



Tesis doctoral

**CORNELIUS CASTORIADIS: IMAGINARIO Y CREACIÓN HISTÓRICO-SOCIAL,
UNA PROPUESTA FILOSÓFICA RADICAL**



Doctorando: Vicent Ballester García

Director: Sergio Sevilla Segura

Doctorado en Pensamiento Filosófico Contemporáneo

Departament de Filosofia, Universitat de València. Mayo de 2017

Per Aitana i Marc, que mai deixen d'imaginar-se lliures

A mon pare, sempre en el record

A ma mare, que està en tot

Agradecimientos

El curso 2009-2010, el profesor Sergio Sevilla imparte la materia “Panorama de las filosofías del siglo XX” en el Máster “Pensamiento Filosófico Contemporáneo” de la Universitat de València. Como objeto de reflexión y debate propone la lectura de unos textos de Cornelius Castoriadis. Debo agradecer, en primer lugar, al profesor Sevilla haber sabido provocar en mí la inquietud que me llevaría a leer con avidez aquellos textos, y a partir de ese momento todo lo que cayera en mis manos que tuviera que ver con la obra de Castoriadis. Volví a la Universidad tardíamente, tras años de dedicación en las aulas de secundaria (en las que sigo ejerciendo con el orgullo y la humildad de quien conoce la pasión por la educación), como un reto personal e intelectual que no pudo tener mejor recompensa que el conocimiento del pensamiento castoriadiano. Fruto de aquel estudio fue el Trabajo Fin de Master (TFM) bajo el título "Imaginación y psique en el proyecto de autonomía de Cornelius Castoriadis", presentado en septiembre de 2011, y dirigido también por el profesor Sevilla. En los cursos siguientes tuve la oportunidad de presentar algunos artículos y comunicaciones sobre la obra de nuestro autor, comprobando hasta qué punto una propuesta tan fecunda y provocativa era desconocida en términos generales en nuestro contexto. Así, movido por la interrogación filosófica y por la convicción de haber encontrado un pensador que conjuga inquietudes a las que me he enfrentado toda mi vida, tanto en el ámbito personal como político, decidí entregarme a la labor de dedicar mi doctorado al estudio sobre la filosofía de Castoriadis.

Dadas las limitaciones bibliográficas en castellano, y con el fin de tener un conocimiento directo de la labor que los estudiosos de la obra de Castoriadis desarrollan en torno a la Association Castoriadis, decidí realizar una estancia en París en mayo de 2013. Quiero agradecer, en primer lugar, a Mme Zoé Castoriadis, que tuvo la amabilidad de recibirme en su domicilio donde pude tener una entrañable entrevista con ella. En el mismo sentido, estoy muy agradecido a Enrique Escobar, antiguo miembro de *Socialisme ou Barbarie* y amigo de Castoriadis, que también me recibió en su casa en París y con quien mantuve una larga conversación sobre la vida y obra de

nuestro autor. Enormemente fecunda fue mi asistencia a las *Journées Castoriadis*, que se realizaron en Caen, en el Institut Memoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), en junio de ese mismo año. Agradezco a François Bordes, encargado de los fondos de Humanidades en el IMEC, por su recibimiento, así como a los participantes en las Jornadas, entre otros Philippe Caumières o Emanuele Profumi, por su cercanía y amabilidad.

Mi estancia en París me permitió, en todo caso, algo mucho más grande que una investigación (por muy satisfactoria, como es el caso, que ésta pueda ser). Me refiero a la suerte de haber encontrado amistades que han trascendido aquella estancia, y que son sin duda el regalo más grande que esta circunstancia vital me haya podido conceder. En primer lugar, Ray Dedise, pintora, cantante y sobre todo persona libre, gran conversadora y filósofa. También naturalmente Justine y Cendrine, a quienes siempre agradeceré su generosidad y proximidad. Y por supuesto, Alain-Gilles Bastide, "*imagier*" (mucho más que fotógrafo y evidentemente creador, castoriadiano), con quien no sólo comparto inquietudes e ideas, sino sobre todo admiración y amistad. Y quiero destacar también aquí mi agradecimiento, porque fue quien hizo posible estas "aperturas", a Josep Ignasi Benito, filósofo y psicoanalista, de quien admiro su constante capacidad de reinención. Por último, no quiero dejar de mencionar, en este apartado relacionado con mis periplos, a Mar Cuenca, que en 2012, cuando investigaba para su tesis doctoral, me acogió con sincera hospitalidad en Oxford y me ayudó a entrar en la biblioteca de aquella universidad.

La fortuna ha querido que tenga amistades que me han acompañado durante mucho tiempo y que me han enriquecido intelectual pero sobre todo personalmente. Debo nombrar en primer lugar a mis amigos de la tertulia filosófica, de quienes nunca dejaré de aprender y nunca dejarán de sorprenderme: Ana Estupiña, Ana Estela, Xelo Garcia, compañeras y amigas desde la carrera, como Carmen Ors, cuya reflexión y complicidad personal me han sido de tanta ayuda, Carlos Roser, Lola Herraiz, Maite Miravet, Vicente Sanfélix, de quien tanto hemos aprendido y seguimos aprendiendo, y Noemí Calabuig, con quien compartí los inicios y en buena medida la inspiración de este trabajo.

Quiero aprovechar para reivindicar la labor del profesorado de secundaria, poco reconocido y con muy limitadas posibilidades de incentivo investigador. Son grandes profesionales y mejores amigos Eugeni Martí, José Luis Sampietro, Ximo Graña y José Manuel Talens. Quiero agradecer expresamente a este último su apoyo en alguna traducción al francés, pero sobre todo su espíritu conversador y su amistad. Mi agradecimiento también a Antonio Palao, profesor de filosofía y psicoanalista, excelente apoyo en las referencias bibliográficas. En la fase final de este trabajo tengo la suerte de ser profesor del IES Isabel de Villena, donde seguimos trabajando por aprender a ser libres. Gracias a Catalina Machado y a Joan Frederic Calabuig por su apoyo diario. Una mención especial para mi amiga Pilar Bueno, cómplice en tantas encrucijadas. Y para Lidia Tenés, que supo escuchar mis interrogaciones y valorar mis inquietudes cuando más lo necesitaba.

Por último, hay amigos de los que permanecen desde la infancia, de los que siempre están y, a pesar de saber tanto de mí, siguen ahí. Como Francesc Raga, "mestre", farandulero y hombre de ciencia, que sabe hacer natural el difícil arte de la amistad. Y como José Ramón Bertomeu, a quien agradezco de manera muy especial el constante y enorme apoyo personal e intelectual, y quien más y mejor ha conocido y participado de todos los avatares de este trabajo. Muchas gracias por los ánimos, por la confianza y por la ilusión transmitidas. Gracias también, naturalmente, a Rafa y Murielle, con quienes siempre podré contar.

Índice

0. PROYECTO.....	7
0.1. Laberintos.....	9
0.2. Fuentes.....	14
1. ENCRUCIJADAS.....	22
1.1. Constantinopla, Atenas, París (1922-1945).....	24
1.2. Socialisme ou barbarie (1946-1967).....	26
1.3. L'institution imaginaire de la société (1967-1980).....	37
1.4. Carrefours du Labyrinthe (1980-1997).....	51
1.5. Clausuras y aperturas.....	55
Reflexiones.....	65
2. EMERGENCIA.....	67
2.1. Discrepancias con su tiempo.....	71
2.2. Interrogación.....	75
2.3. Elucidación.....	85
Reflexiones.....	94
3. IMAGINARIO.....	97
3.1. Las aporías de la belleza dialéctica.....	98
3.2. De la creación al imaginario.....	109
3.3. Lo simbólico.....	116
3.4. La imaginación, más radical que la racionalidad.....	120
3.5. Filosofar sin imaginación.....	132
3.6. El alma nunca piensa sin fantasmas.....	137
3.7. Una imaginación que no imagina.....	145
Reflexiones.....	154
4. CREACIÓN.....	159
4.1. Ontología magmática.....	162
4.2. Lógica ensídica.....	173
4.3. Fenomenología.....	178
4.4. Ser temporal.....	200
4.5. Verdad como efectividad.....	218
4.6. Pensamiento, imaginario y lenguaje.....	230
4.7. Imaginario y crítica sociológica.....	244
Reflexiones.....	252
5. AUTONOMÍA.....	261
5.1. La exigencia revolucionaria.....	267
5.2. Ilustración y Romanticismo en la encrucijada.....	272
5.3. La torsión platónica.....	280
5.4. Physis y nomos.....	286
5.6. Ser autónomo: la ruptura posible de la clausura.....	320
Reflexiones.....	333
CONCLUSIONES.....	341
BIBLIOGRAFÍA.....	356

***CORNELIUS CASTORIADIS: IMAGINARIO Y CREACIÓN HISTÓRICO-SOCIAL,
UNA PROPUESTA FILOSÓFICA RADICAL.***

Vicent Ballester Garcia

0. PROYECTO.

El objetivo de la presente investigación es un estudio sobre la obra filosófica de Cornelius Castoriadis. Se trata de un autor no demasiado divulgado ni estudiado en nuestro contexto. Quizá como consecuencia de ese desconocimiento, se le atribuye, a lo sumo, la condición de intelectual, de político o de estudioso de la problemática social-histórica. Aquí vamos a defender la tesis según la cual ni su obra, ni su pensamiento, ni su existencia, se conciben sin la Filosofía, y por tanto que Castoriadis es, ante todo, filósofo. Y vamos a argumentar para ello en torno a tres líneas básicas: por un lado, la propuesta más destacada de su obra, el "imaginario social-histórico", si bien había sido usado en otros contextos, es un concepto original de la filosofía de Castoriadis; por otra parte, e íntimamente conectado con la anterior, no se entiende su propuesta sobre el imaginario sin su tesis de la creación ontológica, que es evidentemente filosófica y cuyas raíces se hallan en el diálogo crítico con la historia de la filosofía; por último, estas tesis no se conciben sin asumir que la obra de Castoriadis es un "proyecto filosófico" en el marco del "proyecto de autonomía", es decir, una filosofía de la emancipación de los sujetos y las sociedades.

Cornelius Castoriadis (1922-1997) fue cofundador y *alma mater* hasta su disolución de la revista *Socialisme ou barbarie* (1949-1965), en la que publicó numerosos textos de análisis político, reconocidos más tarde como aportaciones fundamentales para el pensamiento antitotalitario, sobre todo en el panorama intelectual y político francés. En esos trabajos pretendía conjugar la llamada a la acción política revolucionaria con la emergencia de elementos teóricos de reflexión sobre la capacidad de autogestión y autonomía de las sociedades contemporáneas. Fruto de esas dos exigencias fue su obra magna, *L'institution imaginaire de la société* (IIS, 1975), cuya primera parte

(publicada previamente en *Socialisme ou barbarie*) constituye un estudio crítico del marxismo y del proyecto emancipador, así como la presentación sumaria de sus tesis en torno a los conceptos de institución e imaginario, que le sirve para realizar una acerada crítica en torno a nociones como lo simbólico y el problema de la alienación. En la segunda parte desarrolla una articulada propuesta filosófica en torno a los conceptos más originales de su obra, a partir de la reivindicación del imaginario social-histórico como fuente de creación de las significaciones imaginarias sociales. En esta obra Castoriadis va pues mucho más allá de la teoría o la filosofía política. Se trata de una propuesta filosófica en el sentido más extenso del término, que aborda un complejo entramado conceptual (de "figuras de lo pensable") que pasa por el estudio sobre el tiempo, la racionalidad (*legein*) y la técnica (*teukhein*), la psique y el lenguaje, entre otros. Además, a partir de los años 80 y hasta su muerte en 1997 nuestro autor desarrolla un extenso trabajo que incorpora y "dialoga" con muy diversos saberes: desde el psicoanálisis a la sociología, pasando por la economía, la historia y la política, sin olvidar sus debates en el terreno de las ciencias físico-matemáticas o en biología. Muestra de ello son los seis volúmenes agrupados bajo el título genérico *Carrefours du labyrinthe*, en que se recogen, junto a ensayos filosóficos, artículos o entrevistas de un explícito diálogo interdisciplinar, en lo que podríamos llamar una "filosofía de la encrucijada" (*carrefour*) o, en la línea de lo que un autor cercano a su vida y obra como Edgar Morin llama "pensamiento complejo".

Consecuencia de ello, es que hallamos publicaciones en los más diversos terrenos, que apelan e interpelan las obras del Castoriadis sociólogo, o del psicoanalista, o del político, etc. Sin embargo, como hemos dicho, Cornelius Castoriadis fue ante todo un filósofo. Un defensor de la filosofía como actitud ante la vida (como interrogación y auto-interrogación) que desarrolló una vasta obra que se atreve, en pleno siglo XX, a proponer una ontología, una antropología, y una filosofía política, presentadas como un entramado que configura un pensamiento original. Y no obstante, Castoriadis no es un filósofo al uso: ni procede del ámbito académico, ni se le puede encasillar en ninguna escuela o corriente filosófica. Y, sobre todo, discrepó no sólo con todas las

filosofías de su tiempo, sino especialmente con la tradición racionalista y sustancialista que domina la historia de la filosofía occidental.

La influencia de Castoriadis en el ambiente intelectual francés es indiscutible. Muy reconocido en los ambientes políticos de la izquierda por la revista *Socialisme ou barbarie*, su crítica al marxismo y la propuesta filosófica en torno al imaginario social-histórico es de referencia inevitable en cualquier trabajo académico que se aproxime a este concepto¹. Castoriadis fue un líder intelectual (con gran capacidad de persuasión según quienes le conocieron) que siempre estuvo inmerso en la polémica: siempre se consideró un revolucionario, pero se enfrentó a todas las doctrinas dominantes en la izquierda, desde la socialdemocracia hasta las diversas versiones del comunismo; siempre se consideró filósofo, pero no tenía una carrera académica reconocida, y cuando empezó a publicar filosofía mostró una falta de complacencia y una crítica feroz a todos los discursos filosóficos de moda, que le granjeó no pocas enemistades. Su aportación al pensamiento contemporáneo, que nunca fue "teórico" sino que estuvo inmerso en la realidad efectiva de su tiempo, es incuestionable tanto por lo que respecta a las polémicas sostenidas con otras filosofías de la época como por la vigencia indudable que muchas de sus tesis tienen para este momento de "ascenso de la insignificancia" que nos está tocando vivir.

0.1. Laberintos.

Este proyecto de investigación pretende hacer explícita, a partir de las "encrucijadas del laberinto" de su pensamiento, una línea de coherencia y continuidad lógica que recorre toda la obra de Cornelius Castoriadis. Diversos comentaristas, desde diferentes puntos de vista, han destacado la existencia de varias etapas en la obra y en el pensamiento de nuestro autor. Y no se puede negar que, vinculados a los avatares de su biografía y de los acontecimientos del siglo, se pueden reconocer, al

¹ *"El principio teórico del imaginario, desarrollado durante décadas por filósofos, antropólogos y psicólogos, alcanzó su mayoría de edad cuando Cornelius Castoriadis elaboró el principio de "imaginario social" (1975), que fue reconocido por Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel en su monumental La Nouvelle Histoire (1978) como uno de los diez conceptos clave que habían acompañado la renovación histórica emprendida por la escuela de Annales..."* (Biagini, Roig, 2008: 291).

menos, dos momentos: en el primero, desde su llegada a Francia en 1946 y hasta 1968, destaca como hemos dicho su militancia política y sus publicaciones en la revista *Socialisme ou Barbarie*, que dirigió junto a Claude Lefort; en el segundo, a partir de los años 70, se dedica profesionalmente al psicoanálisis, y desarrolla su obra filosófica, en que abarcará no sólo la política y la antropología filosófica, sino una profunda reflexión sobre los problemas del conocimiento y la realidad, con un enfoque ontológico original y radical, en diálogo y confrontación con todas las filosofías de su época, y en abierta crítica a toda la filosofía heredada. Esta filosofía, centrada en la noción de "imaginario creador" se desarrollará, vinculada a reflexiones sobre las ciencias (en especial las ciencias sociales y la historia) en sus *Carrefours du labyrinthe*, así como en los seminarios que impartirá en los años 80 en la EHESS. Esto ha dado pie a que algún comentarista estableciera una nueva fase en su pensamiento, en que nuestro autor, alejado de (o desilusionado por) la reflexión política, se dirigiera a aspectos hermenéuticos derivados del concepto de "imaginario", y hacia una filosofía de la naturaleza (*physis*) creadora que le vincularía a ciertas propuestas metafísicas. Pero la filosofía de Castoriadis tiene como eje vertebrador una reflexión sobre lo humano, sobre la radicalidad de nuestro ser creador, que siempre es histórico-social. El ser de lo social no se puede reducir ni a la naturaleza ni a la razón ni a fundamentos sobrenaturales. La posibilidad de autonomía humana sólo se concibe para Castoriadis como creación radical, *ex nihilo*. Y la condición ontológica es la auto-alteración consustancial al imaginario histórico-social.

En este trabajo pretendo mostrar la coherencia y continuidad fundamental de un pensamiento filosófico que nunca abandonó su propósito inicial, que no es otro que el de elucidar las posibilidades de un proyecto de autonomía del ser humano y de la sociedad en tanto que creación humana. Defenderé que las tesis de Castoriadis tienen su origen en sus primeros escritos, publicados recientemente, en que ya formulaba críticas al determinismo y al racionalismo filosóficos. En segundo lugar, afirmaré que su crítica al marxismo, recogida en la parte primera de la IIS, no es fruto sólo de una convicción ideológica o política en sentido restringido, sino que está

basada precisamente en aquellas reflexiones filosóficas contra todo reduccionismo. En tercer lugar, mostraré que su tesis sobre el imaginario social-histórico y la creación, que desarrolla en la segunda parte de IIS forman parte de un ambicioso proyecto de renovación de la filosofía que esboza una nueva ontología histórico-social. Por último, su tesis del proyecto de autonomía, que desarrolla en los textos de los años 80 y 90, es una tesis de filosofía política incomprensible sin los fundamentos anteriores. En la trayectoria filosófica de Castoriadis no hay ruptura, hay una clara dependencia de unos postulados respecto a otros, en una propuesta filosófica que nos plantea grandes retos. Es cierto, en todo caso, que, aceptando sus propios postulados, las tesis de Castoriadis son fruto del imaginario creador, y toda creación supone destrucción, lo cual a algunos les ha debido parecer claudicación.

En resumidas cuentas, la tesis fundamental que defenderé en este trabajo es que la noción de "imaginario histórico-social", aunque ya había sido usada con otros calificativos o acepciones en diversos ámbitos de las ciencias sociales, recibe con la obra de Castoriadis fundamento filosófico. Este fundamento viene de la mano de una filosofía de la creación y es inseparable de su ontología histórico-social, esto es, política. Castoriadis procede a una revisión crítica de la historia de la filosofía para encontrar en la obra de ciertos autores clásicos "aperturas" que permiten poner en crisis el racionalismo dominante. Y el concepto filosófico sobre el que centra su atención es el de "imaginación", facultad considerada inferior o problemática para los sistemas filosóficos imperantes, desde Platón a la modernidad. En esa lectura crítica halla Castoriadis importantes aperturas para un pensamiento sobre la imaginación en la obra de Aristóteles, especialmente en *De anima*. También en el pensamiento de Kant en torno a la imaginación trascendental, así como en románticos como Fichte. En un sentido distinto, pero también esencial, no se concibe la propuesta de Freud sin la centralidad de la imaginación. Heidegger por su parte, en *Kant y el problema de la metafísica*, vuelve a reconocer el "olvido" kantiano en torno a la imaginación, pero sin desarrollar adecuadamente las consecuencias de tal olvido. Y por último, Merleau-Ponty abrió nuevas

perspectivas filosóficas que quedaron cercenadas por su pronta desaparición. Sin embargo, reconoce Castoriadis, ninguno de ellos llega a asumir la imaginación como el elemento creador que permite ir más allá de prejuicios racionalistas en nuestro entendimiento de la naturaleza humana. Y la razón es que todos ellos, de una manera u otra, concebían la imaginación como facultad psicológica, en el peor de los casos reproductora, y vinculada a lo sensorial. Pero Castoriadis llega a su reflexión sobre la imaginación desde la noción de imaginario, que es un término complejo (no psicológico en un sentido reduccionista) concebido como la condición de posibilidad social-histórica que hace emerger lo nuevo, que permite instituir creaciones sociales. A esa capacidad o fuerza la llama Castoriadis imaginario social instituyente, por oposición a lo instituido. Y cuando habla de la imaginación radical, como capacidad creadora, tal noción remite una y otra vez al postulado original del imaginario social instituyente. Como mostraré en esta tesis, aunque Castoriadis empleó reiteradamente el término "imaginación", y muchas obras divulgativas le presentan como el filósofo "de la imaginación", tal concepto es en su pensamiento deudor de la noción de imaginario social, y no se puede comprender sin la perspectiva política de su propuesta. El imaginario es creador en la medida en que sus producciones irrumpen frente a lo instituido. Esas rupturas, frente a la heteronomía dominante en la institución social, hacen posible la emergencia de la autonomía, que siempre es política (aunque tenga una vertiente individual o psíquica y otra estrictamente social).

Ese concepto de "autonomía" remite a la Ilustración y específicamente a la filosofía kantiana. Castoriadis reconoce tal deuda, pero se distancia de la misma en la medida en que su proyecto se configura frente al racionalismo. Nuestro autor concibe la autonomía a la manera clásica, como capacidad de darse las propias leyes, y asume un "proyecto de autonomía" que supone la elucidación y la reflexión sobre nuestras posibilidades como sujetos autónomos y nuestra capacidad para la construcción de sociedades autónomas. Se trata de un proyecto eminentemente filosófico y político, consustancialmente histórico, que presupone la autocomprensión, y que tiene

como objetivo romper la heteronomía o alienación, tanto a nivel individual como social. En este sentido, abordaré los vínculos entre el concepto de imaginario social-histórico y la propuesta del “proyecto de autonomía”, tanto a nivel individual (o psíquico) como a nivel social (y político).

La filosofía de Castoriadis no admite etiquetas, no se adscribe a escuelas o corrientes reconocidas, pero nos provoca y nos obliga a reconocer influencias en la práctica totalidad de las filosofías del siglo XX. Quiero plantear pues esta tesis respecto a la obra que vamos a presentar como un “*logon didonai*” que sigue generando nuevas creaciones. En ese sentido, considero en primer lugar que, si queremos seguir defendiendo un proyecto de autonomía de raíz ilustrada, es necesario reconsiderar tal noción (así como lo que entendemos por "racionalidad") a la luz del poder creador del Imaginario². El racionalismo determinista impide concebir la posibilidad de autonomía (o de libertad posible) de la psique y de la sociedad humana. Por otro lado, si reconocemos el poder del imaginario como elemento instituyente de la sociedad, debemos reconocer la praxis y la transformación social y política como consustancial a la condición humana.

