

I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

Ontología y política en Cornelius Castoriadis.

Ponce, Liliana.

Cita:

Ponce, Liliana (2015). *Ontología y política en Cornelius Castoriadis. I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-079/8>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Mesa temática Nro. 2: Ontología social: de Marx a Heidegger y más acá

Título de la ponencia: Ontología y política en Cornelius Castoriadis

Liliana Ponce

Universidad Nacional de Rosario

lponce@live.fr

1. Castoriadis y la puesta en cuestión de la “lógica identitaria”

Cornelius Castoriadis (1922-1997) es habitualmente presentado como el pensador de « lo imaginario » y de « la autonomía », porque su filosofía está asociada a consideraciones que se inscriben en el dominio de la acción y de la práctica política. Sin embargo, su obra recorre un amplio abanico de problemas por resolver (filosóficos, epistemológicos, psicoanalíticos, políticos, educativos) y, 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, en el plano individual y social.

La obra de Castoriadis podría dividirse en dos grandes segmentos: por un lado, la discusión ontológica y gnoseológica que pertenece al dominio de “la filosofía” o de “la metafísica” y, por otro lado, la discusión ética y política sobre los “asuntos propios del hombre” que pertenecen al ámbito de la “teoría política”. De esta manera, podría tomarse uno de los ejes de análisis para centrar la reflexión sobre este autor. Sin embargo, no ha sido esa nuestra estrategia para comprender la originalidad de su pensamiento. Por el contrario, consideramos que la obra de Castoriadis abarca una amplia gama de cuestiones entre las cuales las consideraciones filosóficas no revisten una importancia menor. A nuestro entender, dichas consideraciones representan la base –y en cierto modo, el andamiaje- de su empresa teórica y política. Por ello hemos elegido abordarla a partir de la relación que hay entre la “metafísica” de lo imaginario y la “política” de la autonomía.

En esta ponencia, vamos a desarrollar, en primer lugar, las consideraciones filosóficas de orden “metafísico” que atraviesan las críticas de Castoriadis al pensamiento “heredado” y las consecuencias onto-gnoseológicas que se desprenden de la crítica a 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 un proyecto que distingue los “modos del hacer” propios del hombre.

1.1. La ontología de la determinación y la lógica conjuntista-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” el dominio histórico-social como dominio propiamente “humano”, ya que nos propone el desafío de repensar el campo histórico-social como emplazamiento de las prácticas capaces de “invertir” los acontecimientos y de orientar los fenómenos históricos hacia un nuevo proyecto político.

Castoriadis considera que la filosofía tradicional, prisionera de la idea de «teoría» (“regard inspectant”) ha hecho de la ciencia un saber completo y exhaustivo capaz de “descubrir” (revelar) el “sentido” último del mundo y de la historia. Sin embargo, 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), un “modo del hacer” y del “representar” históricamente constituido. De allí que para renovar la praxis histórica, será necesario poner en cuestión la “teoría de la historia” que subyace a determinados modos de “pensar la acción política”. Será necesario retomar 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”.

Así, nuestro autor caracteriza a la « filosofía tradicional » o lo que él llama el “pensamiento heredado” por la supremacía de la identidad, y habla de “lógica identitaria” (Castoriadis, 1982), de “lógica conjuntista-identitaria” (Castoriadis, 1975) e incluso de “lógica ensídica” (Castoriadis, 1981, 1994). Siguiendo la operatoria de esta lógica, podría reconstruirse, por la vía teórica, el “conjunto” o la “totalidad” de lo real a partir de un pequeño número de “elementos” con la sola condición de que estén bien distinguidos y separados. Conforme a los “mecanismos” de la lógica identitaria será posible efectuar dos tipos de operaciones: “recolectar en un todo” y (su inversa) “descomponer en elementos” una totalidad dada siguiendo el “orden del pensamiento”. En todos los casos, se tratará de encontrar la “identidad originaria” sobre la cual reposa la totalidad de lo real y esa reconstrucción racional será posible siempre que los “elementos” y sus “reglas de combinación” sean bien precisos y definidos.

