis entre la tendencia a la repetición que se expresa en el psiquismo, en el accionar individual y en la dinámica institucional, y la apertura a la emergencia de la alteridad, que se confronta también en estos ámbitos. La fundamentación por parte de Castoriadis del proyecto de autonomía, se apoya, por lo expuesto:

Por un lado, en una concepción particular de lo simbólico y de la dinámica que presentan las redes de significaciones imaginarias en la esfera social. Concepción que, como muestran el primer capítulo, surge en la medida que Castoriadis presenta su concepción de lo social a partir de una ruptura con el pensamiento marxista y su carácter materialista.

Y por el otro, sobre la base de una concepción ontológica particular en la que el *ser* es comprendido como un *magma* del que emergen constantemente estructuras, que luego son confrontadas por nuevas estructuras sin relación de continuidad. Aspecto que como se ha expresado, también surge de la confrontación de Castoriadis con el determinismo hegeliano-marxista, pero que ampliará su marco conceptual y se opondrá a la lógica conjuntista identitaria propia del pensamiento metafísico que subyace al pensamiento occidental.

En relación con la teoría psicoanalítica, no es el objetivo de este trabajo evaluar el aporte de Castoriadis a esta disciplina, sin embargo, cabe destacar que Castoriadis encuentra en el funcionamiento del psiquismo, un correlato de la estructura magmática que propone para el *ser*, y afirma que el psicoanálisis obliga a reconsiderar las bases ontológicas del pensamiento, en la medida que propone que el psiquismo, en tanto objeto de estudio, no puede ser comprendido desde una perspectiva determinista. Esto ocurre también, con el campo social-histórico, en el que la dinámica institucional expresa un devenir que no es aprehensible por la ontología tradicional.²⁴⁷

Por último, queda explicitada la necesidad de reconsiderar el potencial creativo del cuerpo social desde un marco conceptual que pueda superar al determinismo del pensamiento tradicional, para poder evitar la subordinación de los productos sociales a la necesidad lógica de una esfera exterior. Perspectiva que comportaría un

²⁴⁷ El término *ontología tradicional* resulta excesivamente vago en este contexto, y alude al carácter determinista de la metafísica clásica, y el modo en que este determinismo subyace a grandes autores del pensamiento occidental. A lo largo del capítulo cinco se presentaran ejemplos, que permitirán circunscribir este término en un marco más restringido.

posicionamiento heterónimo frente al campo histórico social que no permite proyectar una actividad política consistente en la praxis por la autonomía.

Parte II

Introducción:

El objetivo de esta segunda parte del trabajo de abordar los aspectos generales de la concepción ontológica de Castoriadis y exponer las dificultades teóricas que presentan algunas de sus tesis particulares. La relevancia que comporta tal indagación se vuelve visible a la luz de lo expuesto en la primera parte, pues puede establecerse con claridad la importancia que Castoriadis otorga a la reflexión ontológica para pensar lo político desde un marco conceptual que permita concebir la autonomía como una posibilidad para los hombres y su forma de organización.

En concordancia con la estructura general del trabajo, la hipótesis que orienta los sucesivos capítulos puede enunciarse de este modo:

Resulta necesario reconsiderar algunos conceptos generales de la filosofía política propuesta por Castoriadis, a partir de un análisis detenido de su teoría ontológica.

Por consiguiente el recorrido expositivo que seguirá los siguientes cuatro capítulos comenzará (a) con una exposición de los lineamientos generales de la reflexión ontológica castoridiana, seguidos por (b) una problematización de algunos aspectos particulares de su concepción del *ser* y *los modos de ser*.

Efectivamente, el vínculo que Castoriadis propone entre la reflexión ontológica y la filosofía política busca en todo momento tomar distancia de la concepción marxista o hegeliana, por lo que en diversas oportunidades explicita la inconsistencia de subordinar la teoría política a la ontología. Desde su perspectiva, no es posible derivar una política de una concepción ontológica. *No nos ocupamos de la ontología para salvar la revolución*, afirma, pues de la ontología que propone, una comprensión de la estructura del *ser* que permita pensar la creación, puede surgir finalmente cualquier tipo de política. La indagación de una ontología de la creación no sugiere por tanto la fundamentación de un proyecto político concreto como ocurre con el materialismo dialéctico. Por lo que sería un error querer derivar de la comprensión del *ser*, como

caos, una forma de revolución, e incluso más, un destino histórico para la forma de organización de las sociedades. *Una búsqueda ontológica orientada hacia la idea de creación da lugar, de la manera más abstracta, tanto a la posibilidad de instaurar una sociedad autónoma, como la realidad del nazismo y del marxismo.*²⁴⁸

Esto es coherente con la necesidad, de que su descripción de la forma en la que el *ser* de las sociedades se estructura pueda incorporar dentro de sí las formas efectivas que han asumido las sociedades y su organización política, pues Castoriadis rechaza plenamente la idea hegeliano-marxista según la cual la realidad pudiera no coincidir con la estructura de la razón, y tener que modificarse para asumir una forma que le es más propia. El *ser* posee un grado de apertura permanente a la emergencia de alteridad dentro de sí, y esta alteridad se constituye como la emergencia de determinaciones y formas de estructuración que instituyen los microcosmos que se expresan en las diversas sociedades. Tanto el nazismo, como el canibalismo, la paz perpetua, o el proyecto de autonomía surgen como formas particulares de estructuración e, incluso cuando en un sentido son el producto de la no-determinación esencial del *ser*, ninguna puede derivarse lógicamente de la estructura de la realidad como tal. El *ser* se identifica con el sustrato sobre el que emerge tal diversidad en la medida que es a-sensato para los hombres, es decir, en la medida que no existe un *sentido de la historia* ni un *sentido del ser*.²⁴⁹

Ahora bien, a lo largo de los siguientes capítulos se expondrán algunas dificultades de esta concepción del *ser*:

- a) La primera es la observación de que incluso cuando Castoriadis propone que no es posible derivar una forma de política de una concepción ontológica, la descripción que establece del *ser*, y de la dinámica de emergencia y destrucción de estructuras sobre la dimensión magmática de lo real, es en todo sentido coincidente con el proyecto de autonomía social que propone. Por supuesto, éste no se deriva como una consecuencia lógica de la estructura de la realidad, ni encarna el sentido del *ser* o de la historia, pero sí presenta una forma de organización y sobre todo una apertura constante a la reestructuración, y a la emergencia de *alteridad* en su interior, que es coincide formalmente con la descripción que Castoriadis establece de la constitución ontológica de lo social como tal.

²⁴⁸ Castoriadis C., *Hecho y por hacer*, Bs. As., Eudeba. 1998. Pág.: 22

²⁴⁹ Cif. Castoriadis C., *Hecho y por hacer*, Bs. As., Eudeba. 1998. Pág.: 24

- b) En segundo lugar, y a partir de una comparación entre la lectura que Castoriadis y Heidegger establecen del pensamiento de Anaximandro, se observará la existencia de una cierta moralización de la apertura al cambio en la esfera social. Esta moralización, que se presenta como una toma de posición difícil de argumentar, se produce en la medida que Castoriadis no advierte el aspecto constante del *ser* en su auto-alteración. Es decir, en la medida que no advierte que la tendencia a la auto-disolución de las formas en el *ser* es una disposición constante en la dinámica de emergencia y destrucción que presenta lo real como tal, con lo que Castoriadis describe al mismo tiempo a la emergencia de alteridad en la red institucional como una tendencia de la esencia misma de la realidad y como la manifestación de la potestad del cuerpo social para reestructurarse.
- c) En tercer lugar, se observará un grado de incompatibilidad en el interior del proyecto intelectual de Castoriadis entre dos elementos difíciles de conciliar: por un lado, Castoriadis adhiere a una forma de *emergentismo*, en la medida que propone una estructuración de lo real en diferentes estratos o niveles de *ser* que resultan irreductibles unos a otros. Y por el otro, su perspectiva teórica articula discursos y herramientas teóricas que provienen de diferentes disciplinas, y se proyecta sobre todos estos niveles a partir de un discurso interdisciplinario. Esto último sólo es posible si se asume un grado de isomorfismo entre el objeto de estudio de éstas disciplinas suficiente para hacer posible la articulación de sus conceptos en una perspectiva teórica unificada. No obstante, el isomorfismo que parece asumir el pensamiento castoridiano en relación al objeto de estudio de los distintos campos disciplinares que su posición teórica articula es incompatible con el posicionamiento *emergentista* que presenta su comprensión sobre la estructura ontológica de lo real, en la que existirían diferentes estratos o niveles del *ser*, irreductibles entre sí, lo que impide que los elementos que caracterizan un nivel del *ser* y que emergen en cada nivel, puedan ser comprendidos a partir del instrumental teórico aplicado en otro nivel.

La primera observación posee gran relevancia en relación a las objeciones que ha recibido Castoriadis por parte de autores como Axel Honneth, quien advierte que Castoriadis conduce a la discusión política al contexto de una reflexión metafísica que se presenta en términos que actualmente no pueden ser discutidos dentro del discurso de las ciencias sociales. A esta observación puede objetarse el hecho de que Castoriadis no

propone al proyecto de autonomía como la consecuencia lógica de la estructura de la realidad, sino que recurre a la ontología por que encuentra necesario romper con el marco conceptual tradicional en el que la *creación* y la emergencia de *alteridad* se vuelven imposibles de pensar. Es decir, no se trata de establecer una reflexión ontológica que nos permita deducir el modo en que las sociedades deben organizar su poder político, sino de romper con los supuestos metafísicos que conducen a que el proyecto de autonomía social, que es un producto del devenir histórico, se vuelva imposible de pensar, pues se encuentra en disidencia con los postulados metafísicos de la ontología tradicional. Por lo que la reflexión metafísica permitiría generar un marco conceptual en el que la autonomía y la creación puedan ser concebidas dentro del discurso de las ciencias sociales, es decir, que pueda concebirse de un modo coherente como proyecto político.

Sin embargo, como se expresará principalmente en el capítulo seis, puede decirse en favor la observación de Honneth que Castoriadis presenta una descripción de la constitución ontológica de la realidad y una descripción del proyecto de autonomía, de tal manera que la segunda coincide plenamente con la primera. Esto quiere decir, que la dinámica que expresarían las instituciones dentro de una sociedad autónoma sería la que exprese con mayor claridad la apertura del *ser* a hacer emerger la *alteridad* dentro de sí. Y esto sería conflictivo dentro de su filosofía principalmente por dos razones:

- a.1) En la medida que, como señala Honneth, conduce la discusión sobre el proyecto político al plano de una reflexión ontológica que se articula en términos en los que apenas puede discutirse.
- a.2) En la medida que derivaría la emergencia de alteridad dentro de la esfera social, no del carácter determinante e instituyente del cuerpo social, sino primariamente de la tendencia general del *ser* y del *estrato natural* a generar una auto-disolución de lo constituido y la emergencia de nuevas formas y estructuras.

Estas observaciones cobran mayor relevancia a la luz de la segunda objeción, pues una vez expuesta la omisión de Castoriadis del carácter continuo de la tendencia del ser a auto-disolverse, se hará visible el modo en el que se presenta un paralelo en su descripción ontológica y en su concepción del proyecto de autonomía como proyecto político. Por lo que resultaría difícil de sostener que Castoriadis no establece la forma de estructuración del proyecto de autonomía, a partir de los mismos principios que establece su descripción de la estructura del ser en general.

El objetivo de la segunda observación es explicitar, a partir de la confrontación de las lecturas de Heidegger y de Castoriadis del fragmento de Anaximandro, como Castoriadis enfatiza la importancia de la emergencia de lo nuevo en su concepción ontológica, y en la medida que caracteriza la emergencia de alteridad como una *creación ex-nihilo*, no advierte que en la emergencia de la alteridad que propone se realiza un aspecto esencial de la constitución ontológica de lo real: la auto-irrupción, la auto-disolución de las estructuras emergidas, que de ningún modo puede considerarse un aspecto secundario ni arbitrario en relación al estado de cosas del que emergen. Esta observación, se explicita con mayor claridad al confrontar las lecturas de ambos autores, en la medida que Heidegger explicita en su lectura del fragmento la doble disposición de lo existente: a consolidarse como una constancia y a auto-disolverse, y que las piensa como una donación de la inicialidad sobre lo iniciado, y por tanto como disposiciones dinámicas que constituyen un aspecto constitutivo de estructura ontológica de lo existente.

Estos argumentos serán desarrollados principalmente en el capítulo siete, a propósito de la confrontación entre ambas lecturas, pero luego serán retomados en el capítulo ocho (8.2.) donde se vinculará el contenido de la primera observación, la identificación de la dinámica de emergencia y destrucción de estructuras ontológicas con la dinámica institucional que presentaría una sociedad autónoma, para mostrar como en ambas objeciones se señala a la emergencia de la alteridad en la red institucional como un aspecto constitutivo de lo real antes que como una consecuencia de la capacidad de auto-determinación del cuerpo social, y a su vez, para retomar la crítica que establece a al proyecto de autonomía el filósofo político Jacques Dewitte, quien adjudica al pensamiento de Castoriadis una *compulsión al cambio*. La argumentación de Dewitte será considerada de manera parcial, en tanto que manifiesta un grado de incompreensión de la propuesta política castoridiana, pero será utilizada como punto de partida para señalar un grado de *moralización del cambio*, y de *moralización de la apertura hacia lo nuevo* en el pensamiento de Castoriadis, que surge como un aspecto de su teoría ontológica y que luego se incorpora en su pensamiento político.

Finalmente, en relación a la tercera objeción, puede objetarse que Castoriadis no se enuncia nunca en favor del *emergentismo*, y que por otro lado, nunca afirma que exista tal isomorfismo entre el objeto de estudio de la sociología, el psicoanálisis, la metafísica, la teoría política, la filosofía del arte, etc. Sin embargo, resulta inevitable

vincular su perspectiva teórica a un posicionamiento emergentista, en la medida que propone una estructuración de lo real en distintos niveles en lo que emergen nuevos elementos que sólo surgen en ese nivel, y que superan a la mera combinatoria de los elementos del nivel anterior, aspecto que será detallado en el capítulo seis (6.1.) en el marco de una reconstrucción de su propuesta de una estructuración en diferentes estratos o niveles de ser de lo real, y la caracterización que ha ofrecido de cada uno de estos.

Y a su vez, la existencia de un grado de isomorfismo entre el objeto de estudio de las distintas disciplinas que Castoriadis articula en su perspectiva teórica es una condición para que la articulación de sus conceptos en una perspectiva común sea posible, más allá de que el autor explicita tal necesidad, pues es lo que permite concebir polo de referencia lógico que de sentido a los enunciados que conforman esa perspectiva teórica. Si no existe un grado de isomorfismo entre los objetos de estudio de las diferentes disciplinas que nutren el discurso teórico castoridiano, las afirmaciones que presentan sus tesis principales no encuentran una referencia clara, mientras que si este isomorfismo es asumido, como parece inevitable, la adhesión a una metafísica *emergentista* resulta altamente problemática, pues consiste en la negación de tal posibilidad.

5. Consideraciones ontológicas sobre la imaginación:

¿Qué es lo que pertenece a la idiosincrasia del filósofo?... Pues, por ejemplo, su carencia de sentido histórico, su odio a la idea misma de devenir, su afán de estaticismo egipcio. Los filósofos creen que honran algo cuando lo sacan de la historia, cuando lo conciben desde la óptica de lo eterno, cuando lo convierten en una momia.

*Nietzsche F., **El ocaso de los ídolos.***

Como se observó en los capítulos anteriores, a partir de la década del 70' Castoriadis inicia un trabajo de reflexión que busca ampliar el marco de su crítica al marxismo, para derivar en una revisión crítica del pensamiento occidental. Esto puede percibirse con claridad en los elementos que se incorporan en el tercer capítulo de *La institución imaginaria de la sociedad* relativos a las limitaciones del pensamiento occidental para concebir lo imaginario como un componente de lo real y como un elemento que promueve la emergencia de la *alteridad radical* en el campo histórico-social.

A lo largo de este período, en el que algunos autores han querido señalar el inicio de una segunda etapa de producción teórica, Castoriadis percibe que el aspecto determinista del marxismo tiene su origen en algunos aspectos generales del pensamiento tradicional cuyo origen se encuentra en la filosofía clásica. Y en este sentido, las limitaciones que presenta el marco conceptual del marxismo estarían vinculadas a su incapacidad para superar los límites que le impone lo que Castoriadis denominará la *lógica-ontología heredada*, que se siguen de la identificación del *ser* con la *determinación* y la *identidad*, es decir, con la reducción de los *modos de ser* al modo de ser de la *entidad*.

En contraposición al determinismo que señala en el pensamiento tradicional, Castoriadis comenzará a desarrollar una nueva comprensión de la estructura ontológica de lo real que se caracteriza por su intento de incorporar los *modos de ser indefinidos*, en particular, al incorporar a su trabajo la noción de *imaginario*, y a partir de una comprensión de la *temporalidad* que permita concebir la emergencia de lo nuevo, en el sentido de una *alteridad radical* con relación a *lo dado*.

Ahora bien, las ideas de Castoriadis en torno a la ontología de lo imaginario se proyectan sobre la base de una particular reconstrucción y crítica de la ontología clásica, que concentra su interés en la tensión conceptual que se produce entre el concepto de *ser* comprendido como *determinación* y el concepto de *ser* comprendido como emergencia inmotivada de *alteridad*. Es decir, el *ser* comprendido como *cosmos* o el *ser* comprendido como *caos* (emergencia inminente de diferentes estructuras que no mantienen una relación de continuidad).

En efecto, la tensión entre la *determinación* y la emergencia de *alteridad*, puede identificarse ya en el pensamiento clásico, donde se postulan los lineamientos generales que orientarán a lo largo de la historia lo que Castoriadis denominará la concepción *lógica-ontológica identitaria* del *ser*. Concepción que puede atribuirse a la tesis canónica de Parménides que afirma que el *ser es y el no ser no es.*, es decir, la tesis ontológica que identifica al *ser* con la *determinación* y con la *identidad*.

Como es sabido, esta posición llevada al extremo termina por conducir a una negación de la temporalidad. En tanto que *lo que es* es idéntico a sí mismo, y su *ser* constituye esta identidad, devenir *otro* implica dejar de ser. Por consiguiente, *lo que es* será caracterizado como lo *idéntico, inmutable, eterno, intemporal, inengendrado, etc.*, como se verá más adelante.

En segundo lugar, Castoriadis observa como la consolidación del modelo *lógico-ontológico identitario* cimentado en la identificación del *ser* con la *determinación*, termina por ocultar una categoría que asume dos formas principales:

1. La *imaginación*: cuyo primer antecedente es indicado por el autor en el pensamiento de Aristóteles, y se identifica principalmente con la emergencia inmotivada de formas (*eidos*).
2. El *tiempo*: como otro aspecto del mismo proceso, Castoriadis señala un ocultamiento de la temporalidad en la ontología clásica, que se explicita al identificar al tiempo con la emergencia de la *alteridad*, con el cambio y la imposición ontológica de figuras en la realidad.

En esta acepción de ambos términos, la argumentación de Castoriadis tiende a abordar el ocultamiento de la *temporalidad* y de la *imaginación* por momentos de manera indistinta, en la medida que observa en el pensamiento occidental una negación sistemática del elemento que es común a ambos conceptos: la *creación*. Noción que, como se observó en el capítulo cinco, surge en el pensamiento de Castoriadis para superar la tensión entre el concepto de necesidad y el de libertad.

Ciertamente, el ocultamiento de la *creación* que describe Castoriadis no es el de la creación pensada como cambio, producción o reordenamiento de los elementos de un estado anterior, sino como *creación ex-nihilo*, es decir, como emergencia inmotivada y arbitraria de *alteridad*, en un momento dado, sin que pueda deducirse su emergencia o estructura a partir del estado de cosas anterior. Desde su perspectiva:

No hay ningún medio en la lógica-ontología de lo mismo, de la repetición, del siempre intemporal para pensar, la creación, una génesis que no sea meramente un devenir, generación y corrupción, engendramiento de lo mismo por lo mismo, como ejemplar diferente del mismo tipo, surgimiento de alteridad, génesis ontológica que da origen al ser del ser como *eidos*, y como *ousia* de *eidos*, otro tipo de ser y de ser ente.²⁵⁰

Precisamente esta idea de *creación ex-nihilo* se manifiesta en el concepto de *imaginación* y en el concepto de *temporalidad* en la medida que ambos conceptos constituyen dos formas de emergencia ontológica de figuras que no están determinadas por el *estado de cosas* en el que emergen, ni pueden deducirse racionalmente de él, aspecto que será ocultado metódicamente por el axioma *ex-nihilo nihil*.²⁵¹

En los siguientes apartados se expondrán brevemente los lineamientos generales del pensamiento identitario, con el fin de observar el modo en el que la ontología heredada de Parménides asume diferentes modalidades en los autores que lo sucedieron, pero conserva la reducción del *ser* a las características de la entidad: *identidad*, *determinación*, *discreción*, *definición unívoca*.²⁵²

Por empezar se recuperaran algunos aspectos de la lectura que ofrece Castoriadis del pensamiento de Parménides, su influencia en el pensamiento platónico, y el modo en que se configura en sus observaciones ontológicas una identificación marcada entre el *ser* y la determinación. Y a su vez, se incorporara el modo en el que esta metafísica de la determinación, a la que Castoriadis domina *conjuntista identitaria* o *ensídica*, continúa presente también en el pensamiento de Aristóteles.

Seguidamente, se recuperarán algunas observaciones de Castoriadis respecto de la ambigüedad que existe en la noción de imaginación que aparece con en el pensamiento aristotélico, y como se sitúa a lo imaginario con relación a la percepción. Se extraerán algunas conclusiones y se mencionará brevemente el modo en que Castoriadis señala que esta limitación para pensar lo imaginario fuera de su subordinación a la percepción continúa en autores como Sigmund Freud y Jacques Lacan. A partir de esta

²⁵⁰ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2010. Pág.: 291

²⁵¹ Tello N., *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*, Madrid, Campo de Ideas. 2003. Pág.: 40

²⁵² Cif. Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. Tusquets. 2010. Pp.: 284-286

aproximación se observarán diferentes concepciones de la temporalidad, recuperando la distinción castoridiana entre la *temporalidad natural*, la *temporalidad identitaria* y la *temporalidad imaginaria*, para extraer el modo en que Castoriadis describe la emergencia de instituciones y significaciones en el campo histórico-social y el modo en que estas nociones intervienen en su teoría institucional.

Por último, el tercer apartado tomará los elementos desarrollados en capítulo sobre el pensamiento clásico para establecer el modo en el que se incorporan a la teoría institucional. La reflexión ontológica desarrollada en los primeros dos apartados será transportada a la reflexión específica que Castoriadis establece sobre el ser de lo institucional y la dinámica que describe, recuperando la distinción que establece Rafael Miranda entre la primera y la segunda conceptualización de la noción de alteridad. Hechas estas observaciones se ofrecerá un recuento de las ideas principales.

5.1. La configuración clásica de la lógica-ontológica identitaria:

Para comenzar, cabe aclarar que Castoriadis no ha ofrecido un recorrido sistemático a través de los autores más representativos del pensamiento occidental tomando como eje la consolidación de la *lógica-ontológica identitaria*, sino que su análisis crítico se reconstruye a partir de diferentes observaciones y comentarios que han sido expresados a lo largo de su obra. Probablemente el análisis más sistemático sea el que ofrece la publicación de sus seminarios de las década del 80' bajo el título de *Lo que hace a Grecia*,²⁵³ pero el recorrido que establece en estos seminarios aborda el período arcaico y clásico. En el libro que le ha dedicado Nerio Tello²⁵⁴ existe un intento de reponer un recorrido sistemático pero su registro es marcadamente introductorio. Existe también un breve recorrido ofrecido por Enrique Carretero Pasín,²⁵⁵ bajo el título de “*Lo imaginario social*” *breve introducción histórica*, que recorre algunas concepciones representativas de la noción de imaginario desde la perspectiva de Castoriadis y Hélène Védrine.

El objetivo de este apartado, no es establecer una reconstrucción histórica de la genealogía de la noción de *imaginario*, sino reconstruir lo que Castoriadis entiende como *lógica-ontológica heredada*, a la luz de sus observaciones sobre la injerencia de la ontología identitaria en el pensamiento occidental, focalizando el análisis principalmente en el pensamiento clásico que es al que Castoriadis refiere mayoritariamente, pero sin dejar de señalar que el filósofo encuentra en este período histórico los lineamientos generadores que orientan al pensamiento a lo largo de los siglos posteriores y hasta el presente.

En efecto, la crítica de Castoriadis al pensamiento heredado, a la que se ha referido, puede verse principalmente a la luz de dos ocultamientos que resultan en varios sentidos imposibles de considerar de manera aislada:

- El ocultamiento del tiempo como emergencia de la alteridad.
- El ocultamiento de la imaginación como potencia creadora de figuras.

Ambos ocultamientos responden a una misma necesidad que Castoriadis identifica en las *instituciones sociales*: la necesidad de postularse como eternas e idénticas a sí

²⁵³ Editados bajo el nombre de: *Lo que hace a Grecia I, De Homero a Heráclito, Lo que Hace a Grecia II, La ciudad y las leyes, Lo que hace a Grecia III, Thucydide, la force et le droit, y Sobre el político de Platón.*

²⁵⁴ Tello N., *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*, Madrid, Campo de Ideas. 2003. Cap. II

²⁵⁵ Carretero P. A. E., *El orden social en la posmodernidad Ideología e imaginario social.*, Barcelona, Erasmus. 2010. Pp.: 71- 80

mismas. Y es por ello que el desplazamiento de la temporalidad y lo imaginario fuera la consideración sobre *lo que es*, se desarrolla desde una concepción reduccionista del *ser*, que comprende al *ser* como lo *determinado* e *idéntico*. Por consiguiente al negar la emergencia de alteridad, lo que la ontología tradicional niega es la existencia de *lo otro*: (a) *lo otro* de la identidad y (b) *lo otro* de lo instituido, pues *lo otro* de una institución – afirma Castoriadis- puede emerger de una correcta comprensión de la *temporalidad* entendida como caos del que emergen nuevas formas históricas, así como de la *imaginación radical* del hombre como potencia creadora de nuevos *eidos* desde los cuales se *auto-instituye* e instituye su mundo.

Por otra parte, la institución de la sociedad como sociedad particular, pone su principio y fundamento fuera de sí, y como se observó en relación al estado de heteronomía social, genera representaciones de este fundamento como un origen extra social, de manera que se oculta a los hombres su capacidad de crear nuevas *instituciones* y *significaciones*.

Por estas razones, el ocultamiento de lo *imaginario* y de la *temporalidad* responde a las mismas dificultades del pensamiento heredado para pensar al *ser* más allá de la identidad y para identificar el carácter instituyente de las sociedades, pues al reducir los *modos de ser* al *modo de ser* de la entidad, es decir la *determinación*, se expulsa fuera de la consideración de lo real a todo aquello que no sea susceptible de tratamiento identitario.²⁵⁶ El *ser* se reduce por tanto a *lo dado*, y tanto el tiempo como lo imaginario corresponden al *no-ser*.

Ahora bien, ya se ha identificado el origen más claro de la ontología identitaria en el poema de Parménides al postular el principio ontológico que orientará al posterior pensamiento occidental *el ser es y el no-ser no es*, pues es precisamente su afirmación del ser eterno, sin causa u origen y a la vez como idéntico a sí mismo, lo que imposibilita desde un principio la concepción de la creación, o de la temporalidad como emergencia de cambios. Siguiendo la lectura de Étienne Gilson, el razonamiento que ofrece Parménides consiste en afirmar que *para causar al ser, primero sería necesario que esta causa fuera, lo cual significa que, siendo el ser su única causa concebible, el*

²⁵⁶ Castoriadis [...] orientó su reflexión crítica hacia la tradición filosófica heredada, denominándola una teología racional. El determinismo, como otra meta norma correspondiente a dicha tradición, que anunciaba ya la máxima hegeliana todo lo que es real es racional, lo había llevado a reconocer, en dicha tradición, las huellas de la clausura ante la alteridad radical. Miranda R., “Castoriadis y el regreso de lo religioso. Auto-alteración de la sociedad y meta-norma.”, en: *Liminar: Estudios sociales y humanísticos*. Año 6, vol. VI. núm. 4.

*ser no tiene causa.*²⁵⁷ El *ser* debe ser por tanto *inengendrado*, y no puede devenir otra cosa, pues ello implicaría precisamente *no ser* lo que es.

En efecto, esta ausencia de origen y a su vez la imposibilidad de un cambio posterior, que con gran énfasis defendería posteriormente Zenón de Elea²⁵⁸, reduce el *ser* de *lo que es* a su *identidad*. Luego, todo lo que es susceptible de cambios o de perecer queda excluido de las consideraciones sobre la realidad. Puede recuperarse de la lectura que propone Gilson, la afirmación de que Parménides *opone el ser a la existencia* y deja fuera del *ser* a todo lo que conforma la experiencia sensible e incluso a todo elemento imaginario.²⁵⁹

Posteriormente, Gilson señala que esta reducción del *ser* a la determinación, que comienza en el pensamiento de Parménides, continúa sin modificarse significativamente en el pensamiento platónico, pues es notable que la creación del mundo por parte del demiurgo que propone Platón en el *Timeo* no constituye una creación a partir de la nada, sino que toma los *eide* (las formas) preexistentes y los usa como modelos o paradigmas en la materia que se forma.²⁶⁰ De modo que, el acto en sí mismo de la construcción del mundo no implica una creación, sino una producción, similar a la de un artesano que construye algo cuya forma ya está dada desde un principio.

Este aspecto conduce al filósofo francés Jean Paul Sartre a sostener, desde otra perspectiva, que existe en el platonismo una visión técnica del mundo, en la que la producción [de la esencia] precede a la existencia,²⁶¹ y por tanto el mundo material realiza una forma o concepto que está dado desde un principio, mientras que a Castoriadis lo lleva a postular una reducción de la *temporalidad* a la *repetición de lo mismo*, donde el primer momento determina a cualquier momento siguiente.

Sin embargo, la lectura que Gilson propone de la ontología platónica, plantea algunas dificultades a la interpretación de Sartre que el análisis de Castoriadis parece advertir de un modo más explícito. Ciertamente, Gilson afirma esta herencia del pensamiento de Parménides en la doctrina platónica, incluso cuando las doctrinas físicas de ambos muestran marcadas diferencias. Herencia que se vuelve más visible en la doctrina ontológica. *Como Platón no se cansa de decirlo*, - afirma Gilson- *el ser es uno*

²⁵⁷ Gilson E., *El ser y la esencia*, Bs. As., Ediciones Desclée, 1976 Pág.: 23

²⁵⁸ Castoriadis C., *Sobre el político de Platón*, Madrid, Trotta, 2004. Pág.: 75

²⁵⁹ Gilson E., *El ser y la esencia*, Bs. As., Ediciones Desclée, 1951. Pág.: 24

²⁶⁰ Castoriadis C., "El campo de lo social histórico", en: *Ciudadanos sin brújula*, México, Coyoacán, 2005. Pág.: 12

²⁶¹ Cif. Sartre J. P., "El existencialismo es un humanismo", en: *Sartre y Heidegger: Sobre el humanismo*, Bs. As., Ediciones del 80, Pp.: 14 a 15.

en cuanto uno mismo. La característica propia del ser es aquí, la identidad de la cosa consigo misma. [...] Devenir otro sería cesar de ser, porque sería dejar de ser el ser que uno es.²⁶² Por lo que quedan explicitadas tanto la identificación del ser con la identidad como la negación del cambio.

Pero además de postular esta invariabilidad de *lo que es*, el pensamiento platónico parece seguir a Parménides al dejar de lado la existencia, pues describe al *ser* de *lo que es*, como un algo que no predomina sobre lo *existente* ni lo determina del modo en que Sartre lo interpreta, sino que se detiene y agota en su *esencia*. Gilson ofrece una lectura de la doctrina platónica en la que ni aparece una preocupación por la *existencia* del *ser*, sino que se desarrolla como una doctrina *esencialista* que comprende al *ser* como una identidad.

Esto es advertido por Castoriadis al afirmar que la creación que Platón describe en el *Timeo* no propone formas eternas sin origen en un sentido estricto, sino esencialmente atemporales. Por ello afirma:

En el comienzo, en lo que Platón da al Demiurgo para construir el mundo, no hay tiempo ni espacio. Lo que hay es el ser siempre ($\alpha\epsilon\iota\omicron\nu$) y el devenir siempre ($\alpha\epsilon\iota\ \gamma\iota\gamma\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$). Pero aquí, como Platón lo dice explícitamente, <siempre> es un abuso del lenguaje. No se trata de omnitemporalidad, sino de atemporalidad, claramente postulada como imposibilidad del movimiento y la alteración.²⁶³

Finalmente la exclusión de la temporalidad del *modo de ser* de la identidad termina por excluir al mundo sensible, y a la *alteridad*, de los *modos de ser*. Y al igual que Gilson, Castoriadis denominará al pensamiento platónico como *esencialista*, introduciendo la expresión “identitario”, por su modo de concebir la esencia, o el neologismo *ensídico* formado por la conjunción de las palabras francesas *ensemblista-identitaire*. (Conjuntista-identitario).

Esta posición ontológica, pese a no ser presentada de una manera homogénea a lo largo de la obra platónica, tiene su correlato en el posicionamiento político que presenta Platón, y en particular en aquello que Castoriadis denomina la torsión platónica.²⁶⁴ Es decir, en el posicionamiento meramente teórico del intelectual, que se aleja de su marco histórico social, así como la premisa no cuestionada de que el *político* debe ser un *epistémon*.²⁶⁵ Esto es señalado también por autores como Philippe Raynaud, quien afirma que mientras que Nietzsche encuentra la raíz de la decadencia del mundo griego

²⁶² Gilson E., *El ser y la esencia*, Bs. As., Ediciones Desclee, 1951. Pág.: 26

²⁶³ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2010. Pág.: 301

²⁶⁴ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 313

²⁶⁵ Castoriadis C., *Sobre el político de Platón*, Madrid, Trotta, 2004. Pág.: 74

con el pensamiento socrático, y su puesta en cuestión del orden aristocrático al que los pensadores pre-socráticos eran solidarios, Castoriadis encontrará en el pensamiento socrático una fricción con el *civismo democrático*, antes que con la herencia aristocrática,²⁶⁶ y que se recuperará de un modo explícito en la lectura que establece del mito de Cronos en *El político*.

No obstante, Castoriadis reconoce la emergencia en Platón de un elemento que permanece en conflicto con este posicionamiento y que permite que en diálogos como *El sofista* y *El Parménides* el esencialismo de la ontología platónica quede puesto en entre dicho, pero que no es aplicado en forma equivalente en su doctrina política. Y este elemento es precisamente la *interrogatividad* que surge con el pensamiento platónico, y que constituye para Castoriadis una refundación de la filosofía. Pues con Platón, el filósofo confronta la primera falencia de la filosofía, que consiste en descansar en el enunciado verdadero una vez que se lo ha formulado. *Los que piensan* – afirma – *siempre quisieron llegados a un punto, dormir junto a él, reposar en él. No sucedía así con Platón.*²⁶⁷ La interrogación platónica se caracteriza por la emergencia de nuevas preguntas con cada respuesta que se esboza, la parcialidad intrínseca de todo resultado, y la vuelta permanente de la interrogación sobre las premisas del razonamiento que se está desarrollando. Aspecto que permanece en un visible conflicto con la búsqueda de un orden político definitivo fundado en la ciencia sobre lo eterno.

En efecto, para encontrar una perspectiva más clara de la tensión presente en Platón entre la interrogatividad, como repreguntar que vuelve permanentemente sobre las premisas y genera una apertura constante al pensamiento, y una posición ontológica que identifica al ser con lo determinado e inmutable, Castoriadis propone observar el modo en que se presentan en su obra dos mitos concernientes a la creación y el orden del mundo: (i) el *mito del reino de Cronos*, presentado en *El político*, y (ii) el *mito de la creación del mundo*, presentado en *El Timeo*.

(i) En el primero se hace referencia a una *Edad de Oro* en la que Cronos dirigía el curso del mundo en un sentido inverso al actual, y los hombres vivían en un estado de abundancia y dicha, en el que todos los asuntos del mundo estaban bajo el control del dios. Durante este período los hombres surgían de la tierra y vivían en absoluta armonía. Sin embargo, este estado es alternado por otro en el que los hombres quedan librados a

²⁶⁶ Raynaud Ph., “Castoriadis y el legado griego” en: *La ciudad y las leyes*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As. 2012. Pág.:22

²⁶⁷ Castoriadis C., *Sobre el político de Platón*, Madrid, Trotta, 2004. Pág.: 72

su suerte, pues como Castoriadis reconstruye el mito: *el dios deja de cuidar al mundo y se produce entonces una catástrofe, se reitera el curso contrario y los hombres son a la sazón como hoy: tienen una reproducción sexuada, viven entre los animales salvajes y están obligados a pasar del estado de naturaleza al estado de cultura.*²⁶⁸ Este estado se presenta inflexiblemente como un estado de decadencia en el que los hombres forman ciudades y se organizan políticamente pero tendiendo a un nivel de conflicto y desorden cada vez mayor, hasta que un dios, vuelva a tomar el control y devuelva el curso del tiempo del mundo a su forma regulada y armónica.

La idea que expresa el mito deja ver claramente una impotencia de lo material para ordenarse sin la tutela constante de lo eterno. El *ser* en sentido propio, que se presenta en lo inmutable, frente a la naturaleza deficitaria del mundo material que tiende inevitablemente hacia su propia decadencia. *Sólo lo que es incorpóreo puede ser eternamente idéntico es decir que el verdadero ser son las Ideas, que son eternamente idénticas a sí mismas.*²⁶⁹ Surge nuevamente una clara identificación entre el *ser*, la identidad y la determinación. Lo que efectivamente es, lo que compone la realidad, es lo que posee un grado absoluto de determinación, lo que permanece idéntico a sí mismo.

(ii) El mito de la creación del mundo presentado en *El Timeo*, apunta por su parte en esta misma dirección, pues en él se establece una relación directa entre lo material y la indefinición que conduce al *no ser*. Como se observó, Platón reconstruye la creación del mundo, como la acción del *Demiurgo*, quien moldea la materia a partir de las *formas* eternas. Lo interesante de esta descripción, afirma Castoriadis, es el modo en el que Platón piensa la oposición entre lo definido y eterno, por un lado, y lo que es indefinido e irregular por el otro. Pues *cuando [Platón] busca lo opuesto del ser verdadero, postula lo siempre desemejante aquello en que no hay un solo momento de universalidad [...] y eso es la materia, lo absolutamente a-racional.*²⁷⁰ Esta tendencia sigue en un sentido el espíritu del imaginario griego, pero otro sentido es también una ruptura con este imaginario, pues mientras que los griegos, pensaban al *ser* como una espontaneidad creadora y destructora (*génesis* y *phthorá*), con Platón desaparece toda concepción del ser como *espontaneidad creadora*. Lo que existe es una creación y una decadencia. La creación por parte del demiurgo y sobre la base de las formas eternas, pero sometida a la imperfección de la materia que irrumpe la regularidad en favor del devenir.

²⁶⁸ Castoriadis C., *Sobre el político de Platón*, Madrid, Trotta, 2004. Pág.: 116

²⁶⁹ Castoriadis C., *Sobre el político de Platón*, Madrid, Trotta, 2004. Pág.: 118

²⁷⁰ Castoriadis C., *Sobre el político de Platón*, Madrid, Trotta, 2004. Pág.: 119

Al igual que Nietzsche, Castoriadis encontrará en este posicionamiento de Platón una reducción de las dimensiones y de los modos de ser que se centra unívocamente en la identificación del *ser* con la *determinación*. Hecho que no permitirá, y que interesa particularmente a Castoriadis, la concepción de lo imaginario y de la apertura a la emergencia de la *alteridad* en el tiempo como aspectos constitutivo de lo real. En sus palabras:

La fijación de la corriente dominante en filosofía en la determinación y lo determinado se traduce en el hecho de que, aun cuando se reconozca un lugar a lo indeterminado, el *apeiron*, éste es considerado como jerárquicamente “inferior”; lo que realmente es está determinado y lo que no está determinado *no es* o es algo menos, o tiene una calidad inferior de ser.

En todo esto no hay solamente una “lógica”, hay una *decisión ontológica*-claramente afirmada desde los comienzos de la filosofía con Parménides- y una construcción/creación.²⁷¹

Sin embargo, para obtener una comprensión real de la naturaleza de lo social histórico, es necesario romper con los lineamientos de esta tradición determinista que surge con esta forma de metafísica y que se continúan en el pensamiento aristotélico aunque en una forma más desarrollada.

Precisamente, tiempo después de la creación de la doctrina platónica, el pensamiento aristotélico tomó una posición un tanto más ambigua en relación con la temporalidad, la imaginación y a la existencia de lo indeterminado. Como es sabido, a diferencia de Platón y Parménides, Aristóteles reincorpora el estudio de lo sensible en su *filosofía primera*, y a la vez indaga los múltiples significados del término *ser*.²⁷² Sin embargo, como señala en el libro IV de metafísica, para que haya unidad de ciencia es necesario que haya una unidad en el objeto de tal ciencia, y la polisemia de la expresión “que es” puede obstruir la posibilidad de construir una ciencia que lo aborde. Tal como él la denomina *una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen*.²⁷³ El razonamiento que establece Aristóteles consiste en señalar la alusión de todas las acepciones del término “que es” o *ser*, a una naturaleza común, y esta naturaleza será precisamente la *entidad*. Luego, corresponde estudiar a una única ciencia también las cosas que se enuncian en relación a una misma

²⁷¹ Castoriadis C., “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 194

²⁷² Aristóteles [...] muestra los muchos absurdos en que incurrirían necesariamente quienes, como los Eleáticos, no saben o no quieren reconocer la multiplicidad originaria de los significados de ser o de quienes, como los platónicos, no llegan a reconocerla de manera adecuada. Reale G., *Guía y lectura de la metafísica de Aristóteles*, Roma, Herder. 1997. Pág.: 133

²⁷³ Aristóteles, *Metafísica*, 1030a 15-20

naturaleza. De manera que, incluso cuando puede afirmarse con Castoriadis que en Aristóteles encontramos una reducción de los *modos de ser* al *modo de ser* de la *entidad*, es importante señalar que para el pensamiento aristotélico la *entidad* no es sólo la naturaleza a la que refieren las múltiples acepciones del verbo *ser*, sino que además y principalmente es lo que garantiza la posibilidad de una *filosofía primera*. Puesto que no puede haber una ciencia de lo diverso, y sólo en relación a la entidad la reflexión sobre el *ser* remite a una única naturaleza.

Por consiguiente, Aristóteles no reduce el *ser* a la identidad, al modo platónico, sino que orienta su ontología al estudio de *lo que es* (*το ον*), y la garantía que permite articular este estudio es precisamente la entidad y sus atributos. Y es en ese análisis, principalmente desarrollado en el libro V, donde afirma que “lo que es” se dice principalmente según cuatro tipos de significado:

- I. Lo que se da *accidentalmente*.
- II. Las *categorías* (la entidad y las figuras de la predicación)
- III. En el sentido de lo verdadero y lo falso.
- IV. En el sentido del acto y la potencia.