La propuesta de Castoriadis es, ante todo, una filosofía de la emancipación³. Desde el punto de vista antropológico, ha parecido a algunos lectores que presenta una concepción pesimista (monádica) del ser humano, que parece abocado al cierre de sentido y a la locura (odio, violencia) como condición natural. Sin embargo, Castoriadis se enfrenta al supuesto determinismo de Freud, y mediante su propuesta de la imaginación radical, establece la creación como elemento propio de la naturaleza humana. Esa capacidad creadora está íntimamente ligada a las posibilidades de la autonomía, tanto individual como social. Será precisamente en este punto en el que, usando la terminología de Castoriadis, intentaremos proceder a una “elucidación” sobre las posibilidades de

2 Una tesis general que, por otra parte, no es evidentemente exclusiva de Castoriadis. Véase por ejemplo la concepción de Paul Ricoeur sobre el imaginario y la imaginación: *"L'imagination est ce par quoi le sens devient compréhensible, le monde dicible et l'action praticable. Ce sont les trois puissances de l'imaginaire dont la philosophie de Ricoeur est l'exposé magistral."* (Foessel, 2007: 12). O, en un sentido distinto, la teoría de la imaginación de Hayden White *"en su Metahistory, como una propuesta ejemplar de teoría de lo imaginario en que permanece abierta la perspectiva epistemológica y, a la vez, realiza un verdadero "mapa de la imaginación" (...) usando como hilo conductor no la lógica -- como hizo Kant -- sino la retórica..."* (Sevilla, 2000: 141).

3 Que no se puede reducir a hermenéutica o “fenomenología post-trascendental” como algunos comentaristas han señalado, y a lo que haremos referencia en esta tesis.

tal proyecto de autonomía.

Por último, como ya se ha dicho, la propuesta de Castoriadis tiene consecuencias políticas de profundo calado. Así, nuestro autor plantea una democracia radical que recupere los momentos de creación originarios de la democracia griega así como las aportaciones de los movimientos revolucionarios de la modernidad. En este sentido, Castoriadis afirma que la democracia es necesariamente un régimen “trágico” porque supone un pensamiento de los límites y del riesgo de la acción humana, en definitiva porque es un régimen de libertad. Es por eso que una verdadera democracia debe ser un sistema de “autolimitación”.

En resumen, este proyecto de investigación parte de una preocupación filosófica en torno a la obra de Castoriadis. Como señalamos en el título, la propuesta filosófica de Castoriadis es radical. Lo es porque pretende ir a la raíz de la condición humana, y porque su objetivo es hacer valer las posibilidades de una democracia radical, es decir, de un proyecto de autonomía. En definitiva, mostraremos cómo lo esencial de la reflexión de nuestro autor es, a partir de un vínculo insoslayable entre filosofía y política, repensar lo social-histórico como *"unión et tension de la société instituyente et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant"* (IIS,161).

0.2. Fuentes

Este trabajo pretende colaborar y dialogar en la interpretación y la crítica de los textos de nuestro autor, que ya ha producido una fecunda bibliografía en los últimos años. La fuente primera es naturalmente los textos del propio autor, tanto sus obras en forma de ensayo como sus múltiples publicaciones en forma de artículos, entrevistas y otras colaboraciones en prensa y otros medios de comunicación. En la bibliografía final aparece una relación exhaustiva de las obras de Castoriadis en francés y en castellano. Sus obras están casi todas traducidas al castellano⁴, si bien la distribución editorial es muy insuficiente, al menos en nuestro país. Hay que destacar la figura de Enrique

4 No hay traducción en el resto de lenguas oficiales. Es importante destacar el esfuerzo de Jordi Cañameras y Jean-Louis Prat por iniciar la recopilación bibliográfica en catalán en *Agora International Website*.

Escobar, miembro del grupo *Socialisme ou barbarie* y amigo de Castoriadis, quien impulsó la traducción a castellano de los textos de su primera etapa. Su obra más importante, *La institución imaginaria de la sociedad* fue publicada por Tusquets en dos volúmenes, por dos traductores distintos, un poco tardíamente, en 1983 y 1989 (veremos algunas consideraciones críticas a estas traducciones más adelante). A partir de ahí, el resto de la traducción de su obra es muy dispersa y con poco criterio unificador por lo que respecta por ejemplo al aparato conceptual del autor. Ante tal dispersión en las traducciones, y considerando que podrían ser francamente mejorables, en este trabajo hemos optado por citar siempre al autor en francés, decisión que por otro lado creemos que aporta más rigor al sentido original de su pensamiento.

Por consiguiente, las abreviaturas con las que refiero sus obras son siempre las de las ediciones originales. He optado por esta forma de cita, mediante abreviaturas, que considero de mayor comodidad para el lector, porque ya se halla en diversas obras de referencia sobre Castoriadis. Así, por ejemplo, ya se usaba este método en la obra colectiva de 1989 *Autonomie et autotransformation de la société*, primera compilación de artículos y ensayos breves sobre el pensamiento de Castoriadis, cuando aún no se había publicado los cuatro últimos volúmenes de *Carrefour du Labyrinthe* y mucho menos las obras que recogen los seminarios. También utilizó este método Nicolas Poirier en *L'imaginaire radical* (2004). Y también es la forma de citar, extendida a toda su bibliografía, que se emplea en la página web *Agora International*. Respecto a los artículos en revistas o prensa, sólo he destacado en la bibliografía aquellos a los que hago referencia directa y los publicados en español. La cantidad de artículos de Castoriadis, en diversas lenguas, es enorme y excede con mucho una bibliografía de tesis. La mayor parte de sus artículos, en todo caso, se hallan publicados en los diferentes *Carrefours du Labyrinthe* y otras obras. Es especialmente destacable su producción en inglés (en algunos casos original), especialmente en la revista *Thesis Eleven*. Remitimos para una relación completa a *Agora International*. Mención aparte requiere la revista *Socialisme ou barbarie* (SouB) en la que Castoriadis publicó numerosos y destacados artículos. Se

puede consultar las revistas originales en la Bibliothèque Nationale François Mitterrand, Paris, en microficha, microfilm y formato libro. En todo caso, todos los artículos publicados en la revista se pueden consultar también en la página <http://www.agorainternational.org> o también en <http://archivesautonomies.org>.

El resto de bibliografía está citada en el texto y referida al final de esta tesis utilizando el sistema “Autor - año” de citas. En el apartado "Referencias bibliográficas sobre Castoriadis" he incluido tanto las obras de comentaristas, críticos y obras divulgativas sobre el pensamiento de Castoriadis, como artículos destacados y referenciados en la tesis, como otras obras que dedican algún capítulo o alguna reflexión destacada sobre Castoriadis o inspirada en su trabajo. He querido destacar un apartado sobre "Revistas y monográficos sobre Castoriadis", en diferentes lenguas. En el apartado "Otra bibliografía consultada" se incluyen otras obras referenciadas en el texto (entre ellas, sobre todo clásicos de la filosofía con los que dialoga nuestro autor) y que me han servido como obras de consulta. He dedicado un apartado final donde destaco y comento brevemente los sitios web más importantes dedicados a Castoriadis.

Como he indicado, mostraré la continuidad sustancial del pensamiento de Castoriadis. Para ello será necesario aclarar algunos malentendidos: el primero, que nuestro autor es, por encima de otras consideraciones, un filósofo. El hecho de no haber desarrollado una carrera académica (por los motivos que aclararemos en el capítulo biográfico) y su falta de presencia en las instituciones académicas hasta los años 80, provocó ciertos recelos entre los filósofos escolares que le ubicaban como un militante político o como un “pensador” original, pero sin el pedigrí de contemporáneos con los que mantuvo, sin embargo, importantes debates filosóficos. Por otro lado, su crítica radical al marxismo, pero su insistencia en un discurso revolucionario⁵ que él vinculaba a su filosofía, generó también críticas viscerales tanto por motivos políticos como académicos y personales. En

5 En 1964, fecha de su ruptura definitiva con el marxismo, señala en el texto "*Marxisme et théorie révolutionnaire*" (que reproduce once años después en IIS): "*Partis du marxisme révolutionnaire, nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires; entre la fidélité à une doctrine qui n'anime plus depuis longtemps ni une réflexion ni une action, et la fidélité au projet d'une transformation radicale de la société...*" (IIS, 21)

este sentido, hemos optado por dedicar un primer apartado de esta tesis (1. Encrucijadas) a exponer su biografía destacando especialmente el desarrollo de su obra no sólo por lo que respecta a publicaciones, sino también a su evolución intelectual y de compromiso político, que entendemos inseparable de su pensamiento. En este apartado es necesario destacar la referencia a la reciente publicación de François Dosse, *Castoriadis, une vie* (2014). Esta biografía intelectual es un fecundo, voluminoso y autorizado trabajo (autorización que incluye a la familia de Castoriadis) no sólo documentado bibliográficamente sino por múltiples entrevistas y testimonios. Un caso distinto es el de la obra de Gottraux, *Socialisme ou barbarie: un engagement politique dans la France de l'après-guerre*, a la que nos remitiremos críticamente para comentar algunos extremos de la evolución y las etapas de la obra de Castoriadis.

En este trabajo, haré constantes referencias y comentarios a su obra magna, *L'Institution Imaginaire de la Société*, así como a los diferentes volúmenes de *Carrefours du Labyrinthe*, como textos centrales. En todas estas obras encontramos dispersas sus tesis filosóficas. No tanto en obras más estrictamente políticas, de indudable interés pero que abordan otros aspectos que van más allá de lo que hemos determinado para este trabajo⁶. Sí que ha sido de especial interés para nosotros, sin embargo, la publicación *Histoire et création - Textes philosophiques inédits (1945-1967)* presentada por Nicolas Poirier, y que recoge textos de una época que hasta esta publicación se consideraba exclusivamente "política" en la producción de Castoriadis. Ahora podemos constatar el interés filosófico de esos textos no publicados en su momento, y que son coherentes con el resto de su obra. Por último, queremos destacar igualmente el esfuerzo editorial que supuso la publicación desde 2004 a 2011 de los textos recogidos bajo el título *Ce qui fait la Grèce*, seleccionados, presentados y anotados por Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay.

Por otra parte, haré referencia a las obras canónicas de la historia de la filosofía con las que "dialoga" nuestro autor. Como hemos señalado en los objetivos (0.1 Laberintos), pretendemos

⁶ Especialmente destacable a este respecto la publicación en los últimos años (2012-2016) de seis volúmenes bajo el título genérico *Écrits politics*, en edición preparada por Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay (ver bibliografía).

aportar elementos para una valoración sobre la consistencia de la crítica de Castoriadis a la tradición filosófica respecto al concepto de Imaginación, así como su replanteamiento sobre el proyecto de autonomía. “Imaginación” y “autonomía” son conceptos difusos, de polémica ubicación y compleja definición en las obras de los autores canónicos. Y Castoriadis hace una revisión explícita y crítica de algunas de esas obras para reivindicar el lugar de esos conceptos en la filosofía. Respecto al primer concepto, considera nuestro autor la obra *De anima*, de Aristóteles, como referente de un sentido de “imaginación” no meramente reproductora, en sentido psicológico, sino como fuente de creación, sin la cual no puede haber pensamiento o que tal vez precede a cualquier pensamiento. Y de manera similar revisa críticamente la obra de Kant, en particular su distinción entre la imaginación como perteneciente a la sensibilidad, y la imaginación trascendental como poder de hacer aparecer representaciones. En ambos casos, sin embargo, el desarrollo del poder creativo de la imaginación queda oculto o incompleto. Otros autores que reconocen el poder creador de la imaginación son Fichte o el mismo Freud, de quien Castoriadis llega a decir que “*toda su obra gira en torno a la imaginación*”. Sin pretensión de ser exhaustivos, señalaremos las propuestas que ofrece el pensamiento de Castoriadis para esta concepción de la “imaginación creadora”, y en qué medida abre posibilidades en la investigación sobre la obra de los clásicos citados.

Como he dicho al inicio, contrastaremos las múltiples aportaciones bibliográficas que desde diferentes ámbitos de la filosofía y también desde diferentes tradiciones han abordado la obra de nuestro autor. Obviamente, es en la filosofía francesa donde mayor incidencia tiene la obra de Castoriadis. Estudiaremos algunos de los trabajos críticos y divulgativos más importantes publicados en francés. Y queremos destacar aquí especialmente algunos de ellos. Así, el de Philippe Caumières, quien presentó su tesis doctoral en la Université Paris 8, el año 2007, bajo el título *Le projet d'autonomie selon Cornelius Castoriadis*, y que después ha publicado diversas obras de necesaria referencia. Caumières también ha participado de uno de los proyectos más ambiciosos de reflexión, debate y edición, como fue los *Cahiers Castoriadis*, publicación de las *Facultés*

Universitaires de Saint Louis de Bruxelles, ocho volúmenes de compilaciones de artículos en torno a los temas clave en el pensamiento de Castoriadis. La coordinación de esta iniciativa fue a cargo de Caumières, Sophie Klimis y Laurent van Eynde, organizadores de las *Journées Castoriadis*. Por su parte, Nicolas Poirier, además del trabajo en torno a los textos filosóficos inéditos de Castoriadis compilado en *Histoire et Création*, ha publicado diversas obras divulgativas y trabajos críticos entre los que destaca la obra de 2011 *L'ontologie politique de Castoriadis - Création et institution*. Por último, muy anterior a todos estos trabajos, debemos destacar la importante obra colectiva *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, de 1989, en la que colaboraron importantes autores como Morin, Vidal-Naquet, Descombes, Heller, Honneth, Ferry y el propio Castoriadis.

Por otra parte, el propio Castoriadis estuvo muy preocupado por asegurar la divulgación y difusión de su obra, así como la traducción, especialmente en inglés. Hay que destacar el trabajo en ese sentido de David Ames Curtis, no sólo por la publicación del *The Castoriadis reader*, sino por su labor en la coordinación de la web bibliográfica *Agora International*. A partir de los años 90, la obra de Castoriadis ha adquirido relevancia en ciertos círculos académicos del ámbito anglosajón, vinculados sobre todo a la teoría social y política, pero también a la filosofía. Desde diferentes perspectivas, es el caso de Dick Howard, Jeff Klooger o Johann P. Arnason, entre otros. Resulta especialmente destacable para nuestro trabajo, aunque señalaremos algunos aspectos críticos de la misma, la obra de Suzi Adams, *Castoriadis's Ontology: Being and Creation* (ver bibliografía). También es destacable la divulgación y los trabajos en el ámbito italiano, especialmente Fabio Ciaramelli y Emanuele Profumi, quien desarrolló su tesis doctoral y publicó sendos trabajos de divulgación sobre nuestro autor.

Su recepción en España no ha sido tan amplia como sería de desear, si bien ha merecido varios monográficos en revistas filosóficas o de pensamiento político⁷, algunas tesis doctorales, y la

⁷ Especialmente destacables los monográficos de las revistas *Archipiélago* (nº 54, año 2002) y *Anthropos* (nº 198, año 2003). Así como un número dedicado por *El viejo topo* en 2006. En este sentido, como señala François Dosse, en España el interés por Castoriadis se centró en los aspectos políticos por parte de la izquierda libertaria (Dosse, 2014:

edición de alguna obra de divulgación (ver bibliografía). Son todavía reducidos, en todo caso, los estudios académicos dedicados al pensamiento filosófico de Castoriadis en nuestro país. Hay que destacar el trabajo del profesor Xavier Pedrol, cuya tesis doctoral, del año 2003 (Universitat de Barcelona) llevó por título *La filosofía política de Cornelius Castoriadis*, y en ese sentido publicó una antología de textos políticos: *Escritos políticos. Antología. Madrid, Los Libros de la Catarata. 2006*⁸. Su influencia ha sido mayor en América Latina, especialmente en Argentina por lo que respecta a su propuesta psicoanalítica. Es destacable, en este sentido, el trabajo de Fernando Urbarri (director de la revista *Zona Erógena*), de Franco Ingrassia, o del profesor Daniel Cabrera (*Fragments del caos*, 2008) así como de Yago Franco, quien publicó en 2003 *Magma (Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política)*, y dirige la web <http://www.magma-net.com.ar/> dedicada a la obra de Castoriadis. Otro importante centro castoriadiano ha sido y es México, especialmente en torno al trabajo de Rafael Miranda, quien dirige la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis (CICC) (ver bibliografía).

En el desarrollo de este trabajo he tenido la oportunidad de conocer a algunos de los investigadores más destacados sobre su obra, entre ellos algunos de los que ya he citado en esta presentación. Pude conocer de primera mano el estado actual de la investigación y divulgación del pensamiento de Castoriadis gracias a la *Association Castoriadis*, fundada en 1998 por investigadores de su obra y que organiza regularmente jornadas y eventos. Fue el caso de las *Journées Castoriadis. Premières Journées d'Etudes du réseau Imaginaire social et Création*, que se realizaron en Caen, en el Institut Memoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), en junio de 2013. En ellas participaron entre otros Mme Zoé Castoriadis, Philippe Caumières, Sophie Klimis o 472), la CNT o la Fundació Andreu Nin, por ejemplo.

8 También podemos señalar la tesis doctoral (Universitat Autònoma de Barcelona, 2004) de Joaquín Brotons, *Idea trágica de la democracia. Interrogación filosófica y revolución democrática*, que reconoce la filosofía de Castoriadis como referente explícito. Más reciente, de 2014, es la tesis *El proyecto de autonomía en Cornelius Castoriadis: importancia de la imaginación radical y la democracia como forma de vida para la liberación humana* de Adi Martínez Roman (Universidad Carlos III, Madrid). Merece mención especial la tesis del profesor mexicano Rafael Miranda Redondo (Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis), presentada en la Universidad Complutense de Madrid el año 2010 bajo el título *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis* (ver bibliografía).

Nicolas Poirier. También pude asistir, un año más tarde (Abril de 2014) al Coloquio "*Vers un renversement du projet d'autonomie?*" en la Universidad Libre de Bruselas, organizado por Eric Fabri y Manuel Cervera-Marzal. Este tipo de propuestas demuestran que las tesis de Castoriadis siguen provocando interrogaciones y provocaciones para seguir recorriendo los laberintos de su pensamiento.

1. ENCRUCIJADAS

"J'ai le désir et je sens le besoin, pour vivre, d'une autre société que celle qui m'entoure. (...) Je désire, et je demande, que tout d'abord mon travail ait un sens, que je puisse approuver ce qu'il sert et la manière dont il est fait, qu'il me permette de m'y dépenser vraiment et de faire usage de mes facultés autant que de m'enrichir et de me développer. Et je dis que c'est possible, avec une autre organisation de la société, pour moi et pour tous"

Cornelius Castoriadis (IIS, 136)

"Ce Grec de Constantinople arrivé en France au lendemain de la guerre était d'abord un philosophe et il s'est toujours voulu tel"

Jacques Revel⁹

Castoriadis es un filósofo del siglo XX. Y no sólo porque nació en 1922 y murió cuando el siglo daba a su fin, en diciembre de 1997, sino porque su vida y su reflexión están inmersas en la realidad social, histórica y existencial del siglo pasado. Toda la obra de juventud de Castoriadis es inseparable de su militancia política. Fue, junto con Claude Lefort, fundador de la revista *Socialisme ou barbarie* (1949-1965), una publicación relevante en los debates de la izquierda radical francesa de los años 50 y 60, que conjugaba las reflexiones en torno al proyecto revolucionario con las críticas al estalinismo. Castoriadis concibió desde muy pronto el sistema estalinista como un “capitalismo burocrático total y totalitario”, y su reflexión le condujo a una crítica del marxismo por su determinismo económico y por su obsesión productivista y del dominio tecnológico. Consecuencia de esas críticas será su posicionamiento contra toda concepción de la Razón al servicio del dominio (*maîtrise rationnelle*) y el sometimiento del ser humano y de la naturaleza¹⁰.

9 Archives EHESS, Fonds Jacques Revel, 21 marzo 1998, cit. en Dosse, 2014: 506.

10 Castoriadis retiene, pese a su crítica, tesis fundamentales del marxismo: por un lado, la noción de un sujeto colectivo transformador de la realidad, y por otro la crítica a la “explotación del hombre por el hombre”. Respecto a la explotación de la naturaleza, véase especialmente *De l'écologie à l'autonomie* (Castoriadis y Cohn-Bendit, 1981)

Su obra es un diálogo constante (y crítico siempre) con todas las filosofías y propuestas intelectuales del siglo, pero también un análisis de los eventos socio-políticos que marcaban la realidad histórica. De hecho, en sus obras, sobre todo en sus *Carrefours du labyrinthe*, se alternan textos de reflexión psicoanalítica, filosófica o científica con artículos sobre la actualidad social y política más inmediata, siendo muy destacables sus estudios en torno a los regímenes del llamado “socialismo real” del Este de Europa.

Su filosofía se halla pues en las "encrucijadas" del siglo XX. Y, como en cualquier estudio sobre un pensador, pero de manera imperiosa en este caso, es preciso abordar un recorrido por las grandes etapas de su vida y su obra. Sobre todo porque, como veremos, en la distinción de estas etapas se esconde una polémica que ya ha preocupado a algunos exégetas de su obra y que tiene importancia para su interpretación. Nos referimos a la cuestión de la continuidad o discontinuidad de sus preocupaciones políticas y filosóficas, y en qué medida considerar si hay o no una ruptura sustancial en su pensamiento. Habitualmente se distinguen dos etapas en su vida y su obra: una primera de carácter militante, etapa de su compromiso con *Socialisme ou barbarie* (hasta 1967) en que trabaja como economista en la OCDE (antes OECE) y una segunda de producción filosófica y psicoanalítica que le conducirá a un polémico reconocimiento académico e intelectual.

Abordaremos en un apartado específico esa cuestión de la continuidad en su obra, pero aquí, por motivos analíticos, distinguiremos cuatro momentos jalonados por eventos significativos en su vida: su infancia y juventud en Atenas (1922-1945), su llegada a Francia y la militancia en *Socialisme ou barbarie* (1946-1967), la etapa posterior a la disolución del grupo, dominada en su vida por la publicación de la *Institution Imaginaire de la société* (1975) y por su trabajo psicoanalítico (1968-1980), y por último, la fase final de su vida en que imparte los seminarios sobre "La creación humana" en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)* y en que publica sus *Carrefours du Labyrinthe* (1980-1997).

así como la reciente publicación *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radicale* (Latouche, 2014), donde se le considera un precursor de las tesis del decrecimiento.

1.1. Constantinopla, Atenas, París (1922-1945)

Cornelius Castoriadis nace el 11 de Marzo de 1922 en Constantinopla. En el mes de julio, su familia huye de los enfrentamientos entre turcos y griegos, y se instala en Atenas. Nacido en una familia de la “*moyenne bourgeoisie athénienne*”, su padre, comerciante, es “*très radical, voltairien, athée, antiroyaliste*” (de *Who's who in France*, 24 ed., 1992-1993, cit. en Gottraux, 1997: 336). El Castoriadis niño es un gran lector: “*J'ai toujours lu, depuis l'âge de treize ans, je n'arrête pas de lire dans tous les domaines. J'ai toujours été passionné d'histoire, de philosophie, de fondements de mathématiques et des sciences exactes, de littérature...*” (de una entrevista del 10 marzo de 1989, cit. en Gottraux, 1997: 336).

Su juventud estuvo marcada por la dictadura fascista de Metaxas (1936-1941), llegando a ser detenido, y por el inicio de la guerra civil griega (1941). Entró en contacto desde muy joven con la militancia comunista, primero (1937) en la juventud comunista (*Kommounistiki Neolaia Athinas*, marxista-leninista) y después (1941, cuando se produce la ocupación nazi) en el KKE, Partido Comunista de Grecia. Fue cofundador del grupo clandestino y de la revista *Nea Epochi*, que pretendía reformar desde dentro el partido comunista griego, al cual criticaba por su chauvinismo y su carácter burocrático. Como consecuencia de esas tempranas discrepancias, en el otoño de 1942 abandona el partido comunista y se adhiere a la organización trotskista promovida por Spiros Stinas (con el cual mantendrá contacto toda su vida, hasta la muerte de éste en 1989). Hasta en dos ocasiones estuvo a punto de ser asesinado por los nazis el joven militante Castoriadis¹¹.