Según Castoriadis, la regla clásica dice que no hay que multiplicar los entes si no es necesario y, en una capa más profunda, vale otra regla según la cual no hay que multiplicar el sentido del término “ser”. Así, si para la ontología tradicional “ser es ser determinado”, el resultado es la reducción del “modo de ser” de lo histórico-social a los “modos de ser” primitivos: la cosa, el sujeto, el individuo, la ley. De ese modo, la sociedad y la historia quedan subordinadas a las operaciones y a las funciones lógicas ya aseguradas, y son “pensables” por medio de las categorías establecidas, de hecho, para aprehender algunos seres particulares, aunque supuestas por la filosofía como “universales” (Castoriadis, 1978: 253).

Así, la ontología “heredada” es aquella que ha privilegiado la “lógica de la determinación” pues en ella se anuda la enigmática identidad del ser y del pensar sellada desde Parménides, ya que vuelve a decir que “lo que es” es “lo que puede ser pensado”, aquello que puede y debe ser perfectamente identificado, componible y descomponible en totalidades definidas por medio de propiedades universales. Además, todo aquello que no cumple con estas condiciones, no es más que “existencia pasajera, contingencia exterior, opinión, apariencia superficial, error, ilusión”, como dirá Hegel, o “multiplicidad inconsistente”, como dirá Cantor en una carta a Dedekind de julio de 1899 (Castoriadis, 1978: 205). La consecuencia teórica de este “recubrimiento del ser” detrás de categorías universales, no es más que el “olvido” o la “negación” del “modo de ser” propio de lo histórico-social.

Y puesto que la filosofía es hacerse cargo de la totalidad de lo pensable, esta reflexión es, en primer lugar, ontología, ya que conduce a la “cuestión del ser”. “Ontología” significa lo

que se ha llamado tradicionalmente “metafísica”, un “modo de elucidación” que se preocupa del ser/ente en general y se pregunta por lo que le corresponde “en sí mismo” y lo que le corresponde “para nosotros”. La ontología concierne a la cuestión del “modo de ser” de los entes (incluidos la sociedad, la historia o el psiquismo humano) y además, nos enfrenta a la “cuestión del ser” o del “modo de ser” para el cual hay mundo, naturaleza o vida, esto es, sobre el “modo de ser” de nosotros los hombres.

Volver a pensar el dominio histórico-social conlleva dos aspectos importantes. Por un lado, la necesidad de 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 las posibilidades de “ser” de lo histórico-social. Por otro lado, la necesidad de 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”.

Por lo tanto, la reflexión sobre su “modo de ser” propio conduce a conclusiones fuertes en lo que concierne al ser/ente en general. 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, algo que está más allá de las perspectivas teóricas habituales.

1.2. Las categorías de la determinación aplicadas 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 ontológicos 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”. Entendiendo por “fiscalismo” la doctrina que reduce, directa o indirectamente, inmediatamente o en último

análisis, la sociedad y la historia a la naturaleza¹. Y por “logicismo”, 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 indica 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-deductivo”. 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 los 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).

El resultado de estas operaciones ha sido la supresión de la ocurrencia de la historicidad y de la temporalidad efectivas en el mundo histórico-social y su correlato, la denegación del ser propio de lo histórico-social. En este punto, creemos que es posible hablar de “denegación” en el sentido freudiano de *Verleugnung*, 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 cubre con un velo de “ininteligibilidad”.

Por lo tanto, cuando se reduce el orden 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). Para que lo histórico-

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

social sea pensable, es indispensable que sea reductible al dominio de lo determinable, de lo predecible, de lo concebible. Este es el núcleo de la crítica castoriadiana al “pensamiento heredado”.

2. Una nueva elucidación de lo histórico-social. Castoriadis y la idea de institución/creación

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, lo histórico-social como “colectivo anónimo” cuyo “modo de ser” en cuanto imaginario radical instituyente es creador de las significaciones imaginarias sociales y también de los individuos. A partir de la “mónada psíquica”, lo “imaginario social instituyente” produce individuos que no pueden hacer más que la sociedad que los ha hecho. Sin embargo, la “imaginación radical” de la *psyché* actúa de manera que haya acción de retorno del ser humano sobre la sociedad. Esto quiere decir que sociedades e individuos se transforman juntos y que estas transformaciones se implican recíprocamente. La reflexión sobre “la institución de la sociedad” se torna, de este modo, en “ontología general y especial” (Castoriadis, 1982: 370).