Lo interesante de esta distinción es que Aristóteles rechazará la incorporación de los sentidos I y III de “lo que es” para el estudio de la ontología. En primer lugar, y esto es desarrollado con detenimiento en los capítulos 2 y 3 del libro VI, En la medida que no es posible establecer una ciencia sobre el accidente. Idea que será argumentada desde diferentes perspectivas, pero que se deriva de la falta de determinación del accidente, lo que imposibilita un estudio del mismo. En palabras de Aristóteles: *Toda ciencia se ocupa de lo que es siempre o la mayoría de las veces: si no ¿Cómo se podría aprender o enseñar a otro? Las definiciones han de establecerse, en efecto, de lo que es siempre o la mayoría de las veces.*²⁷⁴ Es notable que esta afirmación, mediante la que Aristóteles deja de lado el estudio del accidente, invalidan un estudio como el que Castoriadis propone sobre lo imaginario y sobre los aspectos indefinidos del *ser*, no ya desde una perspectiva metafísica, pues Aristóteles afirma la existencia del accidente y de la imaginación, sino desde una perspectiva epistemológica, pues de no haber una naturaleza común a la que refiera el estudio, y no haber un grado de regularidad necesario para establecer una ciencia, el estudio de lo *no-determinado* carece de fundamento.

²⁷⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 1027a 20-25

Pero Aristóteles avanza sin embargo sobre el estudio del accidente, y determina que su origen está dado en la materia. La potencia para los contrarios que es propia de la indeterminación de lo material será para el pensador griego la causa, siempre accidental, de los accidentes. En relación con el tercer sentido de “lo que es”, Aristóteles argumenta que *la falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas [...] sino en el pensamiento*, por lo que su estudio no corresponde a la ontología. Puede percibirse en esta objeción un primer indicio de la posición aristotélica frente a lo imaginario, que será tratado con mayor detenimiento en el siguiente apartado.

Efectivamente esta manera de comprender al *ser*, en un sentido primario y en un sentido derivado, otorga un grado de realidad a las categorías, a diferencia de la reducción identitaria que promueve el pensamiento de Parménides. Sin embargo, el criterio por el cual se determina *lo que es* sigue recayendo en el grado de *determinación*, que constituye uno de los rasgos fundamentales que definen a la entidad. Y por tanto, al momento de analizar los sentidos en los que se dice la *entidad*, la *forma* es el sentido más propio, pues determina a la *materia* y es *causa primera* del *compuesto*. Asimismo, el modo de *ser* propiamente dicho se identifica claramente con la *determinación*, mientras que lo indeterminado *es* en sentido derivado o impropio.²⁷⁵

Esta caracterización que realiza Aristóteles de la *forma* como el *ser* en sentido propio, por su grado de determinación, constituye para Castoriadis la consolidación del esquema de la lógica identitaria y su subordinación de los *modos de ser* al *ser determinado*. En sus palabras:

El pensamiento del ser se anuló a sí mismo cuando se hizo pensamiento de la determinación, es decir cuando intentó que la lógica absorbiera a la ontología. Cuando trató, no de suspender en forma provisoria la temporalidad por hipótesis trascendental, sino de suprimirla realmente. Con más claridad que en cualquier otra parte esto se ve en la determinación del ser del ente, la *ousia* aristotélica como *to ti ên einai*: lo que tenía que ser, lo que debía ser. La esencia o *ousia* del ser consiste en ser-algo-determinado (*tí*: el eso que...). [...] En esa esencia del ente así fijada se contraen originariamente el hecho de ser y el de ser-así, ya que nada es sino siendo y por ser un *esto-determinado*.²⁷⁶

Existe por consiguiente una solidaridad entre el esquema ontológico aristotélico y una negación del carácter creador de la temporalidad, en la medida que la temporalidad y el *ser* se subsumen a la determinación a partir del *telos*, que presenta desde el inicio el

²⁷⁵ Reale G., Introducción a Aristóteles Cap. 2, Herder, 1985. Pág.: 54

²⁷⁶ Castoriadis C., “Merleau-Ponty y el peso de la herencia ontológica” en: *Hecho y por hacer*, Bs. As., Eudeba. 1998. Pág.: 213

fin al que tendera el compuesto según su esencia, y a partir del sentido propio del *ser* identificado con la forma, en tanto ésta posee un mayor grado de determinación.

En este contexto, Castoriadis encuentra una coincidencia entre el pensamiento de los antiguos escépticos y el pensamiento platónico o aristotélico, en tanto que cuando los escépticos niegan la posibilidad de conocimiento, entienden por conocimiento a la *determinación*. Es decir, *cuando [Gorgias] quiere demostrar que nada es, y que si algo fuera, no sería cognoscible, se remite a la afirmación de que nada es verdaderamente determinable. [...] Afirmación que tiene sentido sobre el criterio tácito de que si algo fuera, sería determinado.*²⁷⁷

Por consiguiente, puede observarse en estas tres posiciones (Parménides, Platón, Aristóteles), la reducción de lo real a las nociones de *identidad* y *determinación*, que bajo diferentes modalidades configura la *lógica-ontología heredada* que subyace al pensamiento occidental y que le impide concebir al *ser* como la emergencia permanente e inmotivada de la *alteridad*. Aspecto que, como se observó en el primer capítulo, continúa presente en el pensamiento hegeliano-marxista bajo la forma de una identidad que se despliega en un movimiento dialéctico.

Ahora bien, cabe señalar que el tratamiento que ofrece Aristóteles de la imaginación, que constituye para Castoriadis un descubrimiento y un ocultamiento, permite observar las dificultades del pensamiento clásico para concebir lo imaginario. Por otra parte, la *temporalidad* se presenta también desde una perspectiva identitaria y cuantificada como medida del movimiento, pero simultáneamente es comprendida como *ex-tasis*, como estar fuera, como una apertura a lo nuevo. En consecuencia, en los sucesivos apartados se observará el modo que estas tesis ontológicas constituyen un obstáculo intelectual para una apertura a la comprensión de la dinámica de emergencia y destrucción que presentan las instituciones sociales.

²⁷⁷ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2010. Pág.: 283

5.2. Imaginación, temporalidad y creación:

a. Imaginación creadora e imaginación mimética en Aristóteles:

Cabe detenerse ahora en un momento del pensamiento aristotélico que Castoriadis encuentra particularmente significativo, al que denomina en diversas oportunidades como: *el descubrimiento de la imaginación*.²⁷⁸

Castoriadis reconoce un momento en la obra de Aristóteles en el que emergen dos comprensiones incompatibles de la noción de imaginación, a las que denominará *imaginación primera* e *imaginación segunda*. La primera, en conflicto con su propia teoría ontológica, será sugerida por Aristóteles pero no será explicitada completamente, mientras que la segunda constituirá la doctrina tradicional sobre la imaginación, que consiste en subordinarla a la percepción y su capacidad de reflejar lo que ha sido percibido. En sus palabras:

[Aristóteles] descubre dos imaginaciones. Descubre primero la imaginación (*Del alma*. III. 3) en el sentido trivial que esta palabra llegó a adquirir y que llamaré en adelante *imaginación segunda*. [...] Luego Aristóteles descubre otra imaginación, de función mucho más radical, que guarda con la anterior una relación de homonimia y en adelante yo llamaré *imaginación primera*. [...] No la expone en detalle, ni la explica como tema, esta imaginación [...] hace estallar virtualmente toda la ontología aristotélica, lo cual equivale a decir la ontología en general.²⁷⁹

Efectivamente, en su *Tratado del alma*, Aristóteles comienza a indagar la capacidad del hombre de imaginar, hecho que constituye por sí mismo un descubrimiento al que Castoriadis otorgará una gran importancia. Sin embargo, señala una gran ambigüedad en la manera en la que Aristóteles expone el *ser* de lo imaginario, al advertir que por momentos lo reduce a la *mimesis* o a imágenes *similares a las de la sensación pero sin materia*. Pese a ello, su descripción de la facultad del hombre de imaginar constituye un inmenso progreso frente al pensamiento de Platón.

Aristóteles critica la posición de Platón que define a la imaginación como una mezcla de *opinión* y *sensación*, pues, en muchos casos se tiene una opinión distinta a lo que se percibe. De manera que si la imaginación fuera una conjunción de la sensación y la opinión, sucedería a veces que la imaginación sería falsa y verdadera a la vez, lo que

²⁷⁸ Castoriadis C., “El descubrimiento de la imaginación” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005.

²⁷⁹ Castoriadis C., “El descubrimiento de la imaginación” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 150

implica un contra sentido. Sin embargo, Aristóteles establece en su primera aproximación un grado de dependencia entre la *sensibilidad* y la *imaginación*, y afirma que la imaginación es un movimiento engendrado por la sensibilidad en acto.²⁸⁰ La *imagen* o *fantasía* [Castoriadis traduce este término por *fantasma*] será verdadera, si la sensación está presente, y a medida que su distancia con la presencia de la sensación se incrementa, su grado de veracidad disminuirá hasta volverse un error o una falsedad en ausencia total de un origen sensible. Ello constituye lo que Castoriadis denomina la *doctrina convencional de la imaginación segunda*,²⁸¹ que puede sintetizarse en una descripción de la imaginación de carácter mimético con relación a la sensibilidad, y que a su vez, identifica la potencia creadora de *figuras* o *fantasmas* arbitrarios de la imaginación como un error, o una falsedad secundaria frente a su principal carácter de complemento mimético de la sensibilidad que repite en el alma del hombre al objeto de su percepción.

Este primer modo de concebir la imaginación coincidirá particularmente con la señalada reducción del *ser* a la determinación, en la medida que establece el grado de veracidad o falsedad de los productos de la imaginación en relación a la distancia a la que se encuentran de la percepción sensible que les da origen. Sin embargo, Castoriadis advierte que al caracterizar la relación entre la sensibilidad y el conocimiento, Aristóteles realiza una serie de afirmaciones que contradicen esta formulación del *modo de ser* de lo imaginario, al sostener que:

- El alma nunca piensa sin *fantasmas*.
- Los *fantasmas* son como sensaciones pero sin materia.²⁸²

Afirmaciones que alteran la jerarquía de la determinación de la sensibilidad sobre la imaginación, pues ubican a la imaginación como condición de posibilidad de la sensibilidad. Como recupera Carretero Pasín: *por una parte parece ser la imaginación la que garantiza el soporte para que perduren las imágenes en nuestra mente, pero ésta no es una garantía de certeza y sí, en muchos casos, de ilusión debido a su desajuste con la realidad*.²⁸³ Lo imaginario permanece en el ámbito de la ilusión, en tanto que su indeterminación es incompatible con el marco ontológico del pensamiento aristotélico.

²⁸⁰ Aristóteles, *De anima* 429a

²⁸¹ Castoriadis C., "El descubrimiento de la imaginación" en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pp.: 157-160

²⁸² Aristóteles, *De anima* 432a 5

²⁸³ Carretero P. A. E., *El orden social en la posmodernidad Ideología e imaginario social.*, Barcelona, Erasmus. 2010. Pág.: 73

Por otro lado, esto puede percibirse también en los argumentos mediante los cuales Aristóteles define a la imaginación como condición del *deseo*, elemento fundamental que antecede en las acciones a la deliberación, pues toma como principio una potencia del hombre que parece conservar un grado de independencia frente a la sensibilidad. El fin que persiguen las acciones y sobre lo que la parte calculadora del alma delibera es puesto por la parte apetitiva irracional del alma.²⁸⁴ En este contexto la independencia de la imaginación queda remarcada en la posibilidad que Aristóteles le atribuye para unificar los conjuntos de imágenes. Esto permite a Castoriadis proponer que se podría extraer un *esquematismo aristotélico*.

Por consiguiente, puede hallarse en Aristóteles la aparición de una *imaginación primera* que está en la base del movimiento y de la percepción sensible, en la medida que constituye su condición de posibilidad al permitir unificar las imágenes en el pensamiento. Pero ésta *imaginación primera* es rápidamente dejada de lado en función de la imaginación que depende de la sensación y que es su producto. En ello consiste por tanto la emergencia y ocultamiento en el pensamiento antiguo de la imaginación como potencia creadora de figuras arbitrarias, en tanto que no se derivan necesariamente de la percepción.

No cabe exponer aquí el modo en que Castoriadis propone que puede reconstruirse un esquematismo en la doctrina de la imaginación primera de Aristóteles sino señalar el modo en el que la doctrina convencional de la imaginación subsume el aspecto creador de la imaginación y sus productos a la determinación del objeto de la sensibilidad.

Finalmente puede sintetizarse lo expuesto hasta aquí en las siguientes ideas:

- Existe una tendencia en el pensamiento heredado de la ontología clásica a reducir los *modos de ser* al *modo de ser* de la determinación.
- Esta determinación conduce inevitablemente a negar la temporalidad, y el devenir, pues lo que es determinado lo es desde siempre y para siempre: es *atemporal*.
- Esta tendencia continúa en el pensamiento Aristotélico bajo la noción de *potencia*, donde la esencia determina desde el principio los cambios posibles, transformando al tiempo en un parámetro de orden.
- A su vez lo imaginario es reducido a su carácter mimético bajo el mismo criterio que identifica *lo que es* con la determinación. De modo que se subsume el

²⁸⁴ Sinnott E. "Estudio preliminar" en: *Ética nicomaquea*, Colihue, Bs. As. 2007. Pág.: 32

carácter creador de la imaginación como emergencia de figuras a su vínculo con la sensibilidad y a la presencia del objeto figurado en la imaginación.

Esta tendencia puede percibirse posteriormente en autores modernos como René Descartes, quien identifica explícitamente la imaginación como una fuente de errores para cognición²⁸⁵, e incluso en autores contemporáneos como Jaques Lacan, que como Castoriadis señala insistentemente, reducen la creación de imágenes que produce la imaginación, a la repetición especular y mimética de lo que es ofrecido por la percepción.

En el caso de Freud, la situación se vuelve parecida en la medida que busca el origen de lo imaginario en la combinación de las percepciones. Sin embargo, Castoriadis encuentra dos obstáculos en la descripción freudiana de lo imaginario, en la medida que: en primer lugar la psique humana es capaz de crear imágenes a partir de estímulos que no guardan relación con tales imágenes. Y en segundo lugar, como se ha expuesto ya, en tanto que desde su concepción de la psique, el inconsciente ignora lo real, se encuentra disfuncionalizado de lo que percibe en su experiencia. Idea que es recuperada por Arnau Tomès, al afirmar que: *el inconsciente ignora la realidad. No hay en efecto para el inconsciente diferencia entre una percepción real y una representación investida de afecto.*²⁸⁶ La ignorancia de la realidad por parte del inconsciente es, más bien, una independencia, la posibilidad de investir representaciones que no se dan en la realidad. Mientras que el tratamiento freudiano de la imaginación oculta (a) su capacidad creativa como imaginación radical y (b) su dimensión socio-histórica, no sólo en tanto influida por la sociedad instituida sino en tanto potencial instituyente del cuerpo social.²⁸⁷

Lo que resulta importante destacar para Castoriadis en este sentido es la comprensión de la imaginación como potencia creadora de imágenes que no se derivan de la percepción, a la vez que la atribución de un estatuto ontológico a lo *imaginario* que no lo excluya del ámbito de lo real tal como ocurre con la *ontología heredada*. La emergencia de esta comprensión de la *imaginación primera* en el pensamiento aristotélico parece abrir las puertas a esta concepción, en tanto que propone a la

²⁸⁵ “Nada de lo que puedo comprender por vía de la imaginación pertenece al conocimiento que yo poseo de mí mismo, y que es preciso apartar y desviar al espíritu de ese modo de concebir, con el propósito de que él mismo reconozca de un modo distinto su propia naturaleza.” Descartes R., *Meditaciones metafísicas*, Gradfco, Bs. As. 2004. Pág.: 98.

²⁸⁶ Tomès A., “Introduction à la pensée de Castoriadis” en : Castoriadis C., *L’imaginaire comme tel*, Paris, Hermann Éditeurs, 2007. Pág.: 58 [La T. es mía]

²⁸⁷ Cif. Castoriadis C., “Le psychanalyse, projet et élucidation” en: *Les carrefours du labyrinthe I*, Paris, Seuil, 1998. Pág.: 104

imaginación como la creación de imágenes que son condición de la percepción sensible, pero inmediatamente se identifica a esta potencia como un error cuyo grado de falsedad es mayor cuanto más se alejan sus productos de los objetos de la percepción sensible.

La imaginación creadora, disfuncionalizadas de la percepción y de la experiencia, es como se observó en el capítulo anterior, la principal herramienta que permite a los hombres superar el marco conceptual en el que se encuentran y auto-instituirse como sujetos autónomos. Pero al mismo tiempo que el pensamiento heredado hace imposible esta comprensión de lo *imaginario*, también oculta el potencial creador de la temporalidad, bajo la figura de la repetición. Esta posición también tendrá un tratamiento algo ambiguo en el pensamiento aristotélico, como se verá a continuación.

b. Temporalidad identitaria y temporalidad imaginaria:

Como se ha observado a propósito de Platón, con la emergencia de la metafísica esencialista comienza el ocultamiento de un aspecto central de la realidad y del tiempo, que es la comprensión de la temporalidad como una *espontaneidad creadora*. Pues el carácter determinista del marco ontológico que surge con Platón y Parménides identifica lo real con aquello que posee un mayor grado de *determinación*, y como se ha señalado, ello implica la postulación de formas atemporales.

En el caso de Aristóteles, su comprensión del tiempo resulta un asunto algo controversial y complejo, pero puede identificarse no obstante dos concepciones de lo temporal, que al igual que ocurre con la noción de imaginación, permitirían situarse en dos posicionamientos ontológicos marcadamente incompatibles. La primera, tal como atraviesa el pensamiento heredado en general, tendería a identificar el tiempo con una medida del movimiento, es decir, desde una perspectiva esencialmente cuantitativa. Y la segunda, que entendería al tiempo de carácter extático, que hace salir de sí a lo que existe.²⁸⁸

El tiempo no se encuentra en Aristóteles subordinado al movimiento, pero se advierte que de no haber movimiento, no podría hablarse de tiempo. Esto constituye lo que algunos autores como Enrico Berti, denominan, el carácter *relacional* del tiempo, que será más visible en el pensamiento moderno en autores como Leibniz.²⁸⁹ Por su

²⁸⁸ Aristóteles, *Física*. 221b 3.

²⁸⁹ *El tiempo no es movimiento, pero no existe tiempo sin movimiento. Podemos decir que, de este modo Aristóteles ha descubierto el carácter relacional del tiempo, es decir, que el tiempo no es algo absoluto,*

parte, el carácter extático, tendrá una función destructora que deteriora a los *entes*, antes que una función creadora, en términos de *espontaneidad creadora* como intenta recuperar Castoriadis en el pensamiento de los pre-socráticos. Lo que interesa a Castoriadis es señalar como esta idea del tiempo como *éxtasis*, como *salir de sí*, genera un conflicto con la ontología determinista. El pensamiento heredado advierte el carácter destructor del tiempo, pero niega su aspecto creador. *Tiempo y creación* – afirma – *significa también tiempo y destrucción. El pensamiento tradicional ha negado siempre la creación, pero, simétricamente, estaba obligado a afirmar la imposibilidad de la destrucción. [...] Pero, esquizofrenia: la destrucción ha sido presentada de suyo.*²⁹⁰

Por otro lado, la doctrina del *acto* y la *potencia* responde a una ampliación más detallada del ocultamiento del tiempo que existía en el pensamiento de Platón, es decir, donde el *telos* determina desde un principio la posibilidad del cambio futuro, y en la medida que el cambio y el movimiento son determinados por causas, la temporalidad se aleja de su posibilidad de hacer surgir una alteridad radical, al quedar *determinado lo nuevo por lo dado*, tanto en la causa eficiente como en la causa final.

Sin embargo, la situación se vuelve más confusa cuando Aristóteles introduce el concepto de *movimiento local*, y afirma que éste es primero que el movimiento de traslación.²⁹¹ Pues, este concepto aristotélico implica *alteridad* y cambio en tanto que determina la generación y corrupción según la *esencia*, aumento y disminución según la *cantidad* y traslación según el *lugar*. Afirmación que confronta por su parte con otras definiciones del concepto de *tiempo* que Aristóteles propone en su *Física*, en las que se describe al tiempo como: *el número [o medida] del movimiento* o la determinación del movimiento según *el antes y el después*.²⁹²

Lo que ocurre, afirma Castoriadis, es que al concebir el tiempo determinándolo por su capacidad de ser medido y ser a la vez una variable de posición del movimiento, la temporalidad se reduce a una coordenada o relación de orden, y en tanto tal, en nada se distingue de una relación espacial, con las dificultades que implica y que serán tratadas al observar los modos de la *temporalidad imaginaria*. Un ejemplo claro de esta comprensión determinista del tiempo puede encontrarse en autores como Leibniz como advierte de conocerse toda la disposición del universo en un punto nada impediría

sino que está en relación con [...] el movimiento. Berti E., *El ser y el tiempo en Aristóteles*, Bs. As., Biblos, 2011. Pág.: 33

²⁹⁰ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 15

²⁹¹ Aristóteles, *Metafísica* 1072b 5.

²⁹² Aristóteles, *Física*. 218a 35.

retroceder o avanzar intelectualmente y anticipar los momentos precedentes. Esta idea puede recuperarse con particular énfasis en pasajes como el siguiente:

El presente esta grávido del porvenir, el futuro se podría leer en el pasado, lo alejado se expresa en lo próximo. Podríamos conocer la belleza del universo en cada alma si se pudieran desarrollar todos sus pliegues que sólo se desenvuelven sensiblemente en el tiempo.²⁹³

Esta forma de determinismo en la concepción de la temporalidad tendrá una presencia notable en la física moderna,²⁹⁴ y se expresa desde la perspectiva de Castoriadis en el determinismo histórico de Marx.

Sin embargo, como se ha señalado, en el marco del pensamiento aristotélico el movimiento de traslación no se produce en todos los casos por la acción de una perturbación externa sobre el estado del objeto como se concebirá a partir de la física newtoniana o incluso a partir de la *teoría corpuscular* de Descartes, sino que el movimiento se da como el retorno del objeto a su lugar natural, al lugar que su esencia determina. *El modo del movimiento y el lugar se determinan por la naturaleza de objeto.*²⁹⁵ De esta manera el tiempo, en el movimiento recto es sólo el intervalo entre un lugar impropio del objeto y su lugar natural, la intervención de un agente externo, la *causa eficiente*, sólo actualiza la potencia propia de la substancia sensible en su lugar inicial, mientras que en el movimiento circular, propio de las substancias sensibles eternas cuyo lugar propio es el movimiento, el tiempo no parece ser asimilable a la idea de un parámetro de orden.

Puede concluirse en que la comprensión aristotélica del tiempo posee una gran ambigüedad y se distinguen en ella diferentes formas de temporalidad, pero que pueden ser comprendidas, siguiendo los lineamientos de la lectura castoridiana en una comprensión que pone el énfasis en el carácter determinista de la temporalidad, y otra que resulta más conflictiva en relación a la metafísica aristotélica en la que se sugiere la emergencia de *alteridad* en el ente, al salir de sí mismo en el tiempo. Esta se expresa fundamentalmente en el cambio substancial, en el que se expresa la *alteración* de la substancia.

²⁹³ Leibnitz G. W., "Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón" en: *Escritos filosóficos*, Bs., As., Editorial Charcas. 1982. #13

²⁹⁴ Puede percibirse una forma muy explícita de esta tendencia en el *principio de razón suficiente* que propone Leibniz, en tanto que constituye una negación explícita de toda forma de contingencia, dado que la armonía del cosmos está dada y pre-establecida por Dios, y nada ocurre sin que puede derivarse de un *estado de cosas* precedente. La alteridad como tal es negada desde una perspectiva, física, metafísica y conceptual. Cif. Leibnitz G. W., "Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón" en: *Escritos filosóficos*, Bs., As., Editorial Charcas. 1982. #7

²⁹⁵ Heidegger M., *La pregunta por la cosa*, Bs. As., Orbis. 1985. Pág.: 70.

Por consiguiente, puede percibirse como la temporalidad y la imaginación son subordinadas en el pensamiento clásico a lo que Castoriadis denomina la *hipercategoría de la determinación*. Esta posición subordina el carácter de *espontaneidad creadora* del *ser*, y de la contingencia en general, a una instancia de absoluta determinación que asumirá diferentes formas a lo largo del pensamiento occidental. Esta tendencia puede extenderse observando continuidades en la exigencia de Descartes de *claridad* y *distinción*, así como en su exclusión de la imaginación del ámbito del conocimiento. A su vez, en lo que Hegel y más tarde Marx, llamarán leyes de la historia, y en la noción de desarrollo, donde el cambio siempre se produce como un desplegarse determinado por el momento inicial, y por tanto el tiempo se subsume a la determinación.

Ciertamente, la formulación más clara de esta tendencia es hallada por Castoriadis en la primera definición que realiza Cantor del concepto de *conjunto* en una carta a Dedekind del 28 de julio de 1899 donde afirma que: *toda multiplicidad, o bien es una multiplicidad inconsistente, o bien es un conjunto*.²⁹⁶

Efectivamente, esta afirmación remite para Castoriadis a una división entre dos campos que conforman la base más profunda de la realidad, pese a que mientras que uno de los modos de *ser* es postulado por la ontología clásica como *el ser*, el otro es sistemáticamente dejado de lado o postulado como algo infrapensable. Sin embargo, al manipular objetos de estudio que no se corresponden con las características de la entidad, el pensamiento tradicional se encuentra imposibilitado de explorar algunas áreas del conocimiento atendiendo al carácter específico de su objeto de estudio. Por lo que Castoriadis propone la necesidad de distinguir tres formas de temporalidad: *temporalidad natural*, *temporalidad identitaria* y *temporalidad imaginaria*. Esta distinción propone tres tipos de temporalidad que permiten comprender el tipo indeterminado e imaginario de temporalidad en el que las instituciones sociales tenderían a disolverse, y al mismo tiempo, desvincular esta forma de temporalidad de las temporalidades determinadas y regulares.

- El primer tipo de temporalidad, el tiempo natural, o *temporalidad física*, que forma parte del *ser-así* sobre el que cada sociedad se despliega. Esta temporalidad no puede ser captada por la sociedad de manera directa, sino dentro de dos modos específicos que la sociedad configura para percibirla, que pueden ser denominadas como temporalidades imaginarias en relación

²⁹⁶ Citado por Castoriadis en: “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 193

con este tiempo físico. Esencialmente, puede describirse como la realidad física concreta en la cual los estados de cosas se perturban o cambian, pero como tal, es inaccesible a la sociedad fuera de los parámetros que instituye para percibir este tiempo físico en función de ella misma y sus necesidades.

Por su parte, los tiempos imaginarios se identifican con los modos en los que la sociedad instituye distintas temporalidades sobre las que interactúa con el mundo natural y se desenvuelve en la historia.

- El primero, consiste en la concepción de un tiempo cosificado, esencialmente cuantificable, caracterizado como una dimensión espacial, que se presenta como la consecución de instantes idénticos, medibles, que constituyen un elemento esencial de la experiencia física. Este tiempo será denominado *identitario*, pues consiste en la repetición de lo idéntico. Sin embargo, y pese a ser una institución que emerge de un modo independiente en cada sociedad, esta temporalidad no encuentra dificultades para establecer equivalencias entre distintas sociedades, pues su esencia se concentra en torno del establecimiento de regularidades.²⁹⁷
- Frente a esta *temporalidad identitaria*, Castoriadis describe otra forma de temporalidad imaginaria instituida por cada sociedad, que constituye la emergencia de *alteridad* mediante la imposición de figuras y configuraciones de relaciones en el campo social. Temporalidad que permitirá a Castoriadis afirmar que *la sociedad es auto creación desplegada como historia*.²⁹⁸ Pues, la constitución de esta temporalidad, denominada *estrictamente imaginaria*, es específica en cada campo histórico social en el que se presenta.

Esta última forma de temporalidad, que puede definirse en cualquier caso como la emergencia permanente de los parámetros simbólico-normativos que estructuran al cuerpo social, plantea algunas dificultades en la distinción de los principales conceptos de Castoriadis pues en cierto grado esta temporalidad sólo puede distinguirse de su correlato histórico-social en forma nominal, pues lo histórico-social es definido como *la posición de figuras y de relación de figuras en el tiempo, [...] flujo perpetuo de auto-*

²⁹⁷ Castoriadis C., “Tiempo y creación” en: *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar. 2008. Pp.: 75-76

²⁹⁸ Castoriadis C., “El campo de lo social histórico” en: *Ciudadanos sin brújula*, México, Coyoacán. 2005. Pág.: 23

alteración,²⁹⁹ mientras que la temporalidad que se instituye en lo histórico-social es caracterizada como la creación de un *modo de ser* temporal que configura el modo en que lo histórico-social origina *figuras*. Por lo que no puede obtenerse una caracterización de la temporalidad con independencia de las *figuras*, y del contexto histórico-social en el que emerge la temporalidad como constituyente de la especificidad fenomenológica histórica de una sociedad determinada.

Sin embargo, es necesario para los individuos que componen una sociedad, atenuar la indeterminación que emerge de esta temporalidad, como se ha señalado en el capítulo tres, tanto para poder auto-figurarse como sociedad, como para disminuir la apertura a la contingencia, utilizando la terminología de Luhmann, y armonizar las *expectativas recíprocas*. Por lo que, con el fin de neutralizar su carácter des-estructurante de la *temporalidad imaginaria*, se termina por asimilar la temporalidad a parámetros en los que parece repetir las mismas formas, dando prioridad a la dimensión identitaria de la temporalidad.

A fin de establecer el modo en que esta reflexión sobre la metafísica clásica se encarna en la teoría institucional presentada por Castoriadis se dedicará el siguiente apartado a exponer algunos aspectos de la dinámica institucional, y la caracterización de la institución social como una frontera a la emergencia alteridad.

²⁹⁹ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2010. Pág.: 327

5.3. La imposición de *figuras* estables y su carácter a-temporal:

La clausura que promueve la institución sobre sí misma y sobre la dimensión instituyente del cuerpo social, responde a una necesidad del mismo cuerpo social para auto-figurarse, para articularse en torno de una identidad colectiva que establezca determinadas regularidades y significaciones. Esto sin duda constituye uno de los elementos que intervienen en la supresión que establece el pensamiento heredado sobre la alteridad y la contingencia como tales. Sin embargo, resulta útil detenerse en la forma en la que el pensamiento político y las indagaciones sobre lo social confrontan también con la apertura a la alteridad en la red institucional, reafirmando el marco conceptual determinista del pensamiento clásico.

En este punto resulta útil recuperar la distinción que establece Rafael Miranda Redondo sobre la conceptualización inicial que Castoriadis establece de la noción de alteridad en el período de *Socialisme ou Barbarie*, y una segunda conceptualización en la que la alteridad se presenta a partir de tres dimensiones, sobre la base de una oposición a la institución social.

Desde la perspectiva de Miranda existen cuatro momentos en el desarrollo intelectual del grupo *Socialisme ou Barbarie* que conducen gradualmente a la primera conceptualización que Castoriadis presenta de la noción de *alteridad*, y que pueden mencionarse esquemáticamente como: (a) el efecto analizador que generó la Guerra de Argelia para el pensamiento político francés, (b) el agotamiento de las propias consignas del grupo ante el fenómeno de la burocratización, (c) el posicionamiento crítico frente a la tradición marxista (d) una crítica a la cultura política de izquierda en Francia. Estas experiencias conducen a Castoriadis formar una primera noción de alteridad que se identifica con aquello que es ocultado y expulsado en cada uno de estos fenómenos. En palabras de Miranda:

La alteridad del período inicial del grupo y la revista *Socialisme ou Barbarie* en boca de Castoriadis es aquello ante lo cual las interpretaciones de la Guerra de Argelia se refugian respectivamente en las certezas que había brindado el marxismo. La alteridad es ese período es también aquello ante lo cual, la cultura política de izquierda radical en la Francia de posguerra, se va a posicionar al volver la mirada que busca al sujeto revolucionario en el campesinado del tercer mundo. Es aquello ante lo cual el militatismo y los aparatos de partido cierran filas, evitando la crítica radical y por lo tanto el conflicto y la política en sentido

noble. La alteridad es pues, en el período que aquí interesa, el vacío y la ausencia de sentido, la muerte del sentido y la muerte a secas.³⁰⁰

De manera que la primera conceptualización presenta a la noción de alteridad como la falta de sentido, poniendo el énfasis en la disolución de los parámetros establecidos que esta alteridad implica. Alteridad a la que, como se observó en el primer capítulo, el carácter determinista de la doctrina marxista no permite otorgar un lugar en el marco de los movimientos revolucionarios, y que la búsqueda de una figura mesiánica como sujeto revolucionario parece ocultar.

Efectivamente, el vínculo entre la institución y la alteridad que se manifiesta en la tradición marxista será uno de los elementos que conduzcan a Castoriadis a concebir a la institución social como una clausura frente al vacío de sentido que es la alteridad. De manera que *ante la alteridad como caos, como no sentido, la institución va a erigirse en frontera.*³⁰¹ Es decir, en la medida que la institución social se opone a la contingencia de la que emerge, y se presenta como lo a-temporal. Esta concepción, permite desde la perspectiva de Miranda, que Castoriadis avance simultáneamente sobre: (a) la segunda conceptualización de la noción de alteridad, abordando su aspecto creativo como emergente en sus tres dimensiones (imaginaria, real y emergente), y al mismo tiempo sobre (b) el análisis de una forma específica de institución que permita incorporar lo emergente, a la que identifica con el proyecto de autonomía social.

En efecto, el vínculo que Castoriadis observa entre la institución y la emergencia de alteridad, en el que la institución se presenta como una frontera, una tentativa de clausura sobre la alteridad, se despliega sobre la base de la construcción de una *meta-norma*, de la presentación del contenido de la institución social como como una instancia ajena al cuerpo social que la instituye. Por consiguiente, las *figuras* que emergen en el campo histórico social, las *significaciones* incluidas en ellas, se presentan al cuerpo social como lo a-temporal: *lo idéntico*, en oposición a la emergencia inmotivada y permanente de alteridad. Incluso cuando el origen de las instituciones sociales es arbitrario y está vinculado a la contingencia de la interacción social, su propia estructura las lleva a presentarse como lo *a-temporal*, a ocultar el carácter arbitrario e histórico de su aparición en el campo social-histórico. Principio que deviene

³⁰⁰ Miranda R.R., *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis*, Madrid, Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2010. Pág.: 58

³⁰¹ Miranda R.R., *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis*, Madrid, Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2010. Pág.: 63

en un estado de heteronomía social, en el cual el cuerpo social no se reconoce como el origen de las normas y valores que instituye.

Precisamente, las *figuras* que se imponen como configuraciones estables son caracterizadas en su sentido más general como *instituciones* que conservan una estructura y un conjunto de relaciones determinados, incluso cuando su origen es la emergencia indeterminada de alteridad, pues la sociedad para poder figurarlas necesita concebirlas de un modo atemporal, identitario, es decir, como la negación del devenir del que emergen.

La institución- afirma Castoriadis – *es siempre institución de la norma,*³⁰² de una norma que define parámetros, que determina por exclusión y diferencia modos de *hacer* particulares que conforman un obstáculo, y un intento siempre parcial de clausura a la emergencia de lo nuevo. Por esta razón, incluso cuando la institución misma es arbitraria, impone normas, se cosifica y detiene parcialmente el flujo de *alteridad/alteración* del que emerge.

Por lo tanto las significaciones sociales y el marco simbólico-normativo emergen como una configuración específica y estable de lo *a-sensato*, de la alteridad en su primera conceptualización, desde la contingencia, la emergencia inmotivada e impulsada por un colectivo anónimo, pero se oponen por principio a esta instancia con su imposición, aunque no la excluyen del todo.³⁰³ La exclusión de lo *a-sensato*, de lo *caótico*, del marco de sentido nunca puede ser total, pues lo que la red de significaciones sociales configura en última instancia es un material que es ajeno al sentido, y lo simbólico refiere constantemente a lo que excluye de su dominio: la realidad material. Esta instancia que el mundo social no experimenta de un modo objetivo, pero que es su soporte lógico y el polo al que hacen referencia sus múltiples remisiones. De modo que nunca puede obtenerse una imagen completa del *sentido* sin incluir dentro suyo, al menos como lo que es excluido, pero excluido de manera específica, a lo *a-sensato*. Y en ello consiste su yuxtaposición y mutua implicación.

Lo *no-simbólico* actúa constantemente como fuerza de coerción que evita que lo *simbólico* se desarticule del resto de las redes institucionales o del mismo contexto físico en el que la sociedad se desenvuelve. Y esta coerción se manifiesta en tanto que

³⁰² Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2010. Pág.: 328

³⁰³ *Los procesos identificatorios constitutivos de la cultura de la organización, son sólo posibles gracias al hecho de que la institución social específica, para constituirse, se ve obligada a presentarse como si estuviera al margen de la alteridad/alteración que supone todo devenir. La institución en la enorme mayoría de los casos se erige, consecuentemente, en la clausura.* Miranda R. R., *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis*, Universidad Complutense de Madrid. 2010. Pág.: 73

lo simbólico remite constantemente a lo que es excluido del dominio de la red simbólica y es propuesto como parámetro o referencia de ésta.³⁰⁴ Desde esta perspectiva, puede identificarse en la imagen metafórica que se propuso como punto de inicio una correspondencia relativa entre las nociones de *sentido*, *estructura* y *figura*, en oposición a lo indefinido, el devenir y la emergencia inmotivada y arbitraria de *alteridad*; oposición que se desarrollará a través de todos los ámbitos y dimensiones que componen la realidad social, por lo que su comprensión se volverá necesaria para abordar las problemáticas específicas que presenta el lenguaje.

En este marco, Castoriadis propone la concepción de una forma específica de institución que se caracteriza por la apertura a la alteridad emergente, a la que identifica con la institución griega de la democracia y la filosofía, que son instituciones que promueven la vuelta permanente sobre los propios fundamentos, y la reflexividad crítica sobre la propia institución. Pero esta forma de institución, como se verá en los siguientes apartados, implica la creación ontológica de un ámbito nuevo, cuya estructura se organiza en torno a una auto-creación y una apertura a la propia alteridad.

Por consiguiente, para comprender el modo en que se constituye esta forma específica de institución que encarna el proyecto de autonomía social, es necesario abordar la caracterización que Castoriadis propone de la realidad en su conjunto, a partir de la distinción de distintos *estratos del ser*, que manifiestan diferentes aspectos de lo real y que mantienen entre sí una relación de irreductibilidad. Esta descripción será mencionada de aquí en adelante como la estratificación de lo real.

Por último, puede recuperarse de lo expuesto hasta aquí, algunas tesis que conforman el núcleo argumentativo de la perspectiva castoridiana:

- a) Lo imaginario posee un status ontológico, idea que se recupera de un análisis crítico del modo de reducir los *modos del ser* al *modo de ser* de la entidad de la ontología heredada.
- b) Lo *imaginario* no puede reducirse a la *mimesis* o repetición de lo dado en la percepción, sino que debe ser considerado como una instancia creativa de la psique, capaz de crear figuras independientes de la experiencia.
- c) La *temporalidad* en sentido propio implica la emergencia de alteridad, la emergencia de radicalmente nuevo, y esto no puede reducirse a la derivación lógica o la implicación causal de lo que era dado con anterioridad.

³⁰⁴ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Buenos Aires, 2010. Pág.: 201

- d) El análisis de lo socio-histórico exige que se considere su especificidad como objeto de estudio sobre la base de una ontología que no reduzca los *modos de ser* a la *determinación*.
- e) Tanto las significaciones como las instituciones emergen de la indefinición y de la temporalidad imaginaria pero se presentan como figuras definidas y atemporales para poder ser figuradas por la sociedad.

6. Conceptualización estratificada de la realidad: análisis y observaciones.

Anaxágoras, tras admitir la doctrina de que nada se genera de la nada, suprime la generación e introduce la división en lugar de la generación. En efecto, absurdamente dice que todas las cosas están mezcladas entre sí y se dividen al crecer. También en la misma semilla hay pelos, uñas, venas, arterias, nervios y huesos, y resultan invisibles por la pequeñez de las partes; pero al crecer, poco a poco, se dividen.

Escolios a Nacianceno. XXXVI

A partir de la revisión crítica que Castoriadis establece de la ontología identitaria, los siguientes apartados buscarán reconstruir los aspectos principales de su concepción ontológica del mundo social histórico. Caracterizada, en primera instancia, por la descripción de diferentes estratos que componen la estructura ontológica de lo real. Esta descripción es presentada por Castoriadis de un modo fragmentario en diversos textos a lo largo de su obra, por lo que el primer apartado buscará reconstruir estas descripciones y mostrar los elementos que intervienen en cada estrato ontológico y los vínculos que se establecen entre estos diferentes estratos. Descripción que será complementada con un esquema que busca contener sus nociones centrales.

El segundo apartado desarrollará la noción de *magma* estableciendo el marco en el que Castoriadis piensa el campo social histórico, a partir de una dimensión conjuntista identitaria y una dimensión caótica en la que se produce una apertura a la emergencia de nuevas determinaciones. El concepto de *magma* será recuperado, tal como lo hace el autor, a partir de la lógica de conjuntos y luego se recuperará esta presentación abstracta del magma y sus propiedades para pensarlo como *magma de significaciones imaginarias sociales*, *magma de remisiones* y como aspecto o propiedad del ser en su totalidad.

Por último, y a partir de estos dos desarrollos se observarán las dificultades que se presentan para pensar en conjunto la afirmación de Castoriadis sobre la imposibilidad de derivar una política a partir de una reflexión ontológica, cuando se piensan en conjunto la descripción que establece sobre la estructura ontológica de la realidad y su

caracterización del proyecto de autonomía como una apertura a la emergencia de alteridad.

En efecto, Castoriadis señala en repetidas ocasiones la imposibilidad de derivar el modo en el que la sociedad se estructura políticamente, o debería hacerlo, a partir de un posicionamiento sobre la estructura ontológica de la realidad. Esto es señalado en función de la arbitrariedad con la que las instituciones sociales se configuran en relación al mundo natural, y el carácter heterónomo que implicaría una descripción de la realidad que buscara derivar la estructuración de la red institucional, a partir de un condicionamiento del mundo natural, pues tal descripción dejaría de lado el carácter auto-instituyente del cuerpo social, y la capacidad de los hombres para crear sus formas de hacer social.

6.1. Integración de los modos de ser de lo imaginario a una conceptualización estratificada de la realidad.

La descripción que realiza Castoriadis de la realidad a partir de una distinción de diferentes estratos del ser puede asociarse con la concepción *emergentista* del filósofo alemán Nicolai Hartmann. Esta concepción se caracteriza por señalar que de la combinatoria de diferentes elementos en un nivel de lo real surgen nuevos elementos que ya no pueden ser descompuestos ni comprendidos a partir de los primeros elementos.

De manera que lo real se compone de un nivel rudimentario inicial (los objetos inanimados para Hartmann, el *ser-así* para Castoriadis) y la combinación de estos elementos produce la emergencia de un nuevo nivel del *ser*, lo viviente, que no puede ser completamente analizado a partir de la mecánica, la termodinámica, la química u otras disciplinas que son útiles en el nivel anterior. Incluso cuando la química ofrece valiosa información para comprender los procesos biológicos, no puede captar los aspectos específicos de lo biológico que emergen en ese nivel. Lo mismo ocurrirá para Hartmann con la consciencia, y finalmente, con el mundo espiritual.

Sin embargo, Castoriadis no establece ninguna referencia explícita a la filosofía de Hartmann, ni sostiene su caracterización de los estratos del *ser* a partir de los mismos niveles. El centro de su caracterización está puesto en la relación de los diferentes niveles de *ser* con la temporalidad, y el modo en el que emergen en cada estrato de lo real figuras y configuraciones nuevas que no pueden derivarse a partir de los elementos que componen el estrato inferior, ni a partir de la configuración precedente del mismo estrato.