Durante esos años cursa estudios de derecho (se matricula en 1937) y ciencias económicas y políticas en la Universidad de Atenas. Pero en su formación intelectual y universitaria tuvo, desde el principio, gran importancia la filosofía. Según comenta en *Fait et à faire*, a los 13 años leyó una *Historia de la Filosofía* “*honnête démarquage d'Uberweg (sic) et de Bréhier*¹²” (FF, 21). Estudia

11 Según cuenta François Dosse en la biografía de Castoriadis publicada recientemente (Dosse, 2014: 30), el pequeño grupo de Stinas (organizado en torno a la revista *Frente Obrero*) fue perseguido tanto por la policía oficial nazi como por las fuerzas del ELAS, el brazo armado del Partido Comunista. Compañeros de Castoriadis fueron liquidados por estalinistas y nazis. En palabras de Churchill, Grecia pasó de 1941 a 1944 “la larga noche de la barbarie”.

12 Friedrich Ueberweg (1826 –1871), autor de un influyente compendio de historia de la filosofía en el siglo XIX

con aidez los clásicos: Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, pero también Weber, Husserl y por supuesto Marx. Resulta especialmente revelador su conocimiento de autores contemporáneos como Cohen¹³, Natorp¹⁴, Rickert¹⁵ o Lask¹⁶, todos ellos neokantianos.

En 1944, el joven Castoriadis escribe su primer ensayo, sobre Max Weber, publicado en la revista *Archeion Koinoniologias kai Ithikis* ("Archivo de Sociología y Ética"). Su trabajo sobre Weber se desarrolla, además, en la traducción al griego del primer capítulo de la obra del sociólogo alemán *Wirtschaft und Gesellschaft (Economía y Sociedad)*.

En diciembre de ese año, hay violentos enfrentamientos en las protestas dirigidas por el ELAS (Ejército de Liberación Popular de Grecia, liderado por el Partido Comunista) y el gobierno de Papandreu, apoyado por los británicos. El Partido Comunista (KKE), intentó tomar el poder mediante un golpe de estado. Castoriadis rechazó ese intento de golpe (que algunos trotskistas habían querido ver como una esperanza de viraje del partido comunista hacia posiciones revolucionarias) y defendió que, de haber triunfado, no habría dado lugar a una creación revolucionaria de una sociedad sin clases, sino a un régimen similar al de Rusia¹⁷.

En pleno recrudecimiento de la guerra civil griega, consigue una providencial beca para estudiar en Francia. Se embarca en el Pireo en diciembre de 1945 a bordo del "Mataroa", barco que se hizo famoso por haber transportado una generación de intelectuales griegos entre quienes

(*Grundriß der Geschichte der Philosophie*). Émile Bréhier (1876-1952), autor de la, durante mucho tiempo, más conocida y reconocida Historia de la Filosofía en francés (*Histoire de la philosophie: L'Antiquité et la Moyen Age*, tres volúmenes; *La Philosophie Moderne*, 4 volúmenes).

13 Hermann Cohen (1842-1918), filósofo alemán, fundador, entre otros, de la neokantiana Escuela de Marburgo. Es célebre por sus comentarios sobre Kant, en especial su *Teoría kantiana de la experiencia (Kants Theorie der Erfahrung, 1871)*.

14 Paul Gerhard Natorp (1854-1924). Filósofo y pedagogo, representante de la escuela de Marburgo. Inspiró la constitución de Weimar. Fundamenta el movimiento de la pedagogía social.

15 Heinrich Rickert (1863-1936), filósofo neokantiano alemán. Se enfrenta al vitalismo de autores en boga en ese momento como Nietzsche, Bergson, Dilthey o Simmel.

16 Emil Lask (1875-1915), discípulo de Rickert, abordó el proyecto de una lógica superadora de la escisión ser/validez (*Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, 1911*).

17 Como ya he indicado, Castoriadis estaba entonces amenazado de muerte por el KKE que había decidido en Comité Central la exterminación física de los trotskistas. Así lo señala Edgar Morin en su artículo "*Un Aristote en chaleur*" (Morin, 1989: 11)

también estaban Kostas Axelos y Kostas Papaioannou¹⁸.

1.2. *Socialisme ou barbarie* (1946-1967)

Castoriadis llega a París el 29 de diciembre de 1945. Entra en contacto con los trotskistas (PCI, *Parti Communiste Internationaliste*). Y muy pronto simpatiza con un joven conocido en la militancia como Claude Montal, y cuyo nombre real era Claude Lefort. Ambos constituyen en 1946 la tendencia "Chaulieu-Montal" en el seno del PCI. Pierre Chaulieu fue el primer nombre clandestino de Castoriadis, y con él firmará su primer artículo en agosto de 1946 "*Sur le régime et contre la défense de l'URSS*" en el boletín interno del PCI.

Mientras tanto, Castoriadis ha inscrito en la Universidad de *La Sorbonne* su tesis de doctorado. Y no es una tesis sobre economía o derecho, sino sobre filosofía¹⁹. Su director será el profesor de Lógica René Poirier, y el título provisional *Vers une logique axiomatique. Introduction philosophique*. Sobre el tema de esta tesis, afirma en *Fait et à faire*: "... le thème était que tout ordre philosophique rationnel aboutit, de son propre point de vue, à des apories et à des impasses..." (FF: 24). Es decir, ya en ese momento asume Castoriadis como proyecto filosófico la crítica a la pretensión dogmática del racionalismo, y concretamente, como veremos, al determinismo de raíz hegeliana. Participa activamente en grupos de estudio sobre la sociología alemana por una parte, y sobre la filosofía práctica de Karl Jaspers por otra: "*Ma préoccupation principale a été la préparation de mes thèses pour le doctorat d'État (thèse principale: "Introduction à la logique axiomatique", thèse complémentaire: "Introduction à la théorie des sciences sociales (de "Rapports sur les études du boursier C. Castoriadis", Archives Castoriadis, 19 octobre 1947, cit. en Dosse, 2014: 44). La militancia política, sin embargo, resultó demasiado*

18 Para un relato del importante viaje del Mataroa ver Bordes, F., "Exil et création: des penseurs grecs dans la vie intellectuelle française", en Jollivet, S., Premat, Ch., Rosengren, M., *Destins d'exilés*, 2011, Le Manuscrit

19 "Castoriadis consacre une bonne partie de son temps parisien à militer (...) mais contrairement à ce qu'un légende voudrait laisser croire, il est dès cette période plongé dans des recherches philosophiques, ce qu'atteste son rapport de boursier de 1947. Il suit les cours de philosophie et de sociologie à la faculté de lettres de Paris, de René Poirier, Gaston Bachelard, Henri Bréhier, Henri Grouhier, Jean Wahl, Gustave Guillaume, Albert Bayer et Georges Davy" (Dosse, 2014: 43-44).

absorbente, y esa tesis nunca llegó a ser finalizada. A pesar de ello, Castoriadis escribió una parte importante de la misma, que ha sido recuperada en una reciente publicación (*Histoire et création - Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, 2009, Paris, Éditions du Seuil) y que, como veremos, ofrece muchos elementos sobre las raíces filosóficas de la posterior creación de nuestro autor.

En los congresos III (septiembre de 1946) y IV (noviembre de 1947) del PCI, Chaulieu-Montal defienden su postura minoritaria²⁰. Castoriadis defiende también sus tesis en el II congreso de la IV Internacional (abril de 1948). Sus discrepancias en ese congreso y en el V congreso del PCI les lleva a abandonar su militancia en el trotskismo.

Ese mismo año, el 30 de noviembre, Castoriadis entra en calidad de “administrador” (economista) a trabajar en el secretariado de la OECE (que en 1960 se transformará en OCDE). Allí trabajará de 1948 hasta 1970. Su situación laboral le sitúa en una paradoja en cuanto a su condición legal: trabaja para una institución europea, en Francia, pero no tiene reconocida la ciudadanía francesa (que no conseguirá hasta 1970). Esa circunstancia le obliga a escribir bajo varios pseudónimos: Jean Delvaux, Barjot, Marc Noiraud, Pierre Chaulieu, Marc Coudray y Paul Cardan, siendo este último el más usado.

El mes de enero de 1949 se constituye, como grupo político de inspiración revolucionaria, *Socialisme ou barbarie*. En el mes de marzo aparece la primera revista, con el mismo nombre del grupo. En el nº 2, de mayo, Castoriadis escribe el artículo “*Les rapports de production en Russie*”. En esos textos, frente a la tesis trotskista que consideraba el estalinismo la simple degeneración burocrática de la revolución rusa, Castoriadis defiende que el sistema soviético es una nueva forma de régimen al que denomina "capitalismo burocrático". *Socialisme ou barbarie*²¹ (de ahora en

²⁰ Básicamente, lo que defendía el trotskismo "oficial" (PCI), era que la URSS era un "Estado obrero degenerado" en el que sólo sería necesario transformar la superestructura, puesto que a nivel de infraestructura se había producido un "progreso definitivo". Frente a ello, Chaulieu-Montal sostenían que el problema era más grave, pues en la URSS había emergido una nueva clase dominante, la burocracia, con una estrategia específica de defensa de sus intereses de clase. Como señala Dosse: "*Opposant implicitement Marx aux analyses des dirigeants trotskistes, la tendance considère que la question majeure est de savoir qui détient les moyens de production; la réponse est qu'ils sont entre les mains d'une nouvelle classe de dirigeants, la bureaucratie*" (Dosse, 2014: 53).

²¹ El nombre hace referencia, en principio, a la alternativa que establece Marx en el inicio del *Manifiesto Comunista*, cuando asegura que la lucha de clases que recorre la historia de la humanidad sólo puede finalizar bien *con una transformación revolucionaria de toda la sociedad o bien con el hundimiento conjunto de las clases enfrentadas* (Marx,

adelante, *SouB*) no sólo fue una revista, era un grupo de militantes revolucionarios cuyo objetivo último era “...*jeter les fondements d’une future organisation révolutionnaire prolétarienne*” (*SouB*, nº1, 1949). La revista no tuvo demasiada divulgación en su época, ni el grupo fue reconocido, excepto en los ambientes políticos de la extrema izquierda. De hecho, el grupo no llegó a tener nunca más de un centenar de miembros. Sin embargo, años después de su disolución, *SouB* ha sido reconocida como una “vanguardia político-intelectual” que se atrevió a plantear, en un momento en que la mayoría de la *intelligentsia* de izquierda hablaba de la URSS como “patria del socialismo”, una crítica al totalitarismo y la burocracia, manteniendo al mismo tiempo una propuesta revolucionaria. De hecho, resulta sorprendente cómo, ya en 1947, son capaces de enfrentarse no sólo al estalinismo sino, como hemos dicho al trotskismo, planteando un concepto mucho más amplio y diríamos "ilustrado" de "explotación": *Dans les réunions trotskistes, on entend toujours les mêmes dogmatismes (...) Par le terme "exploitation", les trotskistes entendent certainement l'exploitation économique. Mais si l'indivisible n'a pas le sens que nous venons de lui donner (indivisibilité des conditions objectives de l'abolition de l'exploitation) comment peut-on justifier la distinction entre l'exploitation économique et les autres formes d'injustice sociale?*" (Carta de Castoriadis a Philippe Guillaume, 17 de marzo de 1947, archivos IMEC, cit. en Dosse, 2014: 55).

Los dos líderes indiscutibles del grupo fueron Castoriadis y Lefort, pero entre sus miembros podemos encontrar, por ejemplo, a quien después sería prestigioso teórico del psicoanálisis Jean Laplanche (participó en la fundación aunque abandonó el grupo muy pronto, en 1950); así como nombres relevantes de la intelectualidad francesa: Edgar Morin (que aunque participó sólo puntualmente, fue amigo de Castoriadis toda su vida), Jean-François Lyotard (miembro del grupo de 1954 a 1963, protagonista de una de las crisis del grupo) o Guy Debord (un breve período en

Engels, 1985: 50). La concreta expresión *Socialismo o Barbarie* es debida, según algunas fuentes, a Rosa Luxemburgo. Pero Castoriadis, en un texto de 1947, la atribuye a Trotski: *"Le dilemme posé par Trotski: "Socialisme ou barbarie?" reconnaît explicitement que le socialisme n'est ni fatal ni inéluctable, qu'il est simplement possible"* (*"Le problème de l'URSS et la possibilité d'une troisième solution historique"*, en SB, 66). De esta manera, en el propio nombre del grupo se encontraba implícita la tesis fundamental de Castoriadis contra el determinismo y por una concepción del socialismo como conquista del proyecto de autonomía. Por otra parte, los miembros del grupo fueron conocidos de modo simpático con el término *les socio-barbares*, y su propuesta como *sociale-barbare*. A pesar de la ironía que pueda esconder el término, ellos lo aceptaban e incluso lo utilizaban a veces.

1960-61, dominado por fuertes enfrentamientos con Castoriadis).

Se ha relacionado a *Socialisme ou Barbarie* con el "socialismo autogestionario", con el "consejismo"²² o incluso con el anarquismo porque, a diferencia de otros grupos revolucionarios de obediencia leninista, defendían que el socialismo implicaba no el gobierno de un "partido dirigente" experto en teoría marxista, sino la autogestión obrera de la producción y de la sociedad. SouB concebía la sociedad socialista como la capacidad de organización por los seres humanos de todos los aspectos de su actividad social. Y eso supone la supresión de la división de la sociedad entre una clase dirigente y una clase de ejecutantes. En el primer número de la revista, Castoriadis predijo que la respuesta de la clase obrera a la toma de poder en la Europa del Este por parte de Stalin consistiría en una revuelta en contra de "su" nueva burocracia. Las organizaciones comunistas habían quedado cegadas por la proclamación de la abolición de la propiedad privada en la URSS, pero ésa no es la clave del socialismo. Se hace necesario suprimir la distinción "*...fixe et stable entre dirigéants et exécutants, dans la production et dans la vie sociale en général*" (*Socialisme ou barbarie*, nº1, marzo 1949, en SB, 139).

El objetivo de la revista y del grupo era, ante todo, una llamada a la conciencia individual y social. Se trataba de obrar un paulatino cambio tendente a hacer perceptible al conjunto de la sociedad la continuidad entre la acción y la institución, entre praxis y orden. Una tesis clave en la obra posterior de Castoriadis: una sociedad que se reconoce autoinstituyente toma conciencia de las consecuencias de su acción instituyente en la institución social, y al revés, de lo instituido como posibilitante de la acción social. Por otra parte, un principio que SouB tendrá siempre en cuenta en sus análisis será la voluntad de dar prioridad a la experiencia (a las experiencias de autogestión o a los testimonios obreros por ejemplo) para poner constantemente a prueba la teoría a la luz de los hechos mismos. No es casualidad, como veremos más adelante, que el momento del nacimiento de

22 Castoriadis mantuvo a principios de los años 50 una fértil correspondencia con Anton Pannekoek. Sin embargo, pese a la proximidad teórica del "Comunismo de los Consejos" y SouB, los análisis sobre la URSS marcan las distancias: mientras Pannekoek considera que la revolución rusa es la "última revolución burguesa", Castoriadis y SouB siempre defendieron el carácter proletario de esa revolución.

la revista coincide con el éxito del programa fenomenológico de Husserl, traducido y difundido en Francia por Maurice Merleau-Ponty, maestro de Claude Lefort.

La construcción de la sociedad socialista no puede ser considerada como la culminación ineluctable de la marcha de la historia, ni como la aplicación por un partido poseedor de una teoría de la verdad. La revolución, aunque puede ser facilitada por un partido, sólo puede resultar de la emergencia de la movilización creativa de las masas. Desde estos años 50 Castoriadis, para definir el horizonte socialista de la sociedad humana, empezará a utilizar una noción que será clave en su obra filosófica posterior: el concepto de "autonomía", definido como la capacidad de los actores sociales de autogobernarse. En el desarrollo de esta idea, la revista presenta no sólo un corpus teórico²³ sino un análisis práctico de la realidad política mundial y del movimiento revolucionario.

En este sentido, afectó de manera especial al grupo la llamada revolución de los Consejos en Hungría (1956) y la posterior intervención del ejército ruso. Los consejos obreros organizados durante la Revolución Húngara confirmaron plenamente sus predicciones²⁴. Así, mientras la mayor parte de la izquierda se hallaba confusa y no sabía qué posición tomar ante las revueltas, para Soub se trataba de una rebelión obrera frente a la burocracia del comunismo soviético. Entre los intelectuales de izquierda que condenaron las revueltas el caso más destacado fue sin duda el de Jean-Paul Sartre²⁵. En noviembre de 1956, Castoriadis y Lefort participan en el *Cercle international des intellectuels révolutionnaires*, que se solidariza con el movimiento húngaro, y donde participan

23 Hay que destacar los artículos de Castoriadis "Sur la dynamique du capitalisme" (nº 12, agosto-sept., nº 13, enero-marzo 1954) y "Sur le contenu du socialisme" (nº 17, julio 1955). Una segunda y tercera parte de este artículo serían publicadas en 1957 y 1958 (nº 22, nº 23 SouB).

24 La auto-organización no era una mera utopía, se había manifestado históricamente en la lucha de la clase obrera: "Le contenu de l'organisation socialiste de la société est tout d'abord la gestion ouvrière. Cette gestion, la classe ouvrière l'a revendiquée et a lutté pour la réaliser aux moments de son action historique: en Russie en 1917-18, en Espagne en 1936, en Hongrie en 1956. La forme de la gestion ouvrière, l'institution capable de la réaliser c'est le Conseil des travailleurs de l'entreprise (...) assemblée de représentants élus par les travailleurs, révocables à tout instant." Sur le contenu du socialisme II, SouB 1957, en *La question du mouvement ouvrier*, t.II, p.56.

25 Ya desde 1952, Jean-Paul Sartre se había pronunciado con claridad a favor del comunismo estalinista y de la URSS (ver por ejemplo De Diesbach, *La Révolution impossible*). Y ya entonces eso había supuesto una ruptura, reconocida públicamente en diversos artículos, con Merleau-Ponty y Lefort (así como con Camus, por otra parte), quienes dejan de colaborar en la revista *Les Temps Modernes*. Por no hablar de la reacción de Castoriadis, de una "violencia excepcional", según Dosse. Así, dice Castoriadis, Sartre pasó de apoyar el estalinismo (años 50, incluso cuando el aplastamiento de la revolución en Hungría), después pretendió crear una nueva versión del marxismo ("*s'aidant d'un Que sais-je d'économie*"), más tarde se hizo "tercermundista", después maoísta... Con cierta amargura, Castoriadis recuerda: "*L'intéressé lui-même écrivait récemment que Socialisme ou barbarie avait raison à l'époque mais tort de le dire (donc, Sartre a raison d'avoir eu tort)*" (SF: 225).

entre otros Georges Bataille, André Breton o Edgar Morin. Este último había fundado este mismo año la revista *Arguments*²⁶ (en la que colaboran entre otros Kostas Axelos o Roland Barthes) que se propone revisar el marxismo y poner en evidencia las contradicciones propias de la modernidad. Se estaba iniciando en la izquierda intelectual un camino sin vuelta atrás de ruptura con la ortodoxia comunista y de exigencia de libre reflexión frente a la *doxa* instituida en la postguerra.

Pero frente a las esperanzas que proceden del otro lado del telón, en Francia se va a producir una inflexión clave en los análisis políticos de SouB. En 1958, De Gaulle llega al poder. El momento coincide, según el análisis del grupo, con el advenimiento del “capitalismo moderno” en Francia y el colapso del movimiento revolucionario. Este nuevo capitalismo supone un salto cualitativo en el desarrollo del elemento burocrático en la vida moderna, y con él la decadencia de la creatividad que había caracterizado a los movimientos revolucionarios. Se trata del inicio de las tendencias sociales a la privatización y a la despolitización²⁷ que Castoriadis analizará el resto de su vida como un proceso imparabile de "ascenso de la insignificancia" en la vida intelectual y cultural europea de la segunda mitad del siglo.

En ese mismo 1958 se produce una de las más importantes crisis en SouB. Claude Lefort abandona el grupo para constituir otra organización (ILO: *Informations et Liaisons Ouvrières*), aunque mantendrá contactos y colaboraciones más tarde. Las divergencias entre Lefort y Castoriadis son la clave de la escisión, y giran en torno a la necesidad o no de constituir una organización revolucionaria estructurada. Castoriadis mantenía la necesidad de un partido para estructurar el movimiento proletario, mientras Lefort pensaba que un tal partido sólo podía

26 La cercanía entre ambas revistas, SouB y *Arguments*, conducirá a la publicación de un número especial, de junio-septiembre 1957, dedicado a las ideas de SouB. Sin embargo, estas buenas relaciones acabarán en una abrupta ruptura cuando a principios de 1959 Alain Touraine publique en la revista su artículo "*Qu'est-ce que la classe ouvrière?*". Touraine defenderá la emergencia de una nueva clase obrera, más próxima al sector terciario y beneficiaria de la sociedad de consumo. Y vinculado a esa constatación sociológica, abría la vía a una estrategia política reformista de conquistas parciales dentro del sistema. SouB no podía aceptar esta deriva, que suponía el fin de la idea de revolución. El ataque será frontal por parte de Castoriadis (ver "*Les classes sociales de M. Touraine*" en SouB nº27, abril-mayo 1959).

27 "*C'est la population française, dans sa grande majorité, qui s'est retirée de la politique, tacitement depuis des années, explicitement depuis le 13 mai, bruyamment enfin le 28 septembre. L'approbation de la Constitution, l'octroi de tous les pouvoirs à De Gaulle signifiaient, précisément: nous ne voulons plus nous en occuper, vous avez carte blanche*" Pierre Chaulieu, "Bilan", SouB nov. 1958, en *La question du mouvement ouvrier*, II, p.249.

degenerar en burocratización. En 1959 se constituye la nueva organización, adoptando el nombre del panfleto de agitación *Pouvoir Ouvrier*; el cual tendrá su momento de máxima difusión en 1960 y 1961, llegando a distribuirse en algunas fábricas.

Respecto a su trabajo como economista, Castoriadis es invitado por el Instituto Universitario de Estudios Europeos de Turín para una serie de 25 lecciones sobre “*Problèmes d’équilibre et de croissance de l’économie européenne contemporaine*”. Y entre 1960 y 1961 publica en SouB un detenido análisis social, político y económico bajo el título “*Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*” (nº 31, dic. 60, nº 32 abril 61, nº 33 dic. 61). En esos textos, presenta una crítica feroz a la "privatización" creciente de la sociedad capitalista, y a la pérdida de sentido resultante, centrandó sus análisis en la burocratización y en la obsesión por la productividad. Como consecuencia de ello, observa Castoriadis, el proletariado pierde su posición de sujeto revolucionario, inmerso como está en la heteronomía que le ofrece el sistema. La reflexión de Castoriadis se dirige entonces a la crítica final a la filosofía marxista de la historia, que padece, según él, una antinomia fundamental: por un lado supone una dinámica impersonal, que escapa a la acción de los individuos, y por otra habla de acción revolucionaria del proletariado. El concepto de sujeto revolucionario derivará, a partir de ahora, al conjunto de la sociedad como instituyente de sí.