Lo histórico-social también es definido por su particular emergencia: apoyado sobre el “primer estrato natural”, la sociedad organiza y utiliza “lo dado” bajo la influencia de las significaciones imaginarias sociales, “arbitrarias” e “inmotivadas”, radicalmente diversas entre las diferentes sociedades. Y aunque haya condicionantes naturales que pertenecen al mundo físico, este mundo como tal no impone la interpretación imaginaria atribuida cada vez por la “institución de la sociedad”. Siempre se trata de una verdadera “creación” de un mundo de representaciones imaginarias sociales que le dan sentido a todo “lo que es” real, posible e incluso “imaginario”.

La autocreación de la sociedad, que se traduce cada vez como posición/institución de un magma particular de significaciones imaginarias, escapa a la determinación porque ella es precisamente auto-posición que no puede estar fundada sobre una Razón universal ni ser reducida a la correspondencia con un pretendido *ser-así* del mundo (Castoriadis, 1982: 366, el subrayado es nuestro)².

Además, la forma de organización social que crea cada sociedad es “nueva” en relación a otros tipos o modos de organización ya instituidos en las diferentes sociedades. Cada forma encarna una nueva figura (*eidós*) de sociedad. Tampoco hay procedimientos

² Las obras de Castoriadis citadas corresponden al original en francés. Las traducciones al español son nuestras.

determinados por medio de los cuales una figura societal podría ser la “causa” de la aparición de una nueva. Castoriadis trata de “escapar del determinismo” introduciendo la idea de creación³.

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. Esto significa 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. Sin embargo, no es posible dar 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” 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 “naturaleza” 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

³ Una breve aclaración etimológica. La palabra “creación” proviene, en francés y en español, de la forma latina “*creatio*”, del radical de *creatum*, supino del verbo “*creo*” que significa “crear, nombrar”. Según el diccionario francés-latino de Félix Gaffiot (Hachette, 1934) “*creatio/creationis*” significa: 1. Acción de engendrar, procreación; 2. Creación, elección, nominación. En español, “crear” también quiere decir “establecer, instituir, fundar” algo que no existía. Establecer, fundar, introducir por vez primera algo; hacerlo nacer o darle vida, en sentido figurado. Crear una industria, un género literario, un sistema filosófico, un orden político, necesidades, derechos, abusos. (Ver: Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española, edición 2014). La raíz indoeuropea del verbo “crear”, *ker*, significa tanto crear como crecer, de donde proviene la palabra “cereal”. En griego antiguo: *κρᾶω* significa “mezclar”, hacer un compuesto. En sánscrito tenemos “*kr*”, que significa “hacer”.

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”. 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. Y, 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 que no está “predestinado” a ser algo determinado: el derecho, la polis, la *techné*, la institución de las normas “justas” son ejemplos de la “capacidad creadora” del hombre.

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 “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”.

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. Según Castoriadis, esta puesta en cuestión sólo es posible en los dominios del hombre. Siendo la “auto-alteración” una característica propia del hombre, sólo en el ámbito de lo histórico-social hay “historia”. Esto quiere decir que la humanidad se auto-crea como sociedad y como historia. Siguiendo la idea de “creación”, la forma “sociedad” es irreductible a cualesquiera elementos. No se puede reducir la sociedad a los individuos –que son evidentemente “fabricaciones sociales”, pero tampoco al psiquismo humano –que es, como tal, incapaz de producir las instituciones y las significaciones imaginarias sociales.

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 ejemplo de ello.

En consecuencia, del mismo modo que la sociedad no es el « conjunto » de los individuos o la « suma » de las conductas de 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. Y también es mejor decir que hay un desarrollo de la sociedad en un “espacio” que no es una simple “extensión geográfica”, sino la creación multidimensional de un espacio “natural” y “social” propio de cada sociedad.

El mundo histórico-social es así el resultado de la “institución del mundo” en cuanto “creación de un nuevo eidos”. 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.