El presupuesto principal de la ontología que propone Castoriadis es que o existe lo nuevo, o el tiempo no existe.³⁰⁵ Es decir, el tiempo es emergencia de nuevas formas y creación ontológica de nuevos elementos, significaciones sociales, o la historia debe entenderse como la repetición de lo mismo, y el tiempo como una relación de orden espacial. Esta afirmación, desde la que Castoriadis proyecta sus consideraciones sobre el *ser*, surge por poner como punto de inicio para su indagación, el *ser* de lo intersubjetivo en el desarrollo histórico de las sociedades, en contraposición a las

³⁰⁵ “Si no se acepta que las formas surgen del ser, y que el ser y el tiempo son creación, en un análisis consecuente se llega a impensables.” C. Castoriadis, *Ventana al caos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007. Pág.: 132

ontologías que parten del análisis del *ser* de la cosa o las indagaciones sobre las posibilidades de conocimiento de la cosa que ponen su punto partida en el sujeto. El *ser* de lo social histórico, exige para poder ser comprendido, abandonar la hegemonía del examen identitario, y su reducción de los *modos de ser* al *ser determinado*.

Efectivamente, un estudio del *ser* que comprenda los aspectos imaginarios e intersubjetivos del mundo social, debe indagar la posibilidad comprender lo idéntico en el *ser* y lo absolutamente *otro*, a la vez que la tensión y dinámica que se construye entre la identidad de *lo que es* y la emergencia de alteridad. Y ésta es precisamente la distinción sobre la cual comienza su construcción de una ontología que pueda comprender la especificidad epistemológica del campo social histórico, al establecer la existencia de dos aspectos generales desde los cuales puede comprenderse el mundo de significaciones imaginarias que la sociedad crea para sí:

- La dimensión conjuntista identitaria.
- El Caos, o abismo desde el cual la sociedad crea significaciones e instituciones sociales.

Estas dimensiones no pueden ser consideradas de manera aislada; por ser aspectos de una unidad total que se establece en el mundo que crea cada sociedad para sí misma. Sin embargo, su distinción teórica resulta útil para poder pensar el *ser* de lo social desde los conceptos de *institución*, *ruptura* y *creación*, desde los que Castoriadis desarrollará sus principales tesis ontológicas y políticas. Tampoco puede establecerse en la perspectiva de Castoriadis, así como en la de Hartmann, una distinción entre los *estratos del ser* que llegue al punto de considerarlos de manera aislada. Lo que emerge en el estrato biológico o en el estrato psíquico es irreductible al estrato físico, pero no se da de manera aislada, ni se encuentra separado de él.

Por consiguiente, Castoriadis parte de la descripción de un primer estrato natural o físico, aunque niega un acceso objetivo a este ser primero más allá del proceso de abstracción que pueda establecerse para concebirlo, que constituye no obstante, una construcción simbólica específica una sociedad determinada.

El estrato físico:

En efecto, desde la perspectiva de Castoriadis, existe un primer estrato natural que constituye el soporte lógico de la referencialidad y que atraviesa a la sociedad en todas sus dimensiones. Sin embargo, el acceso de la sociedad a este estrato físico sólo puede

efectivizarse en el marco de las *redes de significaciones imaginarias sociales* y los esquemas operativos, en los que sus individuos se encuentran inmersos, y que ella instituye para poder figurarlo. Por esta razón su constitución ha de indagarse en relación con la sociedad, pues aún sin obtener una perspectiva objetiva y neutral, pueden obtenerse algunas características que sean propias del mundo físico, en su relación con el mundo social. La pregunta que Castoriadis indaga aquí no es ¿Cómo es el mundo físico?, sino más bien ¿Cómo es un mundo físico tal que permite que una sociedad se construya sobre su base?

Siguiendo esta idea, la primera característica que ofrece este análisis del mundo natural es manifestarse como fuente de resistencias para la estructura institucional. Por ello Castoriadis lo denomina como el estrato del *ser-así*, en la medida que ofrece a la sociedad un conjunto de *limitaciones, incitaciones y obstáculos* que limitan o condicionan la arbitrariedad con la que se establecen sus instituciones.

Sin embargo, Castoriadis señala otro aspecto de la realidad física, que consiste en su capacidad de transformarse y de reordenarse manteniendo una determinada regularidad, modificándose de un modo específico en cada sociedad considerada. En sus palabras:

La organización de este mundo que se apoya en ciertos aspectos del primer estrato natural, allí encuentra puntos de apoyo, incitaciones, inducciones. Pero no es sólo constante repetición o reproducción; también puede describirse como una “toma” parcial y selectiva. Lo que se “toma” sólo se toma en función y a partir del mundo que la sociedad ha planteado; sólo lo es en tanto *formado y transformado* en y por la institución social, [...] de tal suerte que, finalmente, *aquello sobre lo cual* se da el apoyo resulta alterado por la sociedad por el hecho mismo del apoyo. [...] La “realidad natural” no es únicamente lo que resiste y no se deja hacer, es también todo aquello que se presta a transformación, que se deja *alterar*.³⁰⁶

Es decir, el hecho de que la sociedad pueda establecer sobre la base del mundo natural referencias definidas y estables en el tiempo, da cuenta en primera instancia de que el *ser-así* del mundo físico es susceptible de un relativo tratamiento identitario, ser agrupado y reagrupado en conjuntos por una lógica identitaria. Incluso cuando la realidad no se encuentre determinada en un sentido absoluto, la sociedad percibe al *ser-así* de manera organizada y esto es posible porque el mundo físico es susceptible de ser organizado.

³⁰⁶ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2010. Pág.: 550

Ahora bien, Castoriadis propone la emergencia sobre este *ser-así* de cuatro estratos o niveles de existencia que constituyen los distintos niveles del *ser para-sí*: el nivel de lo viviente, el estrato psíquico, el nivel del individuo social y el nivel de la sociedad. Cada estrato se encuentra a su vez caracterizado por la emergencia de elementos definitorios que lo vuelven irreductible al anterior.

El estrato de lo viviente:

El nivel de lo viviente, se caracteriza por la emergencia de (a) las nociones de *intencionalidad*, (b) las nociones de un *dentro* y *fuera*, y (c) la capacidad de *auto-transformación*, que surgen con lo biológico, y que son irreductibles al estrato físico pues no pueden comprenderse por la sumatoria de sus elementos dispuestos en una configuración determinada.

a) La *intencionalidad*: en tanto emergencia de un mundo *para-sí* en torno del organismo viviente éste no percibe el mundo desde una neutralidad valorativa, pues posee una *auto-finalidad*.³⁰⁷ En el mundo que emerge con el estrato del ser *para-sí*, el ser viviente se pone como un centro y se opone a un entorno y a otros seres construidos en relación a ese centro. La emergencia de este mundo propio que surge con lo viviente se desarrolla sobre la base de una *clausura* relativa frente al entorno, pero a su vez sobre una *participación*, en tal entorno. Y por sobre todo por la *selectividad* que condiciona la interacción de los organismos con su entorno. *Lo viviente no puede extraerse de lo existente físico, pero al construir su mundo propio ha dejado de lado casi todos los aspectos de este, salvo una pequeña parte.*³⁰⁸

Así surgen en esta esfera los primeros *esquemas operadores* identitarios que pautan parámetros específicos de interacción con la realidad, al determinar la partición inicial que se establece sobre el estrato físico: la dicotomía *pertinente / no-pertinente*, en relación con el organismo viviente, que forma una parte constitutiva del mundo intencional del organismo, a la vez que la frontera fenomenológica que éste nunca podrá superar en su acceso a lo real.

³⁰⁷ “Para lo viviente singular, todo aparece, sobreviene en su horizonte como subordinado a la finalidad de la conservación. [...] En la medida que hay para sí otra cosa que el “sí”, esta otra cosa debe ser presentificada o presentada al sí, debe ser puesta en relación con el sí “desde el punto de vista” del sí.” En: Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 57

³⁰⁸ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 64

Esta *intencionalidad* da origen a su vez a la noción misma de *información*, pues el estrato del *ser-así* no posee información, sino que provee sólo un punto de *choque* que pone en movimiento la capacidad formativa del viviente. *La naturaleza no contiene informaciones que esperan ser recogidas.*- afirma Castoriadis – *La X no se convierte en algo sino al estar formada (in-formada) por el para-sí considerado. [...] Donde haya para-sí habrá representación o imagen, habrá afecto, habrá intención.*³⁰⁹ El estrato del *para-sí* puede caracterizarse de este modo, incluso al nivel de lo viviente, por la emergencia de un mundo intencional que no existe en el estrato del *ser-así*, y que es irreductible a sus elementos.

b) La noción de *dentro y fuera*: como consecuencia de la intencionalidad lo viviente se constituye como una clausura en torno de un mundo físico, en la medida que su auto-finalidad lo obliga a cumplir determinadas funciones biológicas que lo conserven, alimentación, reproducción, etc. Por consiguiente, el ser viviente interactúa con objetos externos, pero estos objetos no son para él sino en la medida en que los ha separado, formado y transformado. Sobre ello afirma Castoriadis que: *el para-si se crea como entidad singular, pero se crea al mismo tiempo como universalidad, como clase (especie) y, en su clausura, se crea como participante.*³¹⁰ Pues participa de su ecosistema, y su constitución no se forma con total independencia de este medio, incluso cuando la selectividad sobre el estrato del *ser-así* implica un criterio propio de discriminación sobre los aspectos que el viviente atiende, su constitución no se genera a partir de una clausura total frente al mundo, sino a partir de una participación en el mundo que emerge en su nivel.

c) Y por último la capacidad de transformarse y transformar el medio según finalidades propias, y crear un *mundo propio*, aquello que en el nivel social asumirá la forma de una *especificidad epistemológica histórica*, tal como se la ha descrito en el capítulo anterior, pero que en el nivel más rudimentario del *para-sí*, expresa ya la conformación del mundo que emerge con lo viviente y que es relativo a su dirigirse intencional hacia el *ser-así*.

En efecto, estas características que surgen con lo viviente, atraviesan toda la esfera del *para-sí*, pues en la medida que se produce la emergencia de un *mundo para-sí* informado en torno de la auto-finalidad, los niveles que componen el estrato del ser

³⁰⁹ Castoriadis C., “El estado del sujeto hoy”, en: *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Bs. As., Nueva visión, 1992. Pp.: 124-125

³¹⁰ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 81

para-sí, quedan enmarcados por las representaciones, imágenes, deseos y afectos que emergen en el nivel de lo viviente.³¹¹

Ahora bien, mientras que la *auto-finalidad* de lo viviente se limita al cumplimiento de las funciones biológicas, el mundo *para-sí* se construye con exclusividad dentro de los límites que estas funciones imponen. Sin embargo, al proyectarse representaciones, afectos y deseos que no pueden derivarse como consecuencias necesarias de la constitución biológica de los organismos, la intencionalidad frente al mundo físico pierde su funcionalidad con relación a las funciones básicas, y es entonces cuando emerge una instancia del mundo *para-sí* que resulta irreductible a lo viviente como tal. Instancia que es denominada por Castoriadis como el *estrato psíquico*.

El estrato psíquico:

El aspecto principal que surge en el nivel de la psique es la *disfuncionalización* de sus procesos, es decir, la ausencia en la psique de fines canónicos para satisfacer sus impulsos.³¹² Y a su vez, la existencia de una imaginación que provee representaciones que no provienen de la percepción y que no responden a funciones biológicas, aquella facultad que Castoriadis reconoce como un descubrimiento del pensamiento aristotélico.

En varias oportunidades Castoriadis identifica explícitamente esta *disfuncionalización* con la emergencia positiva de una nueva funcionalidad por encima de los fines que orientan el estrato de lo viviente. En sus palabras *la psique humana en general no trabaja de manera funcional, al menos su funcionamiento no está sometido a una finalidad que se referiría al sustrato biológico. [...] Hay, pues, si se quiere, una funcionalidad no-biológica.*³¹³ Los hombres van con frecuencia en contra incluso de sus funciones biológicas siguiendo finalidades que sólo son funcionales a de una cultura determinada, a un contexto social particular.

La *disfuncionalización* de la imaginación es para Castoriadis impensable sin la *disfuncionalización* de lo afectivo en la psique. Es decir, no sólo en la medida que el hombre posee una imaginación que le provee representaciones nuevas es posible su escisión de la funcionalidad biológica, sino, y sobre todo, en la medida que es capaz de

³¹¹ Franco Y., “Una subjetividad sin descanso”, en: *Fragments del caos*, Veracruz, Biblios. 2008. Pág.: 165

³¹² Cif. Franco Y., *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía y política*, Bs. As. Biblios. 2010. Pp. 109-101

³¹³ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pp.: 82-83

invertir de afecto estas representaciones, y proyectar nuevos objetos de deseo. Esto ciertamente es posible debido a la preminencia en el mundo psíquico del *placer de representación* sobre el *placer de órgano*. La psique construye nuevos objetos de deseo que conforman un mundo propio siempre abierto a nuevas imágenes, y se construye así sobre la base de un deseo y una imaginación que superan el marco de la funcionalidad biológica. De este modo surge en la psique la capacidad de redefinir su auto-finalidad en función de la redefinición del objeto de sus *investiduras* que establece, cada vez el modo en que la exterioridad es reincorporada en función de los intereses y afectos de la psique. El mundo *para-sí* que se constituye en función de la psique, posee un grado de clausura relativo a la configuración que asumen en cada momento las *investiduras* que la esfera individual determina en torno a objetos y representaciones que posee del mundo natural.³¹⁴

A su vez, Castoriadis señala la constitución del estrato psíquico a partir de una estratificación en la que cada nivel se encuentra yuxtapuesto a los otros niveles, formando una sedimentación que surge con la historia particular de cada individuo. Esta estructura estratificada se forma a partir de la historicidad del psiquismo y muestra una diferenciación clara respecto a la consciencia de lo viviente. Es la historia del psiquismo particular, sus sucesivas rupturas, lo que va sedimentando una estructura en la que los niveles se superponen sin anularse. En este sentido, puede encontrarse el nivel de lo psíquico la imagen de un *magma*, pues se percibe una estructura compleja, ligada a una historicidad particular, en la que estructuras contradictorias se superponen y que se caracteriza por la emergencia inmotivada de elementos, representaciones y deseos, sin establecer redes causales. En sus palabras:

En y por la historia se constituyen instancias, tipos de procesos, que luego no son ni superados ni armoniosamente integrados, sino que persisten en una totalidad contradictoria o antes bien, incoherente. [...] [...] Esta extraña pluralidad no forma un sistema, es una de las mejores instanciaciones que puedan darse de un magma, de un modo de coexistencia, de un tipo de organización que contiene

³¹⁴ Es importante señalar que en este punto Castoriadis hace uso del análisis de las pulsiones propuesto por Freud, en el que existiría una energía psíquica que invierte determinadas representaciones y cuya labilidad posibilita al individuo modificar el objeto de su deseo a partir del abandono de una representación y el investimento de una nueva. Cif. Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Seminario VIII. Cabe señalar a su vez, que esta teoría de las pulsiones de Freud se construye siguiendo los lineamientos de la termodinámica, e intenta presentarse en sus inicios como descripción científica que toma en muchos casos su terminología y algunos de sus principios. El término *catexis*, que se traduce en general como investidura, es a su vez un término con una connotación militar, que se utiliza para describir la toma de una ciudad o un territorio por parte de un ejército. Utilizando esta imagen, Freud intentará describir el modo en el que se producen desplazamientos de la excitación nerviosa que se halla unida a una representación o a un grupo de representaciones. Cif. Laplanche J. y Pontalis J.B., *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona, Paidós. 2007. Pp.: 49-53

fragmentos de múltiples organizaciones ensídicas pero que no es reductible a un sistema ensídico.³¹⁵

Pero este pequeño magma que es lo psíquico debe atravesar una serie de procesos y rupturas para incorporarse a la sociedad como un *individuo socializado*, y con la emergencia de este individuo surge lo que Castoriadis denominara el tercer nivel del estrato *para-sí*, que es el estrato del individuo social.

El estrato del individuo social:

Ahora bien, esta imaginación autonomizada de la que habla Castoriadis llevaría al hombre a un autismo frente al mundo natural de no ser contenida y re-direccionada por el mundo social. El imaginario social, encarnado en las significaciones imaginarias sociales que constituyen los modos de hacer (*teukhein*) y los modos de decir o simbolizar (*legein*), enmarca a la capacidad de imaginar del individuo en relación con determinados modos de sublimación instituidos en la esfera social, y a partir de la identificación del individuo con un *polo identificador* de los que la esfera social le ofrece. Esta contención, por supuesto, no llega a coaccionar al individuo al punto de que éste se limite a repetir aquello que incorpora en su socialización. *El individuo socialmente construido o fabricado*- afirma Castoriadis- [es] *el producto de la transformación de lo psíquico por su socialización; transformación que, a partir de cada psique/soma singular, hace ser una entidad socialmente definida.*³¹⁶

Asimismo, esta reconfiguración de lo psíquico está atravezada por la adquisición del lenguaje los principios elementales de la comunicación *Apropiarse de una lengua* – afirma Castoriadis - [...] *equivale a una transformación íntima del sujeto, pues de ahora en más solo podrá dar expresión a lo que es por medio de esta lengua; o por pasajes al acto, pero estos mismos actos deben estar instrumentados por objetos, herramientas o dispositivos sociales.*³¹⁷ Con la incorporación del individuo a la sociedad se crea un nivel del *para-sí* en el que se encarnan las significaciones que provee la esfera social.

Por consiguiente, la esfera individual del *para-sí*, se despliega en términos de un producto del proceso de fabricación social en el que emerge una figura particular que no

³¹⁵ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pp.: 90-92

³¹⁶ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 55

³¹⁷ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 98

puede reducirse al psiquismo y que por otro lado, tampoco constituye un elemento en el que pueda descomponerse la sociedad para comprenderla. En palabras del autor: *la institución permite sobrevivir a la psique al imponerle la forma social del individuo, al proponerle e imponerle otra fuente y otra modalidad de sentido: la significación imaginaria social.*³¹⁸ De manera que la falta de discreción entre el individuo socializado y el nivel social del *para-sí* resulta evidente, pero es interesante destacar que Castoriadis propone al individuo social como una instancia en la que emergen formas y figuras que no pueden reducirse a lo psíquico, pero que tampoco bastan para agotar lo que el nivel social manifiesta. Por consiguiente la sociedad como tal, y el campo histórico social en el que se despliegan no pueden descomponerse en una sumatoria de individuos, incluso cuando estos individuos encarnan los *modos de hacer* y simbolizar que la sociedad instituida les ha permitido incorporar.

En este sentido Castoriadis afirma que puede pensarse al individuo como una *réplica a escala de la sociedad*, en tanto que produce y reproduce el conjunto de parámetros que constituye el *imaginario social instituido*. El vínculo entre ambas esferas es ambiguo en la medida que el psiquismo individual es irreductible a la sociedad y lo social es irreductible a la psique individual, pero ambos son indisociables,³¹⁹ pues la absorción por parte del psiquismo individual de los parámetros sociales es una condición de que exista la sociedad como tal, y la contención de la imaginación radical individual por el marco simbólico normativo de la sociedad es una condición de la formación del individuo.

El estrato de la sociedad:

Por último, el mundo *para-sí* se despliega en un marco mucho mayor que supera al individuo social, en lo que Castoriadis denomina el nivel de la sociedad como tal. En este marco se despliegan las redes de significaciones imaginarias sociales que conforman el mundo *para-sí* que la sociedad experimenta y crea consigo, en el que establece y restablece los conjuntos de parámetros que determinan su *especificidad fenomenológica histórica*. En este punto, la imagen del *magma* es tomada en un sentido metafórico en la medida que brinda un paralelo bastante gráfico con las características

³¹⁸ Castoriadis C., “La institución de la sociedad y de la institución” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 177

³¹⁹ Cif. Castoriadis C., “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 194

de lo que quiere representar, pues el *magma* es presentado como el conjunto dado de significaciones imaginarias, con sus relaciones recíprocas establecidas, y es a su vez el estrato de donde emergen nuevas significaciones y parámetros que contradicen y confrontan a las mismas estructuras que les dan origen.³²⁰ Es un caos del que emergen formas (*eide*), estructuras, *cosmos* superpuestos, contradictorios, donde se crean y se destruyen redes de significaciones, modos de *hacer* y de *significar*, *modos de ser* y de perpetuarse en el *ser*. En otras palabras, construcciones que se presentan como atemporales, al negar la temporalidad que les da origen, pero son seguidamente destruidas y replanteadas por el devenir, por la emergencia de alteridad del tiempo histórico.

Ahora bien, es importante destacar aquí que no existe entre los diferentes estratos una primacía o jerarquización ontológica de uno sobre otro, sino un distanciamiento o un trabajo de abstracción mayor con relación al plano de la experiencia. De manera que el *magma* se encuentra más allá de lo fáctico, en tanto que se identifica con las condiciones de efectivización de lo fáctico y debe ser abstraído de la experiencia concreta para poder ser pensado.

En efecto, la constitución ontológica de lo real proporciona un marco que hace posible la coexistencia de distintos estratos de ser, que *no están integrados dialécticamente sino “reunidos” formando una totalidad contradictoria, lo cual, no obstante no es incoherente. En esa ontología los niveles “superiores” no anulan a los “inferiores” ni se integran a ellos: para cada nivel de ser hay tipos de procesos y objetos específicos.*³²¹ Por lo tanto, no son estrictamente separables entre sí.

Lo propio del mundo social, lo que emerge en este nivel, es un mundo *para-sí* que es específico de cada sociedad y que supera al mundo *para-sí* que emerge con lo viviente en la medida que éste es dinámico, y se modifica según las prácticas sociales, las instituciones, y la historicidad mediante las cuales la sociedad se organiza. Esto configura una apropiación particular del mundo natural, pero también del estrato

³²⁰ Sobre esta analogía entre el carácter magmático de lo histórico-social y la dinámica que se presenta en el concepto de *magma*, puede ser útil atender a la lectura que propone Javier Cristiano: *Una sociedad es un entramado complejo de lo ensídico y lo magmático: un entramado dinámico de realidades ontológicas distintas, solo una de las cuales tiene que ver con el logos, con la lógica ensídica y con nuestras pautas constantes de razonamiento. La otra, la magmática, es imposible de desentrañar desde esa lógica, requiere otros instrumentos por que representa otro modo de ser. [...] Es porque hay magma, una oculta dimensión dinámica, abierta, fluida e incandescente como el magma volcánico, que la sociedad y la historia humana son lo que son: un constante fluir de novedad, un dinamismo en parte autónomo y espontáneo y en cualquier caso imposible de detener.* Cristiano J., *Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la teoría sociológica*. Villa María, Eduvim. 2009. Pág.: 73

³²¹ Poirier N., *Castoriadis, el imaginario radical*, Bs. As., Nueva Ilusión. Pág.: 103

psíquico, en tanto que los individuos sociales mantienen modos socialmente establecidos de *sublimación*, y son afectados por aquello que Freud llamara *neurosis históricas*, que varían según las restricciones que la cada sociedad impone al psiquismo. Pero como vemos este mundo propio que la sociedad construye es dinámico, varía en diferentes momentos de su historia, se replantea por la acción instituyente, consciente o no, del cuerpo social.

Sin embargo, la estructura de la sociedad en tanto *magma* que se despliega a partir de la emergencia inmotivada de estructuras y figuras sociales, es también la estructura del propio psiquismo que se desarrolla a partir de una compleja estratificación en la que los niveles se sedimentan estableciendo estructuras que se superponen, y en la que emergen representaciones sin formar un sistema coherente. Es necesario señalar que incluso cuando el nivel de la sociedad y el estrato psíquico comparten esta estructuración como *magma*, su caracterización es totalmente distinta, pues como señala Arnaud Tomès *el ser de la sociedad no tiene estrictamente nada que ver con el ser de la psique, es un conjunto de instituciones y de significaciones imaginarias sociales que son producciones colectivas y que no tienen nada que ver con las representaciones de la psique singular*.³²² Tanto el origen de los elementos que componen el mundo social, la forma en la que emergen y se destituyen en la esfera social, siempre se encuentra vinculada a un *colectivo anónimo* que supera las posibilidades de la psique singular, e inclusive de la interacción de un conjunto de individuos.

Llegado a este punto, Castoriadis se ve en la necesidad de plantear dos niveles ontológicos que superan al nivel social y al estrato del individuo social, pero estos niveles no son sino en tanto proyectos, no forman parte de lo dado sino que son un *por-ser*. Estos niveles son denominados por Castoriadis como el nivel de la *subjetividad reflexiva* y el *proyecto de la sociedad autónoma*.

La subjetividad reflexiva y deliberante, y el proyecto de autonomía social:

Con el individuo social y sus formas de sublimación e identificación, se presenta el producto de la sociedad que ha incorporado las formas de *hacer* que la esfera social le ofrece. La subjetividad reflexiva no surge sin embargo como una necesidad de la

³²² Tomès A., “Introduction à la pensée de Castoriadis” en : Castoriadis C., *L’imaginaire comme tel*, Paris, Hermann Éditeurs, 2007. Pág.: 63 [La T. es mía]

sociedad para funcionar,³²³ sino como una condición de posibilidad de la autonomía individual y colectiva. Su condición fundamental es superar la capacidad de calcular y aprender, y desarrollar la capacidad de volver sobre lo aprendido y sobre su valorización. Para ello, el pensamiento debe superar su tendencia al cálculo ensídico y a la repetición, para poder generar dentro de sí una escisión con lo que la sociedad le ofrece. *Para reflexionar*, – afirma Castoriadis – *debo establecer como siendo lo que “no es”*.³²⁴ Es decir, que el individuo debe ser capaz de establecer una distancia con lo que la sociedad le propone y poder valorarlo a partir de su posibilidad de proyectar y valorar algo diferente de lo que la sociedad le ofrece. En sus palabras:

La reflexividad presupone la imaginación <que es> la dimensión reflexiva y práctica de nuestra imaginación como fuente de creación. [...] Hay que poder imaginar otra cosa que lo que es para poder querer, hay que querer otra cosa que lo que es para poder liberar la imaginación. Cuando no se quiere otra cosa que lo que es, la imaginación es reprimida o inhibida.³²⁵

En consecuencia, resulta necesario que la capacidad de imaginar se acompañe de una dimensión afectiva que promueva la emergencia de lo nuevo, y permita liberar el flujo representativo e invertir sus resultados. Pero esto también implica la posibilidad de que la emergencia de nuevas representaciones en el individuo, permitan que este cambie determinadas conductas, persiga nuevos fines, etc. Y para ello la subjetividad reflexiva debe desplegar una forma más compleja de selectividad que la que se produce en el estrato de lo viviente, y que Castoriadis denominará un proceso de *descalificación/recalificación* que no se produce, a diferencia de la selectividad, unívocamente a partir de lo dado, sino principalmente a partir de lo emergente. Es decir, la capacidad del individuo de revalorar sus representaciones y sus acciones a partir de la emergencia de nuevas representaciones.

Con esta capacidad de los individuos de invertir nuevas representaciones, y en adelante manifestar conductas que tornen posible la institución de nuevas prácticas e instituciones sociales, no surge una configuración particular del estrato social, sino que emerge para Castoriadis un *estrato de ser* en el que aparecen nuevos aspectos y dimensiones. *Constatamos aquí* – afirma – *el surgimiento de otra forma, en otro nivel ontológico, que [...] pone en juego otras problemáticas: la autocreación de la*

³²³ *La subjetividad no es tampoco el resultado de ley del desarrollo evolutivo del individuo, la subjetividad es también un proyecto político. Al igual que el logro de la autonomía colectiva, exige una elección y acción deliberada.* Marchesino C., *Entre insignificancia y autonomía. Subjetividad y política en el pensamiento de C. Castoriadis*. Bs. As., Prometeo Libros. 2014. Pág.: 148

³²⁴ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 107

³²⁵ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 109

*subjetividad en tanto subjetividad reflexiva y deliberante.*³²⁶ Este nivel implica la emergencia de un ente que cuestiona las leyes de su propia existencia, es decir, que no acepta el conjunto de respuesta que la sociedad instituida le ofrece a las preguntas *¿qué debo pensar?*, he indaga reflexivamente sus alcances y su correlato práctico.

Esta emergencia en el nivel social surge como el proyecto de una sociedad autónoma que pueda volver siempre sobre el contenido de sus instituciones para reformularse explícitamente. Esto no quiere decir claro, que la sociedad posea una relación transparente con sus instituciones, sino que mantiene abierta la posibilidad de revocar, modificar o proponer cualquier norma, o institución. Esta emergencia constituye *la creación de una forma de sociedad capaz de cuestionarse a sí misma, y por lo tanto la creación de una nueva forma de ser en el nivel histórico social.*³²⁷ Y esta emergencia, a diferencia de los otros niveles del *para-sí*, puede datarse en el tiempo, pues su origen se da en el campo social histórico a partir de la emergencia simultánea de la democracia y la filosofía en Grecia, y posteriormente en las sociedades modernas a partir de la apertura a la auto legislación que surge en el pensamiento occidental.

De este modo Castoriadis reconstruye la idea de un sujeto político, capaz de autodeterminarse, pero cuya injerencia en la configuración que asume la esfera social esta mediada por el carácter magmático de lo histórico social. Esto es advertido por lecturas como la que propone César Marchesino,³²⁸ al afirmar que Castoriadis busca reconstruir la figura de un sujeto político que supere las limitaciones del pensamiento estructuralista, pero a su vez que no recaiga en una concepción sustancialista del sujeto, por lo que propone a la subjetividad reflexiva como un *hacerse* que siempre es proyecto, que siempre es apertura a la acción deliberada, y no el resultado de un proceso anterior. Esta forma de subjetividad, se hace posible para Castoriadis a partir de su caracterización de lo social histórico, pues lo social no sólo es aquello que ha atravesado un proceso de socialización sino que además está inmerso en un proceso continuo de socialización, mientras que lo histórico no se reduce al peso de la herencia cultural sino al estar inmerso en un proceso continuo de auto-alteración histórica.³²⁹ De manera que la subjetividad reflexiva encuentra en el campo social histórico el marco en el cual

³²⁶ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 272

³²⁷ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004. Pág.: 273

³²⁸ Marchesino C., *Entre insignificancia y autonomía. Subjetividad y política en el pensamiento de Cornelius Castoriadis*. Bs. As., Prometeo Libros. 2014. Pág.: 20

³²⁹ Castoriadis C., "Alcance ontológico de la historia de la ciencia", en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 220

puede surgir una acción deliberada que irrumpa como una transgresión al marco simbólico normativo propio, y le permita auto-alterarse.

Por su parte, el proyecto de sociedad autónoma implica la institución de normas y valores que permitan la apertura a la emergencia de la alteridad en el marco de sentido que la sociedad constituye. Y esto se hace efectivo, como se observó en el capítulo anterior, a partir de la promoción de prácticas que promueven la autonomía, en el marco de la *paideia* democrática, y en el de una política que promueva la participación activa del cuerpo social. En este sentido, afirma Castoriadis, que la autonomía individual implica una búsqueda de la autonomía de los otros, y el proyecto autonomía social implica la formación de individuos que puedan reelaborar su vínculo con su tradición cultural, a partir de la *descalificación y recalificación* reflexiva de lo emergente, pero también, a partir del establecimiento de un vínculo de *herencia y solidaridad* con el pasado.

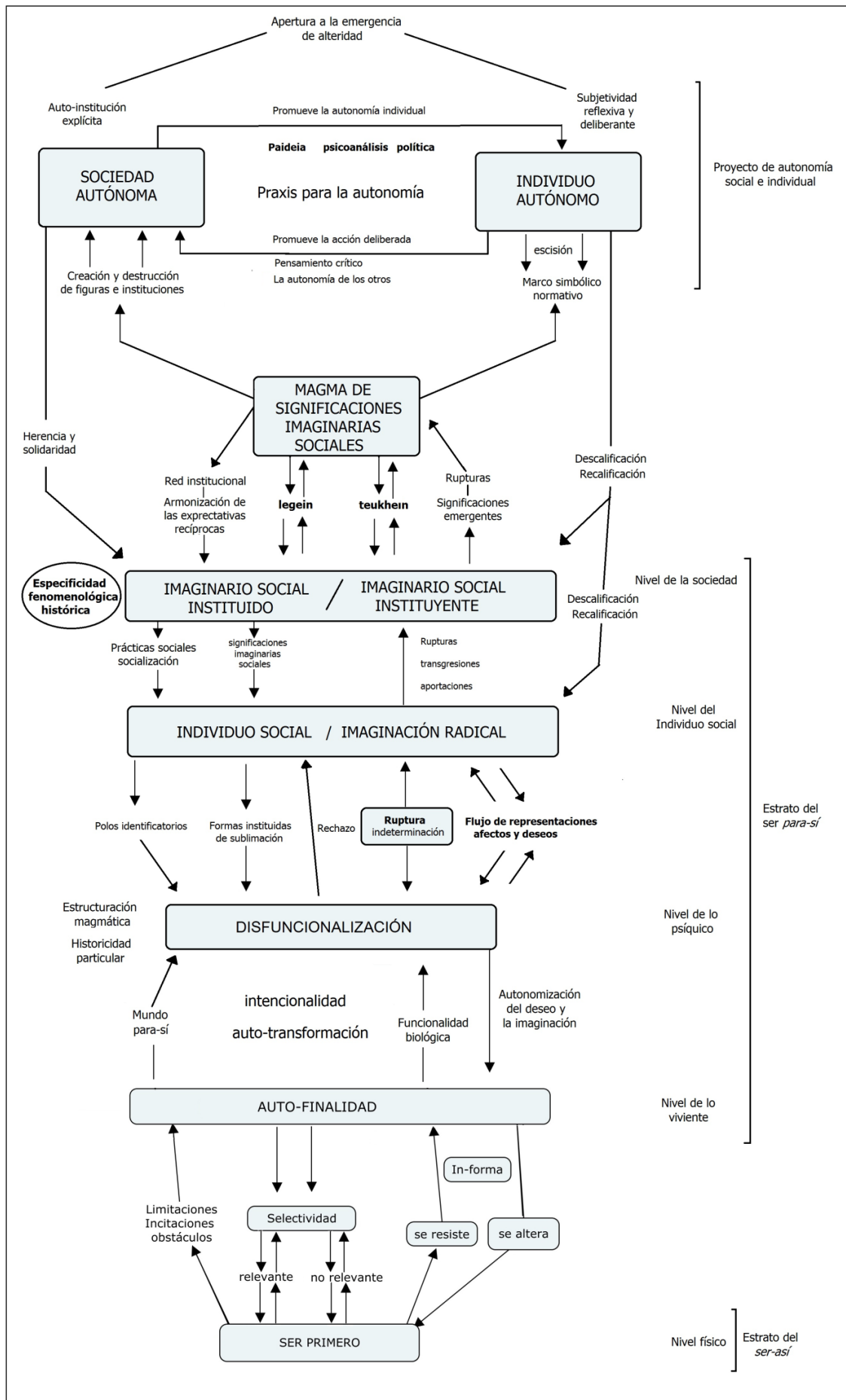
El proyecto de autonomía social implica una *apertura ontológica* a superar el mundo propio que la sociedad ha creado para sí misma, y superar el *cercos informativo* que este mundo implica. El proyecto es por tanto una ruptura con el imaginario social dado, una ruptura con la propia institución en tanto que ella implica *lo dado*, aquello que oculta su contingencia y se presenta como necesario, es decir, el marco de heteronomía que debe ser revisado y replanteado por la praxis autónoma.³³⁰

A partir de lo desarrollado puede ofrecerse un esquema que busca sintetizar el modo en el que Castoriadis comprende la estratificación de la realidad y los elementos que surgen en cada uno de sus niveles, como muestra la figura 1.1. En ella pueden observarse esquemáticamente los distintos niveles del ser, tal como los describe Castoriadis y las principales relaciones que establecen entre sí, y los elementos que surgen en cada nivel y son recuperados en los siguientes estratos. El ser primero, la resistencia y las incitaciones que ofrece al estrato viviente, y a su vez como este informa el ser-así a partir de su selectividad y su acción sobre él. Y así sucesivamente en los siguientes niveles, hasta llegar al nivel ontológico de la sociedad autónoma y la subjetividad reflexiva y deliberante, que vuelven sobre los estratos anteriores recuperando reflexivamente los elementos que se les ofrecen.

Cabe aclarar que el proceso de recalificación y descalificación del individuo autónomo, vuelve en el esquema hasta el nivel del individuo social, más precisamente a

³³⁰ Cif., Castoriadis C., “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 212

su imaginación radical, en tanto que en ella se recuperan los productos de la imaginación y el deseo que se autonomizan en el nivel psíquico, pero esta flecha podría bien extenderse hacia el nivel psíquico como tal, en tanto que lo incluye. Lo mismo ocurre el vínculo de herencia y solidaridad que establece la sociedad autónoma, cuya flecha llega en el esquema hasta el nivel del imaginario social instituido, en tanto que éste incluye al individuo social como tal.



6.2. El *magma* y la concepción de un *plus imaginario*.

Para su descripción del concepto de magma Castoriadis parte de algunas nociones de la teoría de conjuntos de Cantor, y en particular de modo en el que son conceptualizados y distinguidos los elementos y conjuntos definidos y los que no son susceptibles de establecer relaciones estables con otros elementos. La primera definición que recupera es la definición de conjuntos de Cantor que afirma que: *un conjunto es una colección de un todo de objetos definidos y distintos de nuestra intuición o nuestro pensamiento.*³³¹ Pero advierte que esta definición inicial conduce a diversas controversias, por lo que fue gradualmente modificada en la teoría de conjuntos. Por consiguiente, Castoriadis incorpora también a su análisis la definición de N. Bourbaki que afirma que *un conjunto está formado por elementos susceptibles de poseer ciertas propiedades y de tener entre sí o con elementos de otros conjuntos, ciertas relaciones.*³³²

En ambas definiciones puede encontrarse la priorización de los objetos determinados y definidos por encima de aquellos que no presenten relaciones estables o definidas con otros elementos. En la noción misma de *elemento* queda implicada la idea de discreción con relación a los demás objetos, por lo que la indefinición es ontológicamente inferior y no es susceptible de integrarse a la lógica de los conjuntos. Pero el objetivo de Castoriadis es mostrar que para poder formar una lógica de conjuntos es necesaria la existencia en todo momento de los principios que esta lógica promueve. En sus palabras: *la construcción de la lógica conjuntista-identitaria presupone la lógica conjuntista-identitaria (y ciertamente también otras cosas: lo imaginario radical).*³³³ Lo que significa que para que pueda formarse una lógica de conjuntos es necesario que esta lógica sea creada en un momento determinado, y sin que pueda deducirse de un conjunto de nociones, pues estas nociones siempre la suponen.

La argumentación de Castoriadis sobre este punto es algo compleja y su análisis supera las intenciones de este trabajo, pero sus argumentos se orientan al hecho de que para poder construir una lógica de conjuntos es necesario que existan ya los esquemas

³³¹ Castoriadis C., “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.:195

³³² Castoriadis C., “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.:196

³³³ Castoriadis C., “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.:198

operadores que esta lógica propone. Esta situación se repite cuando Castoriadis advierte que para que se instituyan el *legein* y el *teukhein* social es necesario que sus operaciones ya existan en el campo histórico social. En ambos casos la solución que propone Castoriadis se orienta a su idea de *creación* como surgimiento espontáneo de una estructura formal. Pero para que esta emergencia inmotivada pueda ser comprendida y conceptualizada es necesario salir del marco de la lógica conjuntista identitaria, hacia un marco conceptual que comprenda tanto la dimensión identitaria de lo real, como la indefinición, y aquello que Castoriadis denominará magmático. Este marco es precisamente la *lógica de los magmas*.

Sin embargo la noción de *magma* es siempre problemática en la filosofía castoridiana, sus intentos de definir la noción son en general parciales, y están en cierto grado contaminados por la lógica identitaria inmanente al lenguaje con el que se expresan estas definiciones. En *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía* Castoriadis propone al magma como: *aquello de lo que pueden extraerse (o aquello en lo que se pueden construir) organizaciones conjuntistas en número indefinido, pero que no puede ser nunca reconstruido (idealmente) por composición conjuntista de esas organizaciones*. Es decir, tomando su sentido metafórico, el *magma* es descrito como aquella instancia de la que emergen estructuras formales, pero que no puede reconstruirse a partir de la reunión o combinación de esas estructuras. Esto lleva a Castoriadis a describir cinco propiedades que son propias de la noción de magma en las que cabe detenerse:

M1: Si M es un magma, se pueden reconocer en M conjuntos en un número indefinido.

M2: Si M es un magma, se pueden reconocer en M magmas diferentes de M.

M3: Si M es un magma, no existe división de M en magmas.

M4: Si M es un magma, toda composición de M en conjuntos deja como residuo un magma.

M5: Lo que no es magma es un conjunto o no es nada³³⁴

Estas propiedades buscan explicitar el hecho de que el *magma* es identificable (M1), el hecho de que el magma integrado por conjuntos, pero también por magmas (M2). También se explicita el hecho de algunos esquemas operadores tales como el de reunión o separación no pueden aplicarse a la noción de magma, pues no encuentra límites definidos (M3). La cuarta propiedad es otra forma de afirmar que el magma no puede reconstruirse a partir de los conjuntos que en él se reconocen, pues si se le

³³⁴ Castoriadis C., “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 200

extraen los conjuntos que lo conforman siempre queda un magma como residuo, una instancia irreductible a los conjuntos que conforman el magma. Y por último la afirmación de que lo magmático y lo identitario agotan el ser de lo real.

Ahora bien, expuestas estas propiedades Castoriadis agrega otra que se sigue del tipo de significaciones que pueden referir a un *magma* y el vínculo que establece con ellas. En este punto se incorpora la distinción entre las *significaciones en sentido conjuntista identitario* que son propias de la lógica de conjuntos y que consisten en afirmaciones del tipo de “existe X elemento y participa de tal o cual conjunto, a partir de las propiedades R y S” es decir, que siempre pueden construirse a partir de clases, propiedades y relaciones. Mientras que las *significaciones sociales*, incluso cuando funcionan también a partir de propiedades, clases y relaciones, no pueden generarse a partir de ellas. Su creación es producto de un proceso de creación colectiva.

En consecuencia, Castoriadis afirma que M es un magma, si no puede ser completamente expresado por significaciones en sentido conjuntista identitario, pues siempre existe un magma residual que subsiste a la abstracción de los conjuntos que lo conforman. En este sentido, es importante destacar que el exceso que subyace a los conjuntos que forman al magma no es un excedente cuantitativo, sino cualitativo. Es decir, que el magma supera a los conjuntos que lo componen, no por que contenga más elementos que no se integren a dichos conjuntos, sino por la “naturaleza de su constitución”.³³⁵

Tal distinción resulta relevante, pues si el exceso que el *magma* posee sobre los conjuntos y elementos que lo constituyen se identificara con una instancia separable o distinguible de estos elementos, podría plantearse el problema de determinar cuál es la relación que establece con estos elementos y se correría el riesgo de volver sobre una forma de trascendentalismo. Sin embargo, lo magmático, no es para Castoriadis una instancia que se agrega a lo real, o que muestra su exceso, sino que forma parte de la estructura de lo real, es una dimensión de lo real, de manera que subsiste a la abstracción de los elementos que lo componen en tanto que subsiste a las determinaciones propias de la dimensión identitaria de lo real.

