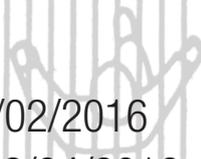




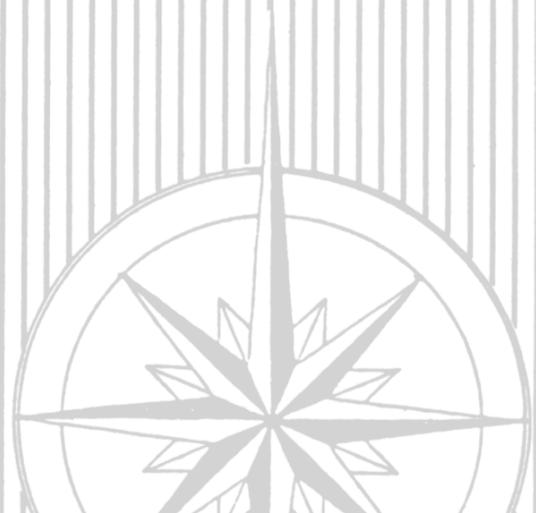
DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

PONCE, L. (2016) *ONTOLOGÍA, POLÍTICA E HISTORIA EN CORNELIUS CASTORIADIS*. EN REVISTA DIFERENCIA(S). Nº2. AÑO 2. MAYO 2016. ARGENTINA. ISSN 2469-1100. PP. 97-123.



RECIBIDO 01/02/2016
APROBADO 02/04/2016



ONTOLOGÍA, POLÍTICA E HISTORIA EN CORNELIUS CASTORIADIS

LILIANA PONCE

RESUMEN

En este artículo, nos proponemos relacionar la crítica castoriadiana a la lógica y a la ontología “heredadas” de la tradición occidental acerca del “modo de ser” propio del dominio histórico-social, con su “modo de pensar” el sentido de la acción política inscripto en el proyecto de autonomía individual y social. A partir de conceptos tales como caos, magma, institución, creación, imaginario social instituyente, Castoriadis ha podido definir una nueva ontología de lo social que le ha permitido “pensar de otro modo” no sólo la praxis política, sino también la historicidad y la temporalidad puestas en juego en los “dominios del hombre”. Para Castoriadis, la discusión de los supuestos ontológicos y epistemológicos acerca de la “sociedad” y de la “historia” resultan ineludibles cuando de lo que se trata es de pensar la práctica política en el horizonte de una historia “por hacer”.

PALABRAS CLAVE CASTORIADIS, ONTOLOGÍA SOCIAL, TEORÍA POLÍTICA, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

ABSTRACT

In this article, we intend to articulate Cornelius Castoriadis' critique to the logic and ontology “inherited” by the Western tradition about the “mode of being” to the historical-social domain with its “mode of thinking” in the sense of political action endorsed by the project of social and individual autonomy. Taking into account concepts such as chaos, magma, institution, creation, instituted social imaginary, Castoriadis has been able to define a new ontology of the social that has allowed him to “think otherwise” not only the political praxis, but also the historicity and the temporality that play a part in the “domain of man”.

Key For Castoriadis, the discussion of the ontological and epistemological assumptions about the “society” and the “history” turn out to be inevitable when it comes to think about the political practice in the horizon of a history “to be made”.

KEY WORDS CASTORIADIS, SOCIAL ONTOLOGY, POLITICAL THEORY, PHILOSOPHY OF HISTORY

INTRODUCCIÓN

La obra de Castoriadis (1922-1997) recorre un amplio abanico de problemas por resolver (filosóficos, epistemológicos, psicoanalíticos, políticos) que, lejos de constituir una colección de elementos yuxtapuestos, une y reúne ciertos presupuestos ontológicos y epistemológicos de los cuales se derivan ciertas consecuencias éticas y políticas. A nuestro entender, las consideraciones filosóficas no revisten una importancia menor, ya que representan la base –y en cierto modo, el andamiaje– de su empresa teórica y política. Por ello hemos elegido abordar su pensamiento a partir de la relación que hay entre lo que podríamos llamar la “metafísica de lo imaginario” y la “política de la autonomía”. En este artículo, vamos a desarrollar, en primer lugar, las consideraciones filosóficas de orden metafísico que están presentes en la crítica castoriadiana al pensamiento “heredado” y las consecuencias onto-gnoseológicas que se desprenden de la metafísica puesta en obra en la teoría social. Luego, analizaremos las principales categorías teóricas aportadas por Castoriadis para pensar el dominio histórico-social. Finalmente, haremos referencia a la manera en que Castoriadis analiza la práctica política como una acción que se inscribe en el terreno de la historia como “modo del hacer” propio del hombre.

CASTORIADIS Y LA PUESTA EN CUESTIÓN DE LA “LÓGICA IDENTITARIA”

Entrar en el pensamiento de Castoriadis implica penetrar en el interior de un “laberinto” de ideas y de categorías que nos invitan no sólo a repensar la praxis, sino a renovar la filosofía misma (Descombes, 1989). A nuestro entender, la obra de Castoriadis suministra un conjunto de categorías teóricas que nos permiten “pensar de otro modo” (*penser autrement*) el dominio histórico-social como dominio propiamente humano.

El punto de partida de Castoriadis es la crítica a la filosofía “heredada” (tradicional), a la que considera prisionera de una idea de “teoría” (*regard inspectant*) que pretende alcanzar un saber completo y exhaustivo capaz de descubrir (revelar) el sentido último del mundo y de la historia. Para Castoriadis, todo pensamiento, independientemente de su objeto, no es más que una dimensión del “hacer histórico-social” enmarcado en coordenadas espacio-temporales determinadas. Esto significa que pensar es un “modo del hacer” humano, donde la verdad no es un medio de esclarecimiento que conduce a una “verdadera intuición del ser”, sino la institución de un conjunto de representaciones imaginarias compartidas por una comunidad. La “teoría” queda así redefinida como “elucidación”, esto es, como “el trabajo mediante el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan” (Castoriadis, 1975: 8).

Renovar la praxis histórica implicará, entonces, poner en cuestión la “teoría de la historia” que subyace a determinados “modos de pensar” la acción política. Será necesario reconsiderar la ontología que subyace en la conceptualización sobre “lo histórico-social” en vistas a dotar de nuevos sentidos a las prácticas socio-históricas. Según Castoriadis, existen al menos dos maneras de abordar la cuestión de la historia y de la política asociada a ella. La primera es el pensamiento de la identidad, atravesado por la hiper-categoría teórica de la determinidad (*péras* entre los griegos, *Bestimmtheit* en alemán). La segunda es el reconocimiento de la alteridad radical contenida en la representación de la historia entendida como emergencia de “lo otro” y atravesada desde siempre por la indeterminación. El problema fundamental de la filosofía de la historia es entonces la cuestión de “lo Mismo” y “lo Otro”.

Siguiendo esta distinción, nuestro autor caracteriza a la filosofía tradicional, o lo que él llama el “pensamiento heredado”, por la supremacía de la categoría de *identidad* y habla de “lógica identitaria” (Castoriadis, 1982), de “lógica conjuntista-identitaria” (Castoriadis, 1975) e incluso de “lógica ensídica” (Castoriadis, 1981, 1994), conforme a la cual podría reconstruirse, por la vía teórica, el “conjunto” o la totalidad de lo real partiendo de un pequeño número de “elementos” bien distinguidos y separados. Desde la perspectiva de la lógica identitaria, esto es posible mediante dos tipos de operaciones inversas: 1. recolectar en un todo y 2. descomponer en elementos una totalidad dada siguiendo el orden del pensamiento. En todos los casos, se tratará de reconstruir la totalidad de lo real a partir de un conjunto de elementos mínimos y unas reglas de combinación que sean bien precisas y definidas. Veamos en-

tonces cuáles son las operaciones propias de la lógica conjuntista-identitaria y cuáles serían los límites de un pensamiento aferrado a ese marco.