2.1. 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 “la polis” 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 la “historia en sí” como “creación” y como “destrucción”. La creación no es para nada la producción de un mundo a partir de un “eidos” (una forma, una figura) preexistente, ella es “configuración” de un mundo de significaciones imaginarias sociales que constituye un “eidos”, 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 resultó “impensable” para la ontología heredada.

Los “elementos” de la vida social son creados por cada sociedad. Así, toda forma histórico-social es verdadera y auténticamente singular: ella posee una esencia singular, ni 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).

En consecuencia, 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).

La aparición de la institución es la manifestación del ser humano como “por ser” (*à-être*). Puesto que la humanidad emerge del “caos”, ella inviste imaginariamente el mundo como “su mundo”. Y, aunque exista un basamento físico que le sirve de apoyo, se puede decir que la institución del mundo “hace ser” un mundo natural, social y sobrenatural que se impone como “negación del caos”.

La institución de la sociedad es institución de significaciones imaginarias sociales que deben, por principio, conferir sentido a todo lo que puede presentarse, “en” la sociedad” como “fuera” de ella. La significación imaginaria social hace ser a las cosas como tales, las pone como siendo lo que son –el “lo que” es puesto por la

significación, que es indisolublemente principio de existencia, principio de pensamiento, principio de valor, principio de acción. Pero este trabajo de la significación está continuamente amenazado... por el Caos que encuentra, y por el Caos que ella misma hace surgir. Esta amenaza se manifiesta, con toda su realidad y toda su gravedad, en los dos puntos extremos del edificio de las significaciones: por la ausencia de la piedra angular de este edificio, y por la arena que está en el lugar de aquello que debía sostenerlo como su fundamento (Castoriadis, 1982: 457-58).

Por más fina, sutil o potente que sea, la significación no puede eliminar la indeterminación propia de los dominios del hombre. El ser humano no está completamente determinado, acabado, porque está siempre “por ser”. Cuando la significación parece “cerrada” y “total”, renuncia a crear el nicho ontológico en el cual vive el hombre. Es por esto que ella enfrenta el riesgo de no poder zurrir los desgarros del “recubrimiento del ser” propio del hombre. 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). La cuestión de la significación de la significación, es decir, de la institución de la institución remite a la cuestión del fundamento y, en este sentido, está condenada a permanecer sin respuesta.

La cuestión del origen, de la causa, del fundamento, del fin, está planteada por la sociedad, pero la sociedad no “tiene” origen, causa, fundamento, u otros fines que no sea ella misma. Ella es auto-creación: no tiene origen exterior ni otros fines que los que ella misma se plantea. Aunque la significación emerge para recubrir el caos, ella 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 » el azar, pero no en detalle. Las significaciones imaginarias sociales intentan recubrir lo que se anuncia y lo que se afirma en este esfuerzo de involucramiento: el caos.

Según Castoriadis, la relación de la humanidad con ese “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 bien 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 una totalidad compleja. 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 implicaciones de fundamental importancia en relación al conocimiento de las sociedades, pues no es posible explicar el dominio histórico-social como en las ciencias físicas. 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 “explicar”, es decir, 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. La institución existe y recubre la falta de sentido del mundo, pero no puede ocultar el caos mismo, apresado en la significación.

Sin embargo, según Castoriadis, el caos vuelve, llega por medio del tiempo y de la historia. La temporalidad esencial que penetra la existencia humana es aquello que permite

hacer advenir otras figuras de lo histórico-social. Pues la historia humana es el dominio donde el ser humano crea formas ontológicas que no existían previamente, que no estaban predeterminadas desde siempre. La historia humana no es sólo “la historia ya hecha”, sino también “la historia haciéndose” y “la historia por hacer”.

La historia es, como la institución, esencialmente creación. Y es justamente esta “indeterminación esencial” del ser humano como “por ser” y como “por hacer” lo que está en el origen de la filosofía y de la política. De allí que sea necesario reemplazar los basamentos teóricos por nuevas categorías onto-lógicas, situarse más allá del pensamiento heredado que no es capaz de reconocer ni la destrucción ni la creación ontológica “por razones estrictamente idénticas” (Castoriadis, 1982). He aquí los desafíos de la filosofía y de la política del presente.