Durante esta época el grupo tendrá influencias diversas del mundo anglosajón²⁸, interesantes por lo que respecta a la evolución intelectual posterior de nuestro autor. Así, la lectura de textos americanos de psicología social (J.A.C. Brown, *The Social Psychology of Industry*, Penguin, Londres, 1954), del historiador trotsquista afroamericano C.L.R. James (con quien Castoriadis publicaría en 1958 un texto político, bajo el título *Facing Reality*), o de la feminista (y antigua

28 Como señala Dosse, el grupo mantuvo debates internos que tenían una evolución propia (dirigida eminentemente por las inquietudes de Castoriadis, líder natural del grupo en ese momento) que les hacían estar alejados de las discusiones de la *doxa* intelectual francesa de ese tiempo. Esto les permitió abrirse (también por una poco habitual en Francia admiración por la cultural popular americana) al mundo anglosajón. Lamentablemente, no se mostraron tan abiertos para incorporar el debate sobre el totalitarismo que en esos momentos había provocado la publicación por Hannah Arendt de *Origins of Totalitarianism* (1951). De hecho, sorprende que los análisis de SouB se centren en el totalitarismo soviético pero no aborden la reflexión (política y filosófica) sobre el holocausto nazi. Dosse lo atribuye al hecho de que la obra de Arendt no fue difundida en Francia salvo por los comentarios de Raymond Aron en la revista *Preuves* (lo cual no fue del gusto de la extrema izquierda francesa). Castoriadis estudiará y comentará la obra de Arendt muchos años después.

secretaria de Trotski) Raya Dunayevskaya. También tuvieron la oportunidad de conocer a Charles Wright Mills (que será autor, en 1959, de *The Sociological Imagination*, donde plantea la necesidad de vincular historia, biografía y estructuras sociales), así como a Lewis Mumford y los trabajos de los antropólogos culturalistas americanos.

En 1963 se produce una nueva ruptura en SouB, que podemos considerar definitiva, puesto que viene motivada por la fidelidad al marxismo. Mientras Lyotard, entre otros, defendía la vigencia de las tesis marxistas, Castoriadis ya consideraba, como afirmará después en su obra fundamental, que era necesario elegir entre seguir aceptando el marxismo y ser revolucionario. Sus reflexiones le han conducido a rechazar definitivamente los grandes dogmas marxistas, y no sólo a nivel filosófico: lo que se pone cuestión ya es la propia necesidad de una "organización revolucionaria". Los miembros de SouB en desacuerdo con Castoriadis no creen que el capitalismo sea capaz de elevar el nivel de vida de los trabajadores, y sobre todo, consideran que la apatía política es algo coyuntural y no estructural a la modernidad. La crisis supuso el abandono del grupo de Lyotard, y una divergencia sostenida en el tiempo con Castoriadis. Paradójicamente, años más tarde esta divergencia tendrá parámetros muy distintos, cuando Lyotard publique *La condición postmoderna*.

El 13 de marzo de 1964, Castoriadis presenta una conferencia bajo el título "*Marxisme et théorie révolutionnaire*" (publicada en SouB nº 36 a 40, abril 64 – abril 65)²⁹ que será, con mínimos cambios, la primera parte de su obra *L'institution imaginaire de la société*. Este texto representa el rechazo oficial del marxismo por la revista: «*En voulant dépasser le marxisme tout en demeurant révolutionnaire, ce texte constitue une dernière tentative iconoclaste menée par Castoriadis, au nom de SouB, pour se positionner dans le champ politique de manière offensive*» (Gottraux, 1997: 339). Pero la forma y las pretensiones del texto ya desbordaban a SouB. Las referencias intelectuales, las temáticas antropológicas, psicológicas y filosóficas van mucho más allá de los textos políticos habituales en SouB: "*Il n'y a pas dans l'histoire, encore moins qu'il n'y a dans la*

29 Para un comentario crítico sobre este texto de Castoriadis (firmado originalmente con el seudónimo de Paul Cardan), ver el artículo de Yvon Bourdet, "*Marxisme et théorie révolutionnaire. Lecture de Cardan, relecture de Castoriadis*" en *Autogestion et socialisme*, nº 33-34, 1975, pp. 159-176.

*nature ni dans la vie, de substances séparées et fixes agissant de l'exterieur les unes sur les autres. On ne peut pas dire qu'en général "l'economie détermine l'idéologie", ni que "l'idéologie détermine l'économie" ("Marxisme et théorie révolutionnaire", SouB nº37, p.34, en IIS, 36). En este texto se puede ver una crítica a los intentos de Althusser por retornar a un "verdadero Marx", depurado de marxismos, que planteara en esas mismas fechas que economía e ideología se determinan mutuamente. De hecho, señala Castoriadis más abajo que eso no es posible porque economía e ideología son esferas separadas que pueden actuar, o no, una sobre otra, pero que en todo caso son, ellas mismas, productos de un momento social-histórico dado³⁰ (es decir, creaciones de un imaginario social-histórico). Aunque Castoriadis reconoce aportaciones importantes del grupo, se trataba de una reflexión básicamente suya. Las pretensiones de producción democrática y colectiva que inspiraban SouB ya no eran factibles para ese tipo de texto³¹. El 15 de mayo publica el texto «*Qu'est-ce qu'être révolutionnaire aujourd'hui?*», que significa una ruptura con el obrerismo y, más globalmente, con la idea de centralidad proletaria en la transformación revolucionaria de la sociedad. En estos momentos, Castoriadis es el incuestionable líder de los *socio-barbares*³², aunque en realidad: "...la position de leadership de Castoriadis remonte aux débuts de l'histoire du groupe. C'est somme toute, lui qui est à l'origine de l'essentiel de ses grandes orientations idéologiques et de ses transformations successives. (...) L'ambition de faire un «bilan provisoire»³³ du marxisme (comme philosophie de l'histoire et comme pratique effective) et surtout, l'intention d'élaborer une*

30 Según Castoriadis, esto fue bien comprendido por Lukacs en "El cambio de función del materialismo histórico" en *Historia y conciencia de clase*.

31 Sugiere Gottraux (*Socialisme ou barbarie. Un engagement politique dans la France de l'après-guerre*) que la práctica tradicional de SouB, de debate colectivo de los artículos antes de aparecer en la revista, podía ser paralizante ante la fructífera reflexión individual de Castoriadis. Es evidente que se plantea con ello una contradicción de la praxis, entre la dimensión colectiva, democrática, que exige el debate, enriquecedor pero al tiempo lento y dificultoso, frente a la creación individual de un espíritu incontinente en plena ebullición intelectual: "...pour l'innovateur Castoriadis, la discussion collective n'enrichit plus cette fois la réflexion, mais coûte de plus en plus en raison du caractère de résistance qu'elle occasionne" (Gottraux, 1997: 338).

32 En buena medida debido a las sucesivas escisiones que habían ido reduciendo el grupo: Lefort lo había abandonado en 1958, Lyotard, Souyri y Vega en 1963 con *Pouvoir Ouvrier* y Guy Debord, que sólo había pasado fugazmente por el grupo, prefiere ocupar una posición dirigente en la *Internationale situationniste*.

33 Se refiere al subtítulo de "Marxisme et théorie révolutionnaire" que Castoriadis mantendría como primera parte de IIS

théorie révolutionnaire de remplacement ne peuvent que renforcer la position dominante de Castoriadis, tant elles conduisent sur un terrain proche de la philosophie politique, particulièrement prédestinée à laisser sur la touche l'immense majorité des membres du groupe qui n'ont pas les dispositions pour effectuer un tel travail" (Gottraux, 1997: 333). En los hechos, Castoriadis estaba produciendo un corpus teórico que suponía repensar toda una filosofía política y un ambicioso programa revolucionario. Su protagonismo pues fue indudable, hasta el punto que los cuatro últimos números de la revista están dominados por la publicación del texto de Castoriadis.

En todo caso, ni siquiera en este momento de crisis total del grupo, abandonó Castoriadis la confianza en la emergencia de un sujeto transformador. En un artículo que firmó Claude Chabrol (como Claude Martin) pero que había reescrito Castoriadis de manera significativa, reconoce en las revueltas estudiantiles que se producen en todo el mundo una capacidad que tendría sus resultados unos años más tarde. Frente al escepticismo inicial de Chabrol, que veía esas revueltas como algo ilusorio, pues no iban acompañadas de la lucha obrera, Castoriadis ve en la juventud escolarizada un grupo social autónomo, aunque muy heterogéneo, que tiende a reconocerse como tal más allá de las oposiciones de clase y que se revela muy sensible a la lucha socio-política³⁴. Su condición de fundador de SouB, su capacidad de trabajo teórico, pero también su carisma y su trabajo incesante como militante le dieron el prestigio suficiente como para superar todas las crisis del grupo desde el interior, incluida la más importante de 1963, que suponía el rechazo del marxismo. Así pues, parecía que él era también el mejor situado para escribir el último capítulo del grupo: dejar de existir. Las causas que provocaron tan drástica decisión fueron muchas. Por un lado, las «objetivas»: contexto de despolitización, progresiva pérdida de influencia de la revista, desencanto y rechazo de la tesis contra el marxismo. Pero encontramos aspectos digamos «subjetivos» en la decisión de Castoriadis. En primer lugar, su creciente interés por el psicoanálisis. Desde 1960 Castoriadis estaba inmerso en un análisis personal. Y el interés por la obra de Freud le hará centrarse y dedicar la mayor parte de

34 El artículo de Claude Martin (C.Chabrol) es "*La jeunesse étudiante*", SouB n°34, marzo 1963 (ver Dosse, 2014: 148-149).

su tiempo al estudio de la teoría psicoanalítica. Por otro lado, desde 1963 participó, invitado por Lefort, en el *Cercle Saint-Just*, un grupo de investigación sobre cuestiones sociales y políticas. Allí podía desarrollar la reflexión intelectual sin las limitaciones del debate político militante de SouB.

Y aún otro aspecto muy a considerar para entender el viraje que dará la vida y la obra de Castoriadis es su labor como economista en la OCDE. Desde 1948 a 1960 trabaja en calidad de analista de la situación económica a corto y medio plazo en los países desarrollados. Esto le permitió un conocimiento «desde dentro» del funcionamiento económico y burocrático de las sociedades capitalistas. Pero además le dio una cobertura legal (e “intelectual”)³⁵ que no podía tener oficialmente porque no había sido reconocido como ciudadano francés. Y por último le daba tiempo para leer y escribir (análisis político, psicoanálisis y también filosofía) y recursos económicos para sufragar la causa de SouB. Así, su actividad profesional estaba en tensión con su actividad militante, y no sólo por razones teóricas o ideológicas. A partir de 1960 Castoriadis acepta sucesivas promociones en su trabajo que le llevan a asumir mayores responsabilidades, tareas administrativas y de gestión, en detrimento del tiempo para la reflexión y el análisis intelectual. Esta cada vez mayor presión laboral le conduce a una situación personal que requerirá una decisión drástica. En Junio de 1965 se publicará el número 40 de SouB, que habría de ser el último. Allí se anunciaba el número de septiembre, que nunca llegó a publicarse. El final de la publicación y del grupo será tan tormentoso como había sido su trayectoria.

Pero el grupo SouB aún tendría dos momentos excepcionales un tiempo después de la desaparición de la publicación. El 11 de mayo de 1967 los miembros que quedan en el grupo publican un texto de autodisolución, dirigido a abonados y amigos, propuesto y redactado por Castoriadis³⁶. La disgregación de SouB, después de dolorosas escisiones, y reducido a un grupo de

35 En la obra de 1968, dedicada a los sucesos de mayo, *La brèche*, en que Castoriadis aún firma como Jean-Marc Coudray, éste es presentado como “sociologue (sic), [qui] prépare un ouvrage sur les institutions contemporaines”. No hay ya ninguna referencia a SouB (aunque el texto es claramente político).

36 Publicado en *L'expérience du mouvement ouvrier*, 2, Paris, U.G.E., 10/18, 1974. También se encuentra en la Antología *Socialisme ou barbarie* pp.231-235. En esa circular dirigida a los abonados de SouB en junio de 1967, verdadero “epitafio” del grupo, los *sociobarbares* asumen, con un pesimismo explícito, los cambios sociales que parecen anunciar el fin de sentido de la tarea revolucionaria, y por ello de la existencia de su grupo: “Nous l'avons déjà constaté

fieles al propio Castoriadis, supuso para éste un momento de reflexión personal y político. Castoriadis veía lamentablemente confirmados los temores que había manifestado en SouB durante veinte años sobre la quiebra del proyecto socialista, engullido por la burocracia y el totalitarismo. Pero, al tiempo, necesitaba desarrollar ideas que habían ido tomando forma filosófica (porque desde el principio se habían cimentado sobre la filosofía). La crítica al marxismo debía ampliarse a toda la filosofía heredada, en la medida en que toda ella estaba basada en la idea del *ser* determinado y determinable. El principio de identidad impide concebir la emergencia de lo nuevo, niega lo imprevisible, y es incapaz de dar cuenta del cambio, concepto nuclear de la historia. Así, hablar de "revolución" no podía reducirse a la expropiación de los expropiadores, o a la apropiación de la lógica del dominio por una estructura de capitalismo burocrático. Era necesario recoger la tradición autogestionaria de los movimientos emancipatorios y reconocer la *autoinstitución permanente de la sociedad* como el elemento transformador que ha permanecido oculto en todas las sociedades heterónomas. Por último, era necesario reconocer el vínculo inextricable de la autonomía social y la autonomía individual. El psicoanálisis le estaba aportando elementos indispensables, en este sentido.

1.3. L'institution imaginaire de la société (1967-1980)

Desde 1964, Castoriadis se había incorporado a la Escuela Freudiana de París (EFP) fundada por Jacques Lacan, y la inmersión en ese mundo marcará un antes y un después en su vida y en su obra. En noviembre de 1967 interviene sobre el tema "*L'imaginaire social*" en el Seminario de Psicoanálisis de Saint-Anne, dirigido por Piera Aulagnier y publica un artículo con el título "*Epilégomenes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science*" (su primer artículo

depuis 1959 ...dans les sociétés du capitalisme moderne, l'activité politique proprement dite tend à disparaître. Ceux qui nous ont lu savent qu'il ne s'agissait pas là d'une simple constatation de fait, mais du produit d'une analyse des traits à notre avis les plus profondes des sociétés modernes". Así, hablan de la *privatisation croissante de la masse de la population*, y reconocen haberse equivocado en su diagnóstico sobre las condiciones de explosión revolucionaria en Francia o Inglaterra. Consideran que una evolución diferente es, aunque posible, poco probable, recriminando tanto a las organizaciones obreras como a los grupos intelectuales (a quienes denominan «*consommateurs passifs d'idées*»). Y las perspectivas inmediatas, según ellos, son nulas: *Rien ne permet d'escompter une modification rapide de cette situation*. Recordemos que el texto está publicado en junio de 1967. Sólo unos meses más tarde, la situación sería totalmente distinta.

fuera del ámbito político y firmado sin seudónimo) en la revista *L'inconscient*. El texto aparecerá años más tarde en su primer *Carrefours du Labyrinthe*. Y en 1968 contrae matrimonio con Piera Aulagnier, quien desafía el imperio lacaniano en los círculos psicoanalíticos franceses al provocar la ruptura con Lacan y fundar, junto a otros críticos, el llamado "*Quatrième groupe*", cuyo nombre oficial fue *Organisation psychanalytique de langue française*, y su órgano de expresión la revista *Topique*. Castoriadis inicia un segundo análisis con Jean-Paul Valabrega, miembro destacado del grupo. Los miembros de *Quatrième* se opusieron a la retórica lacaniana, defendiendo la idea (que ya se halla en Freud y que había sido "olvidada") que el psicoanálisis – como la pedagogía y la política, aunque de formas diferentes – tiene como reto central la búsqueda de la autonomía de los seres humanos. El propósito del psicoanálisis es que el sujeto sea capaz de establecer una "relación nueva" (y aquí hay que destacar el concepto "nueva", porque ya apunta a la idea de creación o creatividad) con el propio inconsciente. Esa relación debe estar caracterizada por la lucidez autorreflexiva y deliberante, en claro reconocimiento y aceptación del propio imaginario creador inconsciente. La versión freudiana del socrático "Conócete a ti mismo" recibe así una nueva y poderosa formulación, vinculada a la praxis, y que pone el centro en el esfuerzo del sujeto por su liberación, por encima de la mediación del terapeuta.

Y no fue la única vinculación teórica de la nueva corriente psicoanalítica con la incipiente filosofía castoriadiana. Micheline y Eugène Enriquez publican un artículo en *Topique* ("*Le psychanalyste et son institution*", mayo 1971) donde plantean la dialéctica de lo instituyente creador y lo instituido, relacionada con la preocupación por evitar todo dogmatismo gracias a los procesos instituyentes. De hecho, la diferencia fundamental de los miembros del Cuarto Grupo con Lacan fue el procedimiento del "pase" por el que el candidato a psicoanalista debe comparecer ante tres analistas que deberán a su vez presentar ante un "jurado" de siete miembros, quienes decidirán si el candidato es apto o no lo es. El procedimiento fue rechazado por Aulagnier por suponer una tendencia a la burocratización incompatible con el psicoanálisis. Castoriadis aprovecha su

inmersión en el mundo del psicoanálisis para desarrollar su concepto de autonomía y la vinculación necesaria de la dimensión psíquica y la dimensión social. Los psicoanalistas del *Quatrième Group* vieron sus propuestas como una verdadera confirmación filosófica de sus postulados: "*Faire advenir un sujet autonome dans une société autonome, le projet de Castoriadis est aussi celui des psychanalistes. Plus particulièrement de ceux qui ont fondé le Quatrième Groupe en rupture avec l'École freudienne de Lacan*" (Marie-Claire Célérier, "*Psychanalyse et autonomie*" cit. en Dosse, 2014: 159-160).

Tras la disolución de SouB, Castoriadis había abandonado la política militante. Pero aún tendrá ocasión de recuperar un cierto protagonismo político gracias a un momento excepcional: Mayo de 1968. Aunque ni Castoriadis ni los antiguos miembros de SouB tuvieron protagonismo directo en las revueltas, algún líder como el famoso Daniel Cohn-Bendit reivindicó la inspiración intelectual de las aportaciones de Castoriadis y del resto del grupo³⁷. Lo que sí se podría decir es que, en muchos sentidos, los sucesos de mayo del 68 fueron la confirmación, al menos parcial, de las ideas de SouB³⁸: un movimiento de masas que, desde la izquierda o desde el pensamiento libertario, rechaza el "estalinismo" del PCF, que reivindica y practica la autogestión colectiva, que critica la alienación del consumo, que exalta la imaginación... De hecho, la gigantesca (e inesperada) movilización generó gran entusiasmo en Castoriadis³⁹, y en los antiguos miembros del grupo. Escribe entonces un texto titulado *La révolution anticipée*, redactado entre el 20 y el 25 de mayo, y que fue mimeografiado y difundido por *anciens camarades de Socialisme ou barbarie* a

37 Se ha dicho, incluso, que la famosa frase *soixante-huitarde* "*L'imagination au pouvoir*" habría sido inspirada por Castoriadis. Así lo sugiere Fernando Savater en su necrológica publicada en el diario El País el 25 de enero de 1998, y titulada "Imaginación o barbarie": "...uno de los maestros imprescindibles de la segunda mitad de nuestro siglo, a quien el movimiento francés de Mayo del 68 debe algunas de sus mejores claves intelectuales y quizá la inspiración de su lema más famoso: la imaginación al poder".

38 "*Alors que toute une mythologie fera de l'Internationale situationniste la principale inspiratrice du mouvement de contestation, on peut créditer Socialisme ou Barbarie d'une influence bien plus grande.*" (Dosse, 2014: 207).

39 "*Castoriadis s'extase devant un mouvement qui a sa dynamique propre et autonome, affranchi des appareils politiques et syndicaux, débordés et en plein désarroi. Ce qui se passe atteste, selon lui, la justesse de l'analyse portée par Socialisme ou Barbarie (...) selon laquelle la division majeure constituant la ligne de fracture de la société moderne ne passe vraiment entre propriétaires et force de travail, mais entre dirigeants et exécutants*" (Dosse, 2014: 211)

finales de mayo. Castoriadis corrigió y amplió ese texto original, para la publicación, junto con Edgar Morin y Claude Lefort de *Mai 1968: La brèche* (Fayard), acabado de imprimir el 21 de junio de 1968. El movimiento mostraba en la praxis la explosión magmática, imprevisible, que Castoriadis atribuiría después al imaginario instituyente: "*Du jour au lendemain, l'immense potentiel créateur de la société, comprimé et bâillonné par le capitalisme bureaucratique, explose (...) ...quelle que soit la suite, Mai 68 a ouvert une nouvelle période de l'histoire universelle*" (M68, 165)⁴⁰.

Y además el sujeto transformador era el mundo educativo, donde la reproducción jerárquica parecía más establecida: "*Ce n'est plus une théorie, mais dans les actes; (...) En quelques jours, le mouvement des étudiants révolutionnaires propage à travers le pays la contestation de la hiérarchie, et en commence la démolition là où elle paraissait le plus aller de soi: dans le domaine du savoir et de l'enseignement*" (M68, 166-167). La rebelión estudiantil estaba desvelando, con sus reivindicaciones aparentemente caóticas, anarquistas y anti-sistema, que el verdadero desorden y el caos se hallan en el núcleo del sistema capitalista. Una idea que Castoriadis había defendido reiteradamente en sus análisis del capitalismo como sistema burocrático: «(le mouvement) *fait voir dans l'ordre établi un immense désordre établi. Il montre que la vraie substance de l'organisation capitaliste bureaucratique est l'anarchie totale*». (M68, 176-177). El texto, pese a tener un objetivo sustancialmente político, y haber sido redactado con la urgencia de los hechos, sorprende por su profundidad y porque nuestro autor aprovecha para presentar su tesis filosófica fundamental, vinculada a la praxis del momento: "*Accepter que rationalité et imagination s'excluent l'une l'autre, c'est ne rien avoir compris à l'une et à l'autre. Là où l'imagination dépasse la rêverie ou le délire, et aboutit à des résultats durables, c'est parce qu'elle constitue de nouvelles formes universelles; là où la rationalité est raison créatrice et non répétition vide, c'est parce qu'elle se nourrit à des sources imaginaires dont aucune pseudo-rationalité "scientifique" ne peut rendre*

40 Castoriadis, "*La révolution anticipée*" en M68, pp. 165-211. Es de notar, como hemos señalado anteriormente, la diferencia entre el pesimismo del texto de autodisolución de SouB en junio de 1967, y el entusiasmo apasionado, aunque al tiempo ciertamente cauteloso, de estas páginas sólo un año más tarde.

compte" (M68, 178). Así pues, racionalidad e imaginación no sólo no se excluyen, sino que se complementan. Los procesos de emergencia social son instituyentes cuando se produce una apertura, una ruptura que sólo puede proceder de la fuerza creativa del imaginario. Y si esa capacidad creativa "alcanza resultados durables", es decir, si se institucionaliza, es porque ha ido más allá de ser una ensoñación o un delirio, es decir, porque se ha constituido en razón creadora. La racionalidad estricta, cuya supuesta neutralidad y objetividad es fundamento del sistema capitalista, es en realidad una "repetición vacía", mecánica, que conduce a la clausura del sistema y a la alienación de sujetos y sociedades. Esa "racionalidad" sin imaginación es la responsable del proceso de heteronomía creciente que los *sociobarbares* habían denunciado. Frente a ella, el movimiento revolucionario significa la apertura, la búsqueda imaginativa de nuevas formas de sociedad y de vida. Ahora bien, Castoriadis alerta, un tal movimiento no puede permanecer en la apertura constante. La apertura absoluta es la nada, o lo que es lo mismo, es una nueva clausura: "*...il faut certes que le mouvement maintienne et élargisse le plus possible son ouverture. Mais l'ouverture n'est pas et ne peut jamais être ouverture absolue. L'ouverture absolue est le néant, c'est-à-dire immédiatement fermeture absolue. L'ouverture est ce qui constamment déplace et transforme ses propres termes et même son propre champ, mais ne peut exister que si, à chaque instant, elle s'appuie sur une organisation provisoire du champ. Un point d'interrogation tout seul ne signifie rien, pas même une interrogation. Pour signifier une interrogation, il doit être précédé d'une phrase, et poser certains de ses termes comme possédant un sens qui pour l'instant ne fait pas question. Une interrogation met en question certaines significations, et en affirmant d'autres – quitte à revenir ensuite sur celles-ci.*" (M68, 180). Recordemos que el texto es de 1968, pero ya están enunciadas las tesis que serán desarrolladas en su obra filosófica. En este caso, la necesaria complementariedad de lo instituyente y lo instituido, o como él dirá después, de lo imaginario y lo conjuntista-identitario. En términos políticos, Castoriadis estaba apelando a la necesidad de una organización que asumiera la gestión y la institución del potencial del movimiento revolucionario

(para que no quedara limitado a un espontaneismo sin mayores consecuencias políticas). En términos filosóficos se trata de concebir la imaginación creadora como instancia anterior a la razón, pero que precisa de ésta para instituir los esquemas imaginarios que habrán de permitir la autonomía del pensamiento, la "subjetividad reflexiva y deliberante", como la llamará más tarde.