Según Castoriadis, el desarrollo de la matemática está ligado a la constitución de la teoría de conjuntos. Cuando se trata de pensar un conjunto, es necesario suponer objetos bien distintos y bien definidos, y disponer de dos esquemas complementarios: el de la separación y el de la reunión. Poner en obra la lógica identitaria implica separar los elementos de un conjunto a partir de sus propiedades esenciales y componerlos partiendo de un atributo que posibilite la inclusión de los elementos en “este” conjunto y no en otro. Por lo tanto, la posibilidad de “recolectar en un todo” lleva implícita la unidad “idéntica en sí” de los diferentes. Lo que distingue al conjunto de los elementos es que la posición del conjunto como “unidad idéntica en sí” no suprime la diferencia de los elementos que le pertenecen, sino la coexistencia con la superposición a ella (Castoriadis, 1975: 332). Esta “identidad en sí” se convierte, en cierto sentido, en la condición de posibilidad de la separación y de la reunión. Ahora bien, que la identidad sea propia del objeto o puesta por el sujeto, eso no cambia la cuestión. Porque lo que importa es la identificación del objeto, su individuación. Según Castoriadis, la individuación del objeto, su designación como “ese objeto” o “ese otro” indica la propiedad, el atributo o el predicado que permite poner juntos los elementos que afecta. Asimismo, la operación de inclusión de los elementos en un conjunto se repite cuando se trata de construir nuevos conjuntos de tipo superior, es decir, conjuntos cada vez más inclusivos. En lo que concierne a los conjuntos, ya sea que se trate de un orden “simple” o “más o menos complejo”, las operaciones son esencialmente las mismas y remiten al principio de identidad que determina la esencia plena del objeto.

Ahora bien, si existe una propiedad que define y distingue los elementos del “conjunto X”, eso significa que el “elemento x” está determinado en cuanto a todas sus propiedades, sean esenciales o accidentales. Y esto en la medida en que las propiedades no-esenciales están definidas por las propiedades esenciales. En consecuencia, cuando queda fijada la cuestión del “ser” del dominio histórico-social en los límites de la “lógica identitaria”, la sociedad no será vista más que como un “conjunto de individuos” o como un “sistema de partes interdependientes” gobernado por leyes perfectamente determinables que pueden ser enunciadas por los investigadores.

Sin embargo, Castoriadis considera un “error crucial” suponer que esta lógica agota la vida o la lógica de una sociedad. Por ello, no es posible dejar de preguntarse cómo y por qué una sociedad dada distingue, elige, supone, reúne, cuenta y dice tales términos y no tales otros, de tal manera y no de otra. Hacer lo contrario, esto es, hacer “como si” los conjuntos de “elementos” de cada sociedad fueran “en sí mismos” y “por sí mismos” independientes del “magma de significaciones imaginarias sociales” que los hacen ser lo que son en cada “tipo societal” no es nada más que una ilusión de la lógica identitaria. Según Castoriadis (1975), cuando se trata de conocer los dominios del hombre, es necesario situarse más allá de los esquemas operadores y organizadores de esta lógica “conjuntista-identitaria”.

La regla clásica de la “lógica de la identidad” afirma que no hay que multiplicar los entes si no es necesario y que no hay que multiplicar el sentido del término “ser” (Castoriadis, 1975). Por lo tanto, para la ontología tradicional será posible reducir el “modo de ser” de lo histórico-social a los “modos de ser” primitivos del ente general: la cosa, el sujeto, el individuo, la ley. Reduciendo el modo de ser de lo histórico-social a las categorías del “ser en general”, la sociedad y la historia quedarán subordinadas a operaciones y a funciones lógicas ya aseguradas, y serán “pensables” por medio de categorías establecidas, de hecho, para aprehender algunos seres particulares, aunque supuestas por la filosofía como “universales” (Castoriadis, 1978a: 253). La consecuencia teórica de este “recubrimiento del ser” de lo histórico-social detrás de categorías universales no es más que el olvido o la negación del “modo de ser” propio de lo histórico-social.

Volver a pensar el dominio histórico-social lleva implícitos dos aspectos importantes. Por un lado, es necesario reelaborar las nociones corrientes de “sociedad” e “historia” porque el “pensamiento heredado” no ha hecho otra cosa que recubrir y reducir este dominio a una identidad originaria capaz de determinar todas sus posibilidades de “ser”. Por otro lado, es necesario reconocer los estrechos límites de la lógica tradicional y de entrever o establecer una lógica “otra” que permita alterar radicalmente el significado del término “ser”. De este modo, la reflexión sobre el “modo de ser” propio de lo histórico-social conduce

a conclusiones “fuertes” en lo que concierne al ser/ente en general (Castoriadis, 1997). En primer lugar, porque no se puede excluir a lo histórico-social del ser/ente total. En segundo lugar, porque este ser de lo histórico-social nos dice algo acerca del mundo y de nosotros mismos que se ubica más allá de las perspectivas teóricas habituales.

LA ONTOLOGÍA DE LA DETERMINACIÓN Y LA LÓGICA CONJUNTISTA-IDENTITARIA APLICADA AL ESTUDIO DE LA SOCIEDAD Y DE LA HISTORIA.

Según Castoriadis, toda aproximación al mundo histórico (científico, filosófico o político) remite a un grupo de presupuestos no explicitados que arrastran ideas metafísicas. Denunciar la metafísica inmanente a las teorías más o menos revolucionarias es una tarea de la filosofía del presente. Veamos entonces cuál es la crítica de la lógica y la ontología aplicadas al estudio de la sociedad y de la historia que aparece en *La institución imaginaria de la sociedad* (IIS, 1975).

En primer lugar, Castoriadis remarca que los esquemas onto-lógicos de la sociología y de la antropología que van de Marx y Durkheim a Lévi-Strauss han dado por resultado un pensamiento de la sociedad inscripto bajo el parámetro de dos tipos esenciales de categorías y sus diversas mezclas. Estos dos tipos dominantes de respuestas tradicionales pueden ser llamadas, según nuestro autor, el “fiscalismo” y el “logicismo”. El “fiscalismo” es la doctrina que reduce, directa o indirectamente, inmediatamente o en último análisis, la sociedad y la historia a la naturaleza¹. Y el “logicismo” es la perspectiva que concibe la posibilidad de reducir la sociedad y, con este gesto, a la historia, a un “conjunto” de elementos y de reglas primitivas capaces de reconstruir su organización y su dinámica (Castoriadis, 1975: 256).

En segundo lugar, Castoriadis señala los tres esquemas que han permitido a la tradición “pensar la historia” como “sucesión”: la causalidad, la finalidad y la implicación lógica. Según el esquema de la implicación lógica, los acontecimientos pueden ser deducidos los unos de los otros gracias a la aplicación de leyes universales o generales. En este caso, se trata de simples “predicciones” asimilables a las conclusiones de un modelo de explicación nomológico-deductivo². Según el esquema de la causalidad, el conjunto de las causas acompaña el conjunto de sus efectos: a partir de condiciones plenamente determinadas, se pueden aprehender efectos plenamente determinables. El tercer esquema, el de la finalidad, consiste en pensar la historia de las sociedades y su historicidad en relación a un fin inmanente o trascendente que se despliega a partir de una identidad que funda los procesos y los acontecimientos concretos. En todos los casos, se trata de una identidad originaria que se desdobra y se enriquece cada vez, de manera que los acontecimientos sucesivos no son más que la manifestación de lo Mismo que se desarrolla en la Historia. “Lo Mismo” puede ser entendido como “entidad” o como “ley”, “eso no importa en el presente contexto” (Castoriadis, 1975: 254).

En todos los casos, el resultado de estas operaciones ha sido la supresión de la historicidad y de la temporalidad del mundo histórico-social y su correlato, la negación del ser propio de lo histórico-social. En este punto, creemos que es posible hablar de “renegación” en el sentido freudiano de *Verleugnung*³, el término definido por Freud en su artículo sobre “El fetichismo” (1927) para designar “el mecanismo perverso según el cual el sujeto hace coexistir dos realidades contradictorias” (Roudinesco y Plon, 1997). Esto significa que la “filosofía de la historia”, reconoce la historicidad del mundo humano y, al mismo tiempo, la des-conoce en cuanto la cubre con un velo de “inteligibilidad”. Puesto que cuando se reduce el *orden*

1 Naturaleza que, en primer lugar, es la naturaleza biológica del hombre (Castoriadis, 1975: 255).

2 Cuando hablamos de “modelo nomológico-deductivo” hacemos referencia a los enfoques de la filosofía tradicional de la ciencia (Carl Hempel y otros). Este modelo está basado en definiciones, postulados y axiomas a partir de los cuales se construyen hipótesis por un proceso de deducción lógica que conduce a resultados o conclusiones lógicas que hay que confrontar con los hechos. Todo esto sin dejar de lado los problemas planteados por la cuestión de la posibilidad de una construcción efectiva de “leyes históricas” de carácter universal, problemas denunciados por los epistemólogos de la corriente post-positivista como Karl Popper.