2.2. 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 de la época sobre la “complejidad”, por ejemplo, producen a menudo “perplejidad” (Castoriadis, 1993: 209). Para él, las investigaciones conducen a la confusión cuando se introduce la “problemática de la complejidad” en el terreno epistemológico. 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 “bornes” de la ontología heredada (Castoriadis, 1993 : 209).

Se puede hablar, como Cantor, de “elementos” de un conjunto, pero nada cambia si se habla de “interacciones” en lugar de “elementos”. Según Castoriadis, las interacciones no son más que “elementos” de un conjunto de tipo superior de los cuales se pueden encontrar las “leyes” de su funcionamiento. Según Castoriadis, las dificultades presentadas por el modelo de la complejidad no son “de principio”, sino “de hecho”. La forma de definir la “complejidad” por medio de una maraña de niveles jerárquicos no es apropiada porque los niveles imbricados son de “naturaleza” idéntica. Será necesario entonces 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). Esta idea de “implicación compleja” no sería más que el equivalente a la multiplicación de las operaciones

identitarias, es decir, una lógica donde lo que está en juego no es más que una complejización que permanece en los dominios de lo que podría llamarse la “conjuntización”.

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 opone a 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 realización más rica de esta lógica ha sido la elaboración de la matemática, ciencia que ofrece el único modelo disponible y efectivamente elaborado de una “verdadera demostración”, es decir, de una determinación suficiente de lo que se dice en su completa “necesidad”. La importancia de la matemática o la fascinación que ella ejerce en la filosofía, es precisamente su capacidad de “transmitir” certezas una vez que la cuestión de la “verdad” de las hipótesis es puesta en suspenso.

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 referir 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, 1978 : 201).

Una vez que la lógica se volvió « formalizable » y, en consecuencia, “matematizable”, evolucionó en álgebra de proposiciones o “cálculo de predicados”, un campo definido por su “rigurosa necesidad”. Sin embargo, según Castoriadis, hay un problema que constituye la esencia última de esta lógica: es el problema de la circularidad o la cuestión de los “fundamentos de la matemática”, problema explícitamente enunciado por Hilbert (Castoriadis, 1978: 202).

Veamos entonces 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 plantear/distinguir “objetos” bien distintos y bien definidos y disponer de dos esquemas complementarios: el de la

separación y el de la reunión. Poner en obra a la lógica identitaria comporta la separación de los elementos de un conjunto a partir de sus propiedades esenciales y su composición a partir de un atributo que haga posible la inclusión de los elementos en “este” conjunto y no en otro.

La posibilidad de « recolectar en un todo », implica entonces 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. Individuación que se produce cada vez por medio de las operaciones que acabamos de describir. 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.

Además, 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 porque las propiedades inesenciales 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 (y sobre todo la historia) 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, no sería más que un error crucial, considerar que esta “lógica” agota la vida o la “lógica” de una sociedad. Y sería renunciar a pensar evitar la cuestión acerca de cómo y por qué una sociedad dada distingue, elige, plantea, reúne, cuenta y dice tales términos y no tales otros, de tal manera y no de otra, y 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”. Según Castoriadis, cuando se trata de repensar y de conocer los dominios del hombre, es necesario situarse más allá de los esquemas operadores y organizadores de la lógica « conjuntista-identitaria ». Aunque tampoco es suficiente proponer una « lógica dialéctica » o « dialectizada » como la de Hegel. Castoriadis propone una “lógica de magmas » cuyo punto de partida es precisamente la oposición « conjunto /magma ».

Ahora bien, la noción de “magma” no va de suyo. Para explicarla, Castoriadis partirá de la definición de su contrario, la noción de “conjunto” esbozada por el grupo Bourbaki: “Un *conjunto* está formado por *elementos* susceptibles de poseer ciertas *propiedades* y de entablar entre ellos, o con elementos de otros conjuntos, ciertas *relaciones*” (« Théorie des ensembles » citado por Castoriadis, 1981: 486).