Sin embargo, y a pesar de la posibilidad que sugería el texto de autodisolución de 1967 de un retorno a la acción política si se daban las condiciones⁴¹, el entusiasmo no se acompañó de una vuelta a la militancia activa. Un grupo de *socio-barbares* volvió a reunirse para difundir el texto de Castoriadis, pero ya no se produjo la recuperación del grupo como organización política. Y ello a pesar de que Castoriadis constata que ninguna de las organizaciones de izquierda (espontaneistas, trotskistas o maoístas) serán capaces de aprovechar el inmenso capital político del 68.

Paradójicamente, será a partir de ese momento cuando empezará a reconocerse la labor de SouB. Durante quince años habían sido un grupo prácticamente desconocido, y a partir del 68 empieza a ser citado como antecedente y precursor de la revolución⁴². Y eso a pesar de que las publicaciones de SouB eran de muy difícil acceso en las librerías. A partir de 1971 se harán sucesivas ediciones de textos de Lefort y Castoriadis, que harán posible la divulgación de su legado. Requiere especial mención la *Collection 10/18*, dirigida por Christian Bourgois. Estas publicaciones⁴³, recogen textos de Castoriadis en SouB, así como editoriales o documentos internos del grupo. No aparecen textos de Lefort u otros autores. A este respecto, Philippe Gottraux observa

41 En ese texto de autodisolución se desarrolla un análisis de la crisis de la cultura y de la vida cotidiana ("... *la dépolitisation et la privatisation profondes de la société moderne; la transformation accélérée des ouvriers en employés* ...") y las posibilidades de una reacción colectiva contra la alienación. Al respecto, los *sociobarbares* se mostraban radicalmente negativos: "*Parce qu'une activité politique, même embryonnaire, est impossible aujourd'hui, cette réaction ne parvient pas à prendre forme. Elle est condamnée à rester individuelle, ou bien dérive rapidement vers un folklore délirant qui n'arrive même plus à choquer*". La consecuencia era la "retirada" a la reflexión teórica (y vemos aquí claramente la mano de Castoriadis): "*Le travail théorique, plus nécessaire que jamais, mais qui dorénavant pose d'autres exigences et comporte un autre rythme, ne peut pas être l'axe d'existence d'un groupe organisé et d'une revue périodique*". A pesar de ello, aunque con reticencias, al final de texto asumen la posibilidad de volver a la acción política, si las condiciones se dieran: "*...si les conditions sociales s'en présentent, nous sommes certains que nous pourrions recommencer un jour notre entreprise sur des bases mieux assurées, et dans un rapport différent avec ceux qui ont suivi notre travail*" (FR 1967A).

42 Gottraux cita por ejemplo a Schnapp y Vidal-Naquet quienes ya en 1969 evocan a SouB junto a la Internationale Situationniste como inspiradores de los sucesos, o Cohn-Bendit que en *Le gauchisme, remède à la maladie du communisme*, reivindica la herencia de SouB.

43 Seis en total, publicadas a lo largo de los años 70, desde *La société bureaucratique* de 1973 hasta *Le contenu du socialisme* de 1979.

unos comentarios que pueden resultar polémicos. Dice el comentarista: "...du vivant de SouB, la finalité assumée des discussions n'est pas d'enrichir la pensée et l'analyse de Castoriadis, ni des autres rédacteurs d'articles, au demeurant" (Gottraux, 1997: 352). Y señala la contradicción entre el espíritu de SouB como obra colectiva y militante y estas publicaciones de los años 70 que aparecen como "*nécessaires au développement individuel de Castoriadis, sans lesquelles son propre trajet n'aurait pas été possible*". Naturalmente, el autor quiere ser incisivo en la defensa del patrimonio colectivo del grupo, y considera que esta "autonomización del líder" respecto a su comunidad pasada es, como mínimo, una apropiación de los frutos simbólicos del grupo, de dudosa legitimidad moral ("*Tout se passe comme si les investissements consentis en un temps pour le groupe (...) devaient dorénavant retourner à leur investisseur*").

No parece suficientemente fundamentada, sin embargo, la acusación de apropiación del capital simbólico por Castoriadis que sugiere Gottraux (350-355). Más aún, la comparación con Lefort resulta de nuevo desafortunada. Dice Gottraux que Lefort ya había desarrollado una filosofía política, optando por el campo intelectual (específicamente la oposición entre democracia y totalitarismo, *autour duquel il va construire sa carrière*). En ese sentido, sugiere que Lefort desveló desde pronto las desviaciones burocráticas de SouB como *illusion révolutionnaire potentiellement totalitaire*. En cambio, dice, Castoriadis aprovecha la publicación de 10/18, netamente política, como trampolín para su carrera posterior. No se entiende porqué la insistencia de Gottraux en distinguir entre una obra, la de Lefort, que pretende *repenser la philosophie politique* (sic) y la de Castoriadis que *prend une tonalité très directement politique*. Parece como si la autoridad académica de Lefort jugara a su favor para no ser acusado de apropiación de la herencia de SouB. Más aún, si tenemos en cuenta que Lefort también publicó en esa época sus escritos de SouB [Lefort, C. (1971) *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève, Droz], incluso antes que Castoriadis. Sin embargo, Gottraux insiste en que si bien en esa obra también hay "*inflexion politique*" (sic) está subordinada a *critères d'ordre intellectuel*. Además, observar cuáles fueron las

editoriales que publicaron las dos obras es significativo, según Gottraux: 10/18 publicaba con “intención política” mientras “...*les éditions Droz ne se sont jamais empressées de publier des textes radicaux ou révolutionnaires*”. Es como mínimo discutible esta nítida distinción entre obras, autores e incluso editoriales dignos del reconocimiento y el prurito intelectual (que les aleja de intenciones políticas y aviesas apropiaciones) frente a otros con pretensiones “ideológicas” que sólo pueden pretender apropiarse del patrimonio ajeno. Por otro lado, no parece muy consistente sugerir que, gracias a esa apropiación, Castoriadis pudo publicar IIS, y así ya tenía un texto que le permitía hacer de puente entre las lógicas política e intelectual en tensión (sic), de manera que esa obra “...*va devenir pour son auteur le moyen de se positionner plus favorablement dans un champ intellectuel...*”. Resulta sorprendente que en una obra como ésta, tan extensa y bien documentada por otro lado, sobre un fenómeno político como SouB, su autor sospeche de la política o la ideología (por suponerlas inferiores al “campo intelectual”), y busque ocultas pretensiones de promoción personal para explicar la evolución intelectual y vital de un militante que fue también un pensador (aunque no reconocido por la academia). Sobre todo cuando ese autor, sin disponer de las promociones propias del ámbito académico, fue capaz de desarrollar una obra como IIS y hacerse un sitio en el ámbito de la “reflexión política y filosófica” en el que, por otro lado, siempre había estado⁴⁴. Como intentaré mostrar en esta tesis, el pensamiento de Castoriadis tiene profundas raíces filosóficas desde el inicio de su vida, y constantes vínculos con la práctica de lo que él llamó “proyecto revolucionario” primero y “proyecto de autonomía” después. Nunca dejó de reflexionar políticamente y nunca dejó de considerarse un activista revolucionario.

44 Por cierto, IIS fue publicado en la prestigiosa colección *Esprit* de la prestigiosa editorial *Éditions du Seuil*. En sólo dos años, Castoriadis pasaba de publicar textos “políticos” en una editorial de tonalidad “directamente política” a publicar un gran texto filosófico, reconocido por los intelectuales del momento, en una editorial reconocida ¿Todo fue fruto del “trampolín” que le supuso la publicación de los textos de SouB? Algo no se compadece bien, sobre todo si recordamos que toda la primera parte de IIS estaba ya publicada, con mínimos cambios, en los últimos números de SouB, una publicación que supongo Gottraux considerará “directamente política”. De hecho, unas páginas después, apela al “efecto Goulag” – el debate político derivado de la publicación en 1973 de *El archipiélago Gulag* de Solzhenitsyn para explicar el éxito editorial de Castoriadis (Gottraux, 1997: 355-360).

Así pues, más allá del comentario (un tanto desafortunado) sobre el provecho extraído por Castoriadis y su legitimidad, se puede reconocer que hay un “*clivage*” en este momento de la vida y obra de nuestro autor. Sin embargo, tanto la publicación de esos textos como los escritos políticos (aunque no desde luego con el tono "militante" de SouB) publicados después en *Les carrefours du labyrinthe*, aseguran una continuidad de su preocupación y reflexión política. Esto es importante, frente a la tentación de quienes aseguran que a partir de los años 70, Castoriadis entra en una fase de reclusión teórica y sus inquietudes pasan del ámbito político al teórico (psicoanalítico y filosófico). Insistiré más adelante en este aspecto.

Por otra parte, Castoriadis nunca opuso "proyecto revolucionario" y "proyecto democrático", más bien al contrario vio siempre que son indisolubles. Como lo son igualmente, porque surgieron vinculadas, la democracia y la filosofía. Una sociedad democrática es aquella que es capaz de dirigirse a sí misma y de poner en cuestión constante su propia institución. Y estas ideas nucleares se plantean en sus primeras obras ("políticas") bajo la idea de la *autogestión obrera* y en las últimas ("filosóficas") bajo la noción de *autonomía política y social*. Pero esa diferencia no permite extraer la conclusión de que hay un "momento revolucionario" hasta los años 60 seguido de un "momento democrático" en sus obras filosóficas, a partir de la ruptura definitiva no sólo con el marxismo sino con el pensamiento de Marx (1964). Para Castoriadis, durante toda su obra, la exigencia revolucionaria consiste en reconocer para la sociedad la posibilidad de mantener con ella misma una relación (auto) reflexiva que haga posible no alienar su capacidad creativa en una instancia extra-social, sea ésta lo divino o la naturaleza o la suposición común a liberales y marxistas de que la economía domina y dirige a la sociedad. Ésta es el sentido de democracia en Castoriadis: un régimen social en el que la reflexión sobre el propio poder social permite reconocerse a los seres humanos como creadores de las leyes que ellos eligen obedecer.

Otra cosa es, siguiendo con el relato de la inflexión provocada por mayo del 68, que Castoriadis viviera aquel momento con grandes contradicciones personales: "*Subjectivement, je l'ai*

vécu de façon très pénible. (...) Je participais: j'allais dans les manifs, mais je ne pouvais pas me mettre en avant autant que l'aurais voulu" (entrevista en *Agora International*, cit. en Gottraux 1997: 348). Según Gottraux, a pesar del interés de Castoriadis por los movimientos del 68, sus análisis le conducen al pesimismo, sobre todo por la desconfianza en maoístas y trotskistas. En 1968 además Castoriadis aún no era ciudadano francés, y esto seguía limitándole en sus posibilidades de intervención política. En 1970, cuando consiga por fin la nacionalidad, el panorama político habrá cambiado ya de forma radical. Y la vida de Castoriadis, también.

El 3 de febrero de 1970 es nombrado director de la *Branche des statistiques et des comptes nationaux* en la OCDE. El 15 de octubre consigue el decreto de nacionalización. Y a fecha de 31 de diciembre dimite de su puesto en la OCDE. Sus aspiraciones nada tenían que ver con ese cargo burocrático que sin embargo le había permitido confort económico y el acceso a la nacionalidad francesa. Durante ese año de 1970 Castoriadis emprende un segundo intento de tesis doctoral en Filosofía, en este caso bajo la dirección de Paul Ricoeur, que es profesor en la Universidad de Nanterre. El título que se propone en su investigación es significativo: *L'élément imaginaire dans l'histoire*. Como pasó con el proyecto de tesis de 1946, tampoco ésta llegará a ser presentada, pero a diferencia de aquella, su trabajo tendrá un fruto trascendente: será la base para la publicación en 1975 de su obra magna: *L'institution imaginaire de la société* (IIS).

Sus reflexiones filosóficas se centran en ese momento en la obra de Maurice Merleau-Ponty, a quien rinde homenaje en el artículo "*Le dicible et l'indicible*" (en clara referencia a *Le Visible et l'Invisible*), que escribe en 1971, y que será incluido, mucho más tarde, en *Les carrefours du Labyrinthe* (1978). En 1972 empieza su colaboración, que durará hasta 1975, en la revista *Textures* (junto a Marcel Gauchet, Jacques Lambinet, Claude Lefort, Robert Legros y Marc Richir). Se convierte en psicoanalista el año 1973, al tiempo que sigue escribiendo los textos que formarán parte de *Carrefours du Labyrinthe*. Ese mismo año se publica en éditions 10/18 *La société bureaucratique*, en dos volúmenes, que recoge su ideario político.

Desde 1974 y hasta 1976, gracias a su bagaje en la OCDE, imparte clases de Economía en la facultad de Nanterre. Y publica, de nuevo en 10/18, *L'expérience du mouvement ouvrier*, en dos volúmenes. Así pues, si bien había abandonado la militancia política, Castoriadis alternaba su trabajo estrictamente filosófico con la publicación de obras de carácter político⁴⁵. Y por otra parte, equipado ya con el aparato conceptual y el pensamiento filosófico complejo elaborado en IIS, más las elaboraciones que darían lugar a *Carrefours*, nuestro autor se permite publicar en *Topique* un largo artículo, inspirado en el libro *Un destin si funeste* de François Roustang criticando el pensamiento estructuralista tan de moda en aquel momento, tanto en las versiones de Michel Foucault, Roland Barthes, Louis Althusser, Gilles Deleuze o Félix Guattari, así como el método y tendencias lacaneanas.

Desde 1974 ejerce profesionalmente como psicoanalista. Esa labor le permite plantearse objetivos teóricos de renovación del pensamiento freudiano, que impregnarán toda su obra posterior. A su parecer, el modelo de Freud estaba demasiado supeditado al imaginario cartesiano del individuo moderno que pretende controlar racionalmente los procesos inconscientes de su pensamiento, considerados fuente de perturbación mental. Castoriadis, vinculando su reflexión filosófica con su lectura del psicoanálisis, inicia una búsqueda genealógica del problema del sentido íntimamente ligado a la noción de autonomía. El sentido humano debe liberarse de su peso lógico y moral, de la imagen racionalista de la identidad personal (estructuras, leyes, necesidades), para remitirse al magma de afectos, intenciones y representaciones (cuyo apoyo – *étayage* – es el hecho natural) que constituyen la matriz imaginaria de nuestra capacidad de figuración y representación.

Así, el psicoanálisis va a constituir el apoyo fundamental para la antropología filosófica que defenderá Castoriadis, en tanto que permite postular esa madeja irreductible a la lógica aristotélica que es el inconsciente, sin el cual no se puede concebir la acción humana. Si además estas nociones,

45 Es el momento en que la revista *Esprit* asume en buena medida los análisis de *Socialisme ou Barbarie*, desarrollando el pensamiento sobre el fenómeno totalitario y la crítica al marxismo apoyándose en los trabajos de Castoriadis, como señala Dosse: "*En quête d'une nouvelle voie, la revue Esprit s'engage alors dans une réflexion sur l'autogestion, liée à ce qu'on appelle la deuxième gauche. La jonction avec la pensée antibureaucratique de Castoriadis permet un rapprochement fécond*" (Dosse, 2014: 253)

recluidas habitualmente a los límites de lo psicológico, se insertan en el ámbito histórico-social, tenemos las condiciones del reto castoriadiano: postular el imaginario, no sólo individual sino histórico-social, como aquello irreductible a la razón, pero sin lo que la razón queda vacía de sentido. Y más aún, concebirlo como condición para una praxis liberadora, que supere la alienación tanto de los sujetos como de las sociedades. Así, la aceptación y asunción del funcionamiento no-racional tanto de la psique como de la sociedad (elementos indisolubles) será el punto de partida para una nueva relación con lo inconsciente, caracterizada por la autorreflexión lúcida.

En 1975 publica *L'institution imaginaire de la société*. La segunda parte de la obra, redactada los últimos años, titulada *L'imaginaire social et l'institution*, complementa y desarrolla, con una argumentación de profundo calado filosófico, a la primera parte (*Marxisme et théorie révolutionnaire*), que ya había sido publicada, como hemos dicho, en SouB en 1964. Así, se desarrolla la tesis de lo social-histórico como colectivo anónimo, se abordan los problemas filosóficos del tiempo vinculado a la creación así como del *logos* y la *techné* (que Castoriadis prefiere llamar *legein* y *teukhein*⁴⁶) como procesos de institucionalización de las imágenes que sitúan al ser humano en el mundo. Como tesis que recorre toda la obra, los esquemas imaginarios se postulan como condiciones de posibilidad de los conceptos propios del paradigma racionalista, largamente en crisis en la filosofía moderna: “sujeto”, “conciencia”, “identidad”, o la misma “racionalidad”.

En 1979 presenta Castoriadis, en un seminario dirigido por Jürgen Habermas. el artículo “*La polis grecque et la création de la démocratie*”, que aparecerá más tarde en *Domaines de l'homme*. De esta forma inicia una de sus constantes en la última fase de su obra: la reflexión sobre el problema de la origen de la democracia en Grecia. Y con ello una constante reflexión sobre la filosofía clásica.

46 Aunque no pueden considerarse en absoluto sinónimos. Castoriadis usa esos términos, que no son conceptos filosóficos, según él mismo aclara, sino palabras de la lengua griega, para distanciarse precisamente del sentido tradicional de *logos* y *techné*. Nos detendremos más adelante en el caso de *legein* y su diferencia con el *logos* aristotélico. Respecto al *teukhein*, dice Castoriadis: “*Encore plus lointain est le rapport du teukhein avec la techné aristotélicienne, fortement enracinée dans la phusis*” (FF, 64)

Durante estos años participa activamente en los debates sociales y mediáticos en torno al totalitarismo y la crisis de la izquierda. Su discurso antimarxista y al tiempo nítidamente de izquierdas tendrá repercusión en los más diversos medios. Así, por ejemplo, Jacques Juillard le presenta en *Le Nouvel observateur* (enero de 1976) como *une formidable explosion de pensée libre*; y Louis Janover (colaborador en la edición de Marx de La Pléiade) le define como el “*Raymond Aron de la izquierda*”⁴⁷. Naturalmente, los medios centrarán todo su interés en la crítica de la URSS y en el discurso antimarxista y no tanto en el discurso revolucionario de SouB, o en los textos que Castoriadis seguía escribiendo y que publicaría en los diferentes volúmenes de *Carrefours*, en que rechazaba de manera radical la opresión y la explotación del capitalismo liberal. Véase por ejemplo el apartado *Technique appliquée et luttes sociales dans l'entreprise* en *Les Carrefours du labyrinthe*, obra publicada en 1978⁴⁸, donde por cierto cita en una nota que la tesis que defiende ya estaba esbozada en un texto suyo de SouB de 1957.

Castoriadis repetirá hasta la saciedad que los regímenes políticos occidentales son en realidad oligarquías liberales, y no democracias propiamente hablando. Sin embargo, la izquierda política e intelectual de filiación marxista percibirá el término "anti-totalitario" o cualquier expresión contra el totalitarismo como una crítica al socialismo o al comunismo (real o ideal). Castoriadis propondrá un concepto normativo de democracia radical que le permitirá ser coherente en sus críticas tanto a los regímenes del llamado socialismo real como a los países del capitalismo occidental⁴⁹. Hay que tener en cuenta, además, que las críticas de SouB a los regímenes que se

47 De nuevo Gottraux verá en esto una “oportunidad” para Castoriadis: “*La facilité avec laquelle Castoriadis investit le terrain antimarxiste de gauche surprendrait tout au plus celui qui refuse de voir qu’une telle orientation est au principe de sa réussite dans le champ intellectuel*” (p.361). Como señala Poirier (2011:12), quien critica explícitamente a Gottraux, atribuir el reconocimiento intelectual de Castoriadis al "efecto Gulag" es creer que las críticas a la URSS comenzaron en los años 50, cuando en realidad había un enfrentamiento radical desde los años 20 desde el llamado "comunismo de izquierda", que incluía trotskistas, consejistas, bordiguistas y anarquistas. Volveremos sobre esto.

48 Pese a su creciente pesimismo político, en esas mismas fechas Castoriadis apoya en *Le Nouvel Observateur* un manifiesto a favor del movimiento de insumisión contra el servicio militar obligatorio. Y en una entrevista en *Esprit* manifiesta un optimismo antropológico destacable, como dice Dosse: “*Castoriadis se dit convaincu que le potentiel de l’être humain est immense et encore trop confiné, car l’imagination radicale de la psyché n’a cessé d’être l’objet d’une répression mutilante tout au long de l’histoire.*” (Dosse, 2011: 258)

49 Y en textos muy posteriores a su ruptura con el marxismo, sigue hablando de "socialismo" en un sentido radical, que incluye la supresión del Estado en su forma actual: “*Le socialisme, c’est l’auto-organisation de la société, ce qui*

reclamaban del "socialismo real" partían de hecho de una fidelidad rigurosa a los principios del marxismo. Y cuando Castoriadis desarrolle su crítica a Marx, manifestará las contradicciones internas entre los principios que hablaban de la capacidad transformadora de la sociedad frente al determinismo económico que acabó dominando la teoría marxista. Y por otra parte, su crítica a las oligarquías liberales se centrará en la contradicción de unos regímenes que se atribuyen el calificativo de "democráticos" pero imposibilitan el principio regulador de la verdadera democracia, que es el autogobierno. Así, la denuncia del totalitarismo es la denuncia del capitalismo burocrático en sus diferentes formas: *total* en los llamados estados socialistas (no sólo la URSS y sus satélites, sino también China y otros regímenes asiáticos), y *fragmentado* en los países industrializados y liberales de "Occidente". Más aún, la crítica del totalitarismo (incluidos todos sus aspectos éticos de defensa de los derechos humanos, etc.) no puede constituir por sí sola, según Castoriadis, una política sustancial: "*C'est totalement incoherent de prétendre s'intéresser aux droits de l'homme et de laisser entièrement de côté le problème de l'organisation de la société. Autonomie individuelle et autonomie sociale sont, au sens le plus profond, deux faces du même.*" (DH, 22).