Junto con el conjunto de determinaciones presentes en un magma (la realidad, la psique, el campo social histórico) y que constituyen su dimensión identitaria, subsiste lo caótico, la apertura a la reestructuración, a la emergencia de nuevas determinaciones, a

³³⁵ Castoriadis C., “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía” en: *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 2005. Pág.: 202

la autodisolución del conjunto de determinaciones inicial. Esta propiedad, ciertamente, no se limita para Castoriadis a ser un aspecto dinámico del mundo social, sino que es una caracterización del *ser* en tanto tal, de la realidad completa a partir de sus múltiples estratificaciones. En sus palabras, *“El ser” no es un sistema, no es un sistema de sistemas y no es una “Gran cadena”. En ser es caos o abismo o lo sin fondo. Es caos de estratificación no regular: esto quiere decir que implica “organizaciones” parciales, cada vez específicas de los diversos estratos que descubrimos [...] en el ser.*³³⁶ La descripción de lo magmático como la emergencia de estructuras que poseen una dimensión conjuntista-identitaria, donde se perciben determinaciones, propiedades, clases, etc., y una dimensión caótica que promueve la auto-disolución, la sedimentación irregular, la emergencia de nuevas determinaciones, no se limita a la descripción del modo en que se estructura el magma de significaciones imaginarias sociales en el que la sociedad y sus instituciones se articulan, ni a la estructuración de la psique individual, sino que constituye una caracterización de lo real que es transversal al conjunto de sus estratificaciones.

Por consiguiente, la consolidación de una estructura formal o un conjunto, no es confrontada por lo caótico, o magmático, como una exterioridad,³³⁷ sino por su propia dimensión caótica, siempre subyacente al conjunto de determinaciones que la conforman. Y esto es aplicable a una significación social, al flujo de representaciones del psiquismo, a una sociedad completa, o a una entidad material. La dimensión magmática de lo real se manifiesta simultáneamente como una disposición a la consolidación de las determinaciones, a la auto-disolución y a la emergencia de nuevas determinaciones.

Esta concepción conduce a Castoriadis a rechazar una concepción trascendentalista del *magma* y, como se verá a propósito de su confrontación con el pensamiento de Heidegger, a la concepción de lo caótico como una instancia separada de lo existente. *La supuesta trascendencia – afirma – invade constantemente a la supuesta inmanencia. [...] Invasión que se manifiesta tanto por la aparición de lo nuevo irreductible de la*

³³⁶ Castoriadis C., “Lo imaginario: creación en el dominio historicosocial” en: *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 2005. Pág.: 64

³³⁷ El hecho de que por momentos Castoriadis utilice el término invadir, o confrontar, para describir el modo en el que lo caótico se vincula con el conjunto de determinaciones de una estructura formal, es un buen ejemplo de como el lenguaje natural contamina la descripción de lo magmático. Pues si lo caótico *invade* a las determinaciones, entonces es una exterioridad que, en principio, posee algún grado de distinción sobre el elemento que invade. Y si se presenta como una instancia separada de éste, entonces se cae en una concepción trascendental de lo caótico.

*alteridad radical, como por la destrucción, la aniquilación, la muerte.*³³⁸ La muerte, por supuesto, entendida como destrucción ontológica, desaparición irrecuperable de una forma. Puede agregarse a su vez, que la dimensión identitaria de lo existente es también producto de tal invasión, pues lo caótico es el origen de la determinación y de su ruptura y auto-disolución.

A partir de estas ideas, cabe observar lo propuesto por Castoriadis en el siguiente fragmento que se citará en extenso:

La idea de trascendencia implica la idea de una separación absoluta, expresión que por lo demás es redundante: lo ab-soluto es lo totalmente separado. Pero el caos no está separado. Hay un envés insondable de toda cosa, y ese envés no es pasivo [...] Es fuente perpetua, alteración siempre inminente, origen que no está relegado fuera del tiempo a un momento, sino que está constantemente presente en el tiempo y por el tiempo, es literalmente temporalidad, con la condición de comprender que tiempo del que aquí se trata no es el tiempo de los relojes, sino el tiempo que es creación/destrucción, el tiempo como alteridad/alteración. La creación es ya destrucción, destrucción de lo que se encontraba en aparente plenitud, luego rota. [...] El tiempo no es solamente el exceso del ser sobre toda determinación que pudiéramos concebir y dar de él, El tiempo es el exceso del ser respecto de sí mismo, razón por la cual el ser es siempre “por ser”.³³⁹

Dejando de lado la distinción entre el tiempo identitario y el tiempo imaginario que ya ha sido tratada, cabe detenerse en cuatro ideas que se expresan en este párrafo:

a) *La no trascendencia del caos*: quizá la diferencia más importante entre la concepción ontológica de Castoriadis y la de Heidegger, en la medida que el primero no acepta la idea de una diferencia ontológica entre el *ser* y los entes, sino que comprende a lo caótico y lo identitario como dimensiones de lo real que se presentan en todos sus niveles y estratificaciones. La asimilación de *ser* y *por ser* parece sugerir sin embargo una prioridad de la alteración por sobre la determinación, y en oportunidades puede observarse un énfasis mayor de Castoriadis en la realidad de lo emergente sobre las determinaciones de lo dado. No obstante, sería un error sugerir que la determinación no juega un papel con una relevancia equivalente a la de la alteración, pues lo *por ser* no es asimilado a la indeterminación o indefinición, sino que por el contrario a un conjunto de determinaciones emergentes. La contraposición no se da estrictamente entre la determinación y la indeterminación, sino entre lo *determinado* y lo *determinante*, pues

³³⁸ Castoriadis C., “La institución de la sociedad y de la religión” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 184

³³⁹ Castoriadis C., “La institución de la sociedad y de la religión” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pp.: 185-186

el germen de la alteración en lo dado es su potencial determinante, no un mero déficit de determinación, o la irrupción de una instancia trascendente.

b) *La identidad del ser con la temporalidad*: precisamente la afirmación de que *el ser es tiempo*, que defiende Castoriadis es una reformulación de su descripción de la realidad como *alteridad/alteración*, emergencia inmotivada de alteridad. El tiempo, en sentido estricto, es esta emergencia inmotivada de alteridad, y la afirmación de que el *ser* es tiempo, o que el *ser* es *caos*, son reformulaciones de la misma idea: la caracterización de la realidad con la emergencia y destrucción de determinaciones. Esto se observará con mayor detalle a propósito de la lectura que Castoriadis presenta del fragmento de Anaximandro.

c) *El tiempo es el exceso del ser sobre sí mismo*: como Castoriadis afirma en otras oportunidades, la falta de determinación de lo real no es producto de un déficit, sino de la potencia creadora que subyace a lo dado. En otras palabras, el carácter siempre provisional de las instituciones sociales no se debe a la falta de determinación, o a la imposibilidad del cuerpo social para formar instituciones estables, sino a la potencia misma del cuerpo social para reformular sus instituciones, al potencial de estas mismas instituciones para devenir en otras estructuras. Potencia, claro, que no anticipa el resultado de tal transformación.

d) *El ser es lo “por ser”*: en este punto puede observarse un énfasis de Castoriadis en la relevancia de lo “por ser” (*à être*) frente a “lo dado”. Esta identificación de lo real con lo emergente, se produce probablemente por contraposición a la reducción del pensamiento clásico de lo real a lo *determinado*, o si se quiere a la *presencia*. Otra formulación de esta idea, es la afirmación de que el *magma* es siempre movimiento,³⁴⁰ en tanto que incluye, junto al conjunto de determinaciones que lo constituyen, un *plus* que permite extraer de sí mismo su negación y la emergencia de la alteridad en relación con su estructura identitaria.

Ahora bien, a partir de lo expuesto puede afirmarse que la estructura magmática no forma parte de la descripción de una estrato del *ser* particular, y que a la vez, siempre supone una dimensión conjuntista identitaria, pues incluso al hablar de la psique y del campo histórico social, que es en los ámbitos en lo que Castoriadis suele referir al magma de representaciones o al magma de significaciones imaginarias sociales, en

³⁴⁰ *El magma no deja de moverse, de hincharse y de deshincharse, de licuar lo que era sólido y de solidificar lo que no era prácticamente nada.* Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquest. 2010. Pág.: 386

ambas esferas existen puntos de organización identitaria. La fijación de las investiduras en el caso de la psique y las instituciones sociales en el caso del magma de significaciones, que operan como una contención, una *coraza*, que recubre la dimensión caótica que la subyace.³⁴¹

Castoriadis hace referencia al *magma* como el *magma de remisiones* que se articulan en la red simbólica en la que los individuos se relacionan. Esta acepción enfatiza un aspecto de la estructura magmática de la red institucional, y el hecho de que ésta no se agota en su estado *sincrónico* sino que es constante emergencia de estructuras. El *magma* se presenta como una consecución ilimitada e indeterminada de remisiones de un elemento a otro que posibilita la aplicación de operaciones de sustitución, de modo que se despliega por un lado el concepto de *magma* como un código establecido de remisiones entre elementos de diferentes conjuntos, a la vez que se lo identifica con la permanente alteración de estas remisiones, es decir, con *el despliegue de una multiplicidad heterogénea de alteridades coexistentes*. El *ser*, en un sentido general, se halla determinado en cada momento pero conserva un aspecto que no puede ser asimilado por una lógica formal que consiste en la emergencia permanente de *alteridad*.³⁴²

A partir de lo expuesto se observaran a continuación algunas dificultades teóricas que presenta esta concepción ontológica cuando se la piensa en relación a la filosofía política de Castoriadis, y a su vez, se hará una primera aproximación a las objeciones relativas a la valoración que hace Castoriadis de lo dado en relación a lo “por ser” y su *moralización* de la apertura a lo nuevo.

³⁴¹ Castoriadis C., “La institución de la sociedad y de la religión” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 181

³⁴² Franco Y., “Una subjetividad sin descanso” en: *Fragments del caos*, Veracruz, Biblios. 2008. Pág.: 162

6.3. La apertura ontológica a lo emergente y el proyecto político de autonomía:

Tras haber desarrollado de manera esquemática los lineamientos generales de la concepción ontológica propuesta por Castoriadis, el presente apartado busca señalar una dificultad teórica que surge cuando se integra su concepción ontológica al plano general de su filosofía política. Concretamente, la dificultad para sostener la tesis de Castoriadis sobre la imposibilidad de derivar una doctrina política a partir de una concepción ontológica. Esta dificultad, se presenta más bien como una contradicción entre la afirmación de tal imposibilidad, y la caracterización de la estructura de la realidad y del proyecto de autonomía social bajo los mismos conceptos y parámetros. Es decir, la idea de que, incluso cuando no puede derivarse una política a partir de una concepción ontológica, la caracterización del proyecto de autonomía es coincidente en todo sentido con la caracterización de la estructura de la realidad.

En primer lugar, Castoriadis pone el énfasis en la irreductibilidad del concepto de *magma* a los elementos que lo constituyen y que pueden concebirse desde una lógica de conjuntos. Esta propiedad excedente del magma como un más allá de la determinación se produce en institución de las sociedades por la auto-institución, y se resiste incluso en el plano conceptual a asimilarse a una lógica o razón trascendente. En sus palabras, *la autocreación de la sociedad, que se traduce cada vez como disposición/institución de un magma particular de significaciones imaginarias, escapa a la determinación porque es precisamente auto-disposición y no puede ser fundada en una razón universal ni ser reducida a la correspondencia con un presunto ser así del mundo natural.*³⁴³

Por el contrario, el magma de significaciones que emerge con la *auto-creación* de una sociedad forma sedimentos y estructuras que contienen el *caos* inmanente al psiquismo de los individuos que conforman tal sociedad. De manera que, tanto el magma de significaciones sociales, como el proceso de socialización que estructura el psiquismo individual, se presentan como una coraza que nunca termina de neutralizar la potencia creativa del cuerpo social, sea en su dimensión individual o colectiva.

Sin embargo, incluso cuando Castoriadis pone énfasis en la afirmación de que la naturaleza del magma no puede derivarse de la estructura de un estrato primero del mundo natural, e incluso cuando afirma que no puede derivarse una política a partir de una teoría ontológica, en el núcleo de su concepción ontológica presenta al magma que

³⁴³ Castoriadis C., “La institución de la sociedad y de la religión” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa 2005. Pág.: 179

es la sociedad como la emergencia continua e inmotivada de estructuras, es decir un *caos*, y al mismo tiempo, describe al *ser* y a la estructura ontológica de la realidad como un *caos*, es decir, como *alteridad/alteración*,³⁴⁴ emergencia inmotivada de *alteridad*. Esta correspondencia, ciertamente, no contradice la idea de que no puede derivarse una teoría política a partir de una concepción ontológica, como podría suceder en el caso del marxismo, pues no propone un *sentido del ser*, o un *sentido de la historia* en el que pueda fundarse un proyecto político, pero sí muestra un apoyo del proyecto de autonomía en un aspecto dinámico de la realidad que no permite la consolidación de un estado definitivo. Y al mismo tiempo, esta dinámica de emergencia y destrucción que se concibe en el plano ontológico permite un apoyo a la idea del proyecto de autonomía, entendiéndolo como una posibilidad relevante. (Aquella forma de política que encarna una apertura a la emergencia de cambios estructurales internos que estaría en equilibrio con la dinámica que describe la realidad, por no clausurarse sobre una forma definitiva)

Efectivamente, esta correspondencia subsiste en la medida que la red simbólica que constituye el *magma de significaciones* es percibida por el cuerpo social como *necesaria y natural*, mientras que para individuos que no se encuentran inmersos en ese imaginario social específico, estas significaciones resultan arbitrarias y contingentes, contrarias incluso a la razón. Las significaciones son simultáneamente una presentación y ocultación del *caos*, en la medida que manifiestan el carácter dinámico y creador del cuerpo social como su producto, pero se vuelven contra lo emergente al conformarse como un marco de sentido.

Querer derivar una teoría política a partir de una ontología, sería para Castoriadis la identificación del *ser* con el marco actual de sentido, y por ende, establecer una clausura a la emergencia de la alteridad. Sin embargo, esta afirmación del filósofo sólo comprende al *ser* y a la estructura del mundo natural como un sustrato material y regular, mientras que si se atiende a su propia caracterización del *ser* y del estrato primero, como emergencia inmotivada de estructuras el primero y como un *ser-así* atravesado por una dimensión identitaria que promueve una determinada regularidad y una dimensión imaginaria que promueve la emergencia de *alteridad* el segundo, no parece posible sostener que la naturaleza del campo histórico social, e incluso los lineamientos generales del proyecto de autonomía social e individual, no se fundan en la

³⁴⁴ *El mundo- el ser- es esencialmente caos, abismo, lo que no tiene fondo. Es alteración y auto-alteración. Es sólo en cuanto es por ser. Es temporalidad creadora y destructora.* en: Castoriadis C., "La institución de la sociedad y de la religión" en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 179

estructura dinámica del *ser* y del mundo natural, con la que de hecho coinciden absolutamente. En otras palabras, el proyecto de autonomía social, se afirma en la naturaleza del *ser* como *por ser*, pues esta naturaleza impide la consolidación de una forma *natural, necesaria* o *racional* de política como se persigue en los proyectos políticos que orientan el pensamiento occidental desde Platón hasta Marx.

Por consiguiente, es la apertura del *ser* a la emergencia de *alteridad* lo que hace que una política como la de Platón fundada en formas eternas, o como la de Marx fundada en leyes económicas o en el sentido de la historia, se equivoquen al querer fundarse en una ontología. Pero al mismo tiempo, es esta apertura la que permite a Castoriadis pensar al proyecto de autonomía social en concordancia con la estructura ontológica de la realidad. No hay, en este punto, una arbitrariedad del proyecto de autonomía en relación con la estructura de la realidad, incluso cuando esta estructura no conduzca necesaria ni lógicamente a una forma particular de política. Esto quiere decir que las *instituciones segundas* no pueden derivarse de la estructura ontológica de lo real, la forma política que las sociedades asumen concretamente en un momento dado no puede derivarse de la estructura ontológica del campo social, pero la dinámica institucional que presenta el proyecto de autonomía social sí parece fundarse en la dinámica de emergencia y destrucción inmanente a la temporalidad como tal, y por ende, más allá de tener un origen histórico, su forma de estructurarse no es arbitraria sino equivalente a la naturaleza del *ser*.

Sin embargo, Castoriadis propone la concepción del *ser* como un *por ser* y la identificación de la realidad como *alteridad/alteración*, y al mismo tiempo afirma que no hay nada en la forma en la que se produce la institución de la sociedad que permita derivar su forma de estructuración de la estructura del *ser*, con la que, en el caso del proyecto de una sociedad autónoma, se correspondería plenamente. Dicho en pocas palabras: Castoriadis afirma que el *ser* es *caos*, emergencia inmotivada de formas, y el magma de la sociedad es *caos*, emergencia inmotivada de formas, pero la forma en la que se estructura el *magma de significaciones* de una sociedad es absolutamente arbitraria frente a la estructura de la realidad, a la que no obstante se corresponde absolutamente.

Al parecer, existen dos afirmaciones de Castoriadis que es difícil pensar en conjunto:

a. La forma en la que una sociedad se organiza, e instituye como tal, es arbitraria con relación al mundo natural y la naturaleza del *ser* como tal. Y por consiguiente, no puede derivarse una forma de política a partir de una ontología.

c. Tanto el *ser* como el magma imaginario en el que la sociedad se organiza poseen la misma disposición dinámica a *hacer ser* en su interior formas y estructuras.

La contradicción se produce por tres razones diferenciables:

1. La primera es que en la medida que Castoriadis, habiendo propuesto a la institución social como un emergente arbitrario en relación a la estructura del *ser* primero, he incluso habiendo señalado como heterónoma cualquier conceptualización de la institución social que busque derivar aspectos formales de la institución de la estructura de la realidad, afirma en sus consideraciones sobre el *ser* que la emergencia de *alteridad* que se produce en la *temporalidad* es *el exceso del ser vuelto sobre sí mismo*, es una propiedad de la sociedad y su historicidad que es concomitante a la estructura de la realidad. Por lo que no puede afirmarse que la forma en la que las sociedades se organizan es equivalente a la dinámica de emergencia y destrucción del *ser* en general, pues en todo momento la red institucional busca sedimentarse y permanecer, pero al parecer existiría tal correspondencia en el caso del proyecto de autonomía, donde el cuerpo social encarnaría explícitamente una apertura a la emergencia de *alteridad*. La concepción de una sociedad abierta a la *alteridad* sería finalmente la concepción de una sociedad que se estructurara estableciendo una correspondencia entre su dinámica institucional y la dinámica de emergencia y destrucción ontológica en el *ser*, entendido como *caos*.
2. Y en segundo lugar, en la medida que Castoriadis contrapone primero la especificidad epistemológica y ontológica del campo social histórico con la naturaleza regular de la constitución ontológica de lo real, pero luego al avanzar sobre la estructura ontológica de la realidad, su caracterización no difiere sustancialmente de la caracterización del *magma* que subyace a la red institucional de una sociedad particular. De manera que presenta al *ser* como *caos*, emergencia inmotivada de *alteridad*, y atravesado por una dimensión identitaria y una dimensión imaginaria,³⁴⁵ y luego establece al

³⁴⁵ Cif. Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2004. Pág.: 262

magma de cada sociedad particular como un núcleo que participa de esta misma dinámica, pero cuya estructura es a la vez, independiente de y equivalente a, la estructura del *ser* y su disposición dinámica a la repetición y a la emergencia de *alteridad*.

3. Y en tercer lugar, y esto se verá con mayor detalle en el apartado uno del capítulo ocho, la descripción de la estructura ontológica de lo real como una apertura a la emergencia de alteridad y la tensión entre una dimensión imaginaria y una dimensión identitaria, ubica a la capacidad *instituyente* del cuerpo social en un lugar ambiguo, pues el potencial del cuerpo social para generar rupturas con el marco institucional y su potencial creativo para hacer emerger en el seno de la institución social un conjunto de prácticas y significaciones divergentes, estaría realizando en gran medida la tendencia esencial de la propia red institucional, y la realidad como tal, de hacer emerger la alteridad en el marco de la identidad. En este sentido, el potencial *instituyente* del cuerpo social se limitaría a la realización de lo propio de la misma institución social, su apertura a la *alteridad*.

De manera que la emergencia de alteridad en la red institucional parece ser promovida por un aspecto invariable de la estructura de lo real como tal. Por consiguiente: existe en la descripción castoridiana un aspecto de la institución de la sociedad que es invariablemente promovido por la estructura del *ser primero*.³⁴⁶

Si el tiempo, es decir la emergencia de la *alteridad*, es *el exceso del ser respecto de sí mismo*, entonces la auto-institución de lo social, y la “emergencia inmotivada” de estructuras en el *magma* que es la sociedad, siempre encuentra su fundamento en la estructura misma de la realidad. Por lo tanto, no puede considerarse que la propuesta política de una sociedad autónoma sea independiente de la reflexión ontológica que presenta Castoriadis, ni tampoco puede afirmarse consistentemente que en una sociedad autónoma el cuerpo social se auto-instituya, sin derivar la estructura de sus instituciones de la estructura del *ser* o la realidad, en la medida que el aspecto dinámico general que orienta la concepción del *ser* como *caos* es transversal a la dinámica institucional. Incluso cuando la estructura específica de las instituciones no puede derivarse del *estrato natural*, la promoción del cambio en la estructura institucional se funda en un aspecto

³⁴⁶ En este sentido no es necesario identificar a la estructura ontológica de lo real con la estructura del *ser-así*, o del mundo físico sino con la forma de estructuración general a lo real.

estructural de la realidad antes que en la potestad del cuerpo social sobre su auto-institución.

Para favorecer la claridad expositiva de esta observación al pensamiento castoridiano, se recuperará la forma en la que ha sido formulada en la introducción del capítulo:

- Incluso cuando Castoriadis propone que no es posible derivar una forma de política de una concepción ontológica, la descripción que establece del *ser*, y su estructuración en estratos, es en todo sentido coincidente con el *proyecto de autonomía social* que describe y propone. Por supuesto, éste no se deriva como una consecuencia lógica de la estructura de la realidad, ni encarna el sentido del *ser* o de la historia, pero si presenta una forma de organización y sobre todo una apertura a la reestructuración, y a la emergencia de alteridad en su interior, que es en todo sentido coincidente con la descripción que establece de la constitución ontológica de lo social como tal.

Ahora bien, esta observación puede encontrarse en una forma parcial en la crítica que realiza Emanuele Profumi a la lectura de la dialéctica *instituido/instituyente* que realiza Nicolas Poirier.

En efecto, en su artículo *La creación política: con y más allá de C. Castoriadis*, Profumi recupera algunos aspectos de las lecturas de Poirier y de S. Adams de la filosofía castoridiana y presenta una serie de argumentos que buscan tomar distancia de ambas líneas interpretativas. En los dos casos, afirma Profumi, los autores atribuyen un origen a la creación que es externo al cuerpo social, y en base a esta lectura arriban a conclusiones críticas “muy discutibles”.

En el caso de Poirier, que es el que recuperará aquí, Profumi señala la concepción de una creación libre originada en la *indeterminación radical*, idea que se desprendería del análisis del *ser* como *caos* en la filosofía pre-socrática. En sus palabras, la reconstrucción de Poirier, sienta *las bases de la creación en el Caos (pensado como confusión de todo, y no como vacío e indeterminación), del que brotaría el sentido y la misma creación.*³⁴⁷ De manera que habría en la lectura de Poirier una concepción del *caos* como una instancia exterior al marco social-histórico, y que a su vez, sería el

³⁴⁷ Profumi E., “La creación política: con y más allá de Cornelius Castoriadis”, en: *Revista de Filosofía Moral y Política Isegoría*. Núm. 49. 2013. Pág.: 658

origen de la creación en su marco social-histórico. *El desorden* – afirma Poirier - *no es de hecho solamente el balbuceo de un orden, sino ante todo, la energía siempre en exceso sobre sus efectos instituidos – es por otro lado en esta fuerza indomitable que Castoriadis ve el núcleo de la historicidad.*³⁴⁸ Este tipo de afirmaciones implican desde la perspectiva de Profumi, una lectura que permitiría una concepción trascendental del *caos*, en la medida que es pensado como un núcleo de indeterminación que promueve la emergencia de *alteridad* en el campo histórico-social.

En oposición a este tipo de lectura, Profumi presenta algunos argumentos que se apoyan en una distinción entre tres dimensiones de la praxis humana:

- La ontología de la *creación ex-nihilo*.
- La práctica de la autonomía.
- La praxis revolucionaria que promueve el paso de una sociedad heterónoma a una autónoma.

La primera se identificará con la creación humana que todo lo abarca, es decir, la emergencia de *alteridad* que produce la *temporalidad* misma del campo histórico social. La segunda con la creación del colectivo anónimo, de sus normas e instituciones. Y sólo la tercera, desde la perspectiva de Profumi, se identificará con la creación propiamente política, pues su vínculo con la transformación social y el proceso revolucionario es explícito. Es decir, hay una consciencia en el cuerpo social respecto de lo emergente, cosa que no ocurre en relación a las dos anteriores.

La argumentación de Profumi procede al señalar que tanto Poirier como Adams confunden la indeterminación de la creación ontológica, del movimiento general del campo social histórico, con la que promueve el proyecto de autonomía, que implica un planteo explícito de la falta de fundamento de la red institucional. De manera que proponen como origen de lo emergente al *caos* y a la indeterminación, en lugar de proponer lo emergente como auto-institución de cuerpo social.

En sus palabras: *Lo social histórico no se crea desde el abismo, del cual hace experiencia con la otredad radical, sino desde sí mismo, como co-implicación de los significados y las instituciones*. Lo que implica que el marco en el que emerge la alteridad no es el caos o la indeterminación radical, sino el marco simbólico normativo

³⁴⁸ Poirier N., *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot & Rivages, 2011. Pág.: 409 [La T. es mía]

de la propia institución social. *La institución imaginaria de la sociedad [...] es el contexto en el que constantemente se generan las creaciones sociales.*³⁴⁹

Ciertamente, atribuir esta lectura a Poirier puede resultar excesivo, ya que existe una gran cantidad de pasajes en los que Poirier distingue al pensamiento castoridiano de una concepción trascendentalista del *magma*. Sin embargo, incluso en estas afirmaciones puede encontrarse elementos que solventan la crítica de Profumi. Tómese por ejemplo el siguiente pasaje:

No hay por lo tanto una fuente extra-social de la ley: la institución es claramente reconocida en el ámbito del *nomos*, de la convención, y no de la *phusis*, no está por lo tanto fundada en la naturaleza. [...] [...] En Castoriadis la necesidad para la sociedad de hacer su lugar al caos creador que no cesa de trabajarla implica ciertamente el reconocimiento de su indeterminación constitutiva, pero también la perspectiva de su auto-transformación, la sociedad autónoma frente a la manera de trabajar para producir las determinaciones objetivas [...] de las que ella es (y se sabe) el origen explícito.³⁵⁰

Puede señalarse como Poirier distingue el origen de las instituciones del mundo natural, pero afirma sin embargo la necesidad de que la sociedad haga lugar dentro de sí, para *ser trabajada* por el *caos creador*. La afirmación constituye simultáneamente la aseveración de que es el *caos creador* el origen de las instituciones sociales, pero que a su vez, esto implica una auto-creación de la sociedad por parte del cuerpo social. Extraer como hace Profumi que esto implica una concepción trascendentalista del *caos* parece excesivo, en la medida que Poirier identifica explícitamente al cambio en las estructuras sociales con una auto-transformación y una auto-fundación de lo social, pero puede reconocerse que incluso estas afirmaciones se expresan de un modo ambiguo que posee elementos que permiten inferir también una perspectiva trascendentalista.

Por una parte, Poirier pone el énfasis en el hecho de que la sociedad genera una apertura a lo nuevo a partir de abrir un espacio al *caos* que se encuentra en su interior, aquello que aparece en los textos de Castoriadis más comúnmente como el *magma de significaciones imaginarias sociales* que subyace a la red institucional. Esto es correcto, en tanto no se identifique a este *caos* con la indeterminación radical, pues la sociedad está atravesada en tanto *magma de significaciones sociales*, por una dimensión conjuntista identitaria que no puede asimilarse a la idea de indeterminación, y por un movimiento interno irreductible a sus determinaciones. La sociedad debe reconocer su

³⁴⁹ Profumi E., “La creación política: con y más allá de Cornelius Castoriadis”, en: *Revista de Filosofía Moral y Política Isegoría*. Núm. 49. 2013. Pág.: 659

³⁵⁰ Poirier N., *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot & Rivages, 2011. Pp. 405-406 [La T. es mía]

caos interno, en tanto que su estructura social y política no está fundada en una instancia eterna y trascendente, pero tampoco como el reconocimiento de una instancia de indeterminación exterior a la que está subordinada.

Sin embargo, la lectura de Poirier destaca este aspecto, en la medida que reconoce a la sociedad como el origen de sus instituciones y el origen de las instituciones o significaciones emergentes. *La política en sentido fuerte del término- afirma- es justamente el surgimiento de la sociedad instituyente en el seno de la sociedad instituida.*³⁵¹ La dialéctica instituido/instituyente no es pensada a partir de una indeterminación³⁵² externa a la sociedad, sino a partir de su no-determinación, por su potencial para re-instituirse.

Sin embargo, más allá de la crítica que Profumi hace a la lectura de Poirier, concediendo que no hay un planteamiento trascendentalista en su lectura del concepto de *magma* o *caos creador*, hay un elemento que subsiste tanto en el enfoque de Poirier, como en la lectura que establece Profumi: la descripción de la dinámica *instituido/instituyente* en el marco del proyecto de autonomía, dentro de los mismos parámetros de la descripción de la dinámica de emergencia y destrucción de figuras en el plano ontológico. Esto es expresado por Profumi cuando afirma que: *el Ser es tiempo porque es creación, y la creación es el origen de la novedad, precisamente de nuevos entes. No puede haber Physis del Nómos, ya que éste vive en la forma del sentido, sin embargo ambos comparten el aspecto creativo del ser.*³⁵³ Esto equivale en cierta medida a afirmar incluso cuando la red institucional es arbitraria frente a la forma en la que se estructura el *ser primero*, comparte el aspecto creativo del *ser*, es decir, establece la misma dinámica de *alteridad/alteración*.

Esta idea es central en el pensamiento de Castoriadis, y se conserva en ambas lecturas, pero genera una fricción, como se ha señalado, con la afirmación de la autonomía de lo político frente a la ontología. Ahora bien, es importante señalar que esta fricción no se produce en la forma en la que las sociedades organizan su dimensión política, pues existe una gran diversidad y no sería coherente afirmar que contenidos tan diversos se deriven lógicamente de una misma estructuración ontológica de lo real como una necesidad. Esto ocurre, sin embargo, en el planteamiento del proyecto de autonomía

³⁵¹ Poirier N., *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot & Rivages, 2011. Pp. 410 [La T. es mía]

³⁵² Utilizo aquí el término *indeterminación*, en lugar de *no-determinación*, en la medida que es el término utilizado por Profumi y por Poirier en los textos referidos. Su acepción sin embargo, no parece diferir en este caso del término *no-determinación*.

³⁵³ Profumi E., "La creación política: con y más allá de Cornelius Castoriadis", en: *Revista de Filosofía Moral y Política Isegoría*. Núm. 49. 2013. Pág.: 659

como una apertura constante a la emergencia de *alteridad*. Incluso cuando Castoriadis encuentra el surgimiento del proyecto de autonomía en el devenir histórico de una sociedad particular (Grecia antigua y la emergencia simultánea de la filosofía y la democracia), pues el proyecto de autonomía es una creación del campo social histórico, pero una vez que ha surgido se constituye como un universal, y esto debido a la susceptibilidad de todos los hombres de cualquier cultura a incorporar una actitud auto-reflexiva, sobre sus acciones y sobre sus ideas.³⁵⁴

Ciertamente, esto es advertido por Castoriadis cuando afirma que las instituciones poseen un componente *imaginario* y uno *funcional*, pues son condicionadas por el mundo natural. Pero lo que se busca señalar aquí es la existencia de un condicionamiento de la estructura ontológica de la realidad sobre la dinámica de emergencia y destrucción de instituciones, y sobre la apertura a lo emergente que supone el proyecto de autonomía. Esto no puede presentarse como un condicionamiento exterior o trascendente, pero si cabe señalar que hay una equivalencia entre la estructura de la realidad tal como la concibe Castoriadis y la dinámica institucional que propone el proyecto de autonomía social.

Ahora bien, como ha sido anticipado es la introducción, la relevancia de esta observación se hará más visible al confrontar las tesis ontológicas de Castoriadis con los lineamientos generales de la lectura heideggeriana del pensamiento de Anaximandro. Por lo que el siguiente capítulo abordará la lectura que ambos autores establecen del pensador pre-socrático, para establecer una serie de observaciones sobre la concepción castoridiana del *ser* y de la realidad.

³⁵⁴ Es necesario admitir que el privilegio de estas dos creaciones (la griega y la europea) reside en la constitución de un universal que no es el universal lógico o incluso técnico. La universalidad de la auto-reflexividad, sobre el plano individual y colectivo, es de otro tipo. Esta auto-reflexividad, que es el fundamento de la democracia, es como un virus o un veneno. Hay una susceptibilidad de los seres humanos de ser "envenenados" por la reflexión, de ser tomados dentro de este asunto de la reflexión, dentro de la reivindicación de la libertad de pensar, y de la libertad de acción. Castoriadis C., "Imaginaire politique grec et moderne" en: *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 2007. Pág.: 214 [La T. es mía]

7. Recuperación del pensamiento de Anaximandro como un antecedente de su concepción ontológica.

Se podrá también describir detenidamente y analizar hasta los más pequeños detalles la relación entre los filósofos y las escuelas filosóficas con la poesía, el arte, la política y las circunstancias sociales de su época, pero así nunca se llegará a comprender la filosofía misma...

*Heidegger M., **Conceptos fundamentales de la filosofía antigua.***

El objetivo este capítulo consiste en explicitar algunos aspectos particulares de la propuesta ontológica de Castoriadis, a partir de su confrontación con el pensamiento de Heidegger, en particular, por la forma en la que éste último aborda al pensamiento griego, y estableciendo una lectura detenida del modo en el que ambos autores proponen interpretar al pensamiento de Anaximandro. Para ello se atenderá principalmente la lectura que Heidegger propone del pensador griego en sus seminarios dedicados al pensamiento antiguo, y en su artículo *La sentencia de Anaximandro*³⁵⁵ y el aporte exegético ofrecido por Castoriadis en sus seminarios de 1982/83 publicados recientemente.

Tal confrontación permitirá observar con mayor claridad el sentido particular de la propuesta ontológica de Castoriadis, y del modo en el que comprende la dinámica de emergencia y destrucción que propone su *ontología de magmas*. En particular, a partir de la comparación de las lecturas del fragmento de Anaximandro, se buscará señalar la dificultad de la propuesta castoridiana para advertir el carácter continuo de la tendencia a la auto-irrupción presente en los diferentes momentos de dicha dinámica.

Puede señalarse que la falta de fidelidad a los textos que se adjudicó frecuentemente a las lecturas propuestas por Heidegger y por Castoriadis sobre el pensamiento antiguo, no se presenta como una objeción para su análisis. Por el contrario, lo que ofrecen ambas lecturas es un intento de reflexionar a partir del pensamiento antiguo, y a su vez, desde distintas propuestas metodológicas, acceder al horizonte de sentido desde el que se proyecta este pensamiento. En este sentido, ambas lecturas pueden recuperarse como un intento de alejar a la filosofía de una mera historización, para generar como un aporte positivo a la reflexión filosófica, que no se

³⁵⁵ En: Heidegger M., *Los caminos del bosque*, Madrid, Alianza. 2010

orienta hacia Anaximandro como objeto central de estudio, sino a la inicialidad pensada por él. Esto es señalado por autores como Francisco Olivieri a propósito de Heidegger cuando recupera su filosofía como *una de las contribuciones más valiosas para superar la mera perspectiva historizante de la historia de la filosofía, mediante una creativa asimilación de la tradición del pasado, convirtiéndolo así, en vida presente.*³⁵⁶

Por su parte, autores como Pierre Vidal-Naquet destacan el aporte de la perspectiva castoridiana frente al estudio sistemático y riguroso de autores como Leo Strauss, recuperando la importancia que reviste su lectura en tanto que conduce a la experiencia unificada en la que aspectos de la cultura griega que parecen desconectados o laterales toman la centralidad.³⁵⁷ Esto advertido también por Philippe Raynaud cuando afirma que *donde Strauss podrá en primer plano el conflicto entre el filósofo y la Ciudad, Castoriadis hará más bien hincapié en la unidad de los diversos aspectos de la experiencia griega.*³⁵⁸ Y en consecuencia Castoriadis centra su esfuerzo por comprender el fragmento de Anaximandro, en la comprensión del marco de sentido, de la matriz cultural y simbólica en la que se produce su pensamiento.

Evidentemente, y esto se abordará con mayor detalle cuando se confronten ambas lecturas, tanto Heidegger como Castoriadis se alejan del análisis historizante del pensamiento antiguo de dos maneras muy diferentes y respondiendo a objetivos muy distintos. Lo que genera, en varias oportunidades que Castoriadis observe numerosas diferencias con Heidegger, no sólo de orden filológico, pues abundan en sus textos objeciones a las traducciones que Heidegger presenta tanto de filósofos como de dramaturgos griegos, sino también a los lineamientos generales que orientan su lectura del imaginario general de la Grecia clásica. Estas objeciones son recuperadas por autores como Francesco Bellusci quien afirma que la crítica de Castoriadis a Heidegger toma distancia, incluso, de las críticas que normalmente se han esbozado contra el método de análisis heideggeriano. En sus palabras:

Una crítica que no podía limitarse, como había ocurrido en otras ocasiones, a señalar la tergiversación frecuente y el forzamiento tendencioso que el filósofo de Messkirch [Heidegger] realizara en la traducción y exégesis de los antiguos filósofos y dramaturgos griegos, o su persistente “ceguera” frente a la dimensión política y de los asuntos humanos, lo que explica no sólo el error de su adhesión, aunque breve, al nazismo, sino también la simplificación fragante en el tratamiento

³⁵⁶ Olivieri F. “Notas sobre Heidegger y los griegos” en: *Cuadernos de filosofía* N° 15-16”. 1971.

³⁵⁷ Vidal-Naquet, en: *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2008. Pág.: 11

³⁵⁸ Raynaud Ph., “Castoriadis y el legado griego” en: *La ciudad y las leyes*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2012. Pág.: 19

de la filosofía griega sin referencias al horizonte histórico de la *polis* y el período contemporáneo como dominado exclusivamente por la técnica y por la ciencia.³⁵⁹

En efecto, las críticas que Castoriadis establece al pensamiento de Heidegger se dirigen sobre diferentes aspectos de su filosofía, de las que su lectura de los griegos sólo forma una parte. Es probable que el texto de Castoriadis en el que se aborde el pensamiento de Heidegger de forma más sistemática sea sin duda el artículo *La “fin de la philosophie”?*,³⁶⁰ pues en él se despliegan un conjunto de objeciones al pensamiento de heideggeriano que permiten distinguirlo el proyecto de Castoriadis y que merecen ser mencionadas.

Por empezar, como es señalado en el título del artículo, Castoriadis rechaza la tesis heideggeriana sobre el fin de la filosofía, argumentando que tal fin, implicaría el fin de la libertad para los hombres, sería imponer a la reflexión sobre la auto-institución, un límite externo, basado en un conjunto de afirmaciones metafísicas arbitrarias. Tanto en este sentido como en relación a la crítica general de Heidegger al pensamiento metafísico, Castoriadis cuestiona la reducción del pensamiento y de la filosofía a la evolución de una forma de metafísica que estaría signada por el “olvido del *ser*”. A su vez, Castoriadis cuestiona a Heidegger por establecer una filosofía que hace referencia permanentemente a los griegos, pero no aborda ni la sexualidad, ni lo político y ni la psiquis, con lo que se produce una imagen algo distorsionada del pensamiento griego en la que la *polis*, el *eros* y la *psyché*, no tienen un lugar relevante.

En tercer lugar, Castoriadis observa que el énfasis que Heidegger imprime a su perspectiva del dominio de la técnica y de la ciencia lo vuelve incapaz de percibir la crisis interna de tales fenómenos. Y esto a su vez, en la medida que no los observa desde el análisis de los fenómenos sociales sino desde una serie de postulaciones ontológicas, en las que los hombres se encontrarían pasivamente inmersos.³⁶¹ En este tipo de aspectos se observa la inversión del marxismo que Castoriadis adjudica al pensamiento de Heidegger,³⁶² pues ahí donde el marxismo subordinaba al cuerpo social

³⁵⁹ Bellusci F., “La *fine della filosofia*? Da Heidegger a Sofocle: l’ontologia della creazione.” En: *Fine della filosofia?* Trieste, Asterios, 2012. Pág.: 12 [La T. es mía]

³⁶⁰ En: *Le monde morcelé*, Seuil, Paris, 2000.

³⁶¹ Esta posición llega a explicitarse con claridad en pasajes como el siguiente: *La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de su esencia. El fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era, y viceversa: quien sepa meditar puede reconocer en estos fenómenos el fundamento metafísico.* Heidegger M., “La época de la imagen del mundo” en: *Los caminos del bosque*, Madrid, Alianza. 2010. Pág.: 63

³⁶² [...] aparece, en Occidente, una nueva actitud frente a la naturaleza, y contrariamente a Heidegger, no creo que sea el resultado de la metafísica occidental. Pienso que el giro dado por la metafísica

a las condiciones materiales, éste subordina al cuerpo social a la evolución de un conjunto de conceptos teóricos.

A su vez, Castoriadis observa que la afirmación de que el griego es *el lenguaje* de la metafísica y de la filosofía, y que tiende naturalmente hacia estos desarrollos es absolutamente contra-fáctica, pues se observa que los espartanos compartían la misma lengua sin orientarse en ningún momento hacia la filosofía, lo que es un ejemplo de cómo Heidegger subestima la capacidad del cuerpo social para auto-configurarse por encima del marco que una determinada estructura simbólica pueda sugerir. Por otro lado, Castoriadis reitera en diversas ocasiones su desacuerdo con la posición que defiende Heidegger en la que la filosofía de los filósofos anteriores sólo puede ser interpretada, y no ya discutida o refutada. Esta posición, que Castoriadis adjudica a la hermenéutica, no permite una confrontación cabal y racional de argumentos, por lo que desatiende los aspectos principales del pensamiento filosófico. *No puede haber una discusión crítica de los filósofos del pasado. Los “pensadores” expresan los momentos de “la historia del Ser”, el ser habla por boca de ellos.*³⁶³ Este posicionamiento aleja el quehacer filosófico del proyecto que Castoriadis comprende como central en la filosofía, que consiste precisamente en recuperar toda forma de pensamiento anterior, y establecer un trabajo crítico y reflexivo que permita situarse en posición a la tradición intelectual. En ello consiste la historicidad del pensamiento y la filosofía, no en ser un conocimiento acumulativo, sino reflexivo.

La filosofía heideggeriana se presenta por lo tanto para Castoriadis como un síntoma más de un proceso de descomposición social en el cual las sociedades contemporáneas se muestran incapaces de reproducir las condiciones que permiten la emergencia del proyecto de una sociedad autónoma, ya sea en el plano simbólico, como en el conceptual y material.³⁶⁴

Ahora bien, el contenido de estas críticas sólo será mencionado en relación con la lectura que ambos autores establecen del fragmento de Anaximandro, pues tal abordaje se cimienta en un proyecto intelectual más amplio, y algunos de los disensos entre Castoriadis y Heidegger en torno de la lectura del fragmento, pueden desprenderse de

occidental a partir de un cierto momento, está en correlación sin ser su resultado o reflejo, con el giro que emprende toda la sociedad. Castoriadis C., *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS.* Madrid, Trotta. 2007. Pág.: 46

³⁶³ Castoriadis C., “¿El fin de la filosofía?”, en: *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar, 2008. Pág.: 151

³⁶⁴ Esta incapacidad de pensar la filosofía más allá de la interpretación constituye para Castoriadis un síntoma de clausura de la creatividad en el marco del trabajo intelectual. Castoriadis C., “La época del conformismo generalizado”, en: *El mundo fragmentado*, La Plata Terramar, 2008.

estas distinciones, así como del marco ontológico específico desde el cual abordan la interpretación del fragmento.