Castoriadis se pregunta por qué los términos “conjunto”, “elementos”, “propiedades” o “relaciones” estaban subrayados en el texto original. Quizás porque introducen términos específicos de la teoría de conjuntos, o quizás porque se trate de términos considerados como indefinibles o “indefinidos”, es decir, términos a partir de los cuales se puede construir una definición. A su entender, la “verdadera” definición de “conjunto” depende de los grupos de axiomas que aportan las diversas formalizaciones a una teoría en la cual los principales operadores son: los principios de identidad, de no-contradicción y del tercero excluido, la equivalencia propiedad = clase, la existencia sólidamente afirmada de las relaciones de “buen orden” y la “determinidad”. Como hemos visto, para Castoriadis, el principio “supremo” de la lógica identitaria es el de la “determinidad” o de la “determinación completa” (Castoriadis, 1981: 489-490).

Castoriadis va entonces a presentar una lógica que pretende superar la lógica identitaria y confrontar sus fuentes, la “lógica de los magmas”. Sin embargo, en la medida en que esta es definida por oposición, hay que tratar de no caer en la ilusión de haber superado los operadores que ponen en marcha el principio de la división, el principio constitutivo de la lógica y de la ontología tradicional. El riesgo de producir una metalógica de orden “binario” aparece cada vez que la oposición se hace como si se tratara de “contrarios”.

Según Castoriadis, podemos comprender esta “nueva lógica” partiendo de la definición de “magma” que aparece en el Capítulo VII de *IIS*: “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). Luego, intenta despejar la idea de « magma » por medio de un lenguaje « más formal”, introduciendo un término/relación “primitivo”, es decir, indefinible y no descomponible: el término/relación “localizar” (señalar, marcar). Y, a partir del uso de este término/relación, va a 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. Además, 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 identitaria 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” entre las dos categorías. Puesto que los “conjuntos” hacen posible “la reconstrucción racional” del “ser total” por medio de elementos definidos y de 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 lo demás, el “magma” aparece como la categoría más “originaria” de las dos. Pues la “conjuntización” es considerada como una operación realizada en el horizonte “magmático” y “caótico” del ser. De este modo, 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: el inconsciente, las significaciones imaginarias sociales, el campo cósmico y las partículas elementales, entre otros. En este sentido, la “lógica de los magmas” es la única capaz de ser determinada en el horizonte de un “resto” de indeterminación. La lógica de los “magmas” es universal y, como tal, parece abarcar “la totalidad” de las regiones del ser. Por ello, Castoriadis parece quedar “atrapado” en los dominios de la representación. Sin embargo, 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.

3. Identidad, historia y temporalidad: La cuestión del “hacer”.

Hasta aquí, hemos estudiado 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 el opuesto de la « lógica identitaria ». 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”, ya que 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). Ahora bien, en la medida en que la “lógica de los magmas” se vuelve “complementaria” de la

“lógica identitaria”, pareciera que no se trata de ir más allá de “la lógica” o de “la identidad” ni de sustituir una lógica por otra. Castoriadis permanece en los “límites de la representación” cuando considera “el elemento” lógico como un componente inevitable para la representación filosófica y científica del mundo y, en todo caso, lo que pretende es 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, 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 denegación 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”. Desde este punto de vista, el tiempo verdadero, el de la alteridad radical, de la alteridad imposible de deducir y producirse, debe ser abolido, y la historia de la sociedad, entendida como la “encarnación aparente” de una identidad, está reglada desde el comienzo hasta el fin. El tiempo histórico deviene sinónimo de “orden de sucesiones” de un proceso determinado desde el comienzo.

Con la ayuda de los dispositivos del « pensamiento identitario », la serie de acontecimientos históricos ha sido remitida 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 está “ya presente” en el origen. Este pensamiento de la “identidad” originaria ha hecho de la historia (con minúsculas) el desarrollo de una instancia primera que da sentido por sí misma a las prácticas humanas. Y reconocer el “sentido” en la historia posibilitó la organización de los diversos aspectos del “hacer” humano alrededor de un determinado “saber”.