3 Estamos haciendo referencia al término francés “*déni*”, traducción del alemán *Verleugnung*, desarrollado por Freud en la obra de referencia. En español, el término alemán se traduce como “negar, desmentir, renegar de” (Andrés Borderías, texto publicado en “Diccionario del Yo”, N° Extraordinario de *Acentos*, 1995).

histórico al orden atemporal de las categorías lógicas y ontológicas accesibles al pensamiento, se hace de la historia (con minúsculas) el reino de lo inmediato, de todo lo que va a caer en el olvido, y donde sólo algunos acontecimientos serán dignos de entrar en la Historia (con mayúsculas). Hacer de lo histórico-social el dominio de lo determinable, de lo predecible, de lo concebible para que sea “pensable” es caer en el reduccionismo de la transregionalidad de las categorías, esto es, suponer que las mismas formas (los “géneros supremos” de los que hablaba Platón) son válidas para todos los dominios de lo real y del pensamiento (Castoriadis, 1978a). Este es precisamente el núcleo de la crítica castoriadiana al “pensamiento heredado”.

Las cuestiones relativas a lo que hemos llamado la “metafísica de lo imaginario” han dado lugar a una multiplicidad de lecturas. Desde un abordaje histórico-político como el realizado por Nicolás Poirier (2011) hasta el más reciente trabajo de Jean Philippe Pastor (2015) que subraya el carácter inesperado del “universo de posibles” propios del mundo humano, la interrogación sobre el papel de lo imaginario en la obra de Castoriadis se ha presentado rica en variantes de lectura desde el punto de vista filosófico y político. Sea que se trate de un concepto puramente teórico que permite dar cuenta de la “potencia de inventar” de los colectivos humanos (Fressard, 2005), de un operador de lectura hermenéutica del “mundo de la vida” (*die Lebenswelt*) como remarca Dominic Plante (2013), del fundamento onto-epistemológico que se encuentra en la base de la “creación política” (Profumi, 2013), o que requiera de la distinción entre “naturaleza humana” y “naturaleza del ser” para dar cuenta de la radicalidad del proyecto de autonomía (Vibert, 2013), por citar algunas interpretaciones de habla francesa, lo que podemos percibir es la vigencia de nuestra interrogación acerca de la relación entre ontología y política.

Ahora bien, puesto que la ontología supone una reflexión sobre la lógica implícita en la manera de tematizar el “modo de ser” del ente, consideramos pertinente detenernos en la crítica a la lógica tradicional y en los principios lógicos formulados por Castoriadis para avanzar hacia lo que él denominó la “lógica de los magmas”. Además, en la medida en que la ontología y la lógica como modos de representarse el mundo no son indiferentes a las cuestiones de carácter histórico y ético-político, consideramos que es posible tender un puente entre la “ontología” de los posibles (Pastor, 2015) y la “historia por hacer” a partir de las consideraciones sobre la temporalidad y las relaciones entre “tiempo y ser” en el pensamiento de nuestro autor. Si bien este no es el eje de la cuestión que estamos analizando aquí y de la cual sólo podremos plantear una primera aproximación.

UNA NUEVA ELUCIDACIÓN DE LO HISTÓRICO-SOCIAL. CASTORIADIS Y LA IDEA DE CREACIÓN.

En este trabajo, hemos querido subrayar la particular relación que se teje entre ontología y política. Desde la perspectiva de Castoriadis, la lógica tradicional (“ensídica”) es un discurso que plantea categorías universales que pretenden ser válidas para todo dominio de objetos. Siguiendo los principios de esa lógica, sería posible construir una tabla de categorías constituyentes de “lo que es” y de lo que puede ser conocido. El problema es que, postulando un único “modo de ser”, presuponemos la “mismidad” de aquello que, de hecho, es “otro”. No debemos olvidar que cuando pensamos en algo (la cosa, el individuo, la ley), ese “algo” define en sí mismo una categoría ontológica a partir de la cual se ha vuelto “pensable”. Debemos entonces reconocer el “ser” del dominio histórico-social como un “magma” irreductible a una determinación lógica unívoca, y no como un “conjunto” perfectamente determinable⁴.

Según Castoriadis, la irreductibilidad de las formaciones histórico-sociales a las categorías de la ontología clásica nos conduce a aceptar la existencia de un nivel de ser desconocido, es decir, un “modo de ser” inédito, imprevisto, impensado, producto de una creación no inmanente. Pues toda forma de organización social creada por cada sociedad es nueva en relación a otros tipos de ser y a otros modos de organización

⁴ Para la noción de “magma” ver aquí mismo: 5. Ensayo sobre el « modo de ser » de lo histórico-social: la onto-lógica de los magmas.

ya instituidos por las comunidades humanas. Cada forma encarna una nueva figura (*eidos*) de sociedad y no hay procedimientos determinados por medio de los cuales una figura societal podría ser la causa de la aparición de otra.

El término “creación” pretende alumbrar el carácter intrínsecamente circular de la aparición de una nueva forma, *eidos* o sustancia: el dominio histórico-social como dominio propio del hombre. Hablar de “creación” en el mundo humano significa suponer que, aunque no se pueda deducir la figura de una sociedad a partir de condiciones dadas, la historia tampoco tiene lugar sobre una *tabula rasa*. Por el contrario, según Castoriadis, hay una masa “fantástica y fantásticamente compleja” de cosas existentes y de condiciones parciales sobre la que se despliega la creación histórica. Pero ello no habilita una explicación exhaustiva y completa del devenir histórico.

¿Cómo podemos pensar entonces la idea de “creación”? Castoriadis invoca la antigua oposición aristotélica —explícitamente formulada por Demócrito, pero “inmanente a la lengua griega”— entre *physis* y *nómos*. *Physis* es el impulso endógeno, el crecimiento espontáneo de las cosas que genera el orden, mientras que *nómos* significa, originariamente, la partición, la ley del reparto, por ende, la institución, el uso (los usos y costumbres), la convención (Castoriadis, 1986). Que algo proviene del *nómos* significa, para los antiguos griegos, que depende de las convenciones humanas y no de la naturaleza (*physis*) de las cosas mismas.

Castoriadis traduce el término griego *physis* por “naturaleza”. Según él, en Aristóteles hay dos interpretaciones esenciales de la *physis*. Siguiendo la primera interpretación, la idea de *physis* está ligada a la idea de *télos*, fin o finalidad: “la naturaleza es fin y aquello en vistas a lo cual (algo se hace)” (Castoriadis, 1986: 198). Desde este punto de vista, toda cosa está inserta en una cadena de medios y de fines, cada cosa es fin de una cosa inferior y medio para una cosa superior. La segunda interpretación que da Aristóteles de la *physis* apunta a la esencia: la *physis* “es la esencia de las cosas que tienen en sí mismas, en cuanto tales, el principio de su movimiento” (Aristóteles, *Física*, B, 192 b 21). Siguiendo esta interpretación, *physis* es lo que tiene en sí mismo, lo que contiene en sí mismo, el principio o el origen de su cambio —de su alteración. Así, para Aristóteles, la *physis* es, al mismo tiempo, el fin y la norma. Según Castoriadis, estas dos interpretaciones de la naturaleza son convergentes: la naturaleza es fin y, al mismo tiempo, principio y origen del movimiento, movimiento que debe ser entendido como “alteración de las formas” y no simplemente como “cambio de lugar”. Las “formas” o “esencias” son los fines asignados previamente a los entes naturales. La esencia del ente es entonces: aquello que está por ser, aquello que tiene que ser, aquello que está destinado a ser, aquello a lo que está predestinado a ser desde siempre y para siempre.

En cuanto a la naturaleza humana, Aristóteles dice: el *lógos* y el *nous* son los fines de la naturaleza para nosotros los hombres. Sin embargo, a pesar de la convergencia, esta concepción deja, aún en el pensamiento de Aristóteles, una región del ser que no puede ser pensada y que es, justamente, la humanidad. Puesto que el hombre no es solamente un ente natural, él mismo es principio y origen de lo que será y de lo que no está predestinado a ser algo determinado: el derecho, la polis, la *techné*, la institución de normas justas. Castoriadis retoma la cuestión en estos términos: la *physis* del hombre es imaginario radical de la *psyché* e imaginario social instituyente de lo colectivo. Pero esta *physis* no coincide con ninguna norma predeterminada: no hay “propiedades universales” que se desprendan de una especie de “naturaleza humana”: el hombre crea las instituciones y las dota de sentido a partir de las “significaciones imaginarias sociales” (Castoriadis, 1982).