Por todas estas razones, es injusto e inconsistente relacionar la crítica de Castoriadis con el "efecto Gulag", "*...comme s'il était possible de déconnecter dans le travail de Castoriadis l'analyse du phénomène bureaucratique, la dénonciation du stalinisme et l'élaboration d'un projet de démocratie radicale*" (Poirier, 2011: 12). La confusión entre la crítica liberal y la crítica de izquierda al totalitarismo es injusta por razones históricas (como hemos dicho, la izquierda radical llevaba desde los años 20 criticando el totalitarismo), pero además en el caso de Castoriadis es inconsistente con la lectura de su obra. Para nuestro autor, la crítica al totalitarismo por sí misma, sin un proyecto de transformación social, conduce a la despolitización. La crítica de la dominación total como denuncia vacía del poder en general se traduce en renuncia a la política. Y ésta es una deriva que jamás habría sostenido Castoriadis (quien siempre defendió la centralidad de la política en su

implique, sans aucun doute, l'élimination de la domination de toute catégorie sociale particulière, mais aussi des institutions qui incarnent et instrumentent cette domination -- tel l'État actuel" ("*Transition*", 1978, en DH, 22)

proyecto), frente a los llamados "nuevos filósofos" o postmodernos, que renunciaron a todo elemento político en su filosofía⁵⁰. La preocupación y el posicionamiento político (y nada postmoderno) de Castoriadis fue, como venimos defendiendo, constante. Así, en esta etapa, desde 1977 y hasta 1980 colabora junto a Lefort, Abensour, Clastres, Gauchet y Luciani en la revista *Libre*, que se presenta con un perfil antitotalitario y propone “redescubrir la cuestión política”: “*C’est sur le refus de considérer le fait fondamental de notre époque: le totalitarisme, fasciste ou communiste, que s’établissent les formes avancés du mensonge social. Le désir de vérité ne se sépare pas de la volonté d’une société libre*” (presentación en la contraportada de la revista).

1.4. Carrefours du Labyrinthe (1980-1997).

Castoriadis ya ha publicado *L'institution imaginaire de la société*, y el primer volumen de *Les Carrefours*, además de artículos en diversas revistas como *Esprit*. Sin embargo, no tiene una carrera académica con los títulos reconocidos en el “campo intelectual francés”. Por otro lado, su obra presenta polémicas en muy diversos terrenos: filosofía política, psicoanálisis, epistemología de las ciencias, teoría social... Esto provocará no pocos recelos entre los académicos para que Castoriadis alcance el reconocimiento. Sin embargo, en 1980, con el apoyo de profesores como Pierre Vidal-Naquet, Jean-Pierre Vernant o Paul Ricoeur, quien escribe una carta de recomendación, obtiene una plaza en la *École d’Hautes Études Sociales* (EHESS) en la que imparte seminarios hasta 1995⁵¹. Y de nuevo sus inquietudes políticas se plasman en dos sendas obras que recogen polémicas de actualidad. En primer lugar, en 1980, una obra elaborada junto a Daniel Cohn-Bendit, en que de nuevo Castoriadis se sitúa en la vanguardia del pensamiento político alternativo: *De*

50 Así, el historiador Michael Christofferson en *Les intellectuels contre la gauche. L’idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)* atribuye a los "intelectuales" franceses responsabilidades en el triunfo del liberalismo en los años 80. Aunque no está de acuerdo con la noción de "efecto Gulag", sí confiere a Castoriadis un papel importante en el dispositivo ideológico de la "izquierda antitotalitaria".

51 El título honorífico de su plaza era “*Directeur d’études*”, pero ése es el título de todos los que obtienen una plaza en la EHESS. Así, por ejemplo, Claude Lefort ya lo era desde años antes.

l'écologie à l'autonomie, abordando las cuestiones del incipiente movimiento ecologista. Y en 1981 *Devant la guerre: les réalités*, donde reflexiona sobre el totalitarismo y sus derivas.

En 1986 publica *Domaines de l'homme*, segundo volumen de *Les Carrefours du labyrinthe*. Y en 1989 le llega el primer reconocimiento público con la publicación de la obra colectiva *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis* (Genève, Droz, 1989), primer estudio global de su obra, abarcando los diversos campos de su labor. Incluye textos, entre otros, de E. Morin, P. Vidal-Naquet, V. Descombes, A. Héller, H. Joas, A. Honneth, J. Whitebook, J. P. Arnason, L. Ferry, etc. En esos finales de los 80 Castoriadis considera, pese a la situación de profunda apatía social, algunos fenómenos paradójicos, nuevos movimientos reivindicativos espontáneos, ajenos a partidos y sindicatos, no sólo entre estudiantes sino en algunos sectores profesionales. Todos ellos tienen en común la "auto-organización" y le recuerdan emergencias históricas anteriores: *"Ils rappellent par plusieurs aspects ceux de la période 1968-1974. Occasionnels et passegers, limités a des secteurs que l'on peut, sans abus de langage, qualifier d'atypiques et périphériques par rapport aux secteurs traditionnellement actifs et combatifs de la population salariée, ils n'en éveillent pas moins un écho considérable dans l'opinion"*⁵². Castoriadis firma igualmente diversos manifiestos de posicionamiento político, como en el caso del conflicto de Nueva Caledonia (1987), y sobre todo a partir de la primera guerra del Golfo, en 1991. Incluso en 1995 acoge de manera entusiasta el movimiento contra el Plan Juppé sobre jubilaciones y seguridad social, que le hace afirmar: *"nous ne vivons encore dans une société morte, zombifiée"*. Más aún, apostaba por una renovación del término "revolución" a partir de su propio aparato conceptual: *"...révolution ne signifie ni guerre civile ni effusion de sang. La révolution est un changement de certains institutions centraux de la société par l'activité de la société elle-même: l'autotransformation explicite, condensée dans un temps bref"*⁵³.

52 Del Prefacio escrito por Castoriadis en la tesis doctoral que dirigió a su alumno Jean-Michel Denis, *Les Coordinations. Recherche désespérée d'une citoyenneté* (publicada después en Syllepse, Paris, 1996). Estas opiniones de Castoriadis, a finales de los 80 (y también en los años 90) confirman de nuevo el rechazo defendido en este trabajo frente a quienes han considerado que nuestro autor había abandonado la militancia política.

53 *"Ce qu'est une révolution"* en SD, 229 (entrevista de 24 de noviembre de 1987 con François Dosse publicada en la

Por otra parte, como indica Dosse, "...au fin des années 1980, la notoriété de Castoriadis grandit, et pas seulement à l'échelle nationale. Y añade que su obra tuvo especial eco en América Latina, (como ya hemos indicado en el apartado inicial (apartado 0.2 Fuentes) donde suscitó "...un engouement bien supérieur à celui qu'il connaît en France" (Dosse, 2014: 270). El año 1990 se celebra el Coloquio "*Institution-imaginaire-autonomie. Autour de Cornelius Castoriadis*" en el *Centre Culturel International* de Cerisy. Por primera vez, múltiples especialistas se reúnen para analizar la obra de Castoriadis. En los objetivos del coloquio se señala: "*Depuis une vingtaine d'années, l'œuvre de Cornélius Castoriadis apparaît de plus en plus comme une référence majeure pour tous ceux qui s'efforcent d'analyser la dynamique des sociétés contemporaines, d'élucider le sens du projet démocratique, ou de mettre en lumière les conditions auxquelles on peut penser l'histoire et la liberté*". Participan, entre otros, Marcel Gauchet, Paul Thibaud, Edgar Morin, Francisco Varela, Jean-Pierre Dupuy, Vincent Descombes, y el propio Cornelius Castoriadis.

Ese mismo año se publica *Le monde morcelé* (Les Carrefours du Labyrinthe 3). El proceso de "ascenso de la insignificancia" que Castoriadis venía denunciando desde los años 50 iba, sin embargo, acompañado de la emergencia de formas de contestación social como, por ejemplo, los movimientos feministas o antimilitaristas, minorías culturales que revelaban imprevisibles e inexplorados cursos de transformación institucional. Esta situación de cambio en las formas de contestación social aparece, a los ojos de Castoriadis, como signo de una vitalidad que, a pesar de los grilletes burocráticos imperantes, recordaba la imparable tendencia de la sociedad al cambio y a la renovación. Si bien el colapso del marxismo estalinista era un hecho, la sociedad no cejaba en el empeño de dar muestras de disconformidad al cuestionar la supuesta inevitabilidad del estado de cosas inasumible para un buen número de grupos y colectivos sociales deseosos de otros marcos institucionales. Los dos últimos años de su vida serán publicadas sus obras *La montée de l'insignifiance* (Les Carrefours du Labyrinthe 4, 1996) y *Fait et à faire* (Les Carrefours du Labyrinthe 5, 1997).

revista *EspaceTemps. Réfléchir les sciences sociales* n° 38-39, 1988, bajo el título "*L'autoconstituante*").

De este modo, se puede confirmar lo esencial de este apartado bio-bibliográfico: si bien en los últimos veintidós años de la obra de Castoriadis se acumulan todas sus publicaciones filosóficas, éstas son continuidad de reflexiones no publicadas desde los años 40; y si bien su militancia y producción de pensamiento político tiene su momento álgido en la época de *Socialisme ou barbarie* (1949-1965), nunca dejó de publicar sobre asuntos políticos. Como ejemplo, en una conferencia de 1997, organizada en Praga por el presidente Vclav Havel de la República Checa y el escritor Elie Wiesel, describía Castoriadis "las expectativas de una expansión ilimitada de lo material, a lo que se llama "bienestar" del capitalismo" como "claramente la más absurda de todas las utopías nunca formulada por los utopistas más optimistas". También instó a la adopción de un "nuevo tipo de vida humana ... una vida frugal, como el único medio para evitar una catástrofe ecológica y una zombificación definitiva de los seres humanos, masturbándose sin fin frente a sus pantallas de televisión".

Cornelius Castoriadis murió el 26 de diciembre de 1997.

En 1999 se publicó el sexto volumen de *Les Carrefours: Figures du pensable*, así como la obra *Sur le Politique de Platon*, prologada por Pierre Vidal-Naquet. Durante toda su etapa de docencia en la EHESS dirigió una serie de seminarios bajo el título «*Institution de la société et création historique*», que están siendo publicados de forma póstuma bajo el título genérico *La création humaine*. Así, en 2002, *Sujet et vérité dans le monde social-historique (Séminaires 1986-1987, La création humaine, I)*. En 2004, *Ce qui fait la Grèce, I. D'Homère à Héraclite (Séminaires 1982-1983, La Création humaine II)*. En 2008, *La Cité et les lois (Ce qui fait la Grèce 2, Séminaires 1983-1984, La création humaine III)*. Y en 2011 *Thucydide, la force et le droit (Ce qui fait la Grèce 3, Séminaires 1984-1985, La création humaine IV)*. Como se puede comprobar, tres de ellos están centrados en "la cuestión griega" (y por ello reciben el subtítulo de *Ce qui fait la Grèce*), que tanto preocupó a Castoriadis en esta etapa. En esos seminarios centró su reflexión

filosófica en la necesidad de dar cuenta del origen de la filosofía y de la democracia como dos «*événements*» indisociables.

1.5. Clausuras y aperturas.

En las fuentes bio-bibliográficas sobre Cornelius Castoriadis se suele distinguir dos etapas claramente definidas: de la primera, de militancia política y de profesión economista, destaca sus publicaciones en la revista *Socialisme ou Barbarie*; la segunda, a partir de los años 70, en que se dedica profesionalmente al psicoanálisis, y desarrolla una vasta obra filosófica. Como hemos visto en el apartado anterior, a partir de esta idea de escisión bio-bibliográfica, Gottraux, en *Socialisme ou barbarie. Un engagement politique dans la France de l'avant-guerre* considera que el viraje filosófico de Castoriadis hacia 1968⁵⁴, como consecuencia de su crítica al marxismo, responde a una estrategia de distinción para situarse en el mundo intelectual: "...*stratégie de distinction et de placement, au travers de laquelle Castoriadis aurait réinvesti en capital symbolique le capital politique accumulé dans le champ militant*" (Gottraux, 1997: 350). Ya he indicado algunas razones por las que considero inadecuada esta visión reduccionista de la evolución vital e intelectual de nuestro autor. En este apartado abundaré en algunos argumentos de la mano de otros críticos y comentaristas de su vida y obra.

Arnaud Tomès en *L'imaginaire comme tel* también habla, en principio, de dos etapas en la obra de Castoriadis: desde 1937-1967 como su "periodo político", y de 1967-1997 como su "filosofía del imaginario y la creación". La cesura entre ambos momentos vendría dada por el sentimiento de fracaso a causa del «*retrait dans le conformisme*» de la sociedad francesa (que Castoriadis atribuye a la integración en el sistema del movimiento obrero y los movimientos contestatarios), y por el proceso de "privatización" de los individuos. Sin embargo, distinguir esas

54 Según Gottraux este viraje está relacionado con un distanciamiento de Castoriadis respecto a la sociología de Bourdieu. Por su parte, François Dosse señala que la obra de Gottraux está dirigida desde una perspectiva precisamente bourdieusiana. Aplicando mecánicamente las "categoría de la distinción", denuncia en la trayectoria vital y profesional de Castoriadis la búsqueda de reconocimiento en los medios universitarios. Según dice Dosse: "*Ce point de vue très reducteur a évidemment mis hors de lui Castoriadis, qui a rédigé une réponse incendiaire restée dans les archives*". (Dosse, 2014: 479)

dos etapas no le impide reconocer que la noción que da coherencia a la obra de Castoriadis es el concepto de “autonomía”: *“Que ce soit à l’époque de Socialisme ou barbarie ou durant la seconde partie de sa vie, consacrée à des questionnements plus théoriques, Castoriadis n’a cessé de proclamer que la valeur fondamentale était pour lui l’autonomie, aussi bien dans le domaine politique que dans celui de la pensée”*. (Tomès, 2008: 25). En esto consiste la “militancia” del proyecto filosófico de Castoriadis, que no depende de su adscripción a tal o cual partido político o ideología en un momento concreto de su vida. Ni tampoco se puede relacionar con una mayor o menor ilusión en las posibilidades de la revolución. En este sentido, Daniel Blanchard recuerda una afirmación de Castoriadis en los últimos momentos de su vida: *“Je suis et je resterai toujours un révolutionnaire”* (cit. en Dosse, 2014: 495). El desarrollo filosófico del pensamiento de Castoriadis no le hizo nunca abandonar el proyecto de emancipación: *“On pourrait dire que son parcours philosophique est comme une ample circumnavigation autour de l’être, au cours de laquelle il visite presque toutes les contrées -- histoire, art, sciences, psyché... -- pour en rapporter un unique trésor: la conviction partout confirmée que l’être est indétermination, que le temps est création, que l’autonomie en est l’accomplissement et que la révolution est le moment inaugural, fût-il conflictuel, de cette autonomie”*⁵⁵.

Más allá de avatares biográficos, la propuesta de Castoriadis mantuvo siempre la referencia de la autonomía humana, individual y social. Es en lo que insiste Philippe Caumières, uno de los más destacados estudiosos y difusores de la obra de Castoriadis (ver bibliografía), quien mantuvo como tesis doctoral precisamente la unidad de su pensamiento: *“Toute sa pensée se concentre sur une même question: Comment l’autonomie est-elle possible? Question double en vérité, indissolublement pratique et théorique: Comment mettre concrètement en place une société proprement autonome, c’est-à-dire se sachant pleinement responsable d’elle-même et des orientations qu’elle prend?”* (Caumières, 2007: 8). Aunque hablara de “gestión obrera” en los años

55 Blanchard, *“L’idée de révolution en Castoriadis”* comunicación presentada en el coloquio de Cérisy, 10 de junio de 2003, texto dactilografiado comunicado a Dosse para su biografía (Dosse, 2014: 495).

50, de "autogestión" en los setenta, o de "democracia" a partir de los ochenta, el problema siempre gira en torno a la autonomía, entendida como dirección consciente de los seres humanos en su propia vida social-histórica. Como dice Dosse, hasta la tesis de Caumières era habitual distinguir nítidamente dos períodos bien distintos en su vida y obra (en lo cual ayudó mucho, evidentemente, el libro de Gottraux). A partir de aquí, en cambio, hay que reconocer una coherencia que arraiga no sólo en sus años de militancia sino también en el espíritu filosófico de sus escritos desde el principio: "*Un des axes de ma thèse aura été d'affirmer qu'il n'y a pas deux Castoriadis, que la quête de l'autonomie est la même du début à la fin et que l'on ne peut pas opposer le militant au philosophe*" (entrevista para Dosse, 2014: 489).

Por otra parte, el interés por la filosofía recorre toda la vida de nuestro autor. Así, en la tesis que inició en 1945 "*...il désirait réfondre la logique axiomatique en critiquant aussi bien le kantisme que la logique hégélienne*" (Tomès, 2008: 13). Y, más aún, la idea de un Castoriadis decepcionado por la cosa política y abocado a la pura especulación no puede considerarse aceptable: "*...la philosophie n'est jamais pour lui pure spéculation, elle s'inscrit nécessairement dans le context social-historique*" (id.).

En ese mismo sentido, Nicolas Poirier⁵⁶ confirma que no debe escindirse la trayectoria filosófica de Castoriadis, destacando en sus estudios los conceptos de "creación" e "imaginario" como significaciones centrales de su pensamiento. Poirier, que insiste en que Castoriadis es al mismo tiempo un pensador político y un filósofo, observa en sus primeros textos una concepción de la historia como "*libre déploiement des forces sociales créatrices*", idea que será el germen de lo que más adelante llamará "imaginación radical". El gran reto de la filosofía de Castoriadis será mantener una filosofía crítica (cuya idea regulativa es la de autonomía) pero partiendo de la

56 Nicolas Poirier ha publicado un número considerable de estudios en torno a Castoriadis, además de su tesis doctoral defendida en 2009, dirigida por Miguel Abensour. Es especialmente destacable su labor de investigación en los *Archives Castoriadis*, recuperando los textos filosóficos no publicados de los años 40, 50 y 60, muchos de ellos fragmentarios o parte de su tesis doctoral inacabada. El fruto de su trabajo fue publicado en 2009 bajo el título *Histoire et création - Textes philosophiques inédits (1945-1967)*. Hay que destacar especialmente la que consideramos obra de referencia sobre la filosofía de Castoriadis en estos momentos, la voluminosa obra publicada en 2011 *L'ontologie politique de Castoriadis - Création et institution*. Ver bibliografía.

indeterminación histórica. En la historia se construye un sentido que no se halla predeterminado en la naturaleza. De esta forma, Castoriadis nos plantea pensar conjuntamente *creación* y *determinación*. Según Poirier, hay en Castoriadis un pensamiento de la emancipación coherente que rechaza la antinomia entre igualdad y libertad: *"...l'historicité est inséparable de toute activité politique, le mouvement d'auto-institution doit se comprendre com un processus de reprise et de transformation de ce qui est, donc comme le pouvoir de ré-interroger et de ré-instituer à nouveau ce qui a déjà institué."* (Poirier, 2011: 491). Hay que entender la autonomía al mismo tiempo como movimiento de institución y como movimiento de retorno sobre lo que ha sido instituido, esto es, como la puesta en cuestión constante del hecho de lo instituido.

El propio Castoriadis reconoce que fue a partir de ideas políticas, no estrictamente filosóficas, como aparece en su obra la noción de autonomía, vinculada a la idea de “creatividad de las masas”: *"C'est comme idées politiques, non pas philosophiques, qu'apparaissent dans mes écrits l'autonomie (1947, 1949), la créativité des masses, ce que j'aurais appelé aujourd'hui l'irruption de l'imaginaire instituant dans et par l'activité d'un collectif anonyme (1951)"* (FF, 24). Y así lo podemos leer en un texto político de 1960: *"...L'évolution du capitalisme est une histoire au sens fort du terme, à savoir un processus d'actions d'hommes et de classes qui modifient constamment et consciemment les conditions dans lesquelles il se déroule et au cours duquel surgit du nouveau. (...) C'est l'histoire de cette lutte, au cours de laquelle chacun des adversaires est amené à (...) inventer des réponses à la situation et des fins provisoires, qui ne sont nullement prédéterminées..."* (CMR 2, 1960, 113).

En estos textos podemos observar la conexión, en su origen, de los dos conceptos que veremos necesariamente vinculados en la obra de Castoriadis, a saber, autonomía e imaginario. El sujeto autónomo, gracias a la fuerza del imaginario, hace emerger en su acción transformadora nuevas respuestas que, en todo caso, no están predeterminadas.

Así, si durante años, en los textos estrictamente políticos, había personificado en el

proletariado el poder transformador de lo social, tras su crítica al marxismo en IIS, el “sujeto” o conciencia dejará de ser concreto para ser ese sujeto anónimo, y autónomo, vinculado a la acción creadora. Su atención teórica sobre la noción de “imaginario” le conduce a investigar los magmas simbólicos que impulsan la acción humana, así como las condiciones de posibilidad del origen del lenguaje desde lo no-lingüístico. Así pues, la inflexión en su obra no se contradice con el hecho de que su reflexión haya sido constantemente (desde 1945, dice Poirier) las condiciones de la autonomía del ser humano (a nivel individual y social): “...il n'y a pas de contradiction entre le projet défendu par Castoriadis dans les années 1950 d'une autogestion ouvrière de l'ensemble des activités sociales, et les idées qu'il développe au cours des années 1960 quant à l'auto-institution explicite et lucide de la société se donnant à elle-même ses propres lois en sachant qu'elle le fait.” (Poirier 2011: 32). En ambos casos se trata de dar a la idea de libertad el contenido sustancial sin el cual queda reducida a una forma abstracta.

La revista *Socialisme ou Barbarie* no era una revista de investigación teórica, y se hacía necesario proceder a desarrollar un esfuerzo teórico de crítica al marxismo, que, no obstante, hiciera posible seguir hablando de transformación social y de emancipación. Así, afirma en el texto de disolución de SouB: “*Une activité révolutionnaire ne redeviendra possible que lorsqu'une reconstruction idéologique radicale pourra rencontrer un mouvement social réel*” (p.5).