Por otra parte, 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 superar las prácticas diversas y eventualmente “desatinadas” de los hombres. Cuando el elemento “lógico” es aquello que se despliega en la escena de la historia, los individuos son “actuados” más que lo que ellos actúan por sí mismos y sus luchas están

dirigidas por los resortes mismos de la Historia. Existe entonces una temporalidad fundadora que se desarrolla en segundo plano o 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 deniega la alteridad y la emergencia de “lo otro”.

Aún las filosofías más “revolucionarias”, según Castoriadis, han sido incapaces de aprehender la dimensión verdaderamente “creadora” del proceso histórico, porque ellas no comprenden la “génesis ontológica” de las nuevas “figuras de lo social”. Al contrario, ellas conciben estas figuras como si se tratara de la emergencia de un “ejemplar diferente” de lo Mismo. Para Castoriadis, las “filosofías de la historia” han intentado enmascarar el caos sobre el cual se construye cualquier “figura” histórica de la sociedad bajo el velo de la inteligibilidad de la historia a partir de una “exterioridad fundadora”. Cabe aclarar que, a fin de superar este «caos», la sociedad misma «inventa», «instaura», produce «significaciones imaginarias sociales». La pretensión de “descubrir” el “sentido de la historia” en la identidad primera que está a la base de las diferencias, no es más que un “desvío” de la aproximación lógico-científica nacida en Occidente bajo el nombre de “metafísica”.

3.1. La historia « por hacer » y la práctica política.

Cuando nos preguntamos: ¿cómo orientarnos en la historia y en la política? Una de las respuestas favoritas de la filosofía ha sido: “por medio de la teoría”. Podría decirse, para comenzar, que “hacer la revolución” no es un asunto puramente “teórico”, sino práctico. Sin embargo, con esto no avanzamos demasiado. Lo que cabe recalcar es que, con Castoriadis, podemos pensar “la revolución” o el “proyecto revolucionario” en términos de “creación”. Como hemos visto, la creación es la aparición de “tipos de ser” no derivados directamente de ninguna “naturaleza” ni de ninguna “identidad originaria”. Para avanzar en el pensamiento de la “práctica política” en relación con esta ontología social y política, consideremos 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 teoría”.

Para nuestro autor, la idea de una teoría “acabada y definitiva” es quimérica y mistificadora. Cuando se trata de “pensar la práctica”, podemos encontrar dos posiciones completamente opuestas: por un lado, la exigencia de fundar toda actividad sobre la certeza

“absoluta” de una teoría; por el otro, la posibilidad de abandonar todo proyecto revolucionario o dejarlo librado a los avatares de una “voluntad ciega”. En los dos casos, nos encontramos con el mismo presupuesto: toda acción política consciente depende de una teoría. En ambos casos, dice Castoriadis, la exigencia de un “saber absoluto” permanece “imperturbable”, pero “ficticia”. 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 es de otro orden. No se corresponde ni al “orden total” ni al “desorden total” (el caos). 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. Sin embargo, 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 dominio de la acción política, el dominio de la praxis, tiene que ver con la acción y 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 sucede 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 con la lucidez reflexionante de las conciencias. Sin embargo, el “saber” sobre el que se apoya 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 deriva (Castoriadis, 1975: 113).

Podríamos entonces « pensar la praxis » como aquello que hace emerger « lo otro ». Y « lo otro » es aquello que no está envuelto “en la teoría” y que “el tiempo” hace desplegar. De este modo, la praxis revela el carácter “por hacer” del mundo histórico-social. Por ello, toda “filosofía de la historia” estaría prisionera de una ficción: la ficción de poder abarcar y de poder “conducir” –dirigir, ordenar- el movimiento mismo de la historia.

3.2. Retomar la praxis: la posición de Castoriadis.

A partir de la lectura de Castoriadis, podríamos definir a la “filosofía de la historia” como el intento de “aprisionar” todos los acontecimientos y las acciones sociales de los hombres en un discurso tranquilizador. Pues toda “ontología” unitaria revela, al mismo tiempo, una cierta “finalidad” de la historia y un cierto “destino” de la vida y las acciones de los hombres.

Desde el punto de vista de la historia, el “pensamiento identitario” asegura que todo suceso histórico resulta “derivable” o “predictible” 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.