A su vez, la puesta en cuestión de las significaciones instituidas por la sociedad misma es una nueva creación: creación de un nuevo espacio, de un nuevo tipo de ser —aquel que se interroga sobre la validez de derecho de las representaciones y de las normas. Y esta capacidad de interrogación sólo es posible en los dominios del hombre. Puesto que la “auto-alteración” es una característica exclusivamente humana, sólo en el ámbito de lo histórico-social hay historia. Esto quiere decir que la humanidad se auto-crea como sociedad y como historia.

Por lo tanto, si analizamos lo histórico-social desde esta perspectiva, la creación histórica implica la emergencia de un dominio de objetos que no se deja reducir a las “categorías del pensamiento” de las demás

regiones del ser. Pues los dominios de la “creación humana” son multiformes y plurales: las instituciones y las significaciones imaginarias sociales que las animan son un ejemplo de ello. En consecuencia, del mismo modo que la sociedad no es el conjunto de los individuos o la suma de los comportamientos de los individuos concretos, la historia tampoco es la suma total de las acciones de los seres humanos a través del tiempo. Cuando se trata de pensar lo histórico-social, no se puede hacer referencia a la reunión de dos componentes bien precisos y bien definidos: “la sociedad” y “la historia”. Por el contrario, se trata de reconocer sus imbricaciones: no hay sociedad sin historia y no hay historia fuera de la sociedad (Castoriadis, 1994: 260-261).

Según Castoriadis, es mejor decir que la historia es el auto-despliegue de la sociedad en el tiempo. Tiempo que no es más que el tiempo histórico de la sociedad considerada. Cada sociedad tiene sus propias articulaciones significativas, sus anclajes, sus proyectos y sus promesas. Del mismo modo, cada sociedad instituye también un espacio que no es una simple extensión geográfica, sino la creación multidimensional de un espacio natural y social propio de cada sociedad, un espacio vital en el que los individuos habitan el mundo. El mundo histórico-social es así el resultado de la “institución imaginaria” de ese colectivo anónimo denominado “sociedad”. El empleo del término “creación” pretende introducir la idea según la cual la totalidad del ser nunca es enteramente pensable o decible, y que los “modos de ser” no son tales que puedan excluir o hacer imposibles el surgimiento de determinaciones inesperadas.

Al resaltar el carácter “instituido” de las significaciones imaginarias sociales⁵, Castoriadis subraya dos componentes fundamentales de la vida social: el *légein* (en cuanto “modo de representar y de decir” histórico-social) y el *teukhein* (en cuanto “modo del hacer” social). A su vez, estos modos del representar y del hacer social conllevan, a su vez, dos elementos: el elemento lógico (identitario) y el elemento imaginario. Desde su punto de vista, la validez lógica de la decisión onto-lógica de –por así decirlo– “conjuntizar” algunos estratos de la vida social no está puesta en duda, porque se trata de clasificar los entes, de identificar las cosas e incluso de hablar acerca del mundo, de los otros hombres y de nosotros mismos. Lo que se plantea como problema, para Castoriadis, es justamente la (im)posibilidad de reducir el análisis de la vida social exclusivamente a su dimensión “identitaria”, y, al mismo tiempo, la (im)posibilidad de la vida humana sin la puesta en marcha del elemento lógico identitario. Sin embargo, lo que no se puede ocultar es la incompletitud y las incoherencias que penetran la vida humana, las fisuras, los ruidos, los malentendidos, los imprevistos, los acontecimientos que “rompen” la “clausura” identitaria de la vida social y la existencia de objetos (de conocimiento) que no se dejan reducir a los mecanismos del pensamiento identitario.

EL IMAGINARIO SOCIAL Y LA SOCIEDAD INSTITUYENTE: MÁS ALLÁ DE LAS CATEGORÍAS IDENTITARIAS

Castoriadis pone en pie de igualdad la cuestión de la creación y de la desaparición de las instituciones. Desde su punto de vista, los dos problemas son enigmas perfectamente simétricos pues las diferentes explicaciones (funcionalistas, económicas, materialista-históricas y aún psicoanalíticas) son deficientes frente a la emergencia de, por ejemplo, *la polis* griega y frente al hecho de su desaparición. Como dijimos, la creación de nuevas instituciones es un hecho y del “hecho de la institución” no podemos deducir explicaciones en lo que concierne a su “validez de derecho”. Que la institución sea un hecho revela, en última instancia, eso que todo el pensamiento político y filosófico ha olvidado: que hay historia.

Castoriadis considera a la “historia en sí” como creación y como destrucción. La creación no es la producción de un mundo a partir de un *eídos* (una forma, una figura) preexistente, ella es configuración de un mundo de significaciones imaginarias sociales, mientras que la destrucción es destrucción ontológica, desaparición radical. Cuando la gloria de Atenas o de Roma desaparece, todo el mundo de significaciones imaginarias sociales que las mantenía unidas ya no se encuentra. En su opinión, es la destrucción de las formas sociales, más que la creación, aquello que ha resultado impensable para la ontología heredada (Castoriadis, 1982).

5 Las significaciones imaginarias sociales son definidas como “principios de pensamiento, principios de acción y principios de valoración” (Castoriadis, 1982).

Así como existe la creación de un *eidos* societal, los elementos de la vida social son creados por cada sociedad. Toda forma histórico-social es auténticamente singular: ella posee una esencia singular que no es numérica ni combinatoria. Lo que se da “en la historia”, la presencia de una diversidad indefinida de sociedades, indica la emergencia efectiva de la alteridad radical, es decir, la emergencia de tipos de ser que no se dejan aprehender por las categorías identitarias de la lógica de conjuntos que domina los otros dominios del ser/ente.

La auto-institución de la sociedad es la creación de un mundo humano: de “cosas”, de “realidad”, de lenguaje, de normas, de valores, de modos de vida y de muerte, de objetos por los cuales vivimos y de otros por los cuales morimos —y, por supuesto, ante todo y sobre todo, la creación del individuo humano en el cual la institución de la sociedad está masivamente incorporada (Castoriadis, 1982-1983: 264)⁶

La historia es creación de “formas totales” de vida humana, de formas que no están determinadas por leyes naturales o históricas. Según Castoriadis, si debemos referir la “creación” de la sociedad y de la historia a alguna cosa, debemos hablar, cuidadosamente, de “sociedad instituyente” y de “imaginario social” (Castoriadis, 1982-1983).

Cada sociedad instituye el mundo como “su mundo” y lo inviste imaginariamente de sentido y de valor. La institución global de la sociedad da lugar a instituciones particulares: ella es posición de determinaciones y de leyes diferentes, no solamente jurídicas, sino de maneras de percibir y de concebir el mundo social y el mundo físico y maneras de actuar en él. Incluso la ciencia, tal como nosotros la conocemos y la concebimos, es una creación particular del mundo greco-occidental (Castoriadis, 1982).

Desde el punto de vista ontológico, la creación social remite a la capacidad creadora del individuo humano (a su poder instituyente) y revela su “modo de ser” propio: al hombre no le corresponde una “naturaleza” predeterminada, siempre está “por ser” (*à être*). Y, aunque exista un basamento físico que le sirve de apoyo⁷, se puede decir que la institución del mundo “hace ser” un mundo natural, social y sobrenatural que se impone como “negación del caos”. Y aunque la significación sea lo más fina, sutil o potente, nunca podrá eliminar la indeterminación radical sobre la que se inscribe la actividad instituyente de significaciones imaginarias sociales.

El ser humano nunca está completamente determinado, acabado, siempre está “por ser”. Aun cuando la significación parece cerrada y total, siempre queda un resto de indeterminación que amenaza con poner en peligro la estabilidad de “lo instituido”. A diferencia de la clausura organizacional, informacional y cognitiva que realiza lo viviente en su auto-organización, la clausura realizada por las instituciones imaginarias de las sociedades humanas (sus leyes, principios y valores) no se da de una vez y para siempre, ya que como “instituidas” son permeables a las transformaciones sufridas por las fuerzas instituyentes de nuevos sentidos y de nuevas significaciones (Castoriadis, 1981).

Por ello, las instituciones enfrentan el riesgo de no poder zurcir los desgarros del “recubrimiento del ser” realizado por los hombres. El dominio histórico-social tiene entonces una especificidad fenomenológica: es creación de instituciones que son la encarnación de las significaciones imaginarias sociales que no reconocen otro origen que la institución misma. Este es el “círculo de la creación” (Castoriadis, 1982-1983). Y aunque la cuestión del origen, de la causa, del fundamento, del fin, sea planteada por la sociedad, la sociedad no encontrará respuesta porque no “tiene” origen, causa, fundamento u otros fines que ella misma. La sociedad es auto-creación: no tiene origen exterior ni otros fines que los que ella misma se plantea.