En este sentido, la perspectiva teórica de Castoriadis se sumerge las bases de su filosofía en el pensamiento antiguo y pone en discusión las caracterizaciones del *ser* que ofrece la historia de la filosofía, sin abandonar su compromiso e interés por la sociedad y el pensamiento contemporáneo. El pensamiento de Anaximandro comporta una concepción del *ser* que debe ser reconsiderada, en el marco de las tensiones conceptuales que cruzan transversalmente la historia del pensamiento Occidental: la oposición entre el *ser* y la *apariencia*, como una modalidad de la tensión entre la *determinación* y la *indeterminación*, lo *cósmico* y lo *caótico*.³⁶⁵

A su vez, puede afirmarse que ambas lecturas retoman explícita o implícitamente la interpretación ofrecida por Nietzsche del pensamiento de Anaximandro en sus seminarios sobre *Los filósofos pre-platónicos*, en los que Nietzsche señala un grado de trascendentalismo en el pensamiento de Anaximandro que lo acerca al pensamiento de Tales y a una concepción metafísica del fundamento de la realidad. Sin embargo, una vez revisada esta idea, ambas lecturas se orientan en direcciones diferentes. Por un lado, Heidegger pone el énfasis en las disposiciones de la inicialidad en relación a la temporalidad, mientras que Castoriadis destaca la indefinición formal y la falta de determinaciones del sustrato inicial como el aspecto más relevante del pensamiento de Anaximandro. Y esta distinción será lo que permita orientar ambas interpretaciones hacia el modelo ontológico que buscan justificar. En el caso de Heidegger, la idea de que la inicialidad se sustrae de lo iniciado pero predomina sobre él. Y en el caso de Castoriadis, la identificación del caos inconsistente como el fundamento de lo existente y como lo que subyace a las determinaciones que configuran la estructura de lo real.

Para facilitar la exposición de estas ideas se ofrecerá un primer apartado en el que se recuperan las lecturas de Nietzsche y Heidegger del fragmento de Anaximandro, y la dinámica ontológica que el segundo describe entre el surgir o la *inicialidad* y lo surgido. En tal descripción se encontrarán algunos elementos que luego permitirán señalar algunos aspectos de la descripción Castoriadiana de la emergencia y destrucción ontológica que pudieran resultar problemáticos.

Seguidamente, se recuperará la lectura que Castoriadis propone del fragmento y las objeciones que presenta al método hermenéutico, y se explicitará el paralelo que

³⁶⁵ Castoriadis C., *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica, 2008. Seminario XI

muestra Castoriadis entre su interpretación del fragmento de Anaximandro y su propia concepción ontológica. Finalmente, a partir de la reconstrucción de ambas lecturas, el tercer apartado consistirá en una comparación de ambos enfoques que permita explicitar algunos aspectos particulares de la propuesta castoridiana, y señalar de manera preliminar algunas objeciones que pueden establecerse a su concepción de la ontología, que serán abordadas con mayor detalle en octavo capítulo del trabajo.

7.1. El fragmento de Anaximandro: lecturas de Nietzsche y Heidegger.

El fragmento principal en el que se conserva el pensamiento de Anaximandro, y al que se lo reconoce como la única cita que pueda contener algo literal de lo dicho por él, data de aproximadamente el siglo VI (a. C.) y consiste en una afirmación sobre el inicio de las cosas. Su relevancia se hace notable en la medida que el pensamiento alcanza con él una consideración sobre la naturaleza en su totalidad.

Ciertamente, puede identificarse como un antecedente de esta consideración sobre el todo al pensamiento de Tales de Mileto, quien buscaba ya identificar el origen de todas las cosas, pero su diferencia en relación con Anaximandro se percibe en el grado de abstracción y el salto intelectual con el que ambos establecen su pensamiento. Esto es señalado por Nietzsche cuando advierte que existe ya en el pensamiento de Tales el germen de un principio metafísico mucho más general, pero que queda inscripto en un lenguaje físico que afirma que todo es y proviene del agua.

Con la exposición de esta idea monista basada en la hipótesis del agua, Tales no sólo superó el ínfimo nivel de los análisis físicos de su época, sino que los dejó muy atrás al haber dado un verdadero salto gigante. [...] Lo que allí residía era un axioma metafísico cuyo origen se remonta a una intuición mística, la misma que encontramos en todos los sistemas filosóficos, intentos siempre renovados de expresar mejor un enunciado: Todo es uno.³⁶⁶

Esta idea formará luego el centro de interés de grandes pensadores que buscaran observar en grado de unidad de la multiplicidad, pero Nietzsche señala que el germen de esta idea puede encontrarse ya en el pensamiento de Tales y otros pensadores que, como afirma Aristóteles, piensan el inicio atendiendo sólo a la causa material.³⁶⁷ Lo que ocurre con Anaximandro, es que propone un salto mayor al de Tales en la medida que no se limita a señalar una unidad en la naturaleza, sino que propone además un origen común y un destino común para todo lo existente.

Nietzsche traduce el fragmento de Anaximandro de la siguiente manera:

De donde se generan las cosas, hacia allí se produce también su destrucción, según la necesidad; pues esas cosas tienen que expiar sus culpas y ser juzgadas por sus iniquidades en conformidad del orden del tiempo.³⁶⁸

Esta afirmación, siguiendo la lectura de Nietzsche, propone un destino común para todos los existentes, a la vez que un pago común como expiación de su existencia

³⁶⁶ Nietzsche F. "Los filósofos preplatónicos", en: *Obras completas I*, Madrid, Gredos, 2010. Pág.:216

³⁶⁷ Aristóteles. *Metafísica*. 987a

³⁶⁸ Nietzsche F. "Los filósofos preplatónicos", en: *Obras completas I*, Madrid, Gredos, 2010. Pág.:220

errante. Pero este desaparecer en el retorno a la indeterminación implica ya una duplicación de la realidad, en el sentido en que se propone como origen del mundo y las cosas una realidad indeterminada para explicar el tránsito de los existentes por el devenir. Y realidad indeterminada, que es a su vez absolutamente opuesta a la realidad natural, es su origen y su destino. Puede observarse en este sentido una operación conceptual inversa a la que posteriormente se presenta con el idealismo platónico, en tanto se interpreta a lo indeterminado como una instancia metafísica diferente del mundo del devenir, que es su origen y fundamento.

Esta división será saldada, según la perspectiva de Nietzsche, con el pensamiento de Heráclito, donde se identificará en el orden inmanente al devenir en un mismo mundo a través de la imagen de las *Erynias* y la *Diké*. Sin embargo, no es aceptado generalmente el atribuir al *ἄπειρον* un *τόπος* particular, o un estatuto ontológico diferenciado de la naturaleza, pues se ha identificado generalmente a Anaximandro como un pensador que encuentra la causa primera de lo existente en la naturaleza. Puede pensarse por ejemplo en la clasificación propuesta por E. Berti, en la que se identifica al pensamiento de Anaximandro con las metafísicas imanentistas, frente a las metafísicas trascendentalistas que se caracterizan por buscar la causa de lo real fuera del ámbito de la experiencia, en una instancia irreductible a éste ámbito.³⁶⁹ Pero pueden no obstante observarse lecturas como la de Nietzsche asimilan explícitamente el pensamiento de Anaximandro a una concepción trascendentalista, en tanto que lo indefinido es propuesto como antecedente y destino de las cosas, es decir, por fuera del mundo de la experiencia. Y a su vez, como ocurrirá luego con la noción de mezcla de Anaxágoras, lo indefinido como tal está fuera del ámbito de la experiencia y es propuesto como un fundamento constante ajeno al mundo del devenir. Su naturaleza no es experimentable debido a su misma indeterminación, pues sobre objetos de esta naturaleza, advierte Aristóteles, nada podría afirmarse en tanto no poseen un color, una forma o alguna cualidad particular.³⁷⁰

Efectivamente, Nietzsche identifica esta caracterización de lo inicial como la postulación de una instancia metafísica opuesta en todo a la experiencia, pues allí donde el mundo posee determinación y cualidades, el inicio es indefinición. Ello le permite a lo indefinido no agotarse, pues si el inicio tuviera cualidades particulares estaría sujeto al devenir. En este sentido, Nietzsche afirma: *Anaximandro se había refugiado,*

³⁶⁹ Cif. Berti E., *Introduzione alla metafisica*, Torino, UTET, 2006.

³⁷⁰ Aristóteles, *Metafísica*. 989b

*huyendo precisamente de las cualidades determinadas, en la matriz del metafísico <lo indeterminado>, ya que tales cualidades han de devenir y perecer, les había negado la verdadera existencia.*³⁷¹

Ciertamente, en la medida que el pensamiento de Anaximandro da cuenta del carácter autodestructivo y auto-contradictorio de la multiplicidad, le es posible considerar como origen y destino de esta multiplicidad a la indeterminación y la informalidad,³⁷² pero a su vez lo obliga a considerar esta indeterminación por fuera del ámbito de lo existente, a ambos lados de la existencia, en el provenir propio de su inicialidad y en su declinar, propio de lo particular y concreto, al retornar a la indefinición. Concretamente, al expiar la culpa que les es propia, es decir, al dar lugar a su negación, a su no-ser, pero no como un decaer accidental o contingente, sino como la realización de su esencia mediante la emergencia de su *contra-esencia*, la negación de su *ser* que termina con el error de su existencia.

Sobre el cimiento de estas consideraciones, comienza Heidegger su interpretación del pensamiento de Anaximandro, donde encontrará la presentación esquemática de sus ideas sobre el modo en que se despliega *lo que es* como un tránsito, una demora, entre el *surgir* y el *declinar*. Sin embargo, Heidegger critica a la lectura de Nietzsche, y en general a las lecturas tradicionales del pensamiento antiguo, por atribuir un pensamiento metafísico a los pensadores presocráticos, o como él los denomina, *pensadores iniciales*. Desde su perspectiva, es necesario evitar la introducción anacrónica de ideas metafísicas en el pensamiento inicial, como si estos pensadores articularan conceptos metafísicos al modo en que Platón inicia la tradición metafísica. Y en oposición a estas interpretaciones se detiene en la necesidad de situarse en el marco reflexivo de estos autores, para observar lo que en ellos quiere ser pensado.

El propósito de indagar el pensamiento antiguo, afirmará Heidegger, no se resuelve con el análisis de los fragmentos, sino que implica sumergirse en el acontecimiento intelectual en el que se encuentra el pensador y experimentar su *por-pensar*.³⁷³ El resultado tal aproximación, no será por lo tanto objetivo, pues se accede a un horizonte intelectual en el que se piensa verbalmente al *ser*, y no a través del *ente*, como ocurrirá luego con Platón y Aristóteles. A propósito de ello Heidegger afirma:

³⁷¹ Nietzsche F. “Los filósofos preplatónicos”, en: *Obras completas I*, Madrid, Gredos, 2010. Pág.:229

³⁷² Nietzsche F. “Los filósofos preplatónicos”, en: *Obras completas I*, Madrid, Gredos, 2010. Pág.:221

³⁷³ Heidegger M., “El inicio del pensar occidental”, en: *Heráclito*, Bs. As., El hilo de Ariadna, 2012. Pp.: 56-66

El pensar que piensa a partir de la ούσία – de la entidad – traspasa al ser por encima del ente respectivo . Es un pensar μετὰ τὰ φυσικά , es decir, metafísico. Desde Platón y Aristóteles, el pensar occidental es hasta hoy Metafísica. Al contrario, el pensar de los pensadores iniciales no es aún metafísico . Ellos piensan también el ser , pero lo piensan de otro modo . Por eso, al pronunciar la palabra τὸ ὄν, τὰ ντα el ente, los pensadores iniciales, justamente por ser pensadores, no piensan sustantivamente la palabra “principal”, sino verbalmente. τὸ ὄν, el ente, es pensado en el sentido de siendo , esto es del ser . τὸ ὄν, o la forma arcaica τὸ εἶναι, significa para Parménides lo mismo que τὸ εἶναι.³⁷⁴

De modo que es necesario observar al pensar inicial como un pensamiento que pregunta por el ser en un sentido verbal, es decir, que entiende al ente como lo que está *siendo*, frente a la metafísica posterior que comprende al ente como *lo-que-es*, es decir, la entidad o lo relativo a ella.³⁷⁵ Siguiendo esta perspectiva, Heidegger observa la necesidad de reinterpretar los términos γένεσις y φθορά, comprendidos tradicionalmente como *génesis* y *destrucción*.

Efectivamente, Heidegger señala que la γένεσις debe ser comprendida, no como la mera generación de las entidades, sino como el *surgir* de lo que *está siendo*. Y a su vez, desviar la interpretación del término φθορά de la noción de destrucción o decaimiento, y comprenderla como un declinar que retorna al ocultamiento lo *des-ocultado* en aquel surgir. *Podemos traducir γένεσις - afirma – por un surgir en sentido de estar-fuera, pero tenemos que pensar este estar-fuera como un salir-fuera que permite que salga del todo lo que surge del ocultamiento y lo deja emerger en lo no oculto.*³⁷⁶ De manera que lo que existe, entre el des-ocultar de la γένεσις y el retorno en la φθορά, es la *demora*, propia de lo que persiste.

El *ser*, no se identifica aquí con lo que resulta constante o persiste entre el surgir y el declinar de las entidades, sino que incorpora ambos momentos del devenir (γένεσις y φθορά) y esto es integrado en el concepto pre -aristotélico de φύσις, donde el surgir, la demora y el declinar se presentan como modos de aparición y desaparición esenciales de un mismo concepto. *El ente como tal en su totalidad es φύσις: es decir, su esencia y carácter consisten en ser la fuerza imperante que brota y permanece.*³⁷⁷ A su vez, esto

³⁷⁴ Heidegger M., “El inicio del pensar occidental”, en: *Heráclito*, Bs. As., El hilo de Ariadna, 2012. Pág.: 79

³⁷⁵ Puede encontrarse en el pensamiento de Aristóteles, como ha sido señalado, una consideración de la *entidad* como aquella naturaleza común a la que aluden las diferentes acepciones del τὸ ὄν y que garantiza la posibilidad de estudiar al *ser* desde una ciencia. Esto es desarrollado en el libro V de la *Metafísica*, en el capítulo 7, dedicado a la definición del τὸ ὄν. Y a su vez, expuesto en el libro IV. Aristóteles, *Metafísica*. 1003b.

³⁷⁶ Heidegger M., “La sentencia de Anaximandro” en: *Los caminos del bosque*, Madrid, Alianza. 2010. Pág.: 254

³⁷⁷ Heidegger M., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2003. Pág.: 25

guarda una relación con el uso posterior del término φύσις, restringido al ente físico y al dominio de la naturaleza en el sentido moderno, pero no es su sentido original.

Por consiguiente no tiene sentido preguntar aquí por el carácter trascendentalista o inmanentista del pensamiento de Anaximandro, pues aun cuando se conceda que identifica al fundamento de lo real en la φύσις, el concepto de φύσις que utiliza tiene un sentido más amplio que la naturaleza física, y no excluye al devenir ni a lo trascendente como tal. La naturaleza como tal es el *ser* en devenir, es el ente en su totalidad, en su emergencia y en su ocultamiento.

De esta perspectiva Heidegger da cuenta en 1943, cuando interpreta el fragmento 125 de Heráclito (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.) traducido por Diels como:

La naturaleza ama ocultarse.

En efecto, frente a la traducción de Diels Heidegger propone la traducción: *El surgir da su favor al ocultarse.*³⁷⁸ En tanto que la φύσις es un “siempre surgir”. Ahora bien, Heidegger advierte que esta traducción parece presentar una contradicción, pues es evidente que lo que es un *surgir siempre* excluye de sí constantemente al ocultarse como tal, razón por la que la relación entre el *surgir* y el *declinar* parece al pensamiento común un vínculo de odio y discordia, antes que una relación de favor y concesión. Sin embargo, afirma, es necesario evitar la tentación de ver una contradicción en el enunciado. En sus palabras: *Decimos, “El surgir da su favor al declinar”. Lo que piensa – el fragmento de Heráclito- no es, por tanto, que algo surge y después recae en la declinación, provoca, incluso, la declinación, sino que el surgir es ya en sí mismo el declinar.*³⁷⁹ Y lo es, en la medida que *se esencia* mediante la realización de lo que le es contrario. De manera que el *surgir* dona su esencia al *ocultarse* al impedir que *lo-que-es*, en el *tránsito* entre el *surgir* y el retorno al *declinar*, se consolide como una *permanencia*. Es decir, en tanto impide a lo *existente* consolidarse como una *esencia constante*.

Por consiguiente, el surgir otorga su favor al declinar, en la medida que el declinar se presenta como el destino propio de lo *surgido*. Y es entonces cuando Heidegger señala que incluso cuando el declinar se presente como la *contra-esencia* del surgir

³⁷⁸ Heidegger M., “El inicio del pensar occidental”, en: *Heráclito*, Bs. As., El hilo de Ariadna, 2012. Pág.: 132

³⁷⁹ Heidegger M., “El inicio del pensar occidental”, en: *Heráclito*, Bs. As., El hilo de Ariadna, 2012. Pág.: 140

permanente, es la *contra-esencia* que le es propia y en la que se esencia como surgir. Lo que aparece en una lectura superficial como una contradicción, es decir la concesión del surgir de su *favor* al declinar, se interpreta para Heidegger el otorgar originario mediante el cual el *surgir siempre*, la φύσις otorga su *ser* al *declinar* que en ella *se esencia*. O como afirma con sus palabras: *El otorgar originario es un otorgar aquello que conviene a lo otro, porque pertenece a su esencia, en la medida que la sustenta.*³⁸⁰ Pero a su vez, esto implica para Heidegger que el *surgir* es, él mismo, un *declinar*, por cuanto en él se sustenta propiamente su esencia.

En un texto de 1941 titulado *Über den Anfang*, Heidegger refiere de un modo directo a esta idea afirmando con estilo aforístico que: *Lo más inicial del primer comienzo no es lo más temprano sino lo más tardío.*³⁸¹ Lo que puede interpretarse en solidaridad con estas ideas, pues es sólo en el declinar que se esencia propiamente lo pro-venido, en tanto implica su retorno al *ser* saliendo de su demora en la existencia. Concepción de la existencia que hunde sus raíces en la interpretación que Heidegger propone del pensamiento de Anaximandro, y en la dinámica que describe germinalmente éste último en su sentencia.

De este modo, el concepto de φύσις, observado como un concepto pre-aristotélico, comprende ambos momentos de esta relación en la que el surgir y el declinar se esencian cada uno en su contrario. Sin embargo, la consideración del surgir como aquello que impide la consolidación de lo surgido en una permanencia, se vuelve central en su análisis del pensamiento de Anaximandro. Y esto se manifiesta en el énfasis con el que Heidegger destaca el carácter de *irrupción* que constituye la inicialidad del pro-venir sobre lo pro-venido.

En este sentido, Heidegger pregunta ¿Cómo la emergencia inaugural del *ser* podría ser caracterizada como algo defectuoso? Es decir, si la αρχή es ἄ-πειρον, y éste es caracterizado por una α- privativa, porque *la primera palabra que recae sobre el ser contiene un decir que des-dice: ἄ-πειρον.*³⁸² ¿Por qué comienza la existencia, el αρχή, con un elemento privativo (α-)? ¿Qué es lo que podría faltarle al inicio inaugural y rector de la existencia? Es evidente que no puede tratarse de una ausencia, en el sentido de carencia de un elemento o aspecto. Heidegger afirmará que se trata de una disposición que se opone a un elemento positivo del ser inaugural: la tendencia a

³⁸⁰ Heidegger M., “El inicio del pensar occidental”, en: *Heráclito*, Bs. As., El hilo de Ariadna, 2012. Pág.: 150

³⁸¹ Heidegger M., *Sobre el comienzo*. Bs. As., Biblios. 2007. Pág.: 27

³⁸² Heidegger M., *Conceptos fundamentales*, Barcelona, Altaya. 1994. Pág.:158

consolidarse como algo *constante* que está dada en la *irrupción de la presencia*. Sobre ello añade:

La α de ἄπειρον tiene carácter de αρχή; esto es: carácter de disposición y ello precisamente en vistas y sólo en vistas del ser, de la irrupción de la presencia. La α - se refiere al límite, a la delimitación y a la acción de arrancar límites. ¿Pero qué tiene que ver la irrupción de la presencia con el límite?

En la irrupción de la presencia queda determinado como tal lo en ella irrumpiente, lo presente.³⁸³

Es decir que la αρχή como irrupción inaugural posee una tendencia a la constancia, al ser constante, propia de todo lo que es presente, y a su vez, contraria a ésta, posee una disposición a impedir los límites de esta constancia que es dada en la esencia de la irrupción como tal. Por lo que puede afirmarse que Heidegger encuentra en la αρχή, en tanto irrupción del presente, las dos disposiciones que regulan la dinámica de lo existente en el tránsito:

- La tendencia a consolidarse en una consistencia, propia de lo presente como tal, en tanto que su permanencia como presente tiende a hacerse constante.
- La disposición de irrumpir sobre la permanencia y disolver los límites que buscan esenciarse en ella.

Ambas disposiciones se despliegan en y sobre lo surgido, y por ende, son propias de lo existente en la demora entre el *surgir* y el *declinar*. Es decir que se despliegan sobre el ente en su totalidad denotado por la φύσις. Pero es claro que estas tendencias forman una tensión entre disposiciones contrarias, a consolidarse como consistencia y a autodisolverse, por lo que constituyen para Heidegger el *des-acuerdo* inicial.

En este punto es importante destacar que el lugar que cumple la expiación de la culpa por la demora en la lectura de Nietzsche, no es ajeno a la filosofía de Heidegger, pues puede hallarse en la caracterización existencial del *Dasein* una referencia directa a la deuda y el *estar-en-falta*, que estructuran el *poder-ser* del *Dasein* cada vez que este se realiza en una de sus posibilidades y deja de lado otras. *En el hacer la elección se hace posible por primera vez el ser-ahí su poder-ser propio*,³⁸⁴ pero en la medida que opta por una posibilidad y deja de lado otras, el *Dasein* se encuentra en falta. Y por consiguiente, en tanto es arrojado a su *poder ser*, el *Dasein* encuentra como destino

³⁸³ Heidegger M., *Conceptos fundamentales*, Barcelona, Altaya. 1994. Pág.:159

³⁸⁴ Heidegger M., *El ser y el tiempo*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica., 2010. Pág.: 292

ineludible la angustia y el *estar-en-falta*, cada vez que se realiza existencialmente del modo que le es propio, proyectándose en una de sus posibilidades.³⁸⁵

Nótese que tanto para Nietzsche como para Heidegger, asumir una forma particular está vinculado a un grado de culpa y se castiga con la disolución final de esa forma, pero esto no es explicitado por Heidegger en su lectura del pensamiento de Anaximandro, sino que puede encontrarse en la caracterización del *estar-en-falta* y el *ser-para-la-muerte* en los que se despliega el *Dasein*. Mientras que, en la lectura de Nietzsche, la culpa que debe ser expiada por los existentes corresponde precisamente al hecho de imponerse en la existencia y transitar por ella. Por lo que puede observarse en ambas perspectivas una identificación entre la *ἀδιχία* inicial y el hecho de esenciarse en la existencia de un modo determinado, idea que será central posteriormente en la lectura propuesta por Castoriadis. En referencia a su interpretación del des-acuerdo inicial en el pensamiento de Anaximandro, Heidegger afirma:

El des-ajuste (*ἀδιχία*) consiste en que lo que mora en un tiempo en cada caso intenta anclarse en la morada en el sentido de lo único permanente. El morar como persistir es, pensado desde el ajuste de la morada, la rebelión contra la mera duración. [...] lo que mora en cada caso se da ajuste en relación con el des-ajuste.³⁸⁶

Es decir, cada ente en su demora en la existencia da a los otros entes lo que les es propio, la transitoriedad, el regreso a su morada y la fuga de su persistencia, la disolución de su tendencia a consolidarse como una consistencia.

Sin embargo, Heidegger incluirá una tercera disposición al surgir inicial. Pues las dos disposiciones que caracterizan *la irrupción de la presencia* no agotan el sentido de la inicialidad. Y en consecuencia, en sus seminarios de 1941³⁸⁷ Heidegger describe una triple unidad en la disposición inicial. (1) La *αρχή* se presenta como *la salida imperante*, pues rige de ante mano el surgir y el declinar de la región que inaugura. (2) Pero se dispone también como la rectora del tránsito entre el provenir y la desaparición, pues ha delimitado los trayectos posibles en el tránsito y la fuga de este. (3) Por último, la inicialidad mantiene abierta la región que ha inaugurado.

Ahora bien, ¿Qué trayectos determina la inicialidad sobre el tránsito? ¿Cuál es su forma de persistencia en lo iniciado? Aquí Heidegger vuelve sobre la misma idea : la

³⁸⁵ Capelle-Dumont P., *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2012. Pp.: 42-43

³⁸⁶ Heidegger M., “La sentencia de Anaximandro” en: *Los caminos del bosque*, Madrid, Alianza. 2010. Pág.: 265

³⁸⁷ Heidegger M., *Conceptos fundamentales*, Barcelona, Altaya. 1994. Segunda parte

disposición inicial que es preservada en el tránsito y que determina de antemano la fuga y el retorno a la providencia es τὸ ἄπειρον, es la acción de impedir límites, que se sustrae como disposición de la inicialidad y rige el tránsito de lo iniciado, confrontando la disposición positiva de lo *pro-venido* a consolidarse en la presencia como algo permanente.

En sus propias palabras:

A la esencia de la irrupción de la presencia, tomada por sí, le pertenece, junto con el consistir-en-ello, el hecho de que la irrupción de la presencia esencia, es decir: que encuentre su carácter definitivo en una constancia y que tal fin (límite) encuentre su cumplimiento. Es en la irrupción de la presencia de lo presente donde radica la constancia entendida como insistir en la consistencia.³⁸⁸

En este sentido, afirmará Heidegger, el *ser* es la acción de *remontar la discordia*, en tanto que el conflicto entre la disposición del provenir a irrumpir sobre los límites y a esenciarse en una consistencia son esenciales a lo existente en el tránsito. Y a su vez, lo ἄπειρον constituye una disposición de la inicialidad a irrumpir sobre la permanencia de lo que es presente, mientras que la inicialidad se sustrae de lo iniciado y posee una caracterización ontológicamente diversa. Existe en la perspectiva de Heidegger una diferencia ontológica insalvable entre el *surgir* y lo *surgido*, o como expresa en algunas oportunidades, *el inicio se sustrae de lo iniciado* pero es rector de sus trayectos. Este aspecto será sin duda el principal punto de conflicto entre ambas lecturas, pues Castoriadis no suscribe a la idea heideggeriana de la existencia de una diferencia ontológica entre el ser y el ente. Aspecto se logra percibir en la lectura que ambos autores ofrecen del fragmento.

Por último, incluso cuando no se propone al ἄπειρον como una instancia metafísica que fundamenta el devenir al modo en que lo proponía Nietzsche y que Heidegger explícitamente critica al concebirlo como una disposición de la inicialidad, Heidegger encuentra lugar para identificar su propia distinción ontológica entre el ser y los entes. Pues piensa a la inicialidad como lo referente al *ser*, y a lo iniciado en el tránsito como ontológicamente distinto y de lo que la inicialidad se sustrae en todo momento. El inicio, rige por lo tanto sobre lo iniciado, pero sustrayéndose de lo iniciado. La doble disposición de lo iniciado, a consolidarse como una consistencia y a auto-irrumperse, constituyen de este modo los trayectos que la inicialidad delimita de antemano para lo iniciado en su demora entre el *surgir* y el *declinar*. Esto, dicho con otras palabras, supone que lo que existe posee una tensión inicial a permanecer y a auto-irrumperse que

³⁸⁸ Heidegger M., *Conceptos fundamentales*, Barcelona, Altaya. 1994. Pág.:166

es dada por la inicialidad de la que emerge como *irrupción de la presencia*. La diferencia ontológica infranqueable entre la inicialidad y lo iniciado no impide que, ésta se imponga sobre su producto orientando los lineamiento ontológicos esenciales de su existencia: permanecer, auto-irrumperse, declinar.

Ahora bien, antes de establecer una comparación entre ambas lecturas es necesario reconstruir los lineamientos generales de la interpretación que ofrece Castoriadis del fragmento y los objetivos que se propone, tal como se desarrollará en el siguiente apartado.

7.2. La lectura de Cornelius Castoriadis:

El marco conceptual que Castoriadis propone para interpretar e interactuar con el pensamiento de antiguo guarda algunas similitudes con lo propuesto por Heidegger, en la medida que no busca limitarse al trabajo exegético de los fragmentos conservados sino que propone atender al marco de sentido en torno de ellos. Como se expuso a propósito de Heidegger, éste defendía la necesidad de dejar de lado en análisis historiográfico en el que surgen las ideas, para abordar la problemática misma de la filosofía. En sus seminarios de 1926, Heidegger llega a afirmar esa posición con gran claridad:

Se podrá también describir detenidamente y analizar hasta en los más pequeños detalles la relación entre los filósofos y las escuelas filosóficas con la poesía, el arte, la política y las circunstancias sociales de su época, pero así nunca se llegará a comprender la filosofía misma, como lo que ha sido pensado, su contenido filosófico, el ámbito de la problemática que allí se encuentra.³⁸⁹

Lo importante, es por consiguiente que el abordaje de los textos logre vincularse con lo *por-pensar* de los autores iniciales. Es decir, junto lo que de ellos y sus ideas de ha conservado, abordar lo que en su pensamiento quiere ser pensado y se encuentra en la vísperas de ser pensable, aunque no sea explícito todavía. Mientras que Castoriadis propone como condición al tratamiento de los textos, la restitución de la matriz de sentido en que estos textos fueron producidos y comprendidos.

La lectura de los fragmentos debe comprendida como un trabajo de reconstrucción y restitución del *magma* completo de significaciones que sirvieron de escenario a la emergencia del pensar de estos pensadores, pues sólo entonces lo invisible se muestra en su sentido original en sus múltiples manifestaciones. *Esta operación* – afirma - *no es nunca una reproducción ni un cálculo, sino una recreación, que, permaneciendo en relación con el objeto histórico, nos lo hace aparecer de nuevo en un sentido pleno como mundo de significaciones.*³⁹⁰

Efectivamente, en tanto no puede nunca alcanzarse un nivel máximo de exhaustividad o rigor, esta actividad no consiste para Castoriadis en una mera reproducción de la matriz de sentido griega, pero tampoco en una actividad arbitraria, pues como afirma, los textos se encuentran ahí, y hablan en una dirección y no en otra. La restitución de la matriz de significado que albergó las significaciones particulares del

³⁸⁹ Heidegger H., *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Bs. As., Waldhter, 2014. Pág.:28

³⁹⁰ Castoriadis C., *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2008. Pág.: 65

pensamiento griego en su tragedia original es, antes que un método, un acto creativo de transformación sobre el material y sobre la subjetividad que se sumerge en el núcleo de significaciones que emergen de esa matriz, pues en cierto modo, *lo antiguo no puede ser retomado en lo nuevo, más que con la significación que lo nuevo le da.*³⁹¹

Para establecer el carácter de su propuesta metodológica Castoriadis comienza por distinguir su propuesta del método hermenéutico. (1) En primer lugar, en tanto que el giro hermenéutico constituye un trabajo sobre el texto, mientras que la aspiración de Castoriadis consiste en desarrollar un proyecto de comprensión total de la propia tradición,³⁹² y como tal, es un proyecto que se enmarca dentro de un trabajo político que consiste comprender para actuar y para transformarnos. Idea que orienta su pensamiento político al establecer la necesidad producir una relación de *deuda* y *solidaridad* con el pasado, que permita descubrir en el imaginario propio aquello que proviene de la herencia cultural y re-establecerlo como tal, incluso si se decide conservarlo.³⁹³ (2) En segundo lugar, en la medida que su interés no se orienta a descubrir lo dicho en los fragmentos mediante un *develamiento*, sino por el contrario en crear y re-crear la matriz de sentido que los sustenta.

De este modo Castoriadis se dispone en sus seminarios de 1982 a 1985 a reflexionar sobre el pensamiento antiguo incorporando al análisis de los fragmentos el análisis de la mitología que envuelve el imaginario griego y el carácter trágico de la *captación griega del mundo*.

Por empezar, Castoriadis enfatiza en la importancia de tres conceptos que se constituyen como las significaciones nucleares del pensamiento antiguo : (a) el concepto de $\mu\omicron\iota\pi\alpha$ tal como puede recuperarse en la obra de Homero, (b) el concepto de *caos* en las dos acepciones que se pueden recuperar de Hesíodo, (c) y por último y fundamental, el concepto de $\alpha\pi\epsilon\iota\omicron\nu$ al que propone interpretar en su vínculo con los dos anteriores.

(a) En principio , cabe observar la caracterización que Castoriadis propone de la $\mu\omicron\iota\pi\alpha$ y el lugar que ocupa en las obras de Homero y Hesíodo. Pueden observarse en diferencias notables con las lecturas de Nietzsche y Heidegger, pues, mientras que Nietzsche observaba en la $\mu\omicron\iota\pi\alpha$ el destino final común a todos los entes que les

³⁹¹ Castoriadis C., *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2008. Pág.: 89

³⁹² Castoriadis C., *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2008. Pág.: 63

³⁹³ Esta idea se encuentra desarrollada con mayor detenimiento en su seminario del 25 de enero de 1987 en el que explicita el vínculo entre la autonomía y la herencia cultural: *Ser autónomo es ser profundamente consciente de que existe una parte de nosotros mismos, que nos agota casi, y de la que ni siquiera somos conscientes de que no nos pertenece*. Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2004. Pág.: 142.

otorgara una la muerte como retorno a la indefinición y conclusión de la existencia errante, lugar que en Heidegger se identificara con el declinar y la fuga del tránsito como retorno al pro-venir, Castoriadis dejara en segundo plano el carácter temporal y dinámico de la *μοῖρα* para pensarla esencialmente como un límite formal.

Ciertamente, la *μοῖρα*, primariamente la muerte que se presenta como límite a los hombres, es, antes que un destino, un límite último.³⁹⁴ Pero no se presenta sólo como exterior a la vida que surge en su conclusión, sino también como un límite constitutivo de la vida, pues el vocablo griego *μοῖρα* posee otras acepciones como la división de la tierra,³⁹⁵ es decir los límites cartográficos y de propiedad. Por lo que Castoriadis identifica a la *μοῖρα* con el límite último, pero en un sentido más general, con los límites propios y la parcela del *ser* en el que es propio desplazarse.

Puede observarse en ello una similitud con la idea de Heidegger de que el *surgir* como disposición inicial delimita los trayectos posibles de lo surgido en el tránsito de la existencia, así como su fuga final en el ineludible *declinar*. Pero la concepción que Castoriadis propone de la *μοῖρα* difiere, en tanto que piensa al acto de *ὑβρις*, es decir a la *hypermoira* (o *παρὰ μοίραν*), el ir más allá de una *consolidación en la permanencia por parte de lo surgido*, como una transgresión de los límites propios, de las determinaciones en las que es lícito permanecer y manifestarse. Sin embargo, la acepción temporal de la *hipermoira* entendida como el esenciarse en una consistencia de lo iniciado, también es recuperada por Castoriadis, como se da cuenta en algunos pasajes de su seminario:

Urano y Cronos quisieron perpetuar su dominación eliminando a sus hijos, quisieron detener el flujo natural del tiempo, por lo tanto ellos también son condenados. La historia se prolonga hasta el mismo Zeus [...] que algún día será derrocado por otro poder divino.³⁹⁶

Cronos, el tiempo mismo es quien derroca el poder consolidado de Urano, pero luego éste es derrocado por Zeus, que es un dios esencialmente político frente a los anteriores. Éste sin embargo, será finalmente derrocado.³⁹⁷ Para quien se halla familiarizado con la filosofía de Castoriadis se comprende rápidamente la relevancia de

³⁹⁴ Castoriadis C., *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2008. Pág.: 130

³⁹⁵ Castoriadis C., *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2008. Pág.: 130

³⁹⁶ Castoriadis C., *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2008. Pág.: 133

³⁹⁷ Castoriadis hace referencia a la profecía dictaminada por Prometeo en la que el reinado de Zeus llegará a su fin. Esta profecía es recuperada en *Prometeo encadenado* por Esquilo, y será trabajada por Castoriadis en: "Antropogena en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles" en: *Figuras de lo pensable*. Bs. As., Fondo de Cultura Económica. 2001

estos acontecimientos, pues una estructura inicial es derrocada por la figura del tiempo, y cabe recordar que el tiempo es definido por Castoriadis principalmente como *emergencia de alteridad*, irrupción de lo nuevo sobre lo dado. Pero el mito no concluye en ese punto sino que luego Zeus, que busca consolidar su reinado como un orden permanente, es advertido por Prometeo de que será derrocado. Y es importante destacar aquí que Zeus es hijo de Cronos, lo que se presenta, en el marco de la mitología griega, como la confrontación permanente entre el *caos* y lo *cósmico*, el orden y la ruptura de ese orden que emerge del mismo orden, la identidad y la emergencia de alteridad implicada en la misma identidad.

Efectivamente, ambos momentos de estructuración formal y de ruptura son integrados para la perspectiva de Heidegger en *la irrupción de lo presente*, en la medida que lo presente es irrupción y permanencia, pero allí donde Heidegger pone el énfasis en el aspecto temporal y dinámico de lo existente, Castoriadis se centra en su caracterización formal. Es decir, en ¿cuáles son los límites, los *πέρας* que determinan la identidad de lo existente?. Y es precisamente en esta caracterización donde la *μοῖρα* entendida como límite constitutivo ocupará para el lugar central.

El eje central desde el que el concepto de *μοῖρα* interviene en el pensamiento antiguo es para Castoriadis su acepción como delimitación formal que estructura y determina formalmente a los entes. Por consiguiente, Castoriadis propone además otros sentidos de *hypermoira* que no están vinculados a la insistencia en la permanencia, y expone diversos ejemplos pertenecientes a la *Iliada*, por la relevancia que posee en el imaginario griego. La *ὑβρις*, implicada en la *hypermoira*, puede observarse en distintos puntos de la poética griega donde se observa una acción que se sale del marco propio y que luego es rápidamente aleccionada con la muerte. Ello puede observarse en el destino de Patroclo al intentar cometer acciones prodigiosas en batalla y puede observarse incluso en el desarrollo de las tragedias, donde el hombre es convocado una y otra vez a permanecer dentro de sus límites.

Pero junto a la noción de *μοῖρα*, pensada como límite último y límite constitutivo, Castoriadis identifica otros conceptos centrales en el pensamiento griego que poseen una particular importancia para la comprensión del fragmento de Anaximandro: el concepto de *ἄπειρον*, como la negación de estos límites formales y el concepto de *caos*, en los dos sentidos implicados en la *Teogonía* de Hesíodo.

(b) El primer modo en el que Hesíodo presenta la noción de *caos* se encuentra en la sentencia: *En primer lugar existió el caos*³⁹⁸ que constituye la descripción del inicio del mundo en la *Teogonía*. Afirmación que no debe confundirse con la emergencia primera de una mezcla informe, como parece encontrarse en la propuesta de Anaxágoras, sino que refiere esencialmente a la emergencia de un vacío inicial; de una abertura, que se recupera del parentesco del término *khaos* al verbo *khaino* que significa *abrir*. Por lo que afirma Castoriadis, en conformidad con otros interpretadores, que este verso de Hesíodo constituye la afirmación de un mundo que se origina con el advenimiento de un vacío, un hueco. Y será de este vacío inicial que luego emerge Gea, que se constituye como la *sede segura* para los inmortales.

Pero también agrega otro modo en el que Hesíodo presenta al *caos*, que será señalado al término del conflicto entre los Titanes y los Olímpicos, precisamente cuando los primeros son derrotados por las piedras lanzadas por los monstruos de cien brazos y finalmente confinados al Tártaros. Aquí el *caos* no es mencionado por Hesíodo de manera explícita, pero en la forma en que caracteriza al Tártaros³⁹⁹ puede verse implicada la noción de *caos*, en la acepción que el término tomará más adelante: como la mezcla hubrística que se configura en un no-lugar, un espacio remoto donde todos los males se concentran y donde a su vez se extienden las raíces del océano y la tierra.

Efectivamente esta caracterización resultará particularmente significativa a Castoriadis, pues describe la manera en que la tierra firme, donde se construye el mundo del hombre, se encuentra posada en sus raíces sobre un *abismo*. Un vacío inicial del que emerge lo sólido, y una mezcla indefinida que horroriza a los dioses, cuyo fondo resulta inalcanzable, donde el *caos* sigue reinando. *Lugar que además nutre estas existencias y que, al mismo tiempo, es descrito como desorden total y oscuridad total.*⁴⁰⁰

En este contexto, la segunda noción que Castoriadis recupera de Hesíodo le permite junto a la primera acepción de *caos*, como abertura o vacío, configurar la imagen del mundo como una estructura que adviene sobre lo informe a la vez que es nutrida y compuesta constantemente por *lo-que-no-es*. De manera que el mundo en tanto *cosmos*, orden estructurado, se origina y afirma sobre un *caos* informe. El *cosmos* constituye efectivamente este ropaje transitorio que busca proclamarse absoluto, pues su identidad

³⁹⁸ Hesíodo, *Teogonía*: 115

³⁹⁹ Hesíodo, *Teogonía*: 715 a 745

⁴⁰⁰ Castoriadis C., *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2008. Pág.: 208

emerge como la negación y ruptura de lo caótico. Puede pensarse al *caos* como la tendencia a la apertura, al restablecimiento de las estructuras que se ordenan en cada momento, pero considerado en sí mismo, el *caos* es ausencia de sentido para el hombre, es una nada a-significante de la que emergen configuraciones estructuradas en figuras locales y transitorias.⁴⁰¹

Ciertamente, esta lectura del concepto de *caos* en sus dos acepciones da cuenta de una pre-concepción del pensamiento de Anaximandro en la poética antigua, que ya observaba una relación de emergencia y retorno de las cosas sobre lo indefinido. Pero esta dinámica tomará una forma estrictamente filosófica con Anaximandro y el concepto de ἄπειρον.

(c) Ahora bien, el término ἄπειρον puede asimilarse a la idea de in-definición, indeterminación, donde πέρας se interpreta como determinación, límite, antecedido prefijo *a-* que determina su sentido como lo i-limitado, o indeterminado. Sin embargo, Castoriadis enfatiza la acepción del término como lo *indeterminado*, pues busca evitar que se lo identifique con la noción de *infinito* que será el modo posterior en que se interprete al ἄπειρον, y que no contiene su sentido esencial: lo *in-de-finido*, *in-determinado*, lo *in-de-limitado*.⁴⁰²

A diferencia de Heidegger, Castoriadis no interpreta al ἄπειρον como una caracterización de la αρχή, sino que por el contrario, interpreta al término αρχή como una determinación circunstancial del término ἄπειρον, que es concebido como un principio formal, cuya disposición dinámica está dada en el imponer o dar emergencia a los *onta*, y en la discordia propia de esos entes por la cual vuelven a la indefinición. Pero con esto no se interpreta al ἄπειρον como un ente inmaterial, pues el atributo principal que poseen las entidades que de él emergen no consiste en su materialidad, sino precisamente en su definición. Es decir, en la estabilidad de su *figuración*, en la que consiste principalmente la diferencia de los entes con el ἄπειρον inicial.