A partir de esto, algunos han querido ver en la obra de Castoriadis, un esfuerzo por poner la filosofía al servicio de la revolución. Es el caso de Axel Honneth, quien en la obra colectiva dedicada al pensamiento de Castoriadis *Autonomie et autotransformation*, titula su aportación «*Un sauvegarde ontologique de la révolution*», afirmando en el artículo: “*Car c'est à l'aide d'une ontologie que Castoriadis croit pouvoir retrouver l'idée de la révolution refoulée de la conscience de notre temps*” (Honneth, 1989: 189). Castoriadis aprovechó la publicación de *Fait et à faire* para responder a Honneth que su filosofía no es simplemente un instrumento al servicio de un proyecto revolucionario: “*Nous ne philosophons pas – nous ne nous occupons pas d'ontologie – pour sauver*

*la révolution (A.Honneth), mais pour sauver notre pensée, et notre cohérence" (FF, 9). Una filosofía que pudiera descifrar el sentido de la historia y dar fundamentos a una revolución está en las antípodas de Castoriadis, que criticó la filosofía hegeliano-marxista precisamente por eso. Esa es una concepción de la teoría como «fantasme mystificateur» (SD 44), que está en el corazón del pensamiento marxista (la actividad humana como derivada de una teoría). Exigir una teoría exhaustiva de una praxis revolucionaria es exigir algo imposible: *La praxis est, certes, une activité consciente et ne peut exister que dans la lucidité; mais elle est tout autre chose que l'application d'un savoir préalable»* (IIS 104). En definitiva, que su idea de “creación ontológica” no se puede reducir a un *telos* político, puesto que la política no se deja «deducir» de la ontología: “...une recherche ontologique qui s'oriente vers l'idée de création laisse place, de la manière la plus abstraite, aussi bien à la possibilité d'instauration d'une société autonome qu'à la réalité du stalinisme et du nazisme. À ce niveau, et presque à tous les autres, création n'a aucun contenu de valeur, et la politique ne se laisse pas «deduir» de l'ontologie». (FF p.10).*

Ahora bien, eso no quiere decir que la filosofía sea ajena a los valores o a lo práctico: ella misma es praxis, se halla inmersa en la acción propia de la creación humana. La filosofía heredada se ha concebido como teoría, y ha sucumbido a la tentación de la pura especulación, sistema cerrado. Pero el pensamiento filosófico no es reductible a esa especulación. Lo que retiene Castoriadis del marxismo es precisamente ese proyecto de unión de la reflexión y la acción. Se trata de formular una concepción (no una nueva teoría) que pueda inspirar un desarrollo indefinido y, sobre todo, animar y alumbrar una actividad efectiva.

Una visión que quizá pasa por alto en exceso este sentido práxico de la filosofía de Castoriadis es la de Suzi Adams, quien en su tesis doctoral, titulada *Castoriadis's Ontology. Being and Creation*, aunque reconoce el objetivo común a toda la obra de nuestro autor (“*Castoriadis's philosophy of creation is intimately linked to his project of autonomy*”), centra su atención en los cambios de pensamiento filosófico desde una perspectiva estrictamente hermenéutica (p.2). A partir

de esa preconcepción filosófica, busca justificar su tesis según la cual la obra de Castoriadis se podría incluir dentro de una serie de autores que califica como “fenomenología post-trascendental” (y eso a pesar de reconocer, como así es, que el propio Castoriadis dejó por escrito su rechazo a la hermenéutica): *“Castoriadis's philosophy can be situated within French phenomenological strands that take a hermeneutical or an ontological turn. The former-highlights the importance of Ricoeur; the latter Merleau-Ponty. To claim a hermeneutical aspect to Castoriadis's thought is something he himself repudiated: That his philosophy reveals an implicit hermeneutics, however, is a central contention of the present study.”* (Adams, 2011: 2). Para ello, se esfuerza en recorrer ciertos textos de Castoriadis en los que, según ella, se puede observar un “giro ontológico” que confirmaría la evolución de nuestro autor hacia los postulados de la hermenéutica. Así, habla de cuatro etapas en su pensamiento, a partir de la disolución de SouB: *“Castoriadis's thought underwent several alterations following Socialisme ou barbarie. Four are particularly important in the present context. First, Castoriadis's critique of Marx is, among other things, an attempt to redefine the relationship between theory and history in order to open a space for the open-ended creativity of history, with a central focus on meaning. Second is his sustained encounter with psychoanalysis, which began in the late 1960s, although he first started to practice as a psychoanalyst in 1973. Third is the ontological turn of the 1975 section of the IIS where he looked to elucidate a regional ontology of the social-historical as a way of fleshing out the being of nomos. Finally, there was his reconfiguration of the nomos and physis problematic, which incorporated a second ontological shift to a transregional ontology of creative physis in the 1980s”* (Adams, 2011: 3).

Volveremos sobre las tesis de Adams, porque se trata de uno de los pocos trabajos que se han centrado explícitamente en los aspectos filosóficos de la obra de Castoriadis. En todo caso, es necesario señalar aquí que, como en el caso de Gottraux pero por motivos distintos, el esfuerzo por reconocer fases en la obra de Castoriadis parece deberse más a los intereses del (o la) intérprete que no a una verdadera inflexión. De hecho, el primer «giro ontológico» del que habla Adams es

perfectamente coherente con su crítica al marxismo primero y con las aportaciones del psicoanálisis (otro aspecto, sustancial, sobre el que Adams pasa muy por encima); y respecto a ese supuesto segundo giro en que se plantea una «ontología transregional» (una expresión ajena a nuestro autor) de una *physis creativa* (tesis que Adams interpreta a partir de alguno de sus últimos textos), tendremos ocasión de poner en duda si realmente se trata de un cambio sustancial, o sólo de una elaboración más profunda de las mismas tesis defendidas en IIS y en CL sobre la noción de creación.

En este sentido, la noción de imaginario (que había emergido, recordemos, desde sus reflexiones sobre las luchas políticas colectivas) se extiende y se abre en la última parte de su obra al dominio del psiquismo individual e incluso al de los seres vivos, haciendo así posible una comprensión del ser en su totalidad. Pero su punto de partida es el ser social-histórico, una realidad que se temporaliza, que se hace historia. Y ahí toma sentido la exigencia de «salvar nuestro pensamiento y salvar nuestra coherencia», es decir, saber responder a la pregunta sobre si una creación social-histórica como el proyecto de autonomía (o la revolución en los términos a que apelaba Honneth) es posible, o sea, si es compatible con el ser de la sociedad y la historia.

El pensamiento de Castoriadis es pensamiento desde y sobre la praxis, presidido por tanto por la sentencia faústica “en el principio era la acción”. No se puede entender, según Castoriadis, la emergencia de la creación humana sin el sentido que ofrecen las significaciones sociales y, sobre él, el sujeto y el objeto correlacionados por el entramado imaginario de cada experiencia histórico-social. Por ello, durante los últimos años de su vida va a insistir (tanto en el mundo académico como en sus intervenciones ante la opinión pública) en la necesidad de reconocer la *pousée*, el empuje, el impulso que la actividad mítica ha tenido siempre para el pensamiento humano como sustrato de los diferentes esquemas sociales de racionalidad.

Por otra parte, defender la continuidad de su proyecto filosófico no debe confundirse con una búsqueda obsesiva de armonía (“*harmonisante ou harmonisatrice*”) en su obra. Como dice el

propio Castoriadis, ésa ha sido una actitud dominante en la historia de la filosofía, propia de filólogos y gramáticos, que han intentado mostrar que "*...il y a des manières d'interpréter les textes telles que les contradictions deviennent seulement apparentes et se laissent harmonieusement inscrire dans une pensée d'ensemble*" (SV, 331). Así, se ha intentado buscar esa armonía por ejemplo en los diálogos de Platón, de manera que la evolución, las diferencias de ideas, las contradicciones, que emergen por así decir automáticamente cuando un pensamiento se altera creativamente, debían ser eliminadas (*chaque philosophie devient ainsi comme une momie animée*, dice Castoriadis). Con la excusa de tratar al autor "objetivamente", se rechaza considerarle "ser humano" histórico, y de esa manera se le rechaza también en tanto que filósofo que daba razones y que estaba dispuesto a discutir las (*logon didonai*). Porque lo que se olvida al ejercer tal "hermenéutica" es que la filosofía es constante interrogación (más allá de las tesis teóricas fosilizadas), y que de una manera u otra está siempre inmersa en la praxis significativa que al filósofo le tocó vivir en su momento histórico: "*La seule manière juste (...) de traiter les philosophes est de les traiter comme des vivants. Cela veut dire comme des contemporains et, en droit, comme des égaux*" (SV, 333-334). Porque, a no ser que tengamos ante los textos filosóficos la actitud de un fiel ante los textos revelados, leer filosofía debe querer decir también tener el derecho a juzgar lo que se lee: "*Philosopher signifie entrer dans une agora ou une ecclèsia intemporelle – ou temporellement interminable – où l'on rencontre tous ceux qui ont philosophé, pouvoir les interpellier et aussi se laisser interpellier par eux – interpellations certes imaginaires –, et continuer ce dialogue à travers les siècles, à support humaine indéfini, que constitue le projet philosophique*" (SV, 334).

Esta lectura supone, naturalmente, un criterio de coherencia que es el propio de la filosofía. Si filosofar es interrogar, romper la clausura de las creencias y abrir nuevos horizontes de sentido, entonces nuestra forma de dialogar con los filósofos del pasado pasará por interrogarles y constatar en qué medida se han interrogado por su propia verdad. Gracias a ello, y a pesar de la tendencia constante a la clausura, podemos decir que hay "historia de la filosofía" en la medida en que hay un

proyecto filosófico que recorre el pensamiento occidental y que atraviesa las obras de los grandes filósofos.

Reflexiones

En esta primera parte hemos recorrido, desde una perspectiva existencial y bibliográfica, las encrucijadas de la obra de Cornelius Castoriadis. Desde su primera juventud milita con diversos grupos de izquierda, e inicia su formación intelectual e universitaria en torno a la economía y la política, pero también la filosofía. Tras su llegada a Francia, se incorpora a la militancia política, e inicia su tesis doctoral en filosofía, fundando, junto a Claude Lefort, *Socialisme ou barbarie*, revista revolucionaria enfrentada tanto al estalinismo como al trotskismo. Las publicaciones en SouB nos muestran ya alguna de las tesis que serán clave en su trabajo posterior, como la capacidad autoinstituyente de la sociedad y su relación con la transformación social. Aparece igualmente la noción de “autonomía”, como capacidad de autogobierno, muy relacionada con la crítica al nuevo capitalismo burocrático. La crítica al marxismo se agudiza en los años 60 y se acompaña de un nuevo concepto de sujeto revolucionario como sociedad instituyente. Por otra parte, su relación con el psicoanálisis le llevará, tras la desaparición de SouB, a nuevos terrenos de reflexión, y nuevas formas de vincular las nociones de imaginario y autonomía. Además, los hechos de mayo del 68, parecen confirmar los análisis de Castoriadis de una praxis social instituyente con un sentido liberador. A partir de ese momento, parece haber una inflexión en la trayectoria de Castoriadis, que algunos comentaristas han relacionado bien con aspiraciones de reconocimiento académico (lo que le haría pasar de ser un “activista” a presentarse como filósofo), bien con un cambio del sentido de su pensamiento y un abandono de la militancia. Frente a eso, ha quedado aquí patente que su pensamiento tiene raíces filosóficas y una constante relación con el proyecto (revolucionario) de autonomía, que nunca abandonó. La publicación de *L'institution imaginaire de la société* (1975) es un momento clave en las encrucijadas de nuestro autor. El desarrollo de su producción filosófica aúna una ontología política a partir de la noción de imaginario social con sus propuestas en el ámbito del psicoanálisis. Así, el imaginario social-histórico es postulado como irreductible a la razón (y condición de posibilidad de la misma) y fuente de sentido (psíquico y social) para una

praxis liberadora. En este apartado pues queda manifiesto uno de los objetivos de este trabajo: el reconocimiento de la propuesta filosófica de Castoriadis como inseparable del proyecto de autonomía individual y social. Frente a la complicidad (voluntaria o no) de ciertos intelectuales (“efecto Gulag”), Castoriadis mantuvo toda su vida un posicionamiento nítidamente transformador y profundamente político. En este sentido, he insistido en el último apartado, coincidiendo con los más destacados estudiosos actuales sobre nuestro autor, en un replanteamiento necesario sobre las “etapas” en la trayectoria de Castoriadis. Su obra gira siempre en torno a la noción de autonomía, vinculada a la fuente de creación que es el imaginario histórico-social. Como veremos en el resto de este trabajo, pensar filosóficamente la relación entre creación y determinación representa la continuidad esencial de una interrogación que arranca de lo político y vuelve a lo político, al conflicto creador entre lo instituido y lo instituyente. Lo cual no significa que su filosofía sea sólo un medio para “salvar la revolución” (para la cual, en todo caso, no hay ni puede haber “fundamento” teórico). La filosofía es la actividad lúcida del pensar auto-reflexivo. Pero eso no debe hacernos pensar que de ella se puede “deducir” una política emancipadora. Una ontología de la creación nos hace conscientes de la apertura del ser humano, lo cual no es un valor en sí mismo ni asegura la conquista de la autonomía. Se trata de una filosofía de la praxis que aúne reflexión y acción. La filosofía está siempre inmersa en la praxis significativa que al filósofo le ha tocado vivir. Abordar las líneas generales de la interrogación filosófica castoriadiana es el motivo central del apartado siguiente de este trabajo.

2. EMERGENCIA

Castoriadis concibe la filosofía como actividad social-histórica, como proyecto que emerge en un determinado momento histórico, la Grecia pre-clásica, y que no se puede entender sin su contexto socio-político. Así, filosofía y política son inseparables, y sólo se comprenden como búsqueda de la autonomía por parte de un tipo antropológico determinado, el que constituye el imaginario de la democracia como *auto-reflexión* y como *auto-institución* social-histórica. De la misma manera que no todos los seres humanos son ciudadanos sino en tanto que participan de una sociedad autónoma, también la actividad filosófica requiere la condición previa de una voluntad de interrogación. Esta tesis fuerte, según la cual lo que subyace a la racionalidad es una decisión de la voluntad (tesis que le hará polemizar con contemporáneos como Habermas) compromete a Castoriadis con una segunda tesis, según la cual no hay fundamentación racional de la razón ni de la libertad. Una fundamentación de la razón por sí misma es absurda, pues incurre en circularidad: cuando concedo a la razón el valor y la legitimidad para juzgar ya le estoy atribuyendo aquello que se supone debo fundamentar. En realidad, la posibilidad del fundamento y la legitimidad se inscribe siempre en una historia y una tradición, en este caso la tradición greco-occidental, que postula el juicio y la elección como significaciones imaginarias centrales: "*Avant tout jugement et tout choix de «contenus», nous avons déjà, à cet égard, jugé assertivement et choisi cette tradition et cette histoire. Car cette activité et l'idée même de jugement et de choix sont gréco-occidentales et ont été créées dans ce monde-ci et nulle part d'ailleurs*" (DH, 267-268).

La filosofía no es un sistema, y menos un sistema de sistemas cuya fundamentación fuera la razón pura. La filosofía es una actividad que fue creada en un momento particular de la historia que fue la antigüedad griega, momento fundador de una tradición en la que se inscribe y a la que se debe todo pensador, incluidos los que la rechazan o la critican, como el propio Castoriadis. Más aún, merece especial rechazo esa "historia de la filosofía" que se limita a considerar la obra de los filósofos, o de ciertos filósofos, y que no reconoce la producción filosófica presente en la literatura,

la ciencia y cualquier forma de pensamiento que permita la interrogación, la búsqueda de la autonomía y el cuestionamiento de las ideas establecidas: "...sont unilaterales et finalement fallacieuses toutes les « interpretations » de la philosophie grecque qui ne se soucient que de quelques textes presocratiques, platoniciens et aristoteliciens et des etymologies des mots - et ignorent non seulement les philosophes « opposants », mais les poètes, les tragiques et Aristophane, Thucydide et l'histoire politique/sociale comme sources philosophiques. Car les grands textes philosophiques grecs sont aussi des textes politiques" (CL, 272).

La "creación griega", como él la llama, se sitúa en un periodo que va de Homero hasta el final del siglo V a.c. Esto incluye a los poetas trágicos (especialmente Sófocles), Aristófanes, los historiadores (destaca su estudio de la oración fúnebre de Pericles en Tucídides), los sofistas (Protágoras sobre todo) o Demócrito. Todos ellos, todo el magma de producción filosófico-histórico-política de esa época hizo posible la emergencia del pensamiento filosófico. Y aunque considera a Platón y Aristóteles como los dos más grandes filósofos griegos, insiste en que su pensamiento significará una "reacción" a ese gran momento de creación.

Por otra parte, Castoriadis rechaza la tradición egológica de la filosofía moderna, que pretende deducir el mundo a partir del *ego cogito* cartesiano o del sujeto trascendental kantiano. La filosofía no puede ser el ejercicio de un "yo solitario", pues se inscribe necesariamente en un proyecto colectivo e histórico⁵⁷. El hecho de que la democracia y la filosofía nacieran en el mismo lugar y en la misma época no es fruto de la coincidencia: ambas se inscriben en un mismo movimiento, que supuso la emergencia de una nueva significación imaginaria social, a saber, la autonomía individual y social. La tarea crítica emerge precisamente para Castoriadis cuando se desvela y denuncia la heteronomía propia de los regímenes sociales y como tendencia del propio pensamiento, incluido el pensamiento filosófico: "*La pertinence politique de la philosophie est que la critique et l'élucidation philosophiques permettent de détruire précisément les faux pressupposés*

57 Bromea Castoriadis en un paréntesis: "*Qu'est-ce que Platon et Aristote auraient-ils pu penser de la politique, si le peuple grec n'avait pas créé la polis?*" (CL, 18)

philosophiques (ou théologiques) qui ont si souvent servi à justifier les régimes hétéronomes" (MI, 84). No hay por tanto fundamentación racional (*fondation rationnelle*), pero sí hay "justificación razonable" (*justification raisonnable*). Esta justificación es "*a posteriori*", y tiene como referente la autonomía, la cual es un producto social-histórico. Se trata de una perspectiva que considera la filosofía desde una función emancipatoria. Una tesis arriesgada (pues el propio Castoriadis reconoce la tendencia de la propia filosofía a la racionalización de lo real, es decir a la justificación del orden establecido) que deberemos valorar a la luz de los postulados de nuestro autor sobre el "proyecto de autonomía".

Del mismo modo que la filosofía es la "actividad autoreflexiva del pensamiento", la democracia es el régimen de la autoreflexividad política: es la actividad de la sociedad auto-instituyente que se pone en cuestión a sí misma, es decir, que pone en cuestión la legitimidad de la ley. La democracia supone rechazo de toda autoridad exterior a lo social como legitimación (sea esa "autoridad" natural o sobrenatural). Y es por eso que la sociedad puede preguntarse a sí misma qué es una ley justa o qué es la justicia, lo cual, evidentemente, constituye una cuestión filosófica.

Las preguntas fundamentales y originales de la filosofía no son pues, como diría Heidegger "¿qué es el ser" o "¿cuál es el sentido del ser?", ni siquiera "¿por qué hay algo y no más bien nada?". Todas esas cuestiones son secundarias en el sentido de que todas ellas están condicionadas por la emergencia de una cuestión más radical (y, como dice Castoriadis, radicalmente imposible en una sociedad heterónoma): "*...que dois-je penser (de l'être, de la phusis, de la polis, de la justice, etc. -- et de ma propre pensée*" (MM, 291). En una sociedad heterónoma el dogma, la tradición, la fe u otras instancias consideradas naturales o sobrenaturales dan la respuesta a esa pregunta. No necesito plantearme qué debo pensar si ya me viene dado. Sin la posibilidad para un sujeto de poner en cuestión el ser y su propio ser, es decir sin el postulado de la autonomía individual la filosofía no tiene estrictamente sentido alguno. Por esa razón no es posible separar filosofía y autonomía, incluso en el caso de aquellos filósofos que, como Heidegger, no consideran o ponen en cuestión el

valor de la autonomía.

La concepción de Castoriadis de la filosofía no es pues la del esfuerzo teórico de un pensador solitario, sino la del intelectual comprometido con el proyecto histórico de la libertad. Por eso llega a afirmar que "*...la fin de la philosophie signifierait ni plus ni moins que la fin de la liberté*" (MM, 281). Porque la libertad no es un "hecho" natural ni un mero concepto filosófico, sino la significación imaginaria central del proyecto de autonomía, es decir, de auto-interrogación, que no se entiende sin la actividad filosófica. Por eso el rechazo de Castoriadis a las amenazas del "fin de la filosofía" proclamadas tanto por hegelianos como por heideggerianos, por razones distintas.

La crisis contemporánea de la filosofía tiene relación con la crisis general que afecta a nuestras sociedades, en las que la noción de autonomía pierde sentido frente al avance del dominio científico-tecnológico de la naturaleza (un *proyecto de dominio racional* que para Castoriadis hunde sus raíces en el proyecto cartesiano) y el avance del repliegue de los individuos sobre la esfera privada y del conformismo generalizado (*privatización*). Un proceso de decadencia, de pérdida de sentido, de "ascenso de la insignificancia" que para Castoriadis puede significar el fin del proyecto de autonomía y con él del mundo social-histórico que emergió en Grecia.

El proyecto emancipatorio ha tenido, en la modernidad, un elemento central: la confianza en la razón, identificada con la ciencia, superadora de las cosmovisiones religiosas y/o metafísicas. Esa confianza se configuraba además a dos niveles: como respuesta teórica al conocimiento sobre el mundo, y como necesidad práctica de organización social autónoma. Así, la modernidad, cuyo signo distintivo es la racionalidad, supuso el fenómeno de emergencia social del sujeto autoconsciente. Ahora bien, cuando esa racionalidad deviene racionalización, la modernidad se convierte en "modernización": dominio científico-tecnológico de la naturaleza y del propio ser humano, confianza en el crecimiento económico indefinido, y en un proyecto "científico" que habría de resolver todos los problemas de la vida social y política. Así, paradójicamente, ese programa de racionalización de la organización de la sociedad aparecía como enajenado respecto a

la noción ilustrada de racionalidad. La filosofía crítica, heredera del proyecto ilustrado (desde Marx hasta la Escuela de Frankfurt⁵⁸, entre otros como el propio Weber) se enfrenta a la racionalización de las sociedades modernizadas. Y así se configuraban dos proyectos que parecían condenados a convivir en las sociedades modernas: el proyecto de emancipación y autonomía (como conquista de la libertad posible) frente al proyecto de dominio científico-tecnológico: *"Por eso conviene distinguir con Castoriadis dos momentos en el proceso de racionalización, el dominio tecnológico de la naturaleza y el proyecto de autonomía. Históricamente han ido juntos en la modernidad; hoy se hace necesario pensarlos por separado"* (Sevilla, 2000: 48).

Como dice Vincent Descombes: *"...ce qui caractérise la politique contemporaine (...) c'est le conflit incertain opposant le mouvement démocratique de la culture moderne et son mouvement technologique (ou, si l'on préfère, l'aspiration à l'autonomie et la recherche démesurée d'un contrôle de toute chose)"* (Descombes, 1989: 69).

Castoriadis reclama una "renovación filosófica" para acabar con el nihilismo metafísico, según el cual nada podemos esperar de la filosofía. En esa situación se enfrentan los dos proyectos de la modernidad. La labor filosófica es consustancial al proyecto de autonomía, creación humana que emergió en la antigua Grecia y que tras una nueva emergencia se halla en un proceso de decadencia. Es necesario recuperar el sentido radical de la filosofía como capacidad para no sólo plantear, sino abordar las cuestiones radicales.