⁶ Las obras de Castoriadis citadas corresponden al original en francés. Las traducciones al español son nuestras.

⁷ Según Castoriadis, la sociedad establece con este basamento físico un tipo de relación que se puede llamar de “andamiaje”, pues toda sociedad se relaciona mediante operaciones lógicas y físicas recortadas por las significaciones imaginarias sociales. Las limitaciones (*contraintes*) impuestas por el mundo físico a la organización del ser vivo suministra una parte esencial para la comprensión de este tipo de organización. Sin embargo, lo que el mundo físico como tal impone o prohíbe a la sociedad no es más que una parte trivial frente al magma de significaciones imaginarias sociales que lo dotan de sentido (Castoriadis, 1981).

La significación emerge para recubrir el caos y, al mismo tiempo, emerge del caos y hace ser un “modo de ser” que se plantea como negación del caos. Pero no hay ninguna razón de ser de las significaciones. La significación imaginaria social no es ni necesidad absoluta, ni absoluta contingencia lógica. Se puede decir que la significación está más acá y más allá de la necesidad y de la contingencia, ella es meta-necesaria y meta-contingente. Esta observación nos lleva a pensar que todas las afirmaciones sobre un supuesto “sentido de la historia” se vuelven irrisorias:

La historia es aquello en y por lo cual emerge el sentido, aquello donde el sentido es conferido a las cosas, a los actos, etc. Ella no puede “tener sentido” por sí misma (o al menos “no tener uno”) –así como tampoco un campo gravitacional no puede tener (o no tener) peso, o un espacio económico tener (o no tener) un precio
(Castoriadis, 1982-1983: 460)

Es entonces la institución de la sociedad lo que permite recubrir o suprimir (provisoriamente) el azar. Según Castoriadis, la relación de la humanidad con el caos se revela en las dos dimensiones del orden social: conjuntista-identitario e imaginario. En la dimensión conjuntista-identitaria (*legein y teukhein*), la sociedad actúa y piensa a partir de elementos bien distintos y definidos que le permiten establecer relaciones idénticas. La existencia misma de la sociedad en cuanto “hacer” y “representar” colectivo anónimo sería imposible sin la puesta en marcha de la lógica conjuntista-identitaria que está allí incorporada. Sin la dimensión conjuntista del lenguaje, no se podría hablar de “las cosas”, del “mundo”, del “hombre” ni de los “asuntos de la comunidad”. Sin la dimensión identitaria del hacer social, no se podría construir, fabricar, ajustar ni utilizar elementos en relaciones funcionales. Sin embargo, nos equivocamos cuando agotamos la vida de la sociedad en esta dimensión conjuntista o identitaria. Existe también una dimensión imaginaria que hace de la sociedad un “modo de ser” otro. El caos psíquico o lo sin-fondo de la imaginación radical de la *psyché* y el caos o el abismo de lo imaginario social creador de la significación y de la institución insisten cada vez que la sociedad intenta encerrarse en los dominios de la determinación plena.

De todo esto resulta una serie de consecuencias de fundamental importancia en el terreno epistemológico, pues no es posible utilizar el paradigma explicativo de las ciencias físicas cuando se trata del conocimiento de lo histórico-social. Como sabemos, la explicación es el estudio de las regularidades de la vida social. Pero, si el ser de cada sociedad aparece en el “magma” de sus significaciones imaginarias sociales, no se podrá derivar el estado actual o pasado de las sociedades a partir de sus condiciones iniciales. Para comprender una sociedad es necesario, en principio y sobre todo, apropiarse de las significaciones imaginarias centrales que la mantienen unida. El estudio de una sociedad dada exige un particular proceso de elucidación. En todo caso, el investigador debe poder percibir el hecho de la creación de las significaciones imaginarias sociales que constituyen el mundo, que organizan la vida social y que sirven cada vez a fines específicos. Pues la institución existe y recubre la falta de sentido del mundo, pero no puede encubrir el caos que está apresado en la significación. Según Castoriadis, el caos vuelve, llega por medio del tiempo y de la historia, y es esa temporalidad esencial que penetra la existencia humana justamente aquello que permite hacer advenir nuevas figuras de lo histórico-social (figuras-otras).

ENSAYO SOBRE EL « MODO DE SER » DE LO HISTÓRICO-SOCIAL: LA ONTO-LÓGICA DE LOS MAGMAS

Cuando nos preguntamos cómo podemos pensar el “modo de ser” de lo histórico-social, algunas respuestas pueden seguir caminos inadecuados. Según Castoriadis, las discusiones sobre la complejidad, por ejemplo, producen a menudo perplejidad (Castoriadis, 1993: 209). Así, cuando aplicamos la dialéctica entre los “elementos” y sus “interacciones” a las cuestiones de la sociedad y de la historia, permanecemos en el terreno de una combinatoria entre las “partes” y los “conjuntos” y entre

las “partes de conjuntos” de tipo superior que no alcanzan a superar los límites de la ontología heredada (Castoriadis, 1993: 209).

Castoriadis considera que se puede hablar, como Cantor, de “elementos” de un conjunto, pero nada cambia si se habla de “interacciones” en lugar de “elementos”. Pues las interacciones no son más que “elementos” de un conjunto de tipo superior de los cuales es posible encontrar las leyes de su funcionamiento. Definir a la “complejidad” por medio de una maraña de niveles jerárquicos no es apropiado porque los niveles imbricados siguen siendo idénticos. Por lo tanto, será necesario proponer una nueva lógica que no esté fundada en el principio de identidad y que sea, al mismo tiempo, diferente de la implicación compleja de la que habla Morin (1990). Para Castoriadis, la idea de “implicación compleja” no es más que una multiplicación de operaciones identitarias: se trata de una lógica donde la complejización permanece en los dominios de lo que podríamos llamar la “conjuntización”⁸.

La nueva lógica que Castoriadis intenta desarrollar es la “lógica de los magmas”. ¿Qué es lo que nuestro autor entiende por “lógica de los magmas”? En primer lugar, cabe aclarar que se diferencia de la “lógica conjuntista-identitaria” (o lógica ensídica). La lógica “ensídica” es aquella que contiene las relaciones lógicas de pertenencia, inclusión e implicación entre proposiciones y la lógica de predicados de primer orden (Castoriadis, 1993). Esta lógica está fundada sobre los principios aristotélicos de identidad, de no-contradicción y del tercero excluido. Según Castoriadis, la encarnación más lúcida de esta lógica ha sido la elaboración de la matemática, ciencia que ofrece el único modelo disponible y efectivamente elaborado de una verdadera demostración. La importancia de la matemática, o la fascinación que ella ha ejercido en la filosofía, se basa precisamente en su capacidad de transmitir certezas.

La fascinación ejercida por la matemática sobre la filosofía, de Pitágoras y Platón a Kant y Husserl no ha estado motivada, como se dice a menudo, por la creencia de que la matemática ofrecía el paradigma de una certeza absoluta; Platón sabía perfectamente que ella no se apoyaba más que en hipótesis. Pero, en la matemática, se creía tener precisamente el modelo de una certeza hipotético-deductiva: una vez que la cuestión de la “verdad” de las hipótesis [quedaba] suspendida... el sistema de inferencias matemáticas parecía mostrar una certeza apodíctica. Se creía entonces referirse a un dominio donde la hipoteticidad no afectaba más que al “contenido”, pero donde la “forma” —el tipo de concatenación necesaria de los enunciados, se presentaba como absolutamente categórica (Castoriadis, 1978a : 201, el subrayado es nuestro)

Una vez que la lógica se volvió “formalizable” y, en consecuencia, “matematizable”, evolucionó en álgebra de proposiciones o “cálculo de predicados”, campo definido por su “rígida necesidad”. Sin embargo, según Castoriadis, hay un problema que constituye la esencia última de esta lógica: el problema de la circularidad o la cuestión de los “fundamentos de la matemática”, problema explícitamente enunciado por Hilbert (Castoriadis, 1978a: 202). Por lo tanto, él se va a proponer la tarea de elaborar una lógica que pretenda superar los límites de la lógica identitaria, la “lógica de los magmas”.