Al igual que Heidegger, Castoriadis avanza hacia la segunda parte de la afirmación y pregunta: ¿Cuál es la injusticia por la que lo que existe es castigado? ¿En qué consiste la ἀδικία por la que los entes se dan castigo unos a otros? Y orienta su respuesta hacia una identificación, por un lado, del acto de auto-delimitarse de los entes sobre el ἄπειρον con un acto de ὕβρις. Es decir, en tanto los entes surgen determinados por estructuras formales particulares desde la indefinición, cometen la *hypermoira* por el

⁴⁰¹ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2004. Pág.: 311

⁴⁰² Castoriadis C., *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2008. Pp. 221-240

mismo hecho de poseer determinaciones . Y luego en un segundo sentido , tal como es advertido por Heidegger e incluso sugerido en la lectura de Nietzsche , la *ἀδικία* se presenta cuando los *entes* buscan conservarse como una estructura formal permanente, por encima del devenir.

Concretamente, Castoriadis interpretará el fragmento entendiendo el término *culpa* en el sentido del término *ἀδικία*, en la medida que recupera el uso del término *dike* que encuentra en Hesíodo y Homero, como un concepto opuesto a la *ἀδικία* y a la *ὑβρις*, es decir, como la ruptura de lo justo: la *desmesura*. Y extrae de esta oposición la idea de que el castigo que corresponde a los entes por cometer injusticias se vincula a un acto de *hypermoira*: un acto que va más allá de los límites que les han adjudicado, que los hace *salir de su lote*.

Por consiguiente, se propone que los entes y lo indefinido coexisten sobre un transcurso temporal donde la generación y la destrucción se despliegan. Idea que puede verse sugerida por otras referencias a Anaximandro como la de Hipólito (I 6, 1): *[Anaximandro] habla del tiempo como si delimitara la generación, la existencia y la destrucción*. Donde no parece señalarse una diferencia ontológica insalvable entre los entes y el *ἄπειρον* inicial, sino más bien una diferencia respecto de su estructura formal.

Finalmente, Castoriadis identifica la *hypermoira* y la *ἀδικία* con el mismo acto de existir.⁴⁰³ En la medida que los *onta* emergen como un *cosmos*, en el que cada existencia particular está destinada a pagar su *hypermoira*, por imponer un *peiras*, un límite, sobre lo in-determinado. De lo que se sigue que los entes sean engendrados y disueltos por el mismo principio, pues es su misma imposición en la existencia como algo determinado y delimitado implica la superación de un límite propio, un *salirse de su lote*, que los obliga a volver al *ἄπειρον* indeterminado e irrepresentable en el que se originan.

De este modo, quedan señaladas por Castoriadis tres formas de *ἀδικία* en la afirmación de Anaximandro:

1. El acto de existir como tal, tal como es sugerido por Nietzsche al ver en la expiación de la culpa la resolución de la existencia errante.
2. El acto de permanecer y conservarse en el tiempo como un *cosmos* consolidado. Acto que puede identificarse con la consolidación de lo pro-venido en una consistencia tal como era señalado por Heidegger.

⁴⁰³ Castoriadis C., *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2008. Pp.: 31-33

3. El acto de configurarse según un conjunto de determinaciones y límites formales, sobre la base de la indefinición formal del ἄπειρον, que implica la salida del límite propio, la *hypermoira* que será expiada en su retorno a la indefinición.

7.3 Comparación de ambas lecturas:

(1) El primer aspecto sobre el que cabe establecer una comparación es el planteo metodológico que orienta la lectura de ambos pensadores. En este punto, se observa en el análisis de Castoriadis la introducción de diferentes dimensiones sociales de la civilización griega para establecer una perspectiva integral que permita la restitución del imaginario griego y del sentido original de los textos. Puede asimilarse esta forma de trabajo a la de los trabajos realizados por otros autores franceses como Marcel Detienne, donde se observan diferentes cambios simultáneos en diferentes ámbitos de la cultura griega tales como la secularización de la poesía, la introducción del ejército a la ciudad, las prácticas vinculadas a la legalidad, etc., y luego se despliega un análisis integral que busca considerar estos hechos como manifestaciones de un mismo fenómeno. En este sentido, su propuesta consiste en leer a Anaximandro a través de la presencia de sus conceptos en la poética griega por lo que desatiende algunas controversias filológicas relativas al fragmento de Anaximandro. Lo importante para su perspectiva es determinar si las partes que componen el fragmento fueron concebidas en el tiempo de Anaximandro, o si pudieron ser atribuibles a Anaximandro por su sociedad, y no tanto la fidelidad de las partes del fragmento.

Por el contrario, Heidegger, que propone una interpretación que se centre unívocamente en la sentencia de Anaximandro, dedica más atención a la legitimidad del fragmento. Esta distinción entre ambas metodologías es recuperada en una publicación del Dr. Javier Alonso Aldama y el Dr. Luis Garagalza, a propósito de las lecturas de Castoriadis y Heidegger del fragmento de Anaximandro en la que se señalan que:

Burnet considera que la parte inicial de la frase, aunque parece transmitir un contenido de Anaximandro, no le pertenece a éste. No obstante, en lo que sí parece haber un acuerdo en la tradición manuscrita, directa o indirecta, es en que la idea de que “el ápeiron es el principio de las cosas existentes” fue concebida por Anaximandro. Es cierto que también hay acuerdo, en general, en atribuir la parte final de la sentencia a otra mano.

Castoriadis acepta como texto de Anaximandro la parte rechazada por Burnet a la que hemos aludido, mientras que Heidegger discute sobre ella pero viene a aceptar la tesis del filólogo británico.⁴⁰⁴

Esto es correcto en términos generales, pero es necesario aclarar que Castoriadis deja de lado explícitamente la polémica en torno de la fidelidad del contenido completo de la sentencia por resultar irrelevante en relación con su propuesta de trabajo. Lo

⁴⁰⁴ Aldama J. y Garagalza L., “La sentencia de Anaximandro” en: *Ontology Studies* N° 9, 2009. 113-111

mismo ocurre cuando Castoriadis desarrolla su análisis sobre las tragedias de Sófocles y Esquilo, donde su énfasis se desvía explícitamente de la consideración específica del pensamiento de ambos autores para indagar como un individuo de una determinada época, inmerso en un imaginario particular pudo concebir determinadas ideas.⁴⁰⁵

(2) Por otra parte ambos autores buscan en Anaximandro un antecedente de su pensamiento y de su teoría ontológica, y ello se hace manifiesto en el tratamiento establecen de los conceptos principales del fragmento.

Por empezar, hay una lectura muy diferente en ambos autores de la noción de αρχή, y esto puede considerarse, en parte, generado por las limitaciones que provienen de sus propias teorías para considerar la carga conceptual original del término. Autores como Detienne han vinculado la noción de αρχή a la idea de un principio fundante que rige la actualidad que de él proviene. Es decir, un τόπος diferenciado donde han sucedido los hechos arquetípicos que condicionan los sucesos en el presente.⁴⁰⁶

En la perspectiva de Heidegger pueden hallarse algunos rasgos de esta interpretación, en la medida que propone al *inicio* como una instancia que no es abandonada en una secuencia, sino que se impone sobre el tránsito de la existencia e impone y dispone también su declinación y retorno a la inicialidad.⁴⁰⁷ Sin embargo, el principal modo en que la inicialidad rige la región que inaugura consiste precisamente en conservar la disposición inicial de la irrupción, la disposición que impide los límites, el ἄπειρον como disposición de la αρχή que delimita la demora de lo proveniente, impidiendo que se esencie como una permanencia. Por lo que sería excesivo asimilar el modo en que el inicio se impone sobre lo iniciado a la noción de hechos arquetípicos, pues el único hecho arquetípico del que Heidegger da cuenta es la disposición a irrumpir como carácter esencial de la *irrupción de la presencia* en el inicio. En definitiva, el conflicto inicial entre la irrupción y la permanencia que es dado en el inicio y que luego impera sobre la existencia.

En el caso de Castoriadis, la limitación para incorporar una lectura de la noción de αρχή con estas características surge precisamente de la tesis central de sus consideraciones sobre el ser: la posibilidad de la creación *ex-nihilo*, y la idea de que lo nuevo no posee una estructura que pueda derivarse de un estado anterior.

⁴⁰⁵ Castoriadis C., “Antropogena en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles” en: *Figuras de lo pensable*. Bs. As., Fondo de Cultura Económica. 2001

⁴⁰⁶ Detienne M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus. 1986

⁴⁰⁷ Heidegger M., *Conceptos fundamentales*. Barcelona, Altaya. 1994. Pág.: 154

Efectivamente, la idea de Castoriadis de que lo nuevo surge con una total arbitrariedad con relación a lo *dado* es postulada y defendida en su caracterización de la significación y de las instituciones como emergentes inmotivados del flujo temporal en el que se despliega la interacción social. Sin embargo, aun cuando su tesis permaneciera en el marco de la semiosis social, su teoría avanza proponiendo la caracterización de las significaciones y del imaginario social como instancias de la realidad que se identifican con modos de ser efectivos, y por ende, su caracterización ontológica no puede constituir un análisis lateral, sino el centro mismo de su pensamiento. El presupuesto principal de la ontología que propone Castoriadis es que, o bien existe lo nuevo en un sentido radical, o el tiempo no existe. Es decir, que el tiempo es emergencia de nuevas formas y creación ontológica de significaciones sociales en la historia o la historia debe entenderse como la repetición de lo mismo, y el tiempo como una relación de orden espacial.

Ciertamente, estas ideas resultan en una absoluta incompatibilidad con la idea de *hechos arquetípicos* y con la idea de un inicio que delimita *los trayectos posibles* de lo iniciado. Por lo tanto, su lectura del fragmento de Anaximandro tiene que encontrar necesariamente otra razón para el declinar que no sea la realización del designio o la disposición inicial. Y en este sentido Castoriadis obtiene una absoluta compatibilidad con sus ideas , pues encuentra la *ἀδίκη* y el motivo de la expiación, no en una disposición inicial del *ἄπειρον*, sino principalmente en la auto-imposición de límites por parte de los entes y en la persistencia de éstos límites. Con ello, la dinámica que su interpretación describe en torno del pensamiento de Anaximandro sobre los entes y el *ἄπειρον* en sus seminarios de 1983, consta de los mismos momentos que la dinámica que ya había descrito a fines de la década del 60' en torno a *las instituciones sociales* y *el magma* de significaciones. Esto es precisamente, la idea de que las instituciones sociales surgen de manera arbitraria en la historia, a partir de la temporalidad y de la interacción social (que constituyen una instancia *caótica*) y que luego se consolidan como si fueran ajenas al flujo temporal, para que finalmente cada institución, en tanto permanencia, sea confrontada nuevamente por otra institución emergente. Es decir, hasta que sea confrontada por la *alteridad* que emerge con nuevas determinaciones para la interacción social.

Lo que no parece ser advertido por Castoriadis al establecer su concepción ontológica de la dinámica institucional, es que: la institución es confrontada por la emergencia de alteridad en tanto que ésta se consolida primero como una permanencia y

como a-temporal,⁴⁰⁸ pero dado que la institución es primeramente auto-alteración, auto-determinación y emergencia inmotivada de alteridad, la confrontación de la red institucional actual, por el imaginario emergente, conserva y realiza su rasgo más esencial: la auto-alteración. Y ello no es un rasgo arbitrario, ni es independiente de la configuración institucional anterior, sino que es la conservación de lo propio de la institución que se manifiesta en cada confrontación: La emergencia de alteridad es lo Otro de lo dado, pero que no le es ajeno, sino que es la otredad que le es más esencial, y con la que establece un vínculo más estrecho. Lo que en palabras de Heidegger es descrito como la contra-esencia en la que lo proveniente busca esenciarse.

Esta disposición inicial a auto-confrontarse es advertida y señalada por Heidegger en su interpretación del pensamiento de Anaximandro, pues si el inicio se produce como una irrupción, esta irrupción conserva ya en lo iniciado el conflicto entre sus dos disposiciones esenciales. Mientras que en su consideración ontológica sobre la institución Castoriadis observa la necesidad de consolidarse en una permanencia y ocultar su arbitrariedad, como una necesidad de la institución para funcionar como tal, y no advierte que la disposición a irrumpir sobre el orden dado se presenta también como un elemento constante en la dinámica institucional entre lo nuevo y lo dado.

Finalmente, ello provoca que al formular su teoría política, Castoriadis tienda a promover una disposición a generar rupturas con el imaginario social dado, para posibilitar la emergencia de lo nuevo, que no advierte la continuidad de la disposición a irrumpir sobre todos los momentos del cambio. Dicho en términos más simples, no se advierte que generar una ruptura con el imaginario dado, o promover la emergencia de lo nuevo, puede ser, dada la doble disposición de lo presente, tan coyuntural o incluso reaccionario según el caso, como mantener una posición conservadora. Pues en ambas posiciones se conserva y se confronta alternativamente con una de las dos disposiciones dinámicas de lo dado. Esta observación se expondrá en forma más detenida en el siguiente capítulo, con el fin de mostrar como el pensamiento castoridiano proyecta desde su reflexión ontológica hasta su concepción de lo político, una omisión de que la tendencia a la auto-disolución es una constante en la dinámica institucional, y por

⁴⁰⁸ *Una vez creadas, tanto las significaciones imaginarias sociales como las instituciones se cristalizan o se solidifican, y es lo que llamo el imaginario social instituido. Este último asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas, que de ahora en más regulan la vida de los hombres y permanecen allí hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación masiva venga a modificarlas o a reemplazarlas radicalmente por otras formas* Castoriadis C., “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2001 Pág.: 96

consiguiente, no puede ser considerado: ni un aspecto arbitrario en relación al estado precedente, ni una consecuencia del potencial instituyente del cuerpo social.

Ahora bien, si se observan sus consideraciones sobre el modo en que el inicio impera sobre lo iniciado, Castoriadis y Heidegger parecen pertenecer a perspectivas diametralmente opuestas. Pero si se observa detenidamente la conceptualización que Castoriadis establece del tema en su teoría ontológica, parece existir una mera diferencia en el énfasis con el que cada uno señala un aspecto diferente, sin que ninguno de los dos autores descuide u omita la disposición a consolidarse y la disposición a *auto-confrontarse* dada en la inicialidad y desplegada sobre lo iniciado.

(3) Sin embargo, la dificultad de observar las similitudes entre ambas propuestas no surgen sólo del énfasis con el que Castoriadis señala la necesidad de que emerja lo nuevo, sino a su vez, en la prioridad que Castoriadis otorga a su análisis a la configuración formal de los entes, mientras que Heidegger prioriza su caracterización temporal.

Esta diferencia con el pensamiento de Heidegger es ilustrada por Castoriadis en 1968 según la siguiente afirmación:

La interpretación que da Heidegger del ser como «presencia» tiene fundamento, pero es derivada. La presencia, ya sea como congruencia o coincidencia, ya sea como eternidad, atemporalidad, es requisito de la determinidad. Y esto es así porque ser quiere decir ser determinado, por eso el hecho de ser, es decir la determinidad, debe convertirse en diferentes formas de presencia.⁴⁰⁹

En efecto, al centrar su crítica a la ontología tradicional en la reducción de los *modos de ser* a la *determinación*, Castoriadis vuelve su crítica incluso más radical que la de Heidegger, pues como se expresa en el pasaje, la *presencia* surge sólo como una necesidad de la determinación., y por tanto, el análisis de la reducción de los *modos de ser* a la *determinación* es más general, que su reducción a la *presencia*.

Como se ha señalado en el capítulo cinco, el pensamiento ontológico tradicional es cuestionado por Castoriadis por reducir los *modos del ser* al *modo de ser* de la *entidad*, dejando de lado lo inconsistente, lo imaginario, lo indefinido. Sin embargo, el objetivo de esta observación no es equivalente al de Heidegger, pues mientras que Heidegger señala que existe un *olvido del ser* en la reducción del *ser* a la presencia, Castoriadis reconoce a la *determinación* y la *identidad* como *modos de ser*, y postula la necesidad de reincorporar los modos de ser inconsistentes. En sus palabras:

⁴⁰⁹ Castoriadis C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquest. 2010. Pág.: 332 [nota al pie 37]

Lo que marca la historia de la filosofía no es el “olvido del ser” sino la interpretación del ser como *determinidad* y, en consecuencia, la subordinación creciente de la filosofía a la lógica de la determinación, o sea a la lógica ensídica. Ésta es sinónimo del ocultamiento del ser (y del tiempo) como creación. [...] En el reino de la (pseudo) racionalidad y de la tecnicización universal, no hay ni “olvido” ni “retirada” del ser; hay afirmación unilateral de una de sus dimensiones.⁴¹⁰

La confusión que implica para Castoriadis la caracterización de la metafísica como un *olvido del ser*, es que cuando se señala al *ser* como *lo presente* o incluso como *lo determinado*, no se señala un aspecto ajeno al *ser* como tal, sino un aspecto particular y a uno de los modos en los que el *ser* se manifiesta. El ser cuantificable, el ser susceptible de poseer separaciones en conjuntos clasificables, son aspectos del *ser* que no lo agotan, pero no por ello deben ser pensados desvinculados del *ser* como tal.⁴¹¹ *La superación de esta situación no puede hacerse ignorando esta dimensión ensídica; hay que restaurarla en su lugar propio y reconocer que es ineliminable.*⁴¹²

Esta distinción en sus propias concepciones del *ser* provoca luego, en su interpretación del fragmento de Anaximandro, que Heidegger encuentre un correlato de la distinción ontológica entre el *ser* y el *ente*, en su análisis diferenciado entre el provenir y lo proveniente, o el modo en el que la inicialidad se sustrae de lo iniciado. Mientras que Castoriadis, comprometido con la afirmación de la dinámica de emergencia y destrucción y su lógica magmática, observa al *ἄπειρον* como una instancia previa a la auto-delimitación de los entes, pero no propone una fractura ontológica entre ambas instancias.

En este sentido Castoriadis critica a Heidegger por introducir una distinción que no se encuentra en los textos originales, y que considera incompatible con el pensamiento antiguo. Obsérvese por ejemplo el siguiente pasaje que será citado en extenso:

Yo mismo en varias ocasiones he evocado a Heidegger, cuyas proposiciones sobre los griegos antiguos no podrían pasarse por alto, aunque yo las considero radicalmente falsas. No voy a fingir sorpresa porque no interprete al pensamiento

⁴¹⁰ Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2004. Pág.: 262

⁴¹¹ Las referencias de Castoriadis a la constitución identitaria inmanente al ser son algo vagas a lo largo de su obra, pero recientemente se han incorporado a la reflexión y a la discusión de sus ideas, un gran número de textos inéditos de gran utilidad para la comprensión de aspectos particulares de su pensamiento. En uno de ellos titulado *Rationalité immanente de la nature III*, puede recuperarse el siguiente fragmento referido a la *formabilidad* del ser-así que compone el estrato primario de la realidad y de nuestra experiencia del mundo: *Hay una racionalidad del ser, que es una racionalidad constitutiva, en sentido de que sin una cierta estructuración regular del fenómeno, no puede obtenerse una experiencia fenoménica regular. Frente a una “materia” dada el sujeto no puede imponer forma si el fenómeno no se ofrece ya, por lo tanto si el fenómeno no está ya “formado en potencia”*. Citado por Poirier N., *L’ontologie politique de Castoriadis*, Payot, Paris. 2011. Pág.: 71 [La T. es mía]

⁴¹² Castoriadis C., *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2004. Pág.: 262

griego como yo lo hago, en términos de lucha contra el caos, o de enfrentamiento entre la apariencia y el ser, la verdad y a *doxa*; lo que le reprocho es que trata de poner este pensamiento en un lecho de Procusto para eliminar de él todo lo que no concuerda con su punto de vista sobre lo que es Grecia, esta verdad del Ser que surge en medio de un claro... - es lo que yo insisto en llamar pastoral -. Si no mutilase así los textos no podría escribir las monstruosidades que podemos leer... [...] Heidegger nunca logra ver en la cultura griega ni este conflicto fundamental «entre el ser y la apariencia» ni la dimensión trágica - y la expresión es débil - de su captación imaginaria del mundo. [...]

Heidegger dice que los griegos interpretan el ser como presencia, y que es ésta, a su vez, la verdad profunda de la filosofía «y acaso también el origen de su desviación». No: para los griegos el ser no es presencia, sino *peras*, determinación; y la presencia no es más que una modalidad de la determinación. [...] Privilegiar la captación del mundo como presencia es errar en lo esencial, en el núcleo del mundo griego antiguo, y entonces, falsear el sentido de los textos que se interpretan.

Pero lo que me separa de él más profundamente es su tesis central, aquello que él llama la diferencia ontológica, la cuestión del ente como radicalmente distinta del ser. Heidegger pertenece a la tradición onto-teológica precisamente en virtud de esta distinción entre el ser y el ente, que quiere hacer central y que es extranjera al mundo griego.⁴¹³

En este pasaje puede verse con claridad el punto en el que Castoriadis quiere establecer una distancia con la lectura de Heidegger del pensamiento griego. Castoriadis considera la reducción del *ser* a la presencia como un aspecto derivado que no es esencial al pensamiento antiguo, y propone a su vez como central la tensión entre el *caos* y el *cosmos*, sin proponer una fractura ontológica entre ambos. Desde su perspectiva, existe por debajo de la unidad que exteriormente se manifiesta cualquier estructura un grado de indefinición formal, una instancia caótica que la subyace. Mientras que la lectura de Heidegger de Anaximandro toma como centro la tensión entre la irrupción y la permanencia, y de ella desprende, primero, un tratamiento diferenciado de la inicialidad y luego el predominio de la inicialidad sobre lo iniciado, que no resuelve la diferencia ontológica entre ambas instancias.

(4) Por último, ambos autores establecen un tratamiento muy diferente de la noción de *ἀδιχία*. Mientras que Heidegger interpreta a la *ἀδιχία* como el permanecer que busca esenciarse como una constancia ajena al devenir, Castoriadis advierte la discordia en el mismo acto de definirse formalmente. Es decir, por la auto-imposición de límites y determinaciones de lo indefinido, que constituye un acto de *ὑβρις* que supera la propia *μῆρα*.

⁴¹³ Castoriadis C., *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2008. Pp. 310-311

Sin embargo, esta segunda propuesta posee una serie de dificultades adicionales, pues introduce el problema de determinar en qué consiste la identidad de ese “algo” que primero es informe, luego se delimita y luego se disuelve. Y este problema persiste sobre la advertencia de Castoriadis de que no es posible reducir los *modos de ser* al *ser* de la entidad (la identidad de las determinaciones formales), en la medida que se postula una secuencia temporal en la que se inicia con un estado de indefinición, luego se comete el acto *hypermoiran* al auto-determinarse formalmente, y por último se produce la expiación de la culpa en el retorno a la indefinición. Lo que no es explicitado por Castoriadis, es ¿cuál es el elemento, aspecto, o criterio mediante el cual se considera al sustrato que atraviesa estas tres instancias como una misma existencia, cuando por definición no puede compartir ningún aspecto formal relativo a una identidad? Cabe señalar que esto no es diferente en la concepción aristotélica de la *causa material* en la que esta se presenta como indefinida y potencia de los contrarios, pero si es notable que esa es una de las razones por las que Aristóteles sólo le otorga una remisión impropia al *ser*.

El problema surge precisamente en la medida que Castoriadis sólo reconoce al ἄπειρον como un principio dinámico formal. Mientras que Heidegger no postula nada previo al surgir, e identifica la ἀδιχία como la tendencia a permanecer de lo presente y no como algo que está dado en la misma permanencia antes de ser presente, sino precisamente *porque está presente*. Esta posición evita que surja el problema de la justificación de cómo se atribuye una misma identidad a algo que no es material, ni formalmente idéntico, ni se halla siquiera en un mismo momento. Problema que surge si se observa la descripción castoridiana en la que existe una emergencia de determinaciones formales y una auto-disolución, que supone la continuidad de un mismo material en el transcurso de esa dinámica, al que no puede otorgar ningún aspecto formal que permita identificarlo en los diferentes momentos que componen la dinámica de emergencia y autodisolución.

Por último, puede ser útil observar algunas precisiones sobre la noción de ἀδιχία tal como la interpreta Heidegger, y en particular sobre la polémica en torno de su modo de traducir la palabra *tisis*. Sobre ello resulta útil citar en extenso el tratamiento que la comunicación de Aldama y Garagalza hace del tema:

Nosotros creemos que Castoriadis tiene razón al censurar la traducción heideggeriana de esta frase, y muy especialmente su interpretación de la palabra *tisis* como aprecio o estima en lugar de pena o venganza. La *tisis*, como bien señala Castoriadis, no está emparentada etimológicamente con la palabra *timé*

con la que Heidegger parece asociarla, suavizando así la dureza de la sentencia. *Tisis* significa claramente castigo, venganza, pero lo que es aún más, este sustantivo se usa en griego unido al verbo dar (*didónai*) para decir “ser objeto de castigo”, cosa que queda muy lejos del aprecio o la estima.

[...] No obstante, queriendo mostrarnos menos estrictos que Castoriadis, pensamos que quizás Heidegger tiene en mente la concepción nietzscheana de la estima en tanto que valoración, que puede ser tanto positiva como negativa, aunque la traducción de Heidegger deja poco margen para una interpretación negativa (“dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua en reparación del desacuerdo” en lugar de “se infligen mutuamente penalidad y castigo a causa de sus injusticias”).⁴¹⁴

Siguiendo en lo sustancial el sentido de esta interpretación, el reemplazo de la expresión *castigo* por *estima*, o *mutua reparación*, parece un cambio excesivo o como Castoriadis lo denomina con ironía es parte de los *misterios de la hermenéutica contemporánea*.⁴¹⁵ Sin embargo, como es señalado por Aldama y Garagalza, ello no implica un cambio conceptual notable, y esto no se debe sólo a que la estima pudiera ser de naturaleza negativa, sino a la conceptualización específica que Heidegger establece del término en sus observaciones sobre el fragmento 125 de Heráclito sobre el término *φιλία*. En su perspectiva, tal como se expuso en el segundo apartado, *el otorgar originario es un otorgar aquello que conviene a lo otro, porque pertenece a su esencia, en la medida que la sustenta*.⁴¹⁶ Lo que equivale, en la conceptografía de Castoriadis, a establecer sobre el otro su retorno a la *moira* que le es propia. Es decir, espiar la *ἀδίκη* de la *hybris* cometida al auto-imponerse delimitaciones formales, otorgando *el retorno a la indefinición* que es el destino y lo propio del ente.

Con lo que puede afirmarse que incluso en algunos puntos centrales de la interpretación del pensamiento de Anaximandro por parte de ambos autores, similitudes en el plano conceptual que son ocultadas por diferencias de tipo terminológico. Esto por supuesto, sin omitir las diferencias visibles que se han señalado a lo largo del capítulo.

Ahora bien, la dificultad más relevante que surge de esta comparación en relación con el objetivo de este trabajo es la desarrollada en el punto (2), es decir, el hecho de que Castoriadis no advierte que la tendencia a la auto-irrupción es un aspecto continuo en la dinámica institucional y que no es en ningún sentido arbitraria en relación al estado de cosas anterior a la formación de una nueva estructura, sino más bien una disposición dinámica constante propia de lo que es presente. Y por otro lado, la

⁴¹⁴ Aldama J. y Garagalza L., *La sentencia de Anaximandro* (En: *Ontology Studies* N° 9, 2009. 113-111)

⁴¹⁵ Castoriadis C., *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2008. Pág.:226

⁴¹⁶ Heidegger M., “El inicio del pensar occidental” (En: *Heráclito*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2012. Pág.: 150)

emergencia de la alteridad en el marco institucional, lejos de implicar una ruptura absoluta con la red institucional realiza su nota más esencial: su disposición a auto-irrumperse.

Esta característica del pensamiento castoridiano se hace visible al comparar su lectura del fragmento de Anaximandro con la de Heidegger, en la medida que la lectura de Heidegger parece advertir de un modo más explícito el carácter continuo de la doble disposición inicial de lo existente a consolidarse en una consistencia y a auto-irrumperse, por entenderla como una donación de la inicialidad sobre lo iniciado. Incluso cuando la idea de que la inicialidad delimita los trayectos posibles de lo iniciado, parece constituir un esquema determinista y heterónimo para la perspectiva castoridiana, la doble tendencia de lo existente a consolidarse y a auto irrumperse es asumida por el pensador en la dinámica instituido/instituyente, y es precisamente en ese aspecto en el que la inicialidad delimita los trayectos de lo iniciado. Por lo que su concepción ontológica no difiere radicalmente de la que ofrece Heidegger en este punto, a excepción de que Castoriadis no piensa al magma como una instancia trascendente en relación a las estructuras que se forman en él.

A su vez, queda señalada la dificultad relativa a la adjudicación de una identidad común al elemento que se manifiesta en los distintos puntos de la dinámica que Castoriadis observa en relación a su lectura del fragmento de Anaximandro. Esta objeción, no constituye sin embargo una premisa necesaria en la estructura argumentativa del presente trabajo, sino un aspecto particular de la propuesta castoridiana que cabe señalar en el análisis de su concepción ontológica, por lo que no será retomado en el desarrollo del capítulo ocho, aunque cabe señalarlo aquí, en tanto constituye una objeción razonable a la dinámica que Castoriadis busca recuperar a partir del fragmento de Anaximandro.

8. Observaciones sobre las tesis ontológicas de Castoriadis y las dificultades teóricas que pueden generar en el marco general de su pensamiento.

¿Cuáles son las condiciones más generales de existencia de un sujeto individual y de una colectividad de sujetos? Estas condiciones pueden ser resumidas en dos términos: la existencia de una realidad, a saber, de un suelo resistente, coherente e inagotable. Y la existencia de otra realidad, no una negación (real) de lo real, sino una i-realidad; ésta se origina en y es sostenida por la determinación esencial de los sujetos que es la capacidad de ignorar lo real, de separarse, de poner distancia, de tomar otro camino que el que “se impone” [...] de pensar otra cosa...

*Castoriadis C., **Lo imaginario como tal.***

A lo largo de los capítulos anteriores se han señalado algunas objeciones que pueden presentarse al pensamiento castoridiano que cabe ahora observar en conjunto:

- I. Por empezar, como se ha señalado en el capítulo seis, la dinámica de emergencia de destrucción de estructuras formales que Castoriadis observa en su concepción ontológica de la realidad, muestra un grado de equivalencia con la dinámica institucional y la apertura a la emergencia de alteridad que presentaría la red institucional en el marco del proyecto de autonomía. Esto deja en un lugar ambiguo al potencial instituyente del cuerpo social, pues la emergencia de alteridad parece manifestar una nota constitutiva de la red institucional como tal, y una nota constitutiva de la dinámica que describe la constitución ontológica del campo histórico social, antes que la intervención del cuerpo social y su capacidad para auto-instituirse. Esto constituye la emergencia en el pensamiento de Castoriadis de una antinomia que muestra algunas similitudes con la antinomia que él mismo ha adjudicado al marxismo.

Esta dificultad que se observa al poner en conjunto algunas reflexiones que Castoriadis presenta sobre diferentes ámbitos de las ciencias sociales, conlleva como se adelantó una serie de dificultades específicas al momento de determinar cuál es el rol de

lo instituyente en la dinámica institucional, y finalmente, para generar un posicionamiento teórico consistente frente al proyecto de autonomía social e individual:

- a) En la medida que conduce la discusión sobre el proyecto político al plano de una reflexión ontológica que se articula en términos en los que apenas puede discutirse.
- b) En la medida que derivaría la emergencia de alteridad dentro de la esfera social, no del carácter determinante e instituyente del cuerpo social, sino primariamente de la tendencia general del *ser* y del *estrato natural* a generar una auto-disolución de lo constituido y la emergencia de nuevas formas y estructuras.
- c) En la medida que reproduce en el interior de la perspectiva teórica de Castoriadis la antinomia entre: por un lado, la concepción del potencial *instituyente* del cuerpo social y, por el otro, la tendencia a la emergencia de alteridad que es propia de la estructura de la realidad como tal.

En segundo lugar:

- II. Como se ha señalado en el capítulo siete, existe una dificultad en el pensamiento de Castoriadis para advertir el carácter continuo de la tendencia a la auto-disolución que se presenta en la dinámica de emergencia y destrucción que describe en su comprensión de la estructura ontológica de lo real. Ello conlleva a que Castoriadis tenga dificultades para comprender a la disposición dinámica a la auto-disolución, como una disposición continua y constitutiva de la red institucional. Finalmente, esto no permite que se advierta que en la emergencia de alteridad, la ruptura radical con lo instituido, siempre se realiza una nota esencial de la institución social: la auto-alteración. Aspecto que a su vez constituye invariablemente una disposición dinámica esencial de lo dado y de lo emergente. No existe por tanto una ruptura absoluta entre lo emergente y lo instituido, pues la emergencia de rupturas y de nuevas formas y estructuras institucionales expresa un aspecto esencial de la red institucional como tal.

Ambos argumentos serán presentados sucesivamente en los primeros dos apartados del capítulo y pueden enunciarse de manera más breve del siguiente modo:

- I. Castoriadis establece una descripción equivalente entre la dinámica de lo existente y a la dinámica institucional en el marco del proyecto de autonomía.
- II. Castoriadis no logra ver el carácter continuo de la tendencia a la auto-irrupción. Por lo que deriva en una moralización de la tendencia al cambio en su teoría política.

Seguidamente, se abordará una dificultad teórica resultante de la existencia en el planteo castoridiano de elementos incompatibles, o difíciles de conciliar: en primer, Castoriadis parece posicionarse en una perspectiva teórica que mantiene un vínculo estrecho con la propuesta *emergentista*, en la medida que propone la estructuración de lo real a partir de diferentes niveles ontológicos en los que emergen elementos irreductibles a la mera combinación de los elementos del nivel anterior. Esto ha sido desarrollado detalladamente en el capítulo seis, en el que se han expuesto los diferentes niveles o estratos del *ser* que Castoriadis propone y los elementos específicos que emergen en cada uno de ellos. A su vez, se ha explicitado el vínculo que esta comprensión estratificada de la realidad mantiene con el proyecto de autonomía social, en tanto que éste implica la emergencia de una subjetividad reflexiva y deliberante que constituye para Castoriadis un nivel particular de realidad, y por consiguiente comporta una serie de elementos que son específicos de esta esfera.

En segundo lugar, Castoriadis establece una perspectiva teórica que articula diferentes herramientas conceptuales que provienen de ámbitos disciplinares algo alejados de las ciencias sociales y de las ciencias en general tales como la economía, la filosofía política, la ontología, la teoría de conjuntos, el psicoanálisis, la sociología, etc., y vuelve sobre el objeto de estudio de estas disciplinas a partir de un discurso teórico articulado. Sin embargo, para poder establecer una perspectiva teórica la que se articule el instrumental teórico de estas distintas disciplinas dentro de una misma perspectiva teórica en forma consistente, resulta necesario asumir un grado de isomorfismo entre los diferentes objetos de estudio hacia los que estas disciplinas teóricas se proyectan. Este isomorfismo, no es en ningún momento defendido de manera explícita por Castoriadis, pero constituye sin embargo una condición necesaria para que pueda traducirse un fenómeno estudiado por una disciplina, al discurso de otra, dado que el marco de referencia que construyen las distintas disciplinas sobre su objeto de estudio condiciona

en gran medida la aplicación de los conceptos y las herramientas conceptuales que utilizan en su desarrollo.

Sin embargo, como se observará, existe una incompatibilidad inconciliable entre el posicionamiento *emergentista* que comporta la descripción castoridiana de la estructura ontológica de lo real, y el isomorfismo que es asumido y que es condición necesaria de la naturaleza interdisciplinar del discurso que se articula en su perspectiva teórica. Esta observación se abordará a partir de tres aproximaciones:

- a) La objeción que establece Axel Honneth a Castoriadis por desviar la discusión política hacia el ámbito de una reflexión metafísica que apenas puede ser discutida en el marco discursivo de las ciencias sociales actuales.
- b) La objeción a Castoriadis por asumir un isomorfismo entre el objeto de estudio del psicoanálisis y la sociología, lo que permitiría traducir los fenómenos de un ámbito al discurso del otro.
- c) Por último, señalar la incompatibilidad entre una posición *emergentista* y la posibilidad de establecer un discurso que articule las herramientas de distintas disciplinas, abocadas a objetos de estudio diversos, desde una perspectiva teórica unificada.

Por consiguiente, el presente capítulo hará una exposición detallada de cada uno de estos tres argumentos, buscando recuperar las observaciones que se han desarrollado principalmente en la segunda parte del trabajo.

8.1 La antinomia entre el carácter *instituyente* del cuerpo social y el carácter estructural de la dinámica institucional, al interior del pensamiento de Castoriadis:

Como se ha adelantado, el presente apartado tiene por objeto establecer algunas precisiones sobre la dificultad que se percibe en el planteo castoridiano que ha sido señalada en el capítulo seis. Reiterando sus aspectos principales puede resumirse el argumento en la observación de que Castoriadis describe primero a la dinámica institucional como la emergencia de *alteridad* en el marco mismo de la red institucional, y luego al establecer sus consideraciones ontológicas sobre el campo histórico social, observa la emergencia de *alteridad* en la red institucional como consustancial a la estructura ontológica del campo histórico social, es decir, al modo en que se estructura la red institucional en la historia a partir de la tensión entre su dimensión identitaria y su dimensión imaginaria.

En este marco, Castoriadis parece dejar un lugar algo ambiguo para pensar el rol del cuerpo social en la emergencia de nuevas formas institucionales, pues incluso cuando reconoce el potencial instituyente del cuerpo social en tanto *colectivo anónimo* capaz de establecer *formas de hacer* regulares y representables en la esfera social, su reflexión sobre la estructura ontológica de la red institucional es un intento de fundamentar en forma coherente esta posibilidad, este potencial instituyente que parece no hacer otra cosa que realizar la tendencia, consustancial al *modo de ser* de la red institucional, a generar una apertura a la emergencia de la *alteridad* en el marco de la propia identidad de la institución de la sociedad como tal.

Esta observación puede resultar conflictiva en el marco del pensamiento castoridiano si se observa lo que implica desde una perspectiva política, pues como se adelanta en el título del apartado, esta equivalencia de la dinámica institucional con la dinámica de emergencia y destrucción ontológica de estructuras presente en el campo histórico social, reproduce en el interior del pensamiento de Castoriadis una antinomia que muestra similitudes considerables con la que él mismo habría adjudicado al pensamiento de Marx. Esta observación ha sido sugerida también por autores como Daniel Blanchard, quien observa en el último periodo de producción teórica de Castoriadis un interés excesivo en corroborar los postulados centrales de perspectiva teórica, deviniendo en una teoría descriptiva con dificultades para captar los fenómenos sociales efectivos de su presente histórico. En sus palabras:

Cuando Castoriadis hizo su crítica al marxismo, lo que más criticó fue justamente lo cerrado, circular y exhaustivo de muchos de sus postulados. Lo hizo arguyendo que no puede haber una teoría exhaustiva de la sociedad, que la teoría es – por fuerza- siempre inacabada y por lo tanto precisa ser siempre renovada. La ironía de la historia es que, en su práctica teórica, Castoriadis acabó desembocando en una especie de clausura que, en cierta medida, le impidió ver lo que ocurría concretamente en la sociedad. Y más tarde, cuando se dedicó a la filosofía, su recorrido filosófico (una especie de “Circunnavegación alrededor del ser” que consiste en tener en cuenta todos los aspectos del pensamiento, desde la ciencia hasta el psicoanálisis, pasando por la economía, etc.) constituye un universo donde todo se tiene en cuenta y debe comunicar. Hay una verdadera pasión por la homogeneidad en el pensamiento de Castoriadis.⁴¹⁷

La observación de Blanchard permite entrever ya como el intento de Castoriadis de generar una perspectiva coherente del proyecto revolucionario y de la capacidad creativa de los hombres, deriva por un lado, en el germen de una teoría de lo histórico social que tiende a cristalizarse en la búsqueda de extraer las consecuencias de una serie de postulados teóricos. Esto se expresa a su vez en la dificultad que Castoriadis manifiesta para observar los productos culturales de las sociedades occidentales, fuera de una caracterización como procesos de *descomposición* social, señalando en estas sociedades una incapacidad de *hacerse sociedad*. Este posicionamiento implicará para autores como Emanuele Profumi el arribo a una contradicción en la cual se caracteriza simultáneamente a la actualidad como un momento de *descomposición* social y como la consolidación de un *conformismo generalizado*. Afirmaciones que no parecen compatibles en conjunto, puesto que la consolidación de una etapa de conformismo generalizado no puede ser concebida sin atribuirle la imposición de algún aspecto estructural, que, con todo, sería sin duda una creación colectiva.⁴¹⁸ Y, por otro lado, permite extraer algunos indicios de la tendencia del pensamiento de Castoriadis a *homogeneizar* el objeto de estudio de diferentes disciplinas, tal como se observará en el tercer apartado a propósito de la tensión entre el enfoque *emergentista* y la asunción de

⁴¹⁷ Blanchard D., “Destellos en la historia: *a viva voz* con Daniel Blanchard y Hélène Arnold. Amador Fernández-Savater y Fernando Golvano”, en: *La crisis de las palabras*, Madrid, Acuarela. 2007. Pág.: 63

⁴¹⁸ Profumi E., “¿Servilismo o autonomía? El proyecto de autonomía frente a la nueva heteronomía.” en: *Revista Prometeica*, N° 11 invierno. 2015. En un artículo publicado en la sección de debates de la misma revista, Rafael Miranda entra en polémica con esta lectura de Profumi, argumentando que es precisamente la tendencia del cuerpo social a la *repetición institucional* lo que encuentra a la base de ambos fenómenos, y que Profumi no parece tomar en cuenta los procesos inconscientes mediante los que la institución se vuelve objeto de transferencia para los individuos. La *descomposición* no entraría en contradicción desde su perspectiva con la idea de un conformismo generalizado sino que se identificaría precisamente con la imposibilidad del cuerpo social de generar las condiciones que le permitan superar la repetición institucional. Miranda R. R., “La negación del *otro* como *otro* es insignificancia en acción.”, en: *Revista Prometeica*, N° 12 verano. 2016.

un isomorfismo entre los objetos de estudios de disciplinas tan dispares como la economía, la metafísica y el psicoanálisis.

Ahora bien, volviendo sobre el primer aspecto, de lo que se trata es de observar el modo en que puede adjudicarse a Castoriadis un resurgimiento de una antinomia como la que él mismo identificara en el pensamiento marxista, por lo que resulta necesario todavía señalar algunas notables diferencias que presenta frente a la antinomia que señala entre el *elemento revolucionario* y el *elemento científicista* o *positivista* de la obra de Marx. En particular, en la medida que Castoriadis observa que el planteo positivista que presentan las *leyes de la historia* conducen a la anticipación teórica de una forma particular de política, lo que deja fuera de lugar la especificidad del campo simbólico particular desde el que el cuerpo social representa, y la capacidad creativa que expresa la praxis revolucionaria a partir de la lucha de clases. La crítica que presenta Castoriadis se dirige precisamente a este aspecto científicista positivista de la teoría de Marx, cuando ésta se presenta como una ciencia descriptiva. Sin embargo, el enfoque castoridiano no propone una concepción relativista del saber histórico que impida la construcción de un discurso coherente sobre la historia o sobre las sociedades, sino que propone un enfoque que integre al análisis el elemento que el marxismo dejó de lado en su búsqueda de objetividad: la especificidad del campo histórico social.