2.1. Discrepancias con su tiempo.

Cuando Castoriadis emprende la publicación de su obra, en los años 70, el panorama del pensamiento filosófico de moda no era muy propicio para sus propuestas. En primer lugar, su trayectoria en *Socialisme ou barbarie* y su crítica al marxismo le situaba frente a la ortodoxia y

58 Como veremos, la crítica de Castoriadis a Marx y al marxismo incidirá en las contradicciones internas que les hacían hablar de emancipación y revolución y al tiempo supeditar sus análisis sociales (con pretensión científicoista) al determinismo económico y por tanto a la negación de la acción libre del sujeto (individual y colectivo). Estas contradicciones tendrán su consecuencia más dramática en los regímenes del llamado socialismo real, que renunciarán a cualquier proyecto de emancipación y organizarán una sociedad de dominio burocrático.

llegará a ser considerado, como ya hemos comentado, partícipe del "efecto Gulag". Pero al mismo tiempo, tampoco será aceptado por los pensadores liberales, pues siempre mantuvo la defensa de un proyecto revolucionario. En este sentido, se enfrentó también críticamente a la "teoría crítica" de la escuela de Frankfurt, por considerar que su posicionamiento frente al marxismo soviético seguía siendo demasiado benévolo. Habermas dedicó a Castoriadis un excursus del *Discurso filosófico de la modernidad*: "*Castoriadis ha emprendido la tentativa más original, ambiciosa y reflexiva de repensar de nuevo como praxis la emancipadora mediación de historia, sociedad, naturaleza interna y naturaleza externa*" (Habermas, 1989: 387). Así, le sitúa en la línea de renovación de una filosofía de la praxis desde el espíritu de Husserl y Heidegger (como el joven Marcuse). Sin embargo, ambos mantuvieron una polémica sobre la concepción del individuo y la sociedad, y la prioridad del lenguaje y la institución, que continuó en años posteriores con Jean-Marc Ferry⁵⁹.

Su defensa del "proyecto de autonomía" fue identificada por algunos como una ficción idealista (o ideológica) de una idea de libertad que se consideraba *demodée* o fracasada después de Mayo del 68. Y por otra parte, su defensa de una "filosofía de la imaginación", que rastreaba y dialogaba críticamente con la tradición filosófica, era vista como un anacronismo en unos momentos en que la academia ya estaba dominada por la hermenéutica y la moda postmoderna: "*À une époque caractérisée par le commentaire et le méta-commentaire, Castoriadis a su dépasser la simple glose pour penser dès fondements nouveaux les questions classiques de la philosophie, à commencer par les questions de la société et l'histoire*" (Tomès, 2008: 8).

En el panorama de la filosofía política a principios de los 70, se podían distinguir dos tendencias, según Castoriadis, diametralmente opuestas en la actitud, pero que en realidad compartían premisas y por tanto desembocaban en las mismas conclusiones. Por un lado, quienes seguían creyendo en las posibilidades de una teoría revolucionaria que diera cuenta del progreso inevitable en la historia. Por otro lado, quienes, decepcionados por el fracaso de las revoluciones del llamado "socialismo real" renunciaban a cualquier proyecto emancipador. En ambos casos el

⁵⁹ Volveremos sobre estas polémicas en el apartado 5.5. Lo instituyente y lo instituido: el círculo de la creación.

postulado implícito es el mismo: sin una teoría explicativa de la realidad no puede haber acción consciente ni cambio social: "*Dans les deux cas, le phantasme du savoir absolu reste souverain. Et dans les deux cas, le même renversement ironique des valeurs se produit. L'homme qui se veut d'action concède en fait le primat à la théorie*" (IIS, 106). Como sabemos, Castoriadis rechaza ese primado de lo teórico, que supone concebir la política como técnica (y el sistema político como tecnocracia) y que es justificación directa tanto de los totalitarismos como de las democracias formales vacías de contenido.

Frente a esa deriva (que formará parte del "ascenso de la insignificancia"), se hace necesaria una filosofía de la acción que lo sea con todas sus consecuencias, es decir, renunciando al saber absoluto o a la creación de un mundo ideal. Por ello Castoriadis trata de pensar la praxis, con la intención de superar el presunto objetivismo que supone explicar los hechos sociales a partir de factores estructurales que sobrepasan la conciencia de los sujetos (léase marxismo o estructuralismo) pero también frente a subjetivismos como el existencialismo que concebía las intenciones y la conciencia del sujeto como explicaciones suficientes de la práctica⁶⁰.

Un agravante desde el punto de vista de la moda fue su enfrentamiento con el estructuralismo, o post-estructuralismo, así como las llamadas "filosofías del deseo", desde los diversos terrenos de la antropología, el psicoanálisis o la propia filosofía. Castoriadis rechaza de manera radical toda la deriva "deconstructivista" y la retórica en torno a la "muerte del sujeto". La muestra más contundente de su enfrentamientos con las moda filosófica francesa de esos años se halla en un artículo publicado en *Le Nouvel Observateur* en junio de 1977, recogido después en *La société française* (SF, 223-235). Bajo el título "*Les divertisseurs*" se mofa nuestro autor de los "nuevos filósofos" y en especial de aquéllos que participan de la "sociedad del espectáculo". Las modas no son casuales, forman parte también del imaginario de una época, y son significativas: "*Mais la succession des modes n'est pas une mode: c'est le mode sous lequel l'époque, en*

⁶⁰ Como veremos después, su propuesta va a ser la articulación de los conceptos "instituido" e "instituyente", como las estructuras de lo institucional y *aquello que* estructura o instituye.

particulier en France, vit son rapport aux «idées»" (SF, 223). Pues bien, el estructuralismo deviene moda dominante a partir del momento (1958) en que Francia entra en la era del capitalismo moderno: expansión económica, burocratización acelerada, manipulación planificada, apatía y privatización de la ciudadanía. En el análisis político de Castoriadis, la contradicción fundamental del sistema era la antinomia entre la transformación de la gente en ejecutantes pasivos y la imposibilidad del sistema de funcionar si esa transformación se imponía de manera absoluta (pues el sistema requiere también de la iniciativa y la colaboración). En el plano político y de las ideas la actividad y las luchas autónomas de sujetos contra un sistema alienante iban de la mano con la denuncia de la mistificación de un sistema que se presentaba como "científico", "racional". Y en eso, el estructuralismo aporta un programa "filosófico" que se pretende "científico" y que proclama la muerte del hombre, del sujeto, de la historia, etc.: *"Alors que les gens sont de plus en plus opprimés au nom de la «science», on veut les persuader qu'ils ne sont rien et que la «science» (...) est tout. Alors qu'une nouvelle contestation se développe, que les gens cherchent, et commencent à créer de nouvelles attitudes, normes, valeurs, on met l'accent sur les «structures» pour évacuer l'histoire vivante."* (SF, 226).

"Les divertisseurs" se distraen con teorías del deseo y la libido, o pretenden reducir todo el problema social a una cuestión de "poder" del que no se puede escapar: *"Foucault (...) présente toute la société comme entièrement résorbée dans les rets du pouvoir, gommant les luttes et la contestation interne qui mettent celui-ci en échec la moitié de temps"* (SF, 227). Pero ese mito de un poder omnisciente y omnipotente (*cette mystérieuse entité*) es justo lo que el poder desea que los siervos crean. Irónicamente, quien pretendía superar a Hegel, propone una instancia impersonal de racionalidad absoluta en la Historia: *"...l'histoire n'a jamais été que pouvoir du pouvoir, maîtrise du maître, son état c'est l'État"* (SF, 229). Un pensamiento reduccionista como ése parece olvidar que en las sociedades hay conflicto en la medida en que se pone en cuestión el imaginario instituido, que esa contestación interna se produce en unas sociedades y no en otras, pero que no es

simple “resistencia” (en referencia a un término de moda entre cierta izquierda) sino que es proyecto de transformación radical de la institución de la sociedad. Es el proyecto de autonomía (de los sujetos y de las sociedades) que ha emergido en la historia (que es efectivo al menos en los últimos dos siglos), que es necesario elucidar, y que sigue produciendo transformación.

En el ámbito de la antropología estructuralista, la tesis fundamental de Lévi-Strauss supone pensar una racionalidad propia de los sistemas simbólicos, es decir, reducir las instituciones sociales a una red simbólica. Frente a esta idea, Castoriadis recuerda dos objeciones rotundas: saber porqué determinado sistema de símbolos ha prevalecido en cierta sociedad y no en otra, y poder conocer la naturaleza de las significaciones que comportan esos símbolos: *"Comprendre, autant que faire se peut, le «choix» qu'une société fait de son symbolisme exige de dépasser les considérations formelles ou même «structurales»"* (IIS, 206). Es por eso que Castoriadis postula la dimensión imaginaria, para restituir a la historia su verdadero rol en tanto que proceso de emergencia de lo nuevo. Los estudios sincrónicos del estructuralismo marginaban sin embargo las lógicas diacrónicas. Y en todo caso, el papel del imaginario no se limita, evidentemente, a las sociedades arcaicas. La racionalidad progresiva de lo social, lo que entendemos como modernidad es también fruto del imaginario. Un imaginario del crecimiento ilimitado de la producción, del dominio de la naturaleza y de necesidades artificiales: *"Plus qu'aucune autre société, aussi, la société moderne permet de voir la fabrication historique des besoins qu'on manufacture tous les jours sous nos yeux"* (IIS, 236).

2.2. Interrogación.

"Philosopher, c'est d'abord se demander: pourquoi est-ce que je pense ceci? Puis: que suis-je en train de faire maintenant?" (SV p. 46).

Esta pregunta radical: "¿por qué pienso esto?" no puede separarse de la pregunta práctica

"¿qué estoy haciendo ahora?". Plantearse cómo pudieron surgir esas preguntas en la mente humana es la pregunta que todo filósofo ha tenido que enfrentar, y cuya respuesta dice mucho sobre su propia filosofía. En el caso de Castoriadis, la forma de enunciar las preguntas nos recuerda el origen práxico de la actividad filosófica. En la primera parte de IIS (1964-65) nuestro autor parece definir la filosofía como una disposición "natural" humana: *"L'homme est un animal inconsciemment philosophique, qui s'est posé les questions de la philosophie dans les faits longtemps avant que la philosophie n'existe comme réflexion explicite; et il est un animal poétique, qui a fourni dans l'imaginaire des réponses a ces questions"*(IIS, 222). La cita es sorprendente porque parece atribuir al ser humano naturaleza filosófica, frente a la insistencia en otros textos en que no hay una "necesidad" en la emergencia de la interrogación filosófica. En la segunda parte de IIS, parece matizar esta idea al oponer "actitud filosófica" como auto-interrogación (que dará lugar al proyecto de elucidación) y la tendencia en la historia de la filosofía al pensamiento clausurado, como racionalización y esencialismo. En cualquier caso, lo importante en la cita es que de nuevo la actividad del filosofar, la interrogación, aparece (aunque sea "inconscientemente") como vinculada a la creación de respuestas en el imaginario social.

La filosofía no se puede reducir a la racionalización de una creencia. En las diferentes teologías o comentarios de textos sagrados, hay revelación y autoridad que cierra la interpretación. El texto sagrado debe ser salvado como fuente de legitimidad, pero en filosofía no hay nada que salvar. Lo propio de la filosofía es la interrogación. Y una interrogación que está siempre abierta: *"...et elle retourne sur elle-même, elle est réfléchie et se réfléchit, elle est autoréflexive"*. De manera que la filosofía es reflexión, y es apertura, pero inmediatamente es interrogación sobre la propia actividad, es auto-interrogación. En un texto mecanografiado de 1963 ya afirmaba Castoriadis: *"...philosopher, même si l'on affirme que le sens vient de l'Être, signifie qu'il n'en vient pas sans <rien d'> autre et que pour l'homme il ne peut être dévoilé que dans et par la philosophie -- i.e. sa propre activité"* (HC, 233). Los griegos, que plantearon la cuestión del sentido, y del sentido del

sentido, concibieron por primera vez que su fuente está en el propio ser humano (Castoriadis llama a esa respuesta "trascendental", subjetivista). Encontramos esto, por supuesto, en Protágoras ("el hombre es la medida de todas las cosas..."), pero también en el mito pre-filosófico y la tragedia, donde lo que no viene del hombre no tiene sentido. Así, el mundo, que no es creación humana (ni tampoco de los dioses griegos, tan humanos) es "sinsentido". Pero, en todo caso, en ese pensamiento griego hallamos un equilibrio entre hombre y mundo, entre pensar y ser, fundamental en el origen de la filosofía. La subjetividad no está separada del mundo, y está por tanto impregnada de su sinsentido. Este equilibrio se romperá con la exigencia teológica del "trascendente" (invención judía, según Castoriadis, paralela al "trascendental", invención griega). Cuando el mundo se "desmundaniza" (y con él, el cuerpo) el único "sentido" de la filosofía será descifrar la voluntad del Padre (lo que supone una clausura de sentido, frente a la interrogación filosófica). Para los griegos, el mundo no ha sido creado *para el hombre*. Y por eso la racionalidad que emerge en Grecia no es simplemente interpretación de un sentido preexistente. Precisamente la interrogación filosófica sólo puede emerger con la pregunta por el imaginario instituido en el que la sociedad se halla alienada, es decir, como interrogación permanente sobre la verdad instituida. Una condición que se dio en la Grecia pre-clásica y que es inseparable, como ya he señalado, de la actividad política de auto-institución explícita que no reconoce otra legitimidad que la ley del *demos*: *"La philosophie et la démocratie sont nées à la même époque et au même endroit. Leur solidarité résulte de ce qu'elles expriment, toutes les deux, le refus de l'hétéronomie -- le rejet des prétentions à la validité des règles et des représentations qui se trouvent simplement là, le refus de toute autorité extérieure (même, et particulièrement, «divine») et de toute source extra-sociale de la vérité et de la justice, bref, la mise en question des institutions existantes et l'affirmation de la capacité de la collectivité et de la pensée de s'instituer elles-mêmes explicitement et réflexivement"* (MM, 290).

La filosofía es "actividad autoreflexiva del pensamiento". La originalidad de los físicos jonios no fue únicamente romper con las explicaciones religiosas, sino mostrar el esfuerzo de

comprensión del mundo desde la dimensión "trascendental" de la relación del ser humano con el mundo. Como dice Vernant (influencia directa en Castoriadis): *"Pour les milesians, l'étrangeté d'un phénomène, au lieu d'imposer le sentiment du divin, le propose à l'esprit en forme de problème. L'insolite ne fascine plus, il mobilise l'intelligence, De vénération muette, l'étonnement s'est fait interrogation, questionnement"* (Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, cit. en Poirier 2011: 425-426). Y hay aquí dos aspectos claves, que destacará Castoriadis: por un lado, el paso del mito al logos⁶¹ supone la desacralización del saber y la instauración de un dominio público de discusión abierta, y por otro, por primera vez, el pensamiento aparece únicamente determinado o interesado por su propio interés como pensamiento. Es decir, completamente "desinteresado". Cuando Anaximandro dice "el principio de los seres es lo *apeiron*", lo indeterminado, se produce una ruptura total con lo representable (yendo por tanto más allá de Tales o Anaxímenes, cuyo *arkhé* eran elementos naturales): *"Si ce qui est vraiment est apeiron, non seulement cela n'est pas figurable, mais c'est en même temps ce que l'on peut concevoir de plus étranger à nous. Et si l'on peut attribuer à ce qui est comme apeiron un sens ultime, ce sens est gratuit pour nous – il ne nous apporte rien; et il est aussi, d'une autre façon, a-sens"* (CFG1, 211).

Se trata de entender lo incomprendible: cómo lo indeterminado puede ser principio de un *kosmos*, y cómo se llega a eso que nosotros concebimos como determinación (*peras*). El pensamiento filosófico aparece así como interesado en su propio interés, se crea como interés de sí mismo. Y de esta forma se crea al mismo tiempo la "verdad" en el sentido filosófico, es decir, no como la verdad del enunciado (empírico o fáctico), sino la verdad como interrogación. Lo veremos en un apartado específico, pero avanzamos, según Castoriadis, el criterio de verdad como

61 Como señala Poirier (2011: 428), desde el punto de vista del determinismo objetivista, se podría ver en el mito el origen necesario del *logos*; pero, según Castoriadis, ninguna *negación* pura y simple del imaginario instituido es *negación suficientemente determinada* para producir ese acto del imaginario (la actividad instituyente de la colectividad reconociéndose como origen explícito de su institución). El principio dialéctico de la *negación determinada* no explica el fenómeno de la creación: si la *negación* es integralmente determinada, no permite comprender el hecho de la novedad (salvo como modalidad de lo antiguo o combinación inédita de elementos contenidos desde el inicio); a la inversa, si la *negación* no es absolutamente determinada, lo nuevo no se puede deducir causalmente de lo antiguo, y se debe postular paralelamente a la aparición del pensamiento racional, un momento de *creación histórica*, emergencia de una significación organizadora que no está totalmente determinada por el estado de cosas precedente, aunque éste le proporciona un cierto número de condiciones.

correspondencia entre enunciado y referente es sólo un aspecto parcial, instrumental y, en todo caso, a partir de la emergencia de la interrogación filosófica, insuficiente: *"...l'énoncé ne peut plus être univoque, et le référent lui-même est problématique et en grande partie indéterminé"* (CFG1, 211). Y esa "indeterminación" del enunciado filosófico supone que siempre la filosofía representa un ir más allá del mundo socialmente instituido, de la realidad tal y como existe por y para la sociedad instituida. Los enunciados unívocos lo son respecto a referentes determinados, y esos referentes son determinados en un sentido funcional o instrumental en una sociedad determinada. Pero los enunciados de la filosofía son problemáticos porque su referente va más allá de lo socialmente instituido, que resulta insatisfactorio para el pensamiento filosófico.

La Filosofía es, así, creación, emergencia de nuevas figuras de lo pensable. Las "formas" o "contenidos del pensamiento" que aporta una nueva filosofía son verdaderamente innovación, porque no pueden ser reducidas a "formas" anteriores. Si así fuera, no se podrían considerar "nuevas": *"...si ce que je pense est déterminé de manière univoque par ce qui a déjà été pensé, je ne pense rien, je suis dans la simple répétition, et ce n'est pas la peine d'aller plus loin. Si l'histoire, et l'histoire de la pensée, est vraiment déterminée, elle n'est qu'un vaste système tautologique"* (CL, 18).

Así, poner en cuestión las creencias sólo me puede conducir a otras creencias, a la creación de nuevas creencias⁶². Y voy a necesitar saber si esas creencias son válidas, mejores, peores, innecesarias... ¿nos conduce esto al relativismo? Castoriadis es contundente aquí: *"La constatation, évidente, que toute philosophie est une création historique n'a rien à voir avec le relativisme -- lequel supprime précisément le problème de la création. Ce n'est pas seulement et pas tellement que le relativisme «se contredit». C'est que tout relativisme est toujours (...) un absolutisme."* (CL,19). Cuando el relativismo pretende reducir cualquier realidad a una

62 O a la negación de la validez de toda creencia, que en su extremo sería la negación de la propia interrogación, es decir, el escepticismo. Castoriadis señala que el escepticismo es una actitud filosófica legítima en tanto que límite de la interrogación filosófica, pero rechazable porque nos priva de todo sentido: *"Un sceptique est tout à fait respectable, aussi longtemps qu'il n'ouvre pas la bouche avec une intention. Autant dire: la seule réfutation possible du scepticisme, c'est la communauté humaine"* (DH, 525)

enumeración de "relaciones", se compromete con la posibilidad de determinar y establecer esas relaciones. Pero precisamente, aunque hay evidentes relaciones entre diferentes figuras de pensamiento, éstas no agotan nunca el objeto que se pretende comprender. Dicho de otra manera, si reconocemos una filosofía como "nueva" o diferente es porque hay algo en ella que no se puede reducir a sus relaciones con otras filosofías anteriores.

Por otra parte, la interrogación filosófica es apertura y es creación, pero eso no significa que no tenga límites. De hecho, lo veremos, el pensamiento autónomo es, debe ser, autolimitación. El propio Aristóteles⁶³, nos señala la necesidad de poner límites: porque pedir demostración a todo equivale a no tener ninguna demostración, ya que toda demostración necesitará premisas, que deberán ser justificadas por otra demostración y así hasta el infinito. Así pues, "demostración" para nosotros, seres finitos, significa necesariamente cadena de razones finita, y que por tanto debe partir de ciertas premisas que no pueden ponerse en duda (al menos de momento). Es necesario pues detener la interrogación, pero siempre provisionalmente, y siempre porque nosotros así lo hemos decidido. Es una diferencia sustancial con la imposibilidad de interrogación que imponía el pensamiento teológico, que ofrece respuestas establecidas en la tradición y en los textos.

En el corazón de esa peculiar interrogación a la que llamamos "Filosofía", observa Castoriadis, encontramos de manera recurrente, desde su origen, pares de oposiciones que, según nuestro autor, no lo son en realidad (o que son triviales). Así, por ejemplo, ser/apariencia o verdad/opinión⁶⁴. Ahora bien, en el lenguaje común se constata esa oposición siempre en el interior de lo instituido. Es decir, cada sociedad y cada lengua establece "cosas que existen" y "cosas que no existen", y modos canónicos de percibir las cosas que existen y de decir lo que son. Así, decir que algo "no es eso" significa que no lo es en relación al entramado de significaciones que esa sociedad ha aceptado. Esos "antagonismos", en cambio, cuando se plantean filosóficamente, son la

63 *Metafísica* (α, 2, 994b 10-30; Γ, 4, 1006 a 5-10): toda demostración presupone según Aristóteles el principio de identidad, el cual no es demostrable precisamente porque toda demostración lo presupone. Castoriadis habla también, en el mismo sentido, del *faktum* de la experiencia en Kant, o del Saber en Hegel.

64 Una distinción que, de alguna manera, debe hallarse en toda lengua humana: "*J'ai toujours pensé qu'une langue dans laquelle on ne pourrait pas dire: «tu crois cela, mais cela n'est pas ainsi» ne peut tout simplement pas exister comme langue humaine*" (CFG1, 213).

manifestación de un pensamiento que quiere ir más allá de las significaciones socialmente instituidas, pero no son realmente oposiciones porque nunca hay ruptura absoluta entre los dos términos. Así, por ejemplo, si el ser excluye la apariencia no podría “aparecer”, y de la misma manera la apariencia no puede ser puro “parecer”: tiene el ser del parecer. Y lo mismo en el caso de la *alètheia* y la *doxa*, la primera sólo puede aparecer en una *doxa* humana: "*Si la doxa est en principe ce qui s'oppose à l'alètheia, d'une façon ou d'une autre cette doxa ne peut pas être totalement privée d'alètheia*" (CQFG, 204).

Así, como consecuencia de esa pretensión de la Filosofía por ir más allá de lo socialmente instituido, se entiende la ambición por pensar la totalidad del ser. Y así lo asume Castoriadis: "*La philosophie est prise en charge de la totalité du pensable puisqu'elle est requise de réfléchir toutes nos activités*" (FF, 11). Como vemos, su enfrentamiento a la tradición heredada, no le hace renunciar a la ambición de totalidad propia de la filosofía, que es concebida como la actividad del Pensamiento que se dirige al conjunto de actividades y de entes. Y eso se manifiesta en su obra de manera paradójica, puesto que su pensamiento aborda los más diferentes aspectos, en lo que él llama "encrucijadas del laberinto", pero siempre bajo la perspectiva de esa "totalidad de lo pensable", algo muy parecido a lo que Morin llamará el "pensamiento complejo": "*...l'ambition de la pensée complexe est de rendre compte des articulations entre des domaines disciplinaires qui sont brisés par la pensée disjonctive (qui est un des aspects majeurs de la pensée simplifiante) ; celle-ci isole ce qu'elle sépare, et occulte tout ce qui relie, interagit, interfère. Dans ce sens la pensée complexe aspire à la connaissance multidimensionnelle. Mais