¿Podemos ir más lejos de estas determinaciones negativas, de la simple constatación de los límites de la lógica identitaria y conjuntista? Pensamos que sí, que una nueva lógica puede y debe ser elaborada, y que lo será. Pues será necesario, finalmente, forjar un lenguaje y “noción” a la medida de esos objetos que son las partículas “elementales” y el campo cósmico, la auto-organización de lo viviente, el inconsciente o lo histórico-social: una lógica capaz de tomar en consideración lo que no es, en sí mismo, ni caos desordenado que suscita “impresiones en las cuales la conciencia tallará libremente hechos” ni sistema (o secuencia bien articulada, finita o infinita de sistemas) de cosas bien recortadas y bien colocadas las unas al lado de las otras y que sin embargo

⁸ El término “conjuntización” es una traducción del término francés “ensemblisation” utilizado por Castoriadis para dar cuenta de los mecanismos mediante los cuales la realidad magmática se vuelve aprehensible por medio de la razón y del lenguaje (Ver: Castoriadis, 1978a).

se deja también, en parte, aprehender de ese modo y de una manera que da testimonio, aunque en parte de una relativa libertad de la conciencia respecto de lo dado. Esta nueva lógica no superará a la lógica conjuntista, ni la contendrá como un caso particular, ni simplemente se agregará a ella, dada la naturaleza de nuestro lenguaje, no podrá tener con la lógica conjuntista más que una relación de circularidad, puesto que deberá, por ejemplo, utilizar, ella misma, términos “distintos y definidos” para decir que lo que es, no está, en su esencia última, organizado según los modos de lo distinto y de lo definido. . . (Castoriadis, 1978a 276-277)

Según Castoriadis, podemos comprender esta nueva lógica partiendo de la definición de “magma” que aparece en el Capítulo VII de *IS*: “Aquello de lo cual se puede extraer (o en lo cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en número indefinido, pero que no puede ser jamás reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita o infinita) de estas organizaciones” (Castoriadis, 1975: 497). A partir de esta definición, Castoriadis intenta despejar la idea de “magma” utilizando un lenguaje más formal e introduciendo un término/relación “primitivo”, es decir, indefinible y no descomponible: el término/relación “localizar” (señalar, marcar). Finalmente, haciendo uso de este término/relación, intentará definir los “magmas” por medio de estas propiedades:

M 1 : Si M es un magma, se puede localizar en M un número indefinido de conjuntos

M 2 : Si M es un magma, se pueden localizar otros magmas en M.

M 3 : Si M es un magma, no hay partición de M en magmas.

M 4 : Si M es un magma, toda descomposición de M en conjuntos deja como residuo un magma

M 5 : Lo que no es magma, es un conjunto o no es nada

(Castoriadis, 1981: 493)

Según la primera propiedad, se puede pensar a los conjuntos como “sumergidos en” los magmas. La localización de una serie de conjuntos definidos nos permite hacer menos vaga la identificación de M. Según la segunda propiedad, somos conscientes de la “potencialidad indefinida” (no “cuantitativa” sino, por decirlo así, “cualitativa”) de los “modos de ser” contenidos en un magma. “Modos de ser” que no son reductibles al mismo tipo de organización conjuntista-identitaria. La tercera propiedad expresa la imposibilidad de aplicar el esquema operador de la reducción/separación –según el cual se podría hacer perfectamente “distinguible” aquello que está sumergido en los magmas. Por definición, un “magma” siempre queda indeterminado, es decir, no es posible una “conjuntización” completa. Teniendo en cuenta la cuarta propiedad y su enunciado complementario: “Si X es exhaustivamente descomponible en conjuntos, entonces es un conjunto y no un magma”, se puede distinguir “lo que” es un conjunto de “lo que” es un magma. En este punto, Castoriadis se sirve del esquema de la “separación” propio de la lógica identitaria para dar cuenta de la especificidad del magma. Y, finalmente, con la quinta propiedad, Castoriadis parece caer en los estrechos límites de validez de la lógica identitaria: con la afirmación “lo que no es conjunto es magma” Castoriadis dota de universalidad a la categoría de “magma” y la hace capaz de “abarcarlo” y “aprehenderlo” todo.

La quinta propiedad equivale a afirmar que la idea de magma es absolutamente universal –o, de manera más pragmática, que llamamos magmático a todo modo de ser/ modo de organización no conjuntista-identitario que encontramos o que podemos pensar (Es lo mismo que decir que todo lo que es/ todo lo que es concebible, y en lo cual estamos, es un sobre-magma) (Castoriadis, 1981: 495, el subrayado es nuestro)

Entonces, si la idea de “magma” es “absolutamente universal”, ¿cómo es posible distinguir la lógica iden-

titaria de la lógica de los magmas? Desde el punto de vista de su capacidad de universalización, no existe ninguna diferencia, pues las dos categorías permiten la “determinación completa del ser”. Sin embargo, existe una diferencia de naturaleza. Pues los “conjuntos” hacen posible la reconstrucción racional del ser en su totalidad mediante elementos definidos y reglas de combinación precisas, mientras que los “magmas” siempre permanecen indeterminados e indeterminables. Lo que los distingue es la “naturaleza de su constitución” (Castoriadis, 1981: 496). Por ejemplo, el lenguaje lleva implícita una dimensión imaginaria que hace de la significación algo que está situado más allá de la lógica de la determinación, esto es, de la lógica identitaria. Y aunque los términos de la lengua reenvían siempre a su “referencia”, ellos también reenvían a un haz interminable de representaciones individuales y sociales que nunca forman un “conjunto” perfectamente identificable. Al respecto, Castoriadis (1975) afirma que las significaciones del lenguaje nunca están dadas de una vez y para siempre, pues ellas están históricamente determinadas y permanecen “indefinidamente determinables”: su modo de ser es el de la determinación/ indeterminación.

Como magma, las significaciones de la lengua no son elementos de un conjunto sometido a la determinidad como modo y criterio de ser. Una significación es indefinidamente determinable (y este “indefinidamente” es evidentemente esencial) sin que eso quiera decir que está determinada. Ella siempre puede ser señalada, asignada provisoriamente como elemento identitario a una relación identitaria con otro elemento identitario (en la designación), [y] como tal ser “algo” en cuanto punto de partida de una serie abierta de determinaciones sucesivas. Pero estas determinaciones, por principio, nunca la agotan. Incluso más, ellas pueden obligar y de hecho siempre obligan a volver sobre el “algo”, alterando con ello o por ello las relaciones mediante las cuales se había hecho la primera determinación (Castoriadis, 1975: 502)

Por otra parte, el “magma” aparece como la categoría más “originaria” de las dos, ya que la “conjuntización” es considerada como una operación realizada en el horizonte “magnético” y “caótico” del ser. Cuando los matemáticos intentan “conjuntizar” o “formalizar” la actividad misma de la formalización, se encuentran con el círculo de la creación matemática. Círculo que se expresa en la necesidad de suponer ciertos términos primitivos cada vez que se pretende establecer esquemas deterministas.

A su vez, el mismo Castoriadis desemboca en el círculo de su propia argumentación: el magma se vuelve una idea “fundamental” y, al mismo tiempo, “fundadora”. En términos lógicos, es una categoría que pretende dar cuenta de los objetos que escapan a la lógica de la determinación, a la “conjuntización” matemática y a la formalización del pensamiento. En este sentido, la “lógica de los magmas” es la única capaz de dar cuenta de aquello que puede ser “indefinidamente formalizable”. Sin embargo, si la lógica de los “magmas” deviene universal y, como tal, pretende abarcar la totalidad de las regiones del ser, Castoriadis parece quedar “atrapado” en los límites del “pensamiento heredado”. Pero, partiendo de un nuevo axioma, de que “el ser es caos”, intentará reconstruir el edificio ontológico de lo histórico-social y, a través de la “lógica de los magmas”, pretenderá poner en tensión los supuestos epistemológicos de las teorías sobre la sociedad y sobre la historia.

Cabe aclarar que, para Castoriadis, el “magma” no se identifica con el caos. Por el contrario, en la ontognoseología propuesta por el autor, al “modo de ser” del caos le corresponde como “modo de conocer” la lógica de los magmas. La lógica de los magmas es así un modo de organización que contraviene a la idea de que todo puede reducirse a conjuntos y conjuntos de conjuntos (Pastor, 2015). La idea de “magma” remite a una multiplicidad no conjuntizable y resalta el carácter de “ser-otro” de lo inconsciente, de las partículas elementales, de lo histórico-social, de todos aquellos “modos de ser” equivocadamente considerados como “determinados” por la lógica identitaria.

IDENTIDAD, HISTORIA Y TEMPORALIDAD: LA CUESTIÓN DEL “HACER”.