En Castoriadis, la praxis, entendida como « hacer histórico-social”, se inscribe en el dominio onto-gnoseológico donde el ser pensado como “por ser”, el hacer es pensado como “por hacer” y la teoría es entendida como “elucidación”. Con esto, Castoriadis niega la posibilidad de “planificar” técnicamente las acciones humanas para alcanzar el “objetivo” o “destino” histórico de los hombres. Por el contrario, si hay –por así decir- un destino para los hombres, 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 hay garantías por sus resultados*.

Las filosofías de la historia no han hecho más que “denegar” la verdadera historia humana y su esencial temporalidad, han recubierto la acción instituyente del imaginario humano, del imaginario social que hace posible nuevas prácticas y nuevas figuras/formas sociales. Esto ha significado la inscripción de un “tipo” de existencia y de “conciencia histórica”, una relación con el pasado y una relación con el porvenir donde el pasado era “lo que necesariamente ha sido” y el futuro “lo que necesariamente vendrá”. De este modo, lo que han hecho no es sino 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.

Esto significa que sin “filosofías de la historia” no hay finalidad inmanente al proceso histórico, no hay “sujeto” privilegiado o “clase” que deba cumplir una “misión histórica”, no hay “centro” a partir del cual se desarrollan los acontecimientos. Y tampoco hay “teoría” que nos garantice la “clausura” de la representación y de la acción. Sólo así podremos recrear nuestra relación con el pasado y nuestra relación con lo porvenir. Una nueva relación con el pasado implica la posibilidad de “revivirlo” y de hacerlo “hablar” como “alteridad efectivamente emergida” y no como “identidad ya desarrollada”. Una nueva relación con el porvenir implica la posibilidad de atreverse a “suponer un futuro”, un “querer hacerlo”, un futuro que no es más un “destino histórico”, sino un proyecto “creador” cuyos resultados son siempre “imprevisibles”, un proyecto frente al cual se puede tomar partido, a favor o en contra.

4. 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 para resignificar el “proyecto” político de autonomía individual y social que está en la base de su pensamiento.

Si el devenir de la historia estuviera garantizado por una figura cualquiera de la “identidad”, 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, poniendo 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” (un nuevo *eidos*, un nuevo “modo de ser” y un nuevo “modo de hacer”) de lo social, instituyendo un “mundo de significaciones” organizador de nuevas prácticas humanas. Con esta nueva “ontología” social y política, Castoriadis renueva la posibilidad de pensar el “proyecto revolucionario” como “proyecto de autonomía individual y

social”. Sin embargo, hacer un análisis exhaustivo de la significación de este proyecto está más allá de las posibilidades de esta presentación.

Bibliografía citada:

- ARISTOTELES (1995) *Física*, Madrid, Gredos.
- CASTORIADIS, C. (1975) *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- CASTORIADIS, C. (1978) « 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, Carrefours II*, Paris, Seuil, 1986.
- CASTORIADIS, C. (1982) « Institution de la société et religion » en *Domaines de l'homme. Carrefours II*, Paris, Seuil, 1986.
- CASTORIADIS, C. (1982-83) « La polis grecque et la création de la démocratie » en *Domaines de l'homme. Carrefours II*, Paris, Seuil, 1986.
- CASTORIADIS, C. (1986) « Phusis, création, autonomie » en *Fait et à faire, Carrefours V*, Paris, Seuil, 1997.
- CASTORIADIS, C. (1993) « Complexité, magmas, histoire » en *Fait et à faire, Carrefours V*, Paris, Seuil, 1997.
- CASTORIADIS, C. (1994) « Mode d'être et problèmes de la connaissance du social-historique » en *Figures du pensable. Carrefours VI*, Paris, Seuil, 1999.
- DESCOMBES, Vincent (1989) « Un renouveau philosophique » en Busino, Giovanni et al, *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz.
- FREUD, Sigmund (1927) « Le fétichisme » en *La vie sexuelle*, trad. fr. D. Berger, Paris, PUF, 1969.
- MORIN, E. (1990). *Introduction à la pensée complexe*. Paris: Seuil.
- ROUDINESCO, Elisabeth y PLON, M. (1997), *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Paris, Fayard.