Por consiguiente, la elucidación del campo histórico social implica situarse dentro de la historia y asumir una perspectiva de análisis en la que se permita una reinterpretación de la tradición, pero también se genere una apertura a los que la *praxis* social ofrece, y a lo que surge en el desarrollo mismo del proceso de elucidación. En esta apertura consiste precisamente la necesidad de recuperar el *afuera de la filosofía* que Althusser señalaba en relación a la violencia que la filosofía ejerce sobre el material social histórico cuando intenta pensar a las prácticas sociales en su conjunto. En este sentido, el marxismo no logra situarse correctamente frente a su objeto de estudio cuando extrapola los valores y los objetivos de la sociedad industrial a todo el conjunto de la historia, violentando el material histórico. Esto es señalado por autores como Poirier al afirmar que:

Marx, y más largamente el marxismo, [postulan] la existencia ilusoria de una racionalidad inmanente en la historia que daría cuenta de su unidad. Desde este punto de vista, la crítica de Castoriadis a Marx consiste en mostrar que éste no ha hecho más que extrapolar al conjunto de la historia los esquemas de pensamiento

propios del imaginario de su época: haciendo del desarrollo de la técnica el motor de la historia.⁴¹⁹

La posibilidad de concebir desde este marco conceptual la emergencia de una *alteridad* en la esfera social, requiere que se observe la especificidad del campo histórico social.

En efecto, cuando el marxismo piensa al campo histórico social a partir de la continuidad de determinadas leyes económicas objetivas que conducen el desarrollo histórico de las sociedades, la capacidad creativa del cuerpo social y su intervención a partir de la lucha de clases, queda en segundo plano, subordinada al desarrollo de lo infraestructural. El enfoque castoridiano no piensa, en este sentido, al estado actual de la política, o de la institución social como el desarrollo de una tendencia extra-social, o de la subordinación de la red institucional, en última instancia, a una meta-norma, trascendente que orienta su destino histórico. Pero puede observarse en su planteo, no obstante, como la idea de que la irrupción de estructuras emergentes en la red institucional que es generada por el grado de no-determinación ontológica del campo histórico social, o por la tendencia estructural del *ser* de lo social a hacer surgir dentro de sí una *alteridad*,⁴²⁰ entra en fricción con la caracterización del cuerpo social a partir de su capacidad creativa para generar rupturas con lo dado, y prácticas emergentes.

Efectivamente, Castoriadis no piensa a la dinámica institucional como dirigida unívocamente hacia una forma de institución de la sociedad, o hacia una forma determinada de política, en cuyo caso la capacidad *instituyente* del cuerpo social sería negada de manera explícita. Las rupturas específicas que se presentan en la red institucional, lo emergente en su expresión particular, no pueden ser anticipadas, ni derivadas de la red institucional en la que emergen, pero la *ruptura* como tal, y la *emergencia inmotivada de alteridad* como tal, son caracterizadas como concomitantes a la estructura ontológica del campo histórico social, dado que como se ha observado, el *magma es siempre movimiento*. Esto significa que, incluso cuando la forma que asumen las instituciones sociales emergentes sea arbitraria en relación a toda instancia extra-social, la tendencia del cuerpo social a generar rupturas con el marco institucional y a hacer emerger la *alteridad* es un aspecto estructural de la tensión entre la dimensión

⁴¹⁹ Poirier N., *L'ontologie politique de Castoriadis*, Payot, Paris. 2011. Pág.: 242

⁴²⁰ Esta afirmación surge al considerar las tesis centrales del pensamiento metafísico castoridiano tales como la identificación del ser con la emergencia de organizaciones en los diferentes estratos, tal como ha sido recuperado en el segundo apartado del capítulo seis.

caótica y la dimensión identitaria del campo histórico social mismo, y por lo tanto, no se funda en la capacidad creativa particular de los hombres, sino en la dinámica de emergencia y destrucción de estructuras identitarias que es se identifica con la naturaleza ontológica de lo real.

Esto no implica claro, que lo emergente no pueda arribar a diferentes formas de política, y a diferentes configuraciones del espacio social, pero cuyo carácter siempre provisional esta dado en la estructura ontológica del mismo espacio social, en el que el cuerpo social se estructura.

Esta dificultad ha sido sugerida, como se mencionó en el capítulo seis, cuando E. Profumi critica la lectura de N. Poirier del pensamiento castoridiano. Desde su perspectiva, si no se distinguen las diferentes formas de creación que Castoriadis conceptualiza, puede caerse en el error de fundar la emergencia de lo nuevo en la dimensión caótica e indeterminada que subyace al campo social. Ahora bien, como se ha observado, más allá de la distinción entre las diferentes formas de creación, tanto en la lectura de Poirier como en la de Profumi, subsiste la descripción del campo histórico social y de la red institucional como sujeta a la misma dinámica que la que presenta la forma en la que se estructura el *ser*, si se lo entiende como emergencia inmotivada de alteridad. Se advierte por consiguiente que la creación política en el marco del proyecto de autonomía, y sólo hacia ese marco se orienta, realiza en su praxis la tendencia a la apertura ante la alteridad que es consubstancial a la estructura ontológica de la red institucional y a la dinámica de emergencia y destrucción de formas institucionales que presenta. Y en este sentido, la emergencia de la subjetividad reflexiva y deliberante no contradice ni confronta la tendencia general de la red institucional a esta apertura, sino que por el contrario al realiza en una forma particular.

El hecho de que el proyecto de autonomía social conlleva una apertura a la emergencia de alteridad que es coincidente con la descripción de la dinámica institucional y de la dinámica de lo existente, parece habilitar la posibilidad de derivar al proyecto de autonomía social de la forma en la que la red institucional se estructura, aunque este no se derive como una forma efectiva y necesaria, pero si pueden extraerse sus lineamientos generales a partir de una descripción la estructura ontológica de la red institucional. Y por consiguiente, el hecho de que la dinámica institucional dentro del marco del proyecto de autonomía social y la dinámica institucional que es consubstancial a la red institucional coincidan, no implica que la sociedad devenga espontáneamente hacia el proyecto de autonomía, ni que esté determinado que vaya a

concretarse en la historia, pero sí implica que es la forma de política que coincide con la naturaleza dinámica del campo social histórico, frente a cualquier otra forma determinada de política, que sólo puede encarnar un momento particular.

Por otro lado, puede señalarse la cuestión de si el cuerpo social posee un potencial instituyente sobre la forma en la que se configura el espacio social, o si las rupturas y la emergencia de formas institucionales que se observa en la red institucional sólo son la manifestación de la disposición dinámica de ésta a hacer emerger dentro de sí una alteridad. Es decir, si la disposición dinámica que la estructura ontológica de lo real, y de la red institucional promueven la emergencia inmotivada de alteridad en la esfera social ¿Por qué Castoriadis atribuye al cuerpo social la capacidad de auto-instituirse? Es evidente que esto puede, o bien ser el resultado del potencial instituyente del cuerpo social, o bien la tendencia estructural de la red institucional a hacer emerger *alteridad* dentro de sí. La filosofía de Castoriadis reproduce de este modo el esquema general de la antinomia que observa en el pensamiento marxista al querer conceptualizar una descripción teórica de la dinámica que orienta el devenir de las estructuras sociales. Esta antinomia, como se observó, no surge en la medida que Castoriadis proponga la posibilidad de anticipar lo emergente en su forma particular, pues eso sería una adhesión al determinismo con el que confronta, pero si presenta a la irrupción, y a la emergencia de *alteridad*, como aspectos concomitantes a la estructura de lo real que se manifiesta en la red institucional en su apertura a la emergencia de lo nuevo. El carácter instituyente del cuerpo social, encuentra en el marco de esta descripción, un lugar ambiguo y confuso, pues por lado, es el motor del cambio social y de su capacidad de auto-instituirse, y por el otro, al hacerlo sólo realiza la tendencia consubstancial a la estructura misma de la red institucional.

Por último, cabe señalar que coexisten en el desarrollo del pensamiento de Castoriadis, dos concepciones de lo real y del mundo natural que son diametralmente contrarias. La primera, es la que piensa al *ser-así* como una instancia abierta en la que se manifiestan por igual una dimensión identitaria y una dimensión imaginaria no-determinada. Esta ha sido recuperada en el capítulo seis y podría identificarse como la concepción del mundo natural que Castoriadis expone y defiende. Mientras que la segunda es precisamente la caracterización del mundo natural con la que Castoriadis confronta, que no desaparece sin embargo de su trabajo teórico, sino que resurge constantemente en el curso de su caracterización de lo social histórico.

Esto puede observarse cuando Castoriadis enfatiza el hecho de que el mundo social se apoya en el mundo natural pero no deriva en ningún sentido sus estructuras de éste. Pues al afirmar esta independencia, sólo piensa al mundo natural como una base material regular y determinada, mientras que si atiende a la descripción del mundo natural que se manifiesta en su propia conceptualización de la estructura ontológica de lo real, el estrato primero se muestra también y ante todo como tendiente a una cierta regularidad pero siempre abierto a la emergencia de la *alteridad*. Puede percibirse incluso en algunos pasajes como otorga una mayor regularidad a la dimensión identitaria del estrato primero, distinguiéndola de la dimensión identitaria que atraviesa al mundo social. Véase por ejemplo el siguiente fragmento:

La lógica ensídica creada por la sociedad no es la misma que la lógica que interviene en las operaciones del ser vivo, cuando en realidad existen otros estratos de la naturaleza en los cuales la coincidencia es completa (por ejemplo, todo aquello que en la naturaleza tiene que ver con la mecánica racional). En otras palabras, [...] la sociedad debe crear *de novo* y con nuevos costos algo que se asemeje a hechos naturales fundamentales, pero que en modo alguno sea su copia o réplica.⁴²¹

En este sentido, Castoriadis subraya la independencia del campo histórico social frente al mundo natural o la estructura de la realidad como tal, pero cuando lo hace no toma en cuenta que su propia descripción de la estructura de lo real no la comprende como un sustento material y determinado sino como emergencia de *cosmos*. El *ser*, afirma, *es emergencia de cosmos*, es emergencia de estructuras, y al mismo tiempo Castoriadis propone al campo histórico social como la emergencia inmotivada de estructuras, que es a su vez arbitraria frente al mundo natural o la estructura del *ser*, con la que coincide sin embargo plenamente en la dinámica que presenta. El énfasis de Castoriadis en señalar la total independencia de las estructuras sociales frente al mundo natural, se sostiene en gran medida de la comprensión constante del mundo natural como una instancia material y determinada, que constituye precisamente la caracterización del mundo natural contra la que su perspectiva argumenta. Sin embargo, si Castoriadis diera cuenta de su propia caracterización del estrato primero y de la estructura ontológica de lo real y su dinámica, al momento de caracterizar el campo histórico social, la equivalencia entre la dinámica institucional y la dinámica de las estructuras ontológicas en una perspectiva general del *ser*, se haría evidente, y la afirmación de que existe una total arbitrariedad en la forma en la que se estructuran las

⁴²¹ Castoriadis C., “Alcance ontológico de la historia de la ciencia”, en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 232

instituciones sociales frente a los lineamientos formales del mundo natural se haría carente de sentido.

8.2 Moralización de la disposición dinámica a la auto-disolución.

Como se ha observado de manera preliminar en el capítulo siete, una diferencia sustancial que permite distinguir la lectura que Heidegger y Castoriadis establecen del fragmento de Anaximandro, consiste en que mientras que Heidegger observa que el conflicto inicial (la *ἀδιχία*) en lo existente es su doble disposición: a consolidarse como una consistencia permanente y auto-disolverse o auto-irrupirse, tensión que atraviesa a lo existente en su demora, Castoriadis pone su énfasis en la definición formal de los entes, e identifica a la *ἀδιχία* principalmente con la delimitación formal de las entidades, el grado de determinación que poseen al constituirse como identidades formales, y su permanencia en el tiempo. Esto, como se ha observado, es consecuencia de las diferencias sustanciales en el marco conceptual desde el que el fragmento es analizado, lo que conduce en el caso de Castoriadis a que se señale centralmente la posibilidad de la dimensión caótica de lo real de hacer emerger estructuras que constituyan una *alteridad* radical en relación a las estructuras pre-existentes, y a su vez en la tendencia de todas estas estructuras a permanecer en el tiempo, confrontando finalmente a lo emergente. Es decir, mientras que uno propone la permanencia y la auto-disolución como los dos polos de la tensión que orienta los trayectos posibles de lo existente, el otro se centra en señalar la posibilidad en lo existente de hacer surgir lo *otro* de sí mismo, de que emerja la *alteridad* en el mismo marco que busca consolidarse como una permanencia.

Esta distinción entre ambas perspectivas conduce a observar una dificultad en la concepción castoridiana para observar el carácter continuo de la auto-disolución de las estructuras en la dinámica que describe lo existente dentro de su comprensión de la ontología. Ciertamente, la dificultad no consiste en que Castoriadis no observe el hecho de que las estructuras son finalmente confrontadas y desplazadas o destruidas en el campo histórico social, pues este aspecto es consustancial a su propuesta, sino el hecho de que en ello la red institucional expresa una nota esencial de su constitución ontológica, pues concretamente, lo propio del *ser* en su conjunto es la emergencia de la *alteridad*, aquello que Castoriadis describe en la fórmula *el tiempo es el exceso del ser respecto de sí mismo*.⁴²² Por lo que la tendencia a consolidarse en el tiempo y a confrontar lo emergente es en la dinámica institucional, y en la dinámica que describe lo

⁴²² Castoriadis C., “La institución de la sociedad y de la religión” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005. Pág.: 186

existente, es un aspecto continuo en los distintos momentos que presenta, y la tendencia o disposición a la auto-disolución también es un aspecto continuo que en la ruptura que establecen el *cosmos* emergente sobre el *cosmos* dado, realiza una de las notas esenciales del orden dado: su *auto-irrupción*.

En el contexto de un seminario de posgrado sobre el pensamiento de Castoriadis en San Cristóbal de las Casas (México), tuve oportunidad de discutir estas ideas con el Dr. Rafael Miranda Redondo.⁴²³ Su objeción a los lineamientos generales de este planteo se orientaban en ese momento a cuestionar ¿cuál es el lugar que otorga por contrapartida la perspectiva teórica de Heidegger para poder pensar la emergencia de una *alteridad radical*? Es decir, si el planteo heideggeriano permite la concepción de la emergencia de algo radicalmente nuevo en la dinámica que describe lo existente, pues se observa la importancia de este aspecto para el pensamiento político de Castoriadis.

Ciertamente, una confrontación más detallada entre ambas perspectivas exigiría que se examine efectivamente cuál es el lugar que ocupa la noción de *alteridad*, en el pensamiento de Heidegger, para lo cual resulta necesario superar el análisis de su interpretación de Anaximandro e ingresar en el desarrollo general de su pensamiento. Esto por supuesto excedería los objetivos del presente trabajo, aunque los argumentos aquí expresados pueden contribuir a delimitar una perspectiva desde la que puede establecerse un análisis de esta confrontación. Sin embargo, es notable que la observación realizada por Miranda apunta a señalar una dificultad en el punto central del argumento, y es precisamente el grado de incompatibilidad que muestran las nociones de *alteridad* y *auto-disolución*.

En efecto, si se asume una tendencia a la *auto-disolución* como un aspecto continuo de la dinámica de emergencia y destrucción de estructuras, es decir, como una disposición constante de *lo dado* y en lo *emergente*, no parece posible comprender a lo *emergente* como una *alteridad radical*, pues comparte con lo dado su doble disposición a consolidarse y auto-disolverse, y esto no es un aspecto menor o secundario, sino precisamente la *determinación* por parte de *lo dado*, o por parte de la estructura

⁴²³ El curso titulado “El imaginario radical. De la muerte del sujeto a la subjetividad que reflexiona y delibera.” Fue dictado por el Dr. Rafael Miranda en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, y mi participación en el mismo se inscribe en las actividades formativas de mi carrera de doctorado. A su vez, mi participación en el seminario fue posibilitada a partir de la obtención de una beca de investigación en el Programa de Becas Internacionales Roberto Carri para Investigadores Argentinos, dependiente del Ministerio de Educación de la Nación.

ontológica de lo real, de las dos disposiciones dinámicas principales que delimitan los trayectos posibles de lo *emergente*.

Por consiguiente, atribuir al pensamiento ontológico de Castoriadis la presencia de una disposición a la *auto-disolución* como un aspecto continuo de la dinámica institucional, pudiera resultar excesivo. En este punto, Castoriadis piensa en la destrucción de las estructuras institucionales, o de las estructuras en general, a partir de la confrontación con lo *emergente* o a partir de su propio desgaste. Sin embargo, resulta evidente que Castoriadis nunca piensa lo *emergente* como la consolidación de una estructura eterna e inmutable, sino dentro del flujo temporal del campo histórico social en el que emergen y se destruyen estructuras, por lo que siempre se reconoce en la caracterización de lo *emergente* la disposición dinámica a *auto-disolverse*, incluso cuando esta *auto-disolución* sea el resultado de la confrontación con la *alteridad* que emerge de su propia estructura. En última instancia la confrontación de *lo dado* por lo *emergente* siempre realiza aquello que es propio de *lo dado*: su auto-disolución.

Dicho en otras palabras, la afirmación de Castoriadis de que “existe lo nuevo ex nihilo, o no existe el tiempo” desatiende la tendencia constante a auto-disolverse de lo existente, que implica la determinación en lo emergente de las dos disposiciones dinámicas que regulan lo existente. Parece por lo tanto, que la forma emergente no puede generar una ruptura radical con el conflicto esencial de las disposiciones dinámicas que se despliega en el presente, pues todo lo que emerge tiende a *hacerse, a conservarse y a disolverse*, y esta condición, como tal, es una disposición impuesta a lo nuevo por las condiciones lógicas de la *emergencia* como tal, y de la *existencia* y la *temporalidad* mismas.

Esta disposición inicial a auto-confrontarse es advertida y señalada por Heidegger en su interpretación del pensamiento de Anaximandro, pues si el inicio se produce como una irrupción, esta irrupción conserva ya en lo iniciado el conflicto entre sus dos disposiciones esenciales. Mientras que en su consideración ontológica sobre la institución, Castoriadis observa la necesidad de consolidarse en una permanencia y ocultar su arbitrariedad, como una necesidad de la institución para funcionar como tal, y no advierte que la disposición a irrumpir sobre el orden dado se presenta también como un aspecto constante en la dinámica institucional, que es constitutivo de las formas emergentes y lo es también del marco en el que emergen.

A esto puede objetarse que Castoriadis si advierte la disposición a auto-irrumperse de las instituciones y de la misma red institucional, y que como se ha observado en el

capítulo cuatro, llega a proponer como uno de los objetivos del psicoanálisis la comprensión de carácter provisional y finito de todos los productos sociales y culturales. Sin embargo, la afirmación misma de que lo nuevo emerge como una *alteridad radical* y con total arbitrariedad⁴²⁴ en relación al marco que lo pre-existe, y que no puede derivarse su estructura lógicamente de los lineamientos generales del marco en el que emerge, es totalmente contradictoria con la idea de una doble disposición dinámica que es continua en la dinámica institucional.

A su vez, es importante destacar que la distinción que establece Castoriadis entre el emergente y su significado no parece resolver esta dificultad. En efecto, en una entrevista radiofónica de 1982⁴²⁵ Castoriadis afirma que incluso cuando los objetos, o las prácticas mismas que emergen contengan elementos que son aportados por *lo dado*, su novedad consiste en su significado, el cual es absolutamente nuevo. Sin embargo si se establece la misma objeción sobre la dimensión semántica de lo emergente, y es a ella a la que se dirige centralmente, la dificultad no se resuelve en absoluto, pues la doble disposición a consolidarse y a auto-disolverse se manifiesta también en la dimensión semántica de lo emergente, y también muestran una continuidad con el marco simbólico en el que emerge lo nuevo. Considerar por otro lado, que la disposición general de los lineamientos que describe la dinámica de emergencia y destrucción de las significaciones es un aspecto ajeno a la naturaleza misma de las significaciones sociales, constituiría un desencuentro con el marco general del pensamiento de Castoriadis, que conduciría a dificultades más complejas.

Finalmente, ello provoca que al formular sus tesis políticas, Castoriadis tienda a promover una disposición a generar rupturas con el imaginario social dado, para posibilitar la emergencia de lo nuevo, que no advierte la continuidad de la *disposición a irrumpir* que está presente en todos los momentos del cambio. Dicho en términos más simples, no se advierte que generar una ruptura con el imaginario dado, o promover la emergencia de lo nuevo, puede ser, dada la doble disposición de lo presente, tan

⁴²⁴ Es importante distinguir aquí la “arbitrariedad” de la “independencia”. Las nuevas significaciones o formas institucionales no surgen con total independencia o en forma incondicionada, sino que, en tanto productos históricos, recuperan siempre parte de lo dado, lo reconfiguran y alteran su significado, sin que su forma final pueda ser anticipada o deducida a partir de lo que existía previamente. Sin embargo, la doble disposición dinámica a permanecer y a *auto-alterarse* es un aspecto continuo de la dinámica institucional (y de la dinámica que describe el ser en general) que no es recuperado parcialmente, ni en relación a un nuevo significado, sino que es constitutiva de la forma de estructurarse del ser y de lo real en todos sus estratos.

⁴²⁵ Publicada bajo el título de: “La música deja abolido al mundo...” en: *Ventana al caos*, Bs. As., Fondo de cultura Económica, 2008.

coyuntural o incluso moderado según el caso, como mantener una posición conservadora, pues en ambas posiciones se conserva y se confronta alternativamente con una de las dos disposiciones dinámicas del presente.

Ahora bien, esto es advertido por Castoriadis pues su propuesta en la esfera política no consiste en una apertura irreflexiva a la novedad, sino en una actitud de reflexión y responsabilidad sobre el presente. Sin embargo, pueden encontrarse algunos elementos de esta moralización de la tendencia al cambio que merecen ser señalados.

Sin duda una formulación explícita de esta objeción al pensamiento político de Castoriadis puede recuperarse de la objeción que es presentada por Jacques Dewitte. En efecto, la tendencia del pensamiento de Castoriadis a promover el cambio continuo en el terreno político como un valor positivo es señalada por Dewitte, aunque sin referencias a los argumentos ontológicos que la respaldan, en un debate mantenido con los redactores de la revista MAUSS y Castoriadis en 1994.⁴²⁶ En ese marco, Dewitte cuestiona a Castoriadis el identificar la institución autónoma de la sociedad, y la autonomía en sentido general, con una *compulsión al cambio* que quizá responda a otros factores desvinculados a la idea de autonomía como tal. En sus palabras: *¿Es que la idea de autonomía debe necesariamente conducir a una especie de compulsión al cambio? Veo en este punto el riesgo de que pasemos de la exigencia de libertad y de autonomía a algo que es tal vez distinto.*⁴²⁷ Esta formulación de la crítica sólo pone su énfasis en la posibilidad de observar en el pensamiento Castoridiano una apertura al cambio y la emergencia de lo nuevo que puede terminar por promover irreflexivamente un rechazo por lo dado, y una adhesión a lo emergente. Esta crítica, sin embargo, no puede sostenerse en forma consistente en el marco del pensamiento político de Castoriadis, ni tampoco, formulada en estos términos, en el marco del pensamiento ontológico del autor, pues la propuesta de Castoriadis no se orienta hacia una ruptura irreflexiva con la tradición sino hacia una relación de libertad frente a ésta.

En su respuesta, Castoriadis señala la necesidad de establecer una relación de elucidación y reflexión sobre las propias tradiciones y sobre las leyes, que no puede homologarse con una *compulsión al cambio*. Por razones similares en el marco del mismo debate Castoriadis toma distancia del concepto de *indeterminación* para hablar de libertad, y de no-determinación. No se trata de reestablecer permanentemente las instituciones sin establecer ningún vínculo de continuidad con el pasado ni de

⁴²⁶ C. Castoriadis, *Democracia y relativismo*, Trotta, Madrid, 2007

⁴²⁷ C. Castoriadis, *Democracia y relativismo*, Trotta, Madrid, 2007. Pág.: 74

responsabilidad con el futuro, sino de conservar la posibilidad de cuestionar las instituciones y de no ocultar su origen social en una consideración trascendente de lo dado.

Sin embargo, la caracterización de las instituciones como el emergente inmotivado y arbitrario del flujo social y de la interacción social, que confronta lo dado, y que evita además que las instituciones existentes agoten su sentido en una reiteración de rituales sin contenido,⁴²⁸ conlleva la asignación de un valor eminentemente positivo a lo nuevo sobre lo dado, y en un sentido más general, no destaca el carácter continuo de la irrupción en los diferentes momentos de la dinámica institucional. Esta dificultad puede observarse a su vez, cuando el autor muestra una visible resistencia a considerar como *emergente* aspectos negativos en el marco de la institución social, o aspectos que promueven una desarticulación del espacio público y un decaimiento del proyecto de autonomía, que es generada por la dificultad para comprender lo *emergente*, por fuera de una cierta *moralización* de la apertura a la emergencia de la *alteridad*.

Precisamente, Castoriadis moraliza la búsqueda de lo nuevo, en tanto que no advierte que la emergencia de lo nuevo no se despliega fuera del marco de lo presente, pues lo presente, y lo existente en general, poseen en sí mismos la disposición dinámica a auto-disolverse, que es conservada y afirmada por lo nuevo. Del mismo modo, cuando pone énfasis en la identificación del *ser* con el *caos*, oculta la tensión de las disposiciones dinámicas que orientan los trayectos posibles de lo existente. Tensión que se deriva directamente de la lógica de lo temporal como tal, es decir, de una caracterización lógica del “presente” que advierte su dimensión de irrupción y de permanencia. Y es destacable que estos son atributos o disposiciones de la *presencia* como tal, y no de la *determinación*.

Ahora bien, es importante distinguir con claridad esta objeción de la propone Dewitte, pues mientras que Dewitte encuentra una *moralización* de la promoción del cambio en la teoría política de Castoriadis, el planteo que defiende éste trabajo observa que el argumento de Dewitte es errado en lo esencial, pero que si se atiende a las consideraciones ontológicas que Castoriadis establece sobre el campo histórico social, pueden encontrarse indicios de esta *moralización* en su concepción ontológica, y que luego esta posición es asumida en forma tácita en su teoría política, a pesar de las salvedades que presenta Castoriadis respecto de la necesidad de evaluación y reflexión

⁴²⁸ Castoriadis C., “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, en: *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2001

del cuerpo social sobre su herencia cultural. Es decir, que la objeción de Dewitte muestra un grado de incompreensión o desconocimiento del planteo general del *proyecto de autonomía* que es propuesto por Castoriadis, pero que permite vislumbrar la intuición de una crítica más general al posicionamiento político de Castoriadis, que se expresa sólo en una forma rudimentaria en la observación de una *compulsión al cambio*, pero que se orienta sin duda en la misma dirección.

Esto ocurre en la medida que, para Castoriadis, en la esfera política el eje central no es la *indeterminación* sino la *libertad*, la potestad del cuerpo social para reestructurarse. Sin embargo, en su descripción ontológica del campo histórico social Castoriadis reconoce a la emergencia de la *alteridad* como una característica esencial de lo real, como una nota constitutiva de la misma red institucional, como un aspecto derivado o derivable del hecho de que *el magma es siempre movimiento*, de que *el tiempo es el exceso del ser respecto de sí mismo*. La potestad del cuerpo social consiste por consiguiente en realizar una tendencia consustancial a la estructura ontológica de lo real, a partir de la asunción de una estructuración particular. Configuración que, por supuesto, no se presenta necesariamente como el *proyecto de autonomía social*, sino que puede efectivizarse en cualquier tipo de orden social.

La potestad del cuerpo social consiste por lo tanto, en *auto-configurarse* y *auto-modificarse*, pero ambos fenómenos resultan ser las dos tendencias mismas de la estructura ontológica del campo social-histórico. La configuración que asume la red institucional no puede por tanto ser nunca totalmente arbitraria frente al marco simbólico desde el que emerge, incluso cuando su significado sea absolutamente nuevo, pues conserva dentro de sí las dos disposiciones dinámicas esenciales de la forma de estructuración anterior, y estas dos disposiciones no pueden ser consideradas como triviales ni como ajenas a su significado. Castoriadis afirmará que la *alteridad emergente* es absolutamente nueva en tanto que su significado es absolutamente nuevo, pero la tendencia a consolidarse y a *auto-disolverse*, no son aspectos secundarios en relación al significado que posee la nueva institución, pues delimitan y estructuran la dinámica de emergencia y destrucción que describe en el campo histórico social.

Por otro lado, es importante señalar que en la lectura de Heidegger de Anaximandro no parece haber lugar para la emergencia de una *alteridad radical*, pero en el esquema propuesto por Castoriadis, incluso cuando éste afirma explícitamente a la emergencia de la *alteridad radical* como un aspecto consustancial al campo social histórico, tampoco lo emergente es completamente indeterminado en relación a *lo dado*, pues, como ya he

mencionado varias veces, conserva su doble disposición a conservarse y a *auto-dissolve*. La lectura de Heidegger no deja espacio para la concepción de una emergencia de la *alteridad radical*, en los términos que Castoriadis la propone, ningún sentido tendría afirmar que la disposición a la emergencia de la *alteridad radical* es una disposición presente en *lo dado*. Pues si es una disposición propia de *lo dado*, en la red institucional y en la red simbólica, ¿En qué sentido sería una *alteridad radical*? Ésta es, probablemente, la mayor inconsistencia del planteo castoridiano.

8.3. Observaciones sobre la estratificación de la realidad, y la asunción implícita de un isomorfismo entre los campos disciplinares:

El objetivo de este apartado es reconstruir un argumento a partir de tres formulaciones que conducen, desde una forma muy concreta de crítica hacia la formulación de una crítica en términos más generales de la concepción castoridiana de la ontología del *ser*. En primer lugar, observar la crítica que Axel Honneth presenta al pensamiento de Castoriadis, al argumentar que éste desvía la discusión sobre lo político al terreno de una teoría ontológica que no puede ser discutida en los términos actuales del campo de las ciencias sociales. Esta crítica será presentada, junto con los argumentos generales que la teoría castoridiana podría oponerle, y luego será integrada a un argumento más general.

Este segundo argumento será recuperado a partir de la disertación del Dr. Martín Reyes Pérez, realizada en la presentación del libro *Tarántula: institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama de Latinoamérica. Entre academia y política*, realizada en octubre de 2014 en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Guadalajara), en la que Reyes objetara al pensamiento castoridiano, el asumir un isomorfismo entre el objeto de estudio de la sociología y el objeto de estudio de la psicología, al proponer un discurso teórico unificado que aborde simultáneamente ambas esferas. Mientras que lo que se observa en la práctica psicoanalítica, sostenía Reyes, es que no existe tal isomorfismo. Se hará mención de la objeción y del contexto en que fue formulada, sin embargo no es propósito de este trabajo indagar la validez de tal objeción, sino incorporarla a un argumento más general, que se inscribe en el recorrido crítico de la ontología castoridiana propuesto por el presente trabajo, y que está vinculado a la posibilidad de conjugar un discurso interdisciplinario con la adhesión a una forma de metafísica *emergentista*.

Por consiguiente, se incorporará esta objeción de Reyes en el contexto de una observación más general, que consistirá en señalar que Castoriadis asume un isomorfismo entre el objeto de las distintas disciplinas que aborda (política, economía, psicoanálisis, ontología, teoría de conjuntos) en la medida que propone un análisis conjunto dentro de la forma discursiva de su perspectiva teórica. Esto es señalado por Honneth en relación a la política y a la ontología, afirmando que no existe un lenguaje

común entre ambos campos en el discurso actual de las ciencias sociales. Y es señalado por Reyes en relación a la falta de isomorfismo entre el objeto del Psicoanálisis y el de la sociología. El objetivo de este trabajo no es ni discutir ni apoyar estas objeciones, sino señalar que el isomorfismo que Castoriadis asume y que estos autores señalan es incompatible con el posicionamiento marcadamente *emergentista* que su descripción estratificada de la realidad expresa. La idea misma de isomorfismo es contraria a una posición *emergentista*. Pues mientras que la primera expresa una unidad formal que permite abordar dos tipos de fenómenos desde un mismo instrumental conceptual, la segunda afirma la emergencia de nuevos elementos en cada nivel que superan la mera combinación de los elementos del nivel inferior y que por lo tanto deben ser abordados desde perspectivas teóricas diferentes.

Ahora bien, partimos entonces de la primera argumentación por parte de Honneth. La misma, siguiendo la reconstrucción que ofrece Javier Cristiano de la discusión,⁴²⁹ puede recuperarse a partir de dos objeciones. Las objeciones que Honneth presenta a Castoriadis son desarrolladas en un artículo llamado “Rescuing the Revolution with an Ontology: On Cornelius Castoriadis’ Theory of Society” donde puede recuperarse una argumentación que apunta, por un lado, a señalar que Castoriadis desvía el curso de la discusión política hacia una concepción ontológica que apenas puede ser discutida por las ciencias sociales actuales, en particular por la vaguedad del concepto de *magma* que sustenta su comprensión de la estructura ontológica que subyace al campo histórico social. En sus palabras, *su teoría de la sociedad conduce, a fin de cuentas, a una cosmología metafísica que hoy en día apenas puede discutirse con argumentos racionales*.⁴³⁰ Y en segundo lugar, Honneth atribuye a Castoriadis la construcción de una teoría ontológica para salvar la idea de revolución.

Ciertamente, el desarrollo de la primera objeción, y de la respuesta a ésta por parte de Castoriadis, es algo impreciso, mientras que la segunda, que no parece en principio aportar a la argumentación que aquí se busca recuperar, es desarrollada por Honneth con mayor claridad y respondida por Castoriadis de un modo más explícito. Pero cabe

⁴²⁹ En su libro *Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la teoría sociológica*. Javier Cristiano ofrece una reconstrucción de las principales críticas que se han presentado a la construcción teórica castoridiana por parte de autores como Hans Joas, Axel Honneth y Jünger Habermas. Sin embargo, una reconstrucción más detallada y sistemática puede encontrarse en su artículo “Joas, Honneth y Habermas frente al proyecto de autonomía”, ambos consignados en la bibliografía.

⁴³⁰ Traducción de Mc Nabb D., en: “Prolegómenos a una ontología para el nuevo milenio: Charles S. Peirce y Cornelius Castoriadis” en: *Fragments del caos*, Veracruz, Biblios. 2008. Pág.: 50

detenerse un momento en esta objeción a la luz de los argumentos desarrollados en primeros dos apartados del capítulo.

Por empezar, cabe señalar que tanto Cristiano como Mc Nabb rechazan la segunda objeción de Honneth en la medida que no se percibe en la argumentación de Castoriadis una intención real de salvar la idea de revolución. *La idea de que el objetivo principal de Castoriadis consiste en salvar la revolución* – afirma Cristiano – *casi no admite discusión a la luz de su evolución posterior*.⁴³¹ Sin embargo, la respuesta de Castoriadis a esta objeción, como se recuperó brevemente en la introducción de la segunda parte del trabajo, apunta a señalar que a partir de una ontología de la creación no puede fundarse el proyecto de autonomía como una consecuencia lógica de la estructura de lo real, más que lo que podría fundarse el nazismo, la monarquía, o cualquier clase de estructuración del campo social y de su dimensión política. Querer fundar una posición política en una ontología, implicaría permanecer en los parámetros deterministas del pensamiento hegeliano-marxista.⁴³²

Como se ha observado principalmente en el capítulo seis y en el primer apartado de este capítulo, esta perspectiva *despolitizada* de la concepción ontológica de Castoriadis no parece coincidir con las visibles similitudes que presenta la dinámica que Castoriadis observa en la forma en la que el *ser* se estructura y la dinámica institucional en el marco del proyecto de autonomía, que parecen dar cuenta de que la reflexión sobre ontología permite a Castoriadis, sino fundar el proyecto de autonomía en el sentido de que éste sea una consecuencia lógica de la estructura de la realidad, al menos fundar su posibilidad y otorgar un grado de relevancia a esta posibilidad. En este sentido, resulta interesante recuperar la posición de Cristiano ya que, sin dar crédito a la objeción de Honneth respecto de la búsqueda de salvar la revolución a partir de una concepción ontológica, toma distancia explícitamente de la respuesta que Castoriadis ofrece a esta objeción, esbozando una posición que va en la misma dirección que los argumentos presentados en este trabajo. En sus palabras:

La respuesta de Castoriadis resulta insatisfactoria a la luz de sus propios escritos, y más concretamente de lo que habita en ellos como espíritu y orientación general. En la medida que, como él mismo dice, “no estamos aquí para decir lo que es, sino para hacer lo que no es (a lo cual el decir de lo que es pertenece como momento)”, la laboriosa construcción de una ontología que desande el camino de veinticinco siglos de filosofía occidental sí que tiene un estricto, concreto y fundamental objetivo político que parece minimizarse en la respuesta a Honneth.

⁴³¹ Cristiano J., “Joas, Honneth y Habermas frente al proyecto de autonomía” en: *Riff Raff. Revista de Pensamiento y Cultura*, Zaragoza. 2010. Pág.: 8

⁴³² Cif. Castoriadis C., “Fait et faire” en: *Fait et faire*, Paris, Seuil, 2008. Pp.: 10 - 14

Aunque la ontología de la creatividad y del magma no puedan fundamentar la opción moral por la autonomía, están ahí precisamente para mostrar que la autonomía tiene un sustento en el modo de ser de las cosas [...] La ontología del magma y de lo imaginario encuentran su sentido político en el proyecto de autonomía, al que no funda pero si respaldan, alientan y alimentan.⁴³³

La advertencia de Castoriadis sobre la imposibilidad de fundar el proyecto de autonomía en una comprensión particular de la ontología, parece por consiguiente, no condecirse de un modo tan estricto, pues como se señaló también en el capítulo seis implicaría que el proyecto de autonomía sea arbitrario relación a la estructura ontológica del campo social, con la que sin embargo coincide plenamente.

Ahora bien, abordando la primera objeción de Honneth, éste critica a Castoriadis por desviar la discusión del terreno político a una discusión metafísica apenas argumentable en las ciencias sociales actuales. Esta observación puede ser respaldada por los reparos que surgen al querer vincular la propuesta castoridiana con corrientes políticas actuales como el *decrecentismo*, que percibe para la perspectiva de autores como Serge Latouche un antecedente claro en la obra de Castoriadis, pero sin estar asociado a una forma tan particular de metafísica, ni a una reflexión ontológica en general.⁴³⁴

Cabe atender en este punto a la argumentación de Cristiano, para quien Castoriadis participa de todas formas en el discurso de las ciencias sociales y que incluso incorpora postulados centrales de la ciencia contemporánea, pero lo relevante en este punto es percibir una primera formulación de una objeción más general al pensamiento de Castoriadis que es la de proponer el abordaje simultáneo de dos o más disciplinas desde una perspectiva discursiva unificada que presenta serias dificultades cuando quiere ser puesta en relación con el discurso particular de una de esas disciplinas. Por el carácter particular y específico de su lenguaje y de su objeto de estudio, no es llamativo que las disciplinas que más rápidamente muestren dificultades para esta puesta en relación con el lenguaje de las ciencias sociales sean la ontología y la teoría de conjuntos, cuya metodología y la expresión de sus postulados centrales se encuentra muy alejada del discurso de la sociología, la teoría política o el psicoanálisis.

⁴³³ Cristiano J., “Joas, Honneth y Habermas frente al proyecto de autonomía” en: *Riff Raff. Revista de Pensamiento y Cultura*, Zaragoza. 2010. Pág.: 9

⁴³⁴ Latouche S., *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radicale*, Neuvy-en-Champagne, Éditions le passager clandestin. 2014.

Sin embargo, el abordaje simultáneo de la política, la teoría de conjuntos y la ontología no es sólo atribuible a Castoriadis sino que, lejos de lo que parece sugerir Honneth, es parte de una tendencia de las ciencias sociales, probablemente más acentuada en la filosofía francesa, que encuentra representantes emblemáticos como Alain Badiou, que busca precisamente recuperar la multiplicidad del *ser* a partir de la teoría de conjuntos, y extrae las consecuencias políticas de esta multiplicidad en el acontecimiento político.⁴³⁵ Así como también es respaldada por otras investigaciones actuales como la de Vivier Jean Loup que explora el sustento ontológico que subyace a las posiciones políticas actuales.⁴³⁶ Lo que ocurre con la ontología de Castoriadis es que, además, se sustenta en una noción ampliamente problemática para el discurso teórico, que es la noción metafórica de *magma* que sostiene la concepción ontológica de Castoriadis.

En efecto, al querer caracterizar de un modo exhaustivo la noción nos encontramos con una serie de enunciados contradictorios que muestran las limitaciones del lenguaje, eminentemente identitario desde una perspectiva sincrónica, para enunciar un concepto que, sin oponerse a la determinación, las supera de diferentes maneras. Esta forma particular que puede asumir la crítica de Honneth, no está necesariamente vinculada al desvío de la discusión política a un terreno metafísico, sino que puede erigirse como una crítica directa al modo en que Castoriadis construye su comprensión de la ontología. Sin embargo, tal como advierte Cristiano, Honneth no desarrolla suficientemente esta crítica, y Castoriadis parece desoírlo al responder solamente por la relación entre su ontología y la posibilidad de una revolución.

En consonancia con la objeción de Honneth respecto de la posibilidad de desviar la discusión política hacia una reflexión ontológica, la segunda objeción que se recuperará, observa que Castoriadis asume un isomorfismo entre los objetos de estudio de dos disciplinas, preconizando un abordaje simultáneo de ambos a partir de una misma perspectiva teórica que se efectiviza en su abordaje simultáneo del psiquismo individual

⁴³⁵ Es notable que estas ideas, desarrolladas por Badiou principalmente en *El ser y el acontecimiento*, están orientadas en la dirección diametralmente opuesta a la de la argumentación de Castoriadis, pues para el segundo es necesario abandonar la lógica de conjuntos de Cantor y abordar una *lógica de magmas*. Sin embargo, el desarrollo de Badiou del componente estrictamente matemático de la discusión tiene mayor desarrollo que el de Castoriadis. Esta controversia ha sido recuperada recientemente por el filósofo de la matemática Vladimir Tasic, en un su libro *Mathematik und revolutionäre Theorie: Von Castoriadis bis Badiou*.

⁴³⁶ Loup V.J., *Ontologie de la droite et de la gauche en politique*. Paris, L'Harmattan. 2013

y de la teoría social.⁴³⁷ El argumento de Reyes consistía en señalar el abordaje conjunto que Castoriadis propone de estas dos esferas, el modo en que busca traducir los fenómenos y objetos propios del psicoanálisis a la sociología y viceversa, y señalar que en su práctica como psicoanalista no observa que haya tal posibilidad de traducción. Para ello, tomaba como ejemplo la argumentación de Bohr en relación a la falta de isomorfismo entre la mecánica clásica y la física cuántica, es decir, el momento en el que la doctrina de la *unidad del universo* que orientaba a la física tradicional se veía obstaculizada por la imposibilidad de establecer paralelismos que permitieran comprender los fenómenos a escalas muy pequeñas con el mismo marco conceptual utilizado para comprender los fenómenos observables.

El centro del argumento de Reyes consistía en la dificultad para llevar la conceptografía que propone Castoriadis, en la que el plano social y el plano psíquico son abordados simultáneamente, a la práctica clínica del psicoanálisis. En verdad, una valoración del potencial crítico de este argumento excede las posibilidades de este trabajo, pues implicaría indagar si efectivamente existe tal isomorfismo entre el objeto de estudio de ambas disciplinas o si, por el contrario, no hay posibilidad de traducir los fenómenos de una esfera y encontrar paralelos en la otra. Sin embargo es notable que, incluso cuando es real que Castoriadis establece un análisis conjunto de ambas esferas, la relación que propone entre lo psíquico y lo social es de una mutua dependencia pero también de una mutua irreductibilidad. Como se ha observado en el capítulo seis, el estrato psíquico es irreductible al estrato social, más allá de que entre ellos se establezcan múltiples relaciones.

Autores como Yago Franco, Rafael Miranda, Harold Valencia López, Marcela Tovar, Fernando Uribarri y otros, han destacado la utilidad que el pensamiento castoridiano ofrece a la práctica psicoanalítica, y ésta se expresa particularmente en Argentina, donde la recepción del pensamiento de Castoriadis ha sido mayoritariamente en el ámbito del psicoanálisis. Sin embargo, autores como Eduardo Colombo, toman distancia del pensamiento castoridiano precisamente en relación a sus observaciones

⁴³⁷ Esta objeción, como se adelantó, ha sido formulada por el Dr. Martín Reyes Pérez a propósito del libro *Tarantula...* del cual fuera uno de sus presentadores. En aquella ocasión tuve oportunidad de discutir brevemente el argumento luego de la exposición, y he decidido mencionarlo, pese a no existir una formulación escrita del mismo, pues fue en gran medida esa discusión la que me condujo finalmente a cuestionar la compatibilidad del trabajo multidisciplinar de Castoriadis con su adhesión a una metafísica emergentista. Por supuesto, me responsabilizo de cualquier error que pudiera cometer en la reconstrucción del argumento.

sobre la psique.⁴³⁸ Otros, como Javier Cristiano, encuentran un valor particular en la apropiación que Castoriadis establece de la *psique* en el ámbito de la teoría social, pues mientras que la mayoría de los sociólogos sólo asumen la creatividad de los hombres como algo dado, y conceptualizan el campo social a partir de conceptos que más bien ponen énfasis en lo determinado, la identificación de la psique con un flujo indeterminado de representaciones, permite a Castoriadis avanzar en la comprensión de los fenómenos que dan lugar a la expresión de la creatividad de los hombres en la esfera social.⁴³⁹

Ciertamente, lo que resulta interesante en el planteo de Reyes es que pone el foco en un aspecto puede resultar más complejo. Este no es tanto, la posibilidad de tratamiento en conjunto del psicoanálisis y la sociología, que por otro lado implicaría si se defendiera la existencia de un isomorfismo entre sus objetos de estudio la posibilidad de traducir los fenómenos de una disciplina al lenguaje y la metodología de la otra, cosa que Castoriadis no hace sino parcialmente, al abordarlas desde una perspectiva común, pero que toma elementos de ambas disciplinas. Lo que aquí quiere ser señalado, es que incluso cuando Castoriadis defiende una irreductibilidad entre los diferentes estratos que conforman lo real, irreductibilidad que implica su acercamiento al *emergentismo* y que no significa otra cosa más que la imposibilidad de comprender los fenómenos de un *estrato del ser* en términos de combinación o reconfiguración de los elementos de otro nivel, su perspectiva de análisis instrumenta permanentemente un análisis conjunto de todo el espectro de lo pensable, y desde una conceptografía que toma elementos de diferentes disciplinas, lo que constituye una doble omisión de la *irreductibilidad* que se ha señalado. Y esto por supuesto, sin ingresar en las objeciones que se han presentado tradicionalmente al *emergentismo* en su formulación a partir de Hartmann, de las que Castoriadis no hace mención alguna.

En consecuencia, quedan señaladas las tres observaciones críticas que orientan el presente trabajo de tesis, expresadas en estos últimos tres apartados a propósito de:

- a) Observar la emergencia de una nueva antinomia en el pensamiento de Castoriadis a partir de la equivalencia entre la dinámica de emergencia y destrucción ontológica y la dinámica institucional.

⁴³⁸ Mirada R.R. y Albertani C., “Psique y revolución. La trayectoria de Eduardo Colombo. Anarquista, psicoanalista y médico” en: *Tarántula: institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama de Latinoamérica. Entre academia y política*. México, Publicaciones de la Casa Chata. 2014. Pág.: 132

⁴³⁹ Cif. Cristiano J., “Imaginario instituyente y teoría de la sociedad” en: *Revista Española de Sociología*, Núm. 11, Madrid, Federación Española de Sociología. 2009

- b) Señalar la moralización que se establece de *lo nuevo* si no se capta el carácter continuo de la auto-irrupción en la dinámica institucional y en la dinámica que orienta la emergencia y destrucción ontológica de lo existente.
- c) Observar la posible incompatibilidad entre la propuesta de un abordaje interdisciplinar que aborde la totalidad de lo pensable desde una perspectiva unificada, y la adhesión a una forma de metafísica *emergentista* que postula una muta irreductibilidad entre los diferentes *estratos del ser* que se opone precisamente a tal posibilidad.

Conclusiones y consideraciones finales:

Llegados a este punto quedan por señalar algunas consideraciones respecto del lugar que las objeciones presentadas en el capítulo ocho en el marco del pensamiento castoridiano, y más específicamente en su pensamiento político. Por empezar, es necesario considerar si existen en estas observaciones elementos suficientes como para establecer una perspectiva unilateral desde la que puedan ser abordadas, pues más bien parecen ofrecer algunos elementos y argumentos para establecer un retorno reflexivo al pensamiento castoridiano, capaz de cimentar un trabajo crítico sobre su filosofía desde el que sea posible emprender la tarea de elucidación que su filosofía crítica propone. El contenido de estos ocho capítulos ha permitido de diferentes maneras orientarse en los primeros pasos que conforman esta revisión.

Ciertamente, el conjunto de observaciones expresadas a lo largo de la segunda parte del trabajo, no ofrece de manera inferencial y evidente una lectura alternativa del pensamiento de Castoriadis que permita superar las dificultades teóricas que se han observado. Pero puede hallarse en ellas algunos indicios sobre los conceptos y las tesis principales sobre las que un trabajo de revisión crítica puede orientarse. En particular (a) la necesidad de comprender el vínculo entre la dinámica institucional y la capacidad creativa o *instituyente* del cuerpo social, sin entrar en conflicto con el vínculo que la red institucional presenta con su propia estructura ontológica, es decir, la tendencia del campo social histórico y del *ser* en general a hacer surgir dentro de sí, lo *otro* de sí mismo. (b) La comprensión del carácter continuo de la auto-irrupción en la dinámica de emergencia y destrucción de estructuras ontológicas, que entra en conflicto con la idea de una ruptura radical por parte de lo *emergente* y con la idea de una *creación ex-nihilo*. Y finalmente, (c) la incompatibilidad entre una perspectiva *emergentista* y el abordaje interdisciplinar que establece Castoriadis.

Estas observaciones, no se articulan de un modo claro en una revisión del pensamiento político de Castoriadis, por lo que cabe hacer todavía algunas precisiones. En particular, sobre la forma en la que estas objeciones pueden proporcionar elementos para reconsiderar algunas tesis relevantes del pensamiento político de Castoriadis, y esperan hacerlo.

Por empezar, el contenido de las tres observaciones deja de lado lo que podrían constituir objeciones a su reflexión ontológica en sí misma, para abordar centralmente

aquellas dificultades teóricas que, partiendo de una revisión de su teoría ontológica, comportan la necesidad de revisar sus consecuencias en el terreno político. No obstante, se han señalado en los capítulos cinco y seis, algunas dificultades en relación a la determinación de la identidad del sustrato que se encuentra inmerso en la dinámica de emergencia y destrucción, y que por definición, no puede comportar ninguna determinación que permita la atribución de una identidad común en los diferentes momentos que la dinámica expresa. Estas observaciones, no poseen una relevancia particular para considerar el pensamiento político del autor, razón por la que su desarrollo en el trabajo ha sido notablemente menor. Sin embargo, pueden señalarse como un aspecto que merece ser revisado con mayor detenimiento, pues constituye una objeción al intento de Castoriadis de ir más allá que Heidegger, superando su crítica a la metafísica occidental a partir de una objeción más general. Mientras que el primero objetara a la filosofía occidental el reducir la ontología al estudio del *ser* del *ente*, la *presencia*, lo que es conocido como su objeción al *olvido del ser*, la crítica de Castoriadis se vuelve más radical, al señalar que la *presencia* es sólo una modalidad de la *determinación*. Pero al radicalizar su crítica y dirigirla hacia lo que sea ha denominado al *lógica identitaria heredada*, surge el problema mencionado, en torno de la atribución de una identidad común a los diferentes momentos que conforman la dinámica de emergencia y destrucción ontológica que el mismo Castoriadis describe en su propuesta de una *lógica de magmas*. Por lo que esta consideración podría todavía presentarse como una objeción a su pensamiento político si se buscara extraer de ella una refutación de las consideraciones ontológicas sobre las que éste se apoya.

Por otro lado, puede distinguirse entre las objeciones presentadas en últimos capítulos del trabajo, la incorporación de las objeciones (a) y (b) a una misma reflexión sobre la relación que establece la dinámica institucional con la dinámica de emergencia y destrucción de estructuras ontológicas que presenta el *ser*, y las características particulares de ambas dinámicas. Mientras que la objeción relativa a la incompatibilidad del enfoque *emergentista* con la perspectiva interdisciplinar de Castoriadis preconiza, parece representar una objeción metodológica al pensamiento general del filósofo, y su tratamiento puede ser retomado sin necesidad de adscribirse al debate de las primeras dos objeciones.

En efecto, en tanto que la objeción consiste en señalar la incompatibilidad entre dos aspectos del pensamiento castoridiano, la búsqueda de generar una lectura alternativa que supere esta dificultad, se orienta naturalmente a:

- i. Relativiza la incompatibilidad entre ambos aspectos.
- ii. Relativizar la asunción por parte de Castoriadis de un grado de isomorfismo entre los objetos de estudio de las diferentes disciplinas que se articulan en su perspectiva teórica.
- iii. Relativizar la adhesión de Castoriadis a un planteo de tipo *emergentista*.

La primera posibilidad encuentra la dificultad de que el postulado central del *emergentismo* consiste en una negación del isomorfismo que permitiría el abordaje de diferentes niveles de lo real desde un mismo marco conceptual. La idea de que no es posible observar los elementos emergentes de un estrato de lo real en los términos que se aplican a un estrato más rudimentario, es claramente contradictoria con la afirmación de tal posibilidad, que sustentaría un análisis interdisciplinario, y no requiere ningún análisis particular para ser explicitada. Sin embargo, la afirmación de que todo análisis que incorpora nociones y herramientas conceptuales de diferentes disciplinas asume un isomorfismo entre el objeto de estudio de estas disciplinas constituye sin duda una afirmación excesiva, que no pueda aplicarse sin más a todo enfoque interdisciplinario. El mismo Freud, por pensar un ejemplo, toma distintos elementos de la termodinámica para expresar su teoría de las pulsiones, sin asumir nunca un isomorfismo entre ambos fenómenos que permitiera traducir uno al lenguaje conceptual del otro.

Sin embargo, como señala Blanchard, existe una verdadera pasión por la homogeneidad en el pensamiento de Castoriadis. El enfoque que el autor preconiza no es sólo multidisciplinar en cuanto recupera nociones y conceptos de diferentes disciplinas, muchas adscriptas a lenguajes muy particulares como la teoría de conjuntos o la sociología, sino que además se dirige, al menos potencialmente, a la totalidad de lo pensable, y busca explicitar los vínculos que se establecen entre los diferentes ámbitos que son abordados por el pensamiento. Este abordaje, más concretamente, parece apoyarse en la condición de que exista un isomorfismo inicial entre todo el conjunto de estos objetos. Renunciar por otro lado, a la posibilidad de establecer tal abordaje, constituye probablemente una renuncia al proyecto castoridiano en un sentido general. Por lo que difícilmente pueda buscarse una lectura alternativa del pensamiento castoridiano siguiendo esta vía.

La tercera posibilidad, por el contrario, no implica una ruptura tan frontal con el pensamiento del autor, en tanto que puede pensarse una lectura de la filosofía

castoridiana, e incluso de sus reflexiones sobre la ontología, que busque tomar distancia de cuanto éstas tienen en común con el *emergentismo*. Lo cierto es que una lectura fiel al espíritu del autor, no puede subestimar las similitudes entre su comprensión de la realidad y los lineamientos generales del pensamiento *emergentista*. La terminología misma con la que Castoriadis expresa su perspectiva de análisis a partir de las nociones de *ser-así*, *ser-para sí*, la concepción de estratificaciones o dominios de lo real irreductibles entre sí, en los que emergen elementos que superan la mera combinatoria de los elementos⁴⁴⁰ de niveles inferiores, proviene visiblemente del posicionamiento *emergentista* de autores como Hartmann. Y estas se expresan en diferentes formas en su concepción teórica, pero principalmente al caracterizar la particularidad de lo histórico social frente al estrato físico.

Ciertamente, una lectura que asumiera esta dificultad y se orientara en esta dirección, se vería obligada a reconsiderar la caracterización que Castoriadis establece del campo histórico social y de la relación que éste presenta con el mundo natural, volviendo sobre problemas tales como los que plantean las consideraciones (a) y (b). Pues determinar el grado de irreductibilidad que se adjudica al mundo social frente al estrato natural, es una instancia de análisis que antecede la posibilidad de elucidar el rol del cuerpo social en la dinámica institucional, y por supuesto a la posibilidad de considerar si subsiste la *moralización* de la apertura hacia lo *emergente* señalada en 8.2.

Ahora bien, como se ha señalado, el recorrido establecido en el presente trabajo no es suficiente para cimentar sobre él una única lectura alternativa, pero si pueden recuperarse las consideraciones que ésta lectura debería atender, y el orden en el que podrían ser abordadas. Pues como se infiere de lo expuesto hasta aquí, podría partirse de una ruptura con las afirmaciones ontológicas que vinculan a Castoriadis a una metafísica *emergentista*, y reconsiderar su tesis en relación al *modo de ser* de lo histórico social, atendiendo a las dificultades que puede comportar la atribución de la apertura a la alteridad de la red institucional a la caracterización del campo social. Esto, por supuesto, implica establecer una ruptura explícita con algunas afirmaciones relevantes del autor, y es plausible pensar que no exista una sola forma en la que pudiera restablecerse una lectura según esta posibilidad. Sin embargo, puede pensarse como un primer momento la necesidad de establecer dicha ruptura.

⁴⁴⁰ Aquí la palabra elemento está tomada en un sentido muy general, pues nociones como la *autofinalidad* que surge en el estrato de lo viviente no constituyen “elementos” en el sentido identitario del término.

En efecto, al reconsiderar las tensiones conceptuales que Castoriadis establece entre el campo social histórico y el mundo natural, a partir de una toma de distancia con su adscripción a una forma de *emergentismo*, pueden recuperarse las objeciones (a) y (b) y optar también en el interior de estas objeciones por un camino alternativo. En el caso de la señalada *antinomia* entre la capacidad instituyente del cuerpo social y la tendencia estructural del campo histórico social a *hacer ser* dentro de sí una *alteridad* emergente, la opción que resulta más fiel al pensamiento castoridiano es claramente aquella que busque salvaguardar la potestad del cuerpo social para auto-instituirse. Pues esta es la opción que él mismo promueve al señalar la antinomia en el pensamiento marxista entre la *lucha de clases* y la postulación de leyes de la historia o la economía. Sin embargo, para restablecer una apropiación del pensamiento de Castoriadis que no vuelva sobre esta antinomia resulta necesario tomar distancia de algunas de sus observaciones generales en el campo de la ontología, pues si se admite que *el tiempo es el exceso del ser respecto de sí mismo*, es decir, si se admite una tendencia estructural en la caracterización ontológica del campo histórico social que promueve un cambio continuo y una emergencia continua de alteridad, no tarda en advertirse que el carácter instituyente del cuerpo social sólo es un reflejo de la dinámica misma de la red institucional, tal como ocurre con la lucha de clases y las leyes de la historia.

A esto ciertamente puede oponerse algunas salvedades que Castoriadis establece para delimitar la particularidad de la creación política, o la caracterización particular del aspecto creativo del cuerpo social, pero en la medida que se caracterice al campo histórico social a partir de su apertura a la emergencia de alteridad, toda capacidad instituyente del cuerpo social se verá relativizada y subordinada a la realización de las tendencias generales del campo histórico social a repetirse y a reestructurarse. Y lo mismo ocurre con la llamada *moralización* de la tendencia al cambio que se ha señalado, pues esta consiste en la exigencia al pensamiento castoridiano de dar cuenta de que la ruptura que el cuerpo social es capaz de establecer con su marco institucional no es otra cosa si no la manifestación de una de sus dos disposiciones dinámicas: *consolidarse*, es decir, permanecer y repetirse, y *auto-irrumperse*, generar una apertura a la alteridad dentro de sí. Y estas dos tendencias no consisten en meras posibilidades del campo social o de la red institucional, sino que son caracterizadas por Castoriadis como la forma misma en la que el *magma* imaginario que subyace al mundo social se estructura.

Por consiguiente, quedan señaladas algunas premisas que sirvan de orientación general a la tarea de construir una lectura alternativa del pensamiento de Castoriadis que pudiera evitar las dificultades teóricas que se señalan a lo largo de la segunda parte del trabajo, recuperando su pensamiento político, pero en el marco de una reconstrucción alternativa de sus reflexiones en el campo de la ontología. A su vez, una lectura alternativa del pensamiento castoridiano debería explicitar probablemente los vínculos que estas observaciones establecen con la comprensión que Castoriadis ofrece de la dimensión semántica de lo imaginario. Pues es importante tener presente que el *magma* es una noción que se identifica también con un *magma de remisiones* que se reestructuran permanentemente, y que lo semántico juega un rol fundamental en la comprensión de la ontología que propone el autor. Sin duda, un horizonte de trabajo posible para este trabajo de investigación se encuentra vinculado a tal posibilidad.

Bibliografía:

- ALDAMA J. Y GARAGALZA L., 2009, “La sentencia de Anaximandro”, en: *Revista Ontology Studies* N° 9, Universidad Autónoma de Barcelona, 2009.
- ALDEGANI E., Entrevista a Rafael Miranda Redondo: “El proyecto de autonomía en América Latina, movimientos sociales y mundo académico.” en: *Revista Prometeica*, N° 11 invierno. 2015.
- ALTHUSSER L., “La transformación de la filosofía”, en: *Filosofía y cambio social*, Bs. As., Ediciones Metropolitanas, 1984.
- APONTE M., “La condición trágica de la acción humana. Condición de efectividad del proyecto de autonomía.”, en: *Tarántula: institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama de Latinoamérica. Entre academia y política*. México, Publicaciones de la Casa Chata. 2014.
- ARISTÓTELES, *De ánima*, Bs. As., Editorial Leviatán. 1983.
- , *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2003.
- , *Física*, Madrid, Gredos, 1995.
- ARRIBAS S., “Cornelius Castoriadis y el imaginario político” en: *Revista Foro Interno*. N°8. 2008. Pp.105-132. ISSN: 1578-4576
- ASTRADA C., *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, Bs. As., Editorial Dédalo, 1960.
- BADIOU A., *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous. 2009.
- BAEZA M. A., “A propósito de la problemática del ser en el pensamiento de Cornelius Castoriadis”, en: *Revsita Imagonautas*, N° 2, 2011.
- BALIVAR E., “Sujeción y subjetivación” en: *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Caracas, Nueva Sociedad, Colección Nubes y Tierra, 2000.
- BELLUSCI F., “La *fine della filosofia?* Da Heidegger a Sofocle: l'ontologia della creazione.” en: *Fine della filosofia?* Trieste, Asterios, 2012.
- BERTI E., *El ser y el tiempo en Aristóteles*, Bs. As., Biblios, 2011.
- , *Introduzione alla metafísica*, Torino, UTET. 2006.
- BLANCHARD D., *La crisis de las palabras*, Madrid, Acuarela. 2007.
- BOURDIEU P., “El campo intelectual y el proyecto creador” en: *Problemas del estructuralismo*, México, Siglo XXI, 1971.
- BUBNER R., “Normas e historia: la significación del ethos”, en: *Acción, historia y orden institucional*. Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2010.

- CABRERA H.D., “Imaginario de *lo imaginario*”, en: *Fragmentos del caos*, Veracruz, Biblios. 2008.
- , “Volver a recorrer el camino: autogestión obrera, auto-institución de la sociedad, imaginario y ontología del magma”, en: *Revista dialéctica*, año XVII, N° 20. Bs. As. 2008.
- CAMACHO D., “La construcción del concepto de autonomía en el movimiento zapatista chiapaneco y su relación con la propuesta de Castoriadis” en: *Tarántula: institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama de Latinoamérica. Entre academia y política*. México, Publicaciones de la Casa Chata. 2014.
- CANCINO L., “Aportes de la noción de imaginario social para el estudio de los movimientos sociales” en: *Revista Polis* [En línea], núm. 28. 2012.
- CAPELLE-DUMONT P., *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica. 2012.
- CARRETERO P. A. E., *El orden social en la posmodernidad Ideología e imaginario social.*, Barcelona, Erasmus. 2010.
- CASTORIADIS C., “Alcance ontológico de la historia de la ciencia” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- , *Ante la guerra*, Barcelona, Tusquets, 1986.
- , “Anthropologie, philosophie et politique” en: *La montée de l’insignifiance*, Paris, Seuil, 2007.
- , “Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , “Ce-qu’est une révolution” *Une société à la dérive*, Paris, Seuil, 2011.
- , *Ciudadanos sin brújula*, México, Coyoacán, 2005.
- , *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Madrid, Trotta, 2007.
- , “El descubrimiento de la imaginación” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- , “El escritor y la democracia” en: *Ventana al caos*, Bs. As., Fondo de cultura Económica, 2008.
- , “El estado del sujeto hoy” en: *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Bs. As., Nueva visión, 1992.
- , “El imaginario social instituyente”, en: *Zona Erógena*. Núm. 35. Bs. As. 1997.

- , “El psicoanálisis proyecto y elucidación. Destino del psicoanálisis y responsabilidad de los psicoanalistas” en: *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Bs. As., Nueva visión, 1992.
- , “El psicoanálisis: situación y límites” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , “El régimen social de Rusia” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- , “Epilegómenos a una teoría del alma que pudo presentarse como ciencia” en: *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Bs. As., Nueva visión, 1992.
- , “Fait et faire” en: *Fait et faire*, Paris, Seuil, 2008.
- , “Falso y verdadero caos” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , “Fin de la Filosofía?” en: *El mundo fragmentado*, La Plata Terramar, 2008.
- , “Hecho y por hacer” en: *Hecho y por hacer*, Bs. As, Edueba. 1998.
- , “Herencia y revolución” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , *Historia y creación, Textos filosóficos inéditos (1945- 1967)*, Madrid, Siglo XXI. 2011.
- , “Imaginario e imaginación en la encrucijada” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , “Imaginaire politique grec et moderne” en: *La montée de l’insignifiance*, Paris, Seuil, 2007.
- , “Individu, société, rationalité, histoire” en: *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 2000.
- , “Institución primera de la sociedad e instituciones segundas” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , “Jerarquía y autogestión”, en: *Escritos políticos*, Madrid, Catarata. 2005.
- , *La ciudad y las leyes*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2012.
- , “L’époque du conformisme généralisé” en: *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 2000.
- , *L’expérience du mouvement ouvrier I*, Paris, UGE. 1974.
- , *L’imaginaire comme tel*, Paris, Hermann Éditeurs, 2007.
- , *L’institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999.
- , “La crise des sociétés occidentales ” en: *La montée de l’insignifiance*, Paris, Seuil, 2007.
- , “La crise du processus identificatoire” en: *La montée de l’insignifiance*, Paris, Seuil, 2007.
- , “La culture dans une société démocratique” en: *La montée de l’insignifiance*, Paris, Seuil, 2007.
- , “La délabrement de l’Occident” en: *La montée de l’insignifiance*, Paris, Seuil, 2007.

- , “La démocratie comme procédure et comme régime” en: *La montée de l’insignifiance*, Paris, Seuil, 2007.
- , “La época del conformismo generalizado”, en: *El mundo fragmentado*, La Plata Terramar, 2008.
- , “La fealdad y el odio afirmativo a lo bello” en: *Ventana al caos*, Bs. As., Fondo de cultura Económica, 2008.
- , “La « fin de la philosophie » ? ” en: *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 2000.
- , “La función de la crítica” en: *Ventana al caos*, Bs. As., Fondo de cultura Económica, 2008.
- , “La institución de la sociedad y de la religión” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- , *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets, 2010.
- , “La música deja abolido al mundo” en: *Ventana al caos*, Bs. As., Fondo de cultura Económica, 2008.
- , “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- , “La polis griega y la creación de la democracia” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- , “La racionalidad del capitalismo” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , “Las raíces psíquicas y sociales del odio” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , “Las significaciones imaginarias” en: *Una sociedad a la deriva*, Bs. As., Katz, 2006.
- , “Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne”, en : *Capitalisme moderne et révolution 2*. Pris, UGE. 1979.
- , “Le projet d’autonomie n’est pas une utopie” en: *Une société à la dérive*, Paris, Seuil, 2011.
- , *Les carrefours du labyrinthe I*, Paris, Seuil, 1998.
- , “Les enjeux actuels de la démocratie” en: *Une société à la dérive*, Paris, Seuil, 2011.
- , “Les significations imaginaires” en: *Une société à la dérive*, Paris, Seuil, 2011.
- , “Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial” en: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- , *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica, 2008.
- , “Los intelectuales y la historia” en: *El mundo fragmentado*, La Plata Terramar, 2008.

- , “Marx y Freud: imaginación, socialización, sublimación, autonomía.” Entrevistado por J. C. Polack y S. Castoriadis, en: *Chimere* núm. 13.
- , “Marxisme-léninisme: la pulvérisation ” en: *La montée de l’insignifiance*, Paris, Seuil, 2007.
- , “Merleau-Ponty y el peso de la herencia ontológica” en: *Hecho y por hacer*, Bs. As, Edueba. 1998.
- , “Modos de ser y problemas del conocimiento de lo socio histórico” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , “Ni nécessite historique, ni exige seulement morale: une exigence politique et humaine ” en: *Une société à la dérive*, Paris, Seuil, 2011.
- , “Notas sobre algunos recursos de la poesía” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , “Nuevamente sobre psique y sociedad” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , “Observaciones sobre el espacio y el número” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , “Poder, política y autonomía” en: *El mundo fragmentado*, La Plata Terramar, 2008.
- , “Por qué ya no soy marxista” en: *Una sociedad a la deriva*, Bs. As., Katz, 2006.
- , “Pourquoi je ne suis plus marxiste” en: *Une société à la dérive*, Paris, Seuil, 2011.
- , “Pouvoir, politique et autonomie” en: *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 2000.
- , “Psicoanálisis y filosofía” en: *Hecho y por hacer*, Bs. As, Edueba. 1998.
- , “Psicoanálisis y política” en: *El mundo fragmentado*, La Plata Terramar, 2008.
- , “Psique y educación” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , “¿Qué democracia?” en: *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , “Reflexiones sobre el racismo” en: *El mundo fragmentado*, La Plata Terramar, 2008.
- , “Réponse à Richard Rorty” en: *Une société à la dérive*, Paris, Seuil, 2011.
- , “Sartre, le stalinisme et les ouvriers”, en : *La question du mouvement ouvrier*, Paris, Édition du Sandre, 2012.
- , *Sobre el político de Platón*, Madrid, Trotta, 2004.
- , *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2004
- , “Temps et création” en: *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 2000.
- , *Thucydide, la force et le droit*, Paris, Seuil, 2011.

- , "Tiempo y creación" en: *El mundo fragmentado*, La Plata Terramar, 2008.
- , "Transformación social y creación cultural" en: *Ventana al caos*, Bs. As., Fondo de cultura Económica, 2008.
- , "Ventana al caos" en: *Ventana al caos*, Bs. As., Fondo de cultura Económica, 2008.
- CASTORIADIS C. Y COHN-BENEDIT D., *De l'écologie à l'autonomie*, Paris, Le bord de l'eau. 2014.
- CASTORIADIS C. Y LASCH C., *La culture de l'égoïsme*, Lonrai, Climats, 2013.
- CAUMIERES PH., *Castoriadis: critique sociale et émancipation*, Paris, Textuel, 2011.
- , *Castoriadis : le projet d'autonomie*, Paris, Michalon, 2007.
- CAUMIERES PH. Y TOMES A. *Cornelius Castoriadis: réinventer la politique après Marx*, Paris, PUF, 2011.
- CERVERA-MARZAL M. y FABRI E., "(In)actualités de l'autonomie" en: *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Paris, Le passager clandestin. 2015.
- CIARAMELLI F. *Instituciones y normas*. Madrid, Trotta, 2009.
- COLLOMBERT C., "Homère et les Grecs: la lectura de Castoriadis" en: *Imaginaire et création historique*, Cahiers Castoriadis n°2, Bruselas, Facultés Universitaires Saint-Lois. 2006.
- COOPER A., "Being or chaos? Heidegger and Castoriadis at the crossroads", en: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 8, N° 2, 2012
- CRISTIANO J. L., "Estructuración e imaginario: entre Giddens y Castoriadis" en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. LVI, núm. 213, México, Universidad Nacional Autónoma de México. 2011, pp. 9-25.
- , "Hacer social e imaginación: el proyecto de una sociología de la acción" en: *Fragments del caos*, Veracruz, Biblios. 2008.
- , "Imaginario instituyente y teoría de la sociedad" en: *Revista Española de Sociología*, Núm. 11, Madrid, Federación Española de Sociología. 2009
- , "Joas, Honneth y Habermas frente al proyecto de autonomía" en: *Riff Raff. Revista de Pensamiento y Cultura*, Zaragoza. 2010.
- , *Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la teoría sociológica*. Villa María, Eduvim. 2009
- DAVID G., *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Paris, Éditions Michalon, 2001.
- DELEUZE G., *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 2009.
- DETIENNE M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1986.

- DI BERARDINO M. A. y VIGUERA A., “Intención e imaginación radical” en: *Insignificancia y autonomía*, Bs. As., Biblios. 2007.
- DÍAZ D. P., *La ontología de la historia de Nietzsche*, Universidad Complutense de Madrid. 2010.
- DIESBACH S., *La révolution impossible*. Paris, L’Harmattan. 2013.
- DUBAR C., *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002.
- DOSSE F., *Castoriadis, une vie*, Paris, La Découverte. 2014.
- ENGELS F., “Carta a José Bloch en Königsberg” en: *Obras Escogidas. III*, Morcú, 1979.
- ESPÓSITO R., *Communitas, origen y destino de la comunidad*, Bs. As., Amorrortu, 2003.
- , *Diez pensamientos acerca de la política*, Bs. As. Fondo de Cultura Económica. 2012.
- , “Enemigo, extranjero y comunidad”, en: *Los filósofos y la política*, Bs. As., FCE. 1998.
- FERME F., “Autonomía y cosificación: el carácter imaginario de la mercancía o su secreto”, en: *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*. Vol. 5, núm. 2. Bs. As. 2011.
- , “El deseo como apertura: un obstáculo para la mónada psíquica”, en: *Insignificancia y autonomía*, Bs. As., Biblios. 2007.
- FERNÁNDEZ A. M., “Las lógicas colectivas en el campo de problemas de la subjetividad”, en: *Revista de psicoanálisis de las conexiones vinculares*. Bs. As. 2004.
- , “Lógicas colectivas, subjetividad y política” en: *Insignificancia y autonomía*, Bs. As., Biblios. 2007.
- FRANCO Y., “La autonomía es un virus”, en: *Insignificancia y autonomía*, Bs. As., Biblios. 2007.
- , *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía y política*, Bs.As. Biblios. 2010.
- , “Una subjetividad sin descanso”, en: *Fragmentos del caos*, Veracruz, Biblios. 2008.
- FREUD S., “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna” en: *Obras completas Vol. 9*. Bs. As., Siglo XXI, 2013.
- GILSON E., *El ser y la esencia*, Ediciones Desclée, Bs. As., 1951.
- GOTTRAUX Ph., *Socialisme ou Barbarie un engagement politique dans la France de l’après guerre*, Paris, Payot & Lausanne. 1997.
- GUZMÁN N., “La revolución en la teoría castoridiana y su ruptura con los presupuestos de cambio en las ideologías políticas modernas” en: *Tarántula: institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama de Latinoamérica. Entre academia y política*. México, Publicaciones de la Casa Chata. 2014.
- HABERMAS J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Bs. As., Katz, 2008.

- HAN B-C., “La crisis de la libertad” en: *Piscopolítica*, Bs As., Herder. 2015.
- HEGEL F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980.
- HEIDEGGER M., *Conceptos fundamentales*, Barcelona, Altaya, 1994.
- , *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Bs. As., Waldhther, 2014.
- , *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- , *Heráclito*, Bs. As., El hilo de Ariadna, 2012.
- , *El ser y el tiempo*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica. 2010.
- , *La pregunta por la cosa*, Bs. As., Orbis. 1985.
- , “La sentencia de Anaximandro”, en: *Los caminos del bosque*, Madrid, Alianza. 2010.
- , “La época de la imagen del mundo” en: *Los caminos del bosque*, Madrid, Alianza. 2010.
- , *Sobre el comienzo*. Bs. As., Biblios. 2007.
- HESÍODO, *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos. 2000.
- JUNG K., *Lo inconsciente*, Bs. As., Losada, 2009.
- KANT I., *¿Qué es la ilustración?*, Madrid, Alianza, 2009.
- KARSENTY R., “De Marx à Castoriadis et au-delà. Dépasser l’antinomie théorie/pratique”, en: *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Paris, Le passager clandestin. 2015.
- KIRK G.S., RAVEN J.E. y SCHOFIELD M., *Los Filósofos presocráticos*, Barcelona, Gredos. 1974.
- KLIMIS S., “Explorer le labyrinthe imaginaire de la création greque: un projet en travail...” en: *L’imaginaire selon Castoriadis*, Cahier Castoriadis n° 1. Bruselas, Facultés Universitaires Saint-Lois. 2006.
- LAPLANCHE J. Y PONTALIS J.B., *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona, Paidós. 2007.
- LATOUCHE S., *Cornelius Castoriadis ou l’autonomie radicale*, Neuvy-en-Champagne, Éditions le passager clandestin. 2014.
- LEIBNIZ G. W., “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón” en: *Escritos filosóficos*, Bs., As., Editorial Charcas. 1982.
- LÓPEZ H.V., “Dialéctica de la significación y dialéctica del poder en el pensamiento político de Cornelius Castoriadis” en: *Revista Prometeica*, N° 11 invierno. 2015.
- , *Teoría crítica y acción política: de Sigmund Freud a Cornelius Castoriadis*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Colombia. 2011.
- LOUP V.J., *Ontologie de la droite et de la gauche en politique*. Paris, L’Harmattan. 2013
- LUHMANN N., *Sistemas Sociales*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- MARX K., *Contribución a una crítica de la economía política*, Editorial progreso. 1989.

- , *Manuscritos economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1985.
- , *Ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1958.
- MARCUSE H., *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 2003.
- MARCHESINO C., *Entre insignificancia y autonomía. Subjetividad y política en el pensamiento de Cornelius Castoriadis*. Bs. As., Prometeo Libros. 2014.
- , “Finitud, mortalidad y política. ¿Una tríada irrealizable?”, en: *Insignificancia y autonomía*, Bs. As., Biblios. 2007.
- MARTÍNEZ A. G. R., *El proyecto de autonomía en Cornelius Castoriadis: importancia de la imaginación radical y la democracia como forma de vida para la liberación humana*. Tesis de doctorado. Madrid, Instituto Bartolomé de las Casa de Derechos Fundamentales. 2014.
- MC NABB D., “Prolegómenos a una ontología para el nuevo milenio: Charles S. Peirce y Cornelius Castoriadis” en: *Fragmentos del caos*, Veracruz, Biblios. 2008.
- MICHEL J., *Ricoeur y sus contemporáneos*, Paris, Biblioteca Nueva. 2013.
- MIRANDA R.R., *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis*, Madrid, Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2010.
- , “Castoriadis y el regreso de lo religioso. Auto-alteración de la sociedad y meta-norma.”, en: *Liminar: Estudios sociales y humanísticos*. Núm. 4. 2008.
- , “Estado del proyecto de autonomía y esencialización de lo identitario. Notas sobre América Latina desde Castoriadis”, en: *Revista Pueblos y fronteras digital*, vol. 8, N°16, 2014.
- , “La negación del *otro* como *otro* es insignificancia en acción.”, en: *Revista Prometeica*, N° 12 verano. 2016.
- , “Sujeto autónomo y alteridad”, en: *Fragmentos del caos*, Veracruz, Biblios. 2008.
- MIRANDA R.R. Y ALBERTANI C., “Psique y revolución. La trayectoria de Eduardo Colombo, anarquista psicoanalista y médico” en: *Tarántula: institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama de Latinoamérica. Entre academia y política*. México, Publicaciones de la Casa Chata. 2014.
- NEGRONI P., “Castoriadis y el proyecto de autonomía”, en: *Revista Cátedra Paralela*, Vol. 8, Año. 2011.
- NIETZSCHE F. “Los filósofos pre-platónicos” en: *Obras completas I*, Madrid, Gredos. 2010.
- , “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”, en: *Obras completas vol. I*, Madrid, Gredos. 2010.

- OLIVIERI F., “Nota sobre Heidegger y los griegos”, en: *Cuadernos de filosofía* núm. 15-16. 1971.
- PEÑALOSA X. P., “El concepto de ápeiron en Anaximandro: una estética del origen” en: *Revista Ontology Studies* N° 9, Universidad Autónoma de Barcelona, 2009.
- POIRIER N., *Castoriadis, el imaginario radical*, Bs. As., Nueva Visión. 2006.
- , “Espacios públicos, espacios críticos”, en: *Revista Prometeica*, N° 11 invierno. 2015.
- , *L’ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot & Rivages. 2011.
- PONCE L., *Cornelius Castoriadis et la question de la temporalité dans le domaine social-historique*. Tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris. 2014.
- , “Política y autonomía en el pensamiento de Cornelius Castoriadis” en: *Revista Prometeica*, N° 11 invierno. 2015.
- PRAT J.L, *Introduction à Castoriadis*, Paris, La Découverte. 2012.
- PREMAT C., “Perspectives sur Kostas Axelos et Cornelius Castoriadis” en : *Destins d’exilés. Trois philosophes grecs à Paris*, Paris. Le Manuscrit. 2011
- PROFUMI E., “La creación política: con y más allá de Cornelius Castoriadis”, en: *Revista de Filosofía Moral y Política Isegoría*. Núm. 49. 2013.
- , “Las tres direcciones de la autonomía: filosofía y política en Cornelius Castoriadis.” en: *Derechos, libertades, emancipación, cuadernos para el análisis*, n.29, Barcelona, Ed. Horsori, 2010.
- , “¿Servilismo o autonomía? El proyecto de autonomía frente a la nueva heteronomía.” en: *Revista Prometeica*, N° 11 invierno. 2015.
- RANCIÈRE J., *El desacuerdo*, Bs. As., Nueva visión, 1996.
- RAYNAUD PH., “Castoriadis y el legado griego” en: *La ciudad y las leyes*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2012.
- REALE G., *Guía y lectura de la metafísica de Aristóteles*, Roma, Herder. 1997.
- , *Introducción a Aristóteles* Cap. 2, Herder, 1985.
- REPOSSI M. A., “¿Cómo organizar la autonomía? El debate entre Castoriadis, Pannekoek y Lefort” en: *Revista dialéctica*, año XVII, N° 20. Bs. As. 2008.
- REYGADAS R., “Entre la autonomía y la creación política. El dilema de las mediaciones ciudadanas.”, en: *Tarántula: institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama de Latinoamérica. Entre academia y política*. México, Publicaciones de la Casa Chata. 2014.
- RICOEUR P., *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.

- RIEIRO A., “El sujeto: entre relaciones de dominación y resistencia”, en: *El Uruguay desde la Sociología*. Montevideo. Departamento de Sociología. 2010.
- SARTRE J.P., “El existencialismo es un humanismo”, en: *Sartre y Heidegger: Sobre el humanismo*, Bs. As., Ediciones del 80.
- , “La desmilitarización de la cultura”, en *Problemas del marxismo*, Bs. As., Losada. 2004
- SINNOTT E. “Estudio preliminar” en: *Ética nicomaquea*, Bs. As., Colihue, 2007.
- SÓFOCLES, *Tragedias completas*, Gredos, Madrid, 2000.
- SOMMER M y WOLF D., *Imaginäre Bedeutungen und historische Schranken der Erkenntnis. Eine Kritik an Cornelius Castoriadis*. Hamburg, Argument. 2008.
- TOMES A., “Introduction à la pensée de Castoriadis” En: *L’imaginaire comme tel*, Paris, Hermann Éditeurs, 2007.
- TELLO N., *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*, Madrid, Campo de Ideas. 2003
- VERA M., *Castoriadis (1922 -1997)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001.
- VERMEREN P., “El ciudadano como personaje filosófico” en: *Filosofías de la Ciudadanía, sujeto político y democracia*, Homo Sapiens Ediciones. 1999.
- VIBERT S., “Le nomos comme auto-institution collective. Le germe grec de l’autonomie démocratique chez Castoriadis.” en : *Les usages des anciens dans la pensée politique contemporaine*, Québec, Presses de l’Université Laval. 2010.
- VIDAL-NAQUET P., “Introducción”, en: *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica. 2008.
- WOLF H., *Ruptura, fuente, tradición: algunas consideraciones retrospectivas en torno de la polis*. en: *Revista Prometeica*, N° 11 invierno. 2015.
- WUSTEFELD S., “Éducation, capitalisme, démocratie: l’équation impossible?” en: *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Paris, Le passager clandestin. 2015.

Materiales audiovisuales:

- CASTORIADIS C., *Conferencia en la Facultad de Odontología*. UBA. 5 de abril de 1993.
<http://www.youtube.com/watch?v=CuT139Pg27U>
- , *Conferencia en la Facultad de Psicología*. UBA. 6 de abril de 1993.
<http://www.youtube.com/watch?v=m1tC2ewaMvg>

- , *Grandes Pensadores del Siglo XX: Castoriadis*. Entrevistado por A. Chollet
<http://www.youtube.com/watch?v=HgSZUByNeN4>
- , *Interview with Cornelius Castoriadis*. Entrevistado por Chris Marker. 1989.
<http://www.youtube.com/watch?v=5HL22xsVK4c>
- DOSSE F., *Castoriadis. Un titan de l'esprit*. Conferencia en L'EFA, del 11 de diciembre de 2014. <http://www.youtube.com/watch?v=xudPDfTKrfs>
- MIRANDA, R. R., *Imaginario radical y sentido como clausura*. Sesión en video del día 03 de marzo de 2009 del Seminario Internacional Sociedad Instituyente y Clínica de la Alteridad (SICA). En Guía de autoformación perteneciente a la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis. <http://www.agorainternational.org/cicc.pdf>
- , *La crítica del fenómeno burocrático y la dimensión imaginaria de la sociedad*. Sesión en video del día 25 de noviembre de 2009 del Seminario Internacional Sociedad Instituyente y Clínica de la Alteridad (SICA). En Guía de autoformación perteneciente a la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis. <http://www.agorainternational.org/cicc.pdf>
- , *La ruptura de la clausura como sentido y la sociedad de la repetición*. Sesión en video del día 28 de abril de 2010 del Seminario Internacional Sociedad Instituyente y Clínica de la Alteridad (SICA). En Guía de autoformación perteneciente a la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis. <http://www.agorainternational.org/cicc.pdf>
- , *Origen de la representación y socialización de la psique*. Sesión en video del día 24 de febrero de 2010 del Seminario Internacional Sociedad Instituyente y Clínica de la Alteridad (SICA). En Guía de autoformación perteneciente a la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis. <http://www.agorainternational.org/cicc.pdf>
- TOVAR, M., *Castoriadis y el post-estructuralismo*. Sesión video el día 20 de enero de 2010 del Seminario Internacional Sociedad Instituyente y Clínica de la Alteridad (SICA). En Guía de autoformación perteneciente a la Catedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis. <http://www.agorainternational.org/cicc.pdf>