Hasta aquí, hemos analizado la crítica castoriadiana a lo que él llama la “filosofía heredada” en vistas a reconocer los supuestos onto-gnoseológicos puestos en juego por nuestro autor para pensar el “modo de ser” propio de lo histórico-social. Hemos visto que la idea de “caos” se opone a la idea de “ser determinado”, mientras que la “lógica de los magmas” es esa “figura del pensar” cuya elaboración constituye una tarea pendiente. También nos hemos preguntado si no sería posible construir una nueva clausura representativa a partir del uso de estas categorías que aparecen en la obra misma de Castoriadis como categorías “universales”. Pues si la “lógica de los magmas” intenta cerrar la brecha que la lógica “identitaria” deja abierta cuando no puede abarcar “todas las regiones del ser” (la historia, el tiempo, el inconsciente, la *psyché*), pareciera que aquella viene a sustituirla. Sin embargo, nuestro autor considera que el elemento lógico es un componente inevitable para la representación filosófica y científica del mundo y, en todo caso, pretende mostrar las limitaciones de todo deseo de totalización. De allí que no se trate de la búsqueda de una “ontología fundamental” en el sentido de Heidegger (1927), sino de proponer una nueva ontología de lo político y de lo social.

Otra consecuencia de la puesta en obra de los mecanismos del “pensamiento heredado” ha sido la renegación de la historia y de la temporalidad verdaderamente efectiva. Si el ser es “ser determinado”, la historia no es más que el despliegue de una identidad atemporal que permanece “siempre igual”. Con la ayuda de los dispositivos de este “pensamiento identitario”, la serie de acontecimientos históricos se remite a una fuente de naturaleza extra-social que puede tener la forma de “Dios”, “los dioses”, “el destino”, “las leyes de la historia” o “las leyes de la naturaleza”. En este sentido, las filosofías de la historia aparecen como estrategias epistemológicas creadas por la razón occidental para dar cuenta de la Historia como “el eterno desarrollo de lo Mismo” que ya está presente en el origen.

Además, toda filosofía de la historia implica no solamente un “modo de pensar” el ser de lo histórico-social, sino también un modo de “pensar el tiempo” que se desarrolla y que se despliega en el proceso histórico. Pensar que los acontecimientos se desarrollan al ritmo de una identidad implica el predominio de un tiempo identitario a partir del cual podemos dar sentido a las prácticas diversas y eventualmente desatinadas de los hombres. Cuando el elemento “lógico” se despliega en la escena de la historia, los individuos son actuados y no actúan por sí mismos: sus luchas están dirigidas por los resortes mismos de la Historia. En ese caso, existe una temporalidad fundadora que se desarrolla más allá de las acciones individuales y sociales de los hombres, un tiempo “idéntico” que vale para todo tipo de sociedad, un tiempo cuya diferencia sólo es posible en función de un “proceso homogéneo” que niega la alteridad y la emergencia de “lo otro”⁹.

El tiempo puede ser concebido como diferencia, repetición o multiplicidad ensídica, pero también como alteridad, emergencia, multiplicidad creadora, imaginaria o poética. Así, como el mundo está organizado porque es organizable, el tiempo también puede ser formalizado porque es formalizable. Pero la dimensión ensídica del tiempo no excluye su dimensión imaginaria. Y el ser es tiempo (Castoriadis, 1993).

Según Castoriadis (1975), el tiempo del hacer social incluye la posibilidad de la crisis, de la decisión, de la deliberación, y está por ello más próximo a la temporalidad que provoca la emergencia de lo otro. El tiempo del hacer, en cuanto *kairós*, incluye a lo otro como posibilidad no determinada de ser. De este modo, el tiempo del hacer está instituido como conteniendo singularidades no determinables de entrada, como posibilidad de aparición de lo irregular, del accidente, del acontecimiento, de la ruptura de la recurrencia.

Y ha sido justamente este tiempo, el tiempo de la creación histórica, el tiempo que aún las filosofías más revolucionarias no han sido capaces de aprehender. Pues no han logrado reconocer la génesis ontológica de lo social y la alteridad/alteración que está en la base de la temporalidad del hacer social. Por el contrario, han concebido las diversas “figuras” de lo social como si se tratara de la emergencia de un ejemplar

⁹ La cuestión de la temporalidad ha sido objeto de un análisis exhaustivo en otro artículo.

diferente de lo Mismo y han enmascarado el caos sobre el cual se instituye imaginariamente la sociedad con un velo de inteligibilidad al suponer una finalidad en la historia. Castoriadis considera que la pretensión de descubrir el sentido de la historia no es más que un desvío del enfoque lógico-científico nacido en Occidente con el nombre de “metafísica”.

LA HISTORIA « POR HACER » Y LA PRÁCTICA POLÍTICA.

Como hemos visto, el concepto de “institución imaginaria de la sociedad” pretende dar cuenta de la aparición de tipos de ser no derivados directamente de ninguna naturaleza ni de ninguna identidad originaria. Para avanzar en la consideración de la política como práctica desde esta perspectiva, analicemos la posibilidad de identificar la acción política con la *techné politiké*, esto es, con una técnica que se apoya, desde la modernidad hasta nuestros días, en el conocimiento puro, es decir, en la teoría¹⁰.

Para nuestro autor, la idea de una teoría acabada y definitiva es quimérica y mistificadora. Pues el mundo humano es el “mundo del hacer” y aquello con lo que nosotros tenemos que ver nunca es de la especie de la “transparencia integral”. El mundo histórico-social de los asuntos humanos no se corresponde ni al orden total ni al desorden total, pues el mundo humano está provisoriamente ordenado por la reflexión consciente de los individuos histórico-sociales. Sin embargo, nada garantiza sus resultados.

Exigir que el proyecto revolucionario esté fundado en una teoría completa es, de hecho, asimilar la política a una técnica y plantear su dominio de acción –la historia– como objeto posible de un saber finito y exhaustivo. Invertir este razonamiento e inferir de la imposibilidad de tal saber la imposibilidad de toda política revolucionaria lúcida, es rechazar todas las actividades humanas y la historia en bloque como no satisfactorias conforme a un estándar ficticio. Pues la política no es ni concretización de un Saber Absoluto, ni técnica, ni voluntad ciega de no se sabe qué; la política pertenece a otro dominio, al dominio del hacer y a este modo específico del hacer que es la *praxis* (Castoriadis, 1975: 111).

El campo de la política tiene que ver con el dominio de la acción y con el desarrollo de seres autónomos, de seres capaces de autonomía. La política, como tal, es una invención, una creación histórica puesta en obra por primera vez entre los griegos, con su régimen de organización política democrática. Los griegos “inventaron” la política cuando se preguntaron: ¿qué leyes debemos tener? ¿Qué leyes son justas o injustas? De ese modo, los atenienses se reconocieron como autores de sus leyes y como responsables de lo que sucedía en la ciudad y, en ese gesto, reconocieron que no existe fuente extra-social, divina o trascendente que establezca el derecho o la ley, que establezca lo que está mal o lo que está bien, lo que es justo o injusto para la ciudad.

La política, entendida como la actividad colectiva cuyo objeto es “la institución de la sociedad como tal”, es decir, la acción auto-instituyente de la sociedad donde la discusión se da alrededor de la ciudad justa, no puede darse sino a través de la lucidez reflexionante de las conciencias (Castoriadis, 1988a). Sin embargo, ese saber sobre el que se apoya la acción política no es más que fragmentario y provisorio. Se trata de un saber fragmentario porque no puede haber teoría exhaustiva del hombre y de la historia, y se trata de un saber provisorio porque la *praxis* misma hace surgir constantemente un nuevo saber. Por lo tanto, no hay teoría anterior a la *praxis* de la cual esta se derive (Castoriadis, 1975: 113).

Podríamos, entonces, pensar que la *praxis* misma es aquello que hace emerger “lo otro”. “Lo otro” es aquello que no está previsto en la teoría y que el tiempo hace aparecer. De ese modo, la *praxis* revela el carácter “por hacer” del mundo histórico-social, el carácter de imprevisible e inesperado de las acciones de los hombres. La irreductibilidad de toda práctica política a un sistema de derivación lógica y de causalidad muestra que ser y tiempo están indisolublemente unidos en la creación histórica. De allí que toda filosofía de la historia sustentada en una ontología unitaria esté prisionera de una ficción: la ficción de po-

¹⁰ Castoriadis analiza exhaustivamente la cuestión de la *epistémé politiké* y de la *techné politiké* en un Seminario dictado en 1986 en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, sobre el diálogo *El Político* de Platón. Hay traducción en español: *Sobre El político de Platón*, Madrid: Ed. Trotta, 2004.

der abarcar y de poder conducir –dirigir, ordenar– el movimiento mismo de la historia. Pues toda ontología unitaria concentra, al mismo tiempo, una doble ilusión: la ilusión de la finalidad de la historia y la ilusión de la garantía de las acciones de los hombres.

Desde el punto de vista de la historia, el “pensamiento identitario” asegura que todo suceso histórico resulta derivable o predecible y, en este sentido, toda acción y toda institución humana pertenecen al dominio de “lo Mismo” que se materializa en el tiempo. Desde el punto de vista de los individuos humanos, la historia se convierte en la puesta en escena de una instancia superior a la cual todos los hombres deben someter su propia acción. Con Castoriadis, podemos pensar la acción política como “hacer”, esto es, como una acción inscrita en el dominio onto-gnoseológico donde el ser es pensado como “por ser” y la historia es pensada como “por hacer”. Con esto, lo que queda negado es la posibilidad lógica de planificar técnicamente las acciones humanas para alcanzar un objetivo, destino o fin predeterminado. Por el contrario, si hay –por así decir– un destino para los hombres, siempre se trata de un destino trágico: para el hombre no hay certezas últimas, no hay misión histórica ni destino final, sólo hay acciones deliberadas de las cuales no tenemos garantías y en las cuales siempre podemos equivocarnos.

Hegel, como sabemos, ve en la Fenomenología del Espíritu, un desarrollo necesario: el vértigo de la libertad que se quiere absoluta conduce al Terror como forma suprema donde la libertad se vuelve su contrario. Bello esquema filosófico sin relación con la efectividad histórica y las cuestiones profundas de la democracia como libertad individual y colectiva. La idea de libertad absoluta es evidentemente un fantasma. Pero es cierto que la libertad no conoce límites que le sean impuestos desde el exterior, ella no se puede descansar al lado de una norma dada de una vez por todas. Como en el plano individual, en el plano colectivo y político esto significa que la libertad es inseparable del riesgo –y es a ese riesgo que no puede evitar instaurando la monarquía constitucional, ella no puede hacerle frente más que por medio de la autolimitación. La democracia no puede existir más que en y por la autolimitación. Y la democracia es un régimen trágico: nunca tiene de antemano la certeza de una “solución feliz”, y siempre está acechada por su propia hybris (ver a los atenienses en 413 [Sicilia] y en 406 [Arginusas]). . . (Castoriadis 1988 b)

Fueron precisamente las filosofías de la historia las que han negado la verdadera historia humana y su esencial temporalidad, recubriendo la acción instituyente del imaginario humano, del imaginario social que hace posibles nuevas prácticas y nuevas figuras/formas societales. Esto ha significado la irrupción de un tipo de conciencia histórica, de una relación con el pasado y de una relación con el porvenir donde el pasado es “lo que necesariamente ha sido” y el futuro es “lo que necesariamente vendrá”. Así, no se ha hecho más que recubrir el poder instituyente de los individuos histórico-sociales y, con ello, disimular los gérmenes de autonomía presentes en la Grecia antigua y en la Europa post-medieval (Castoriadis, 1988a).

A MODO DE CONCLUSIÓN. HACER Y PENSAR: HACIA UNA RELECTURA DE LA RELACIÓN TEORÍA/PRAXIS.

Con Castoriadis, hemos analizado la relación entre “teoría” y “praxis” en términos de “pensar” y “hacer”. Si, como dice nuestro autor, la superación de la lógica “identitaria” es una condición indispensable para acercarse al “modo de ser” propio del dominio histórico-social, es también una condición indispensable para resignificar el rol de la teoría en general y de las teorías de la historia y de la sociedad en particular, con relación al proyecto político de autonomía individual y social surgido en Occidente. Si el devenir de la historia estuviera garantizado por una figura identitaria cualquiera, toda figura del hacer humano estaría prevista en el origen, de modo que nada nuevo aparecería en el mundo histórico, nada que pertenezca al orden de “lo otro”. Las prácticas e instituciones no serían más que diferentes figuras de lo Mismo. Con el concepto de “imaginario”, Castoriadis pretende recuperar la dimensión auto-instituyente de lo social, po-

niendo en el origen el tiempo del hacer social, el tiempo de la alternancia, de la alteración, de la emergencia del acontecimiento, de la irrupción de lo nuevo, de lo que destruye y al destruir crea una nueva figura social (un nuevo *eídos*, un nuevo “modo de ser” y un nuevo “modo de hacer”), instituyendo un mundo de significaciones organizador de nuevas prácticas humanas.

Con esta ontología social y política, Castoriadis renueva la posibilidad de pensar el proyecto revolucionario como proyecto de autonomía individual y social. Sólo reconociendo que no hay finalidad inmanente al proceso histórico, que no hay ningún sujeto privilegiado ni ninguna clase que deba cumplir un destino histórico, ninguna teoría que garantice la clausura de la representación científica y de la acción política al mismo tiempo, podrá recrearse (re-inventarse) la relación con el pasado y con lo por-venir. Una relación con el pasado que haga posible un revivirlo y un hacerlo hablar como alteridad efectivamente emergida y no como posibilidad actualizada. Una relación con el porvenir donde sea posible atreverse a suponer un futuro, un querer hacer un futuro que ya no es un destino histórico, sino un proyecto creador cuyos resultados son siempre imprevisibles, un proyecto frente al cual hay que tomar partido, a favor o en contra.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristoteles (1995) *Física*. Madrid: Gredos.
- Borderías, A. (1995) *Die Verleugnung*. En Diccionario del Yo. Nº Extraordinario de Acentos.
- Castoriadis, C. (1975) *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1978a) *Science moderne et interrogation philosophique*. En Les carrefours du labyrinthe I. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1981) *La logique des magmas et la question de l'autonomie*. En Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1982) *Institution de la société et religion*. En Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1982-83) *La polis grecque et la création de la démocratie*. En Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1986) *Phusis, création, autonomie*. En Fait et à faire, Les carrefours du labyrinthe V. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1988a) *Pouvoir, politique et autonomie*. En Le monde morcelé, Carrefours III. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1988 b) *L'auto-constituante*. En Espaces Temps, 38-39, 1988. Concevoir la révolution. 89, 68, confrontations. pp. 51-55
- Castoriadis, C. (1993) *Complexité, magmas, histoire*. En Fait et à faire, Les carrefours du labyrinthe V. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1994) *Mode d'être et problèmes de la connaissance du social-historique*. En Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1997) *Fait et à faire*. Les carrefours du labyrinthe V. Ontologie. Paris : Seuil.
- Descombes, V. (1989) « *Un renouveau philosophique* » en Busino, Giovanni et al, Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Genève: Librairie Droz.
- Fressard, O. (2006) *El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos*. En Revista Transversales, Nro. 2, Septiembre de 2006. Disponible en: <http://www.fundanin.org/fressard.htm>. Capturado el 30 de enero de 2016
- Freud, S. (1927) *Le fétichisme*. En La vie sexuelle, trad. fr. D. Berger. Paris: PUF.
- Heidegger, M. (1927) *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile : Editorial Universitaria.
- Morin, E. (1990) *Introduction à la pensée complexe*. Paris : Seuil.
- Pastor, J. P. (2015) *Le possible et l'inattendu*. Paris : Les éditions du 38.
- Plante, D. (2013) *La création culturelle et les significations imaginaires sociales dans la société « démocratique » contemporaine : réflexion critique sur l'œuvre de Castoriadis*. Université de Québec à Montréal : Service de Bibliothèques. pp. 113.
- Poirier, N. *L'ontologie politique de Cornelius Castoriadis*. Création et institution. Paris: Payot. pp. 491.
- Profumi, E. (2013) *La creación política: con y más allá de Cornelius Castoriadis*. En Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política, Nro. 49, julio-diciembre, 2013, pp. 649-672.
- Roudinesco, E. y Plon, M. (1997) *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Paris, Fayard.
- Vibert, S. (2013) *Le sens et le chaos*. L'inscription de l'autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis. En C

SOBRE LA AUTORA

Liliana Ponce

Licenciada y Profesora en Filosofía, Universidad Nacional de Rosario, Master en Ciencia política, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Doctora en Filosofía y Ciencias Sociales, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.

Profesora a cargo de Historia del pensamiento político, Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González, Ciudad de Buenos Aires.

Especialista en Teoría del conocimiento y Teorías socio-políticas.

Email: lponce@live.fr

Artículo

RECIBIDO 01/02/2016

APROBADO 02/04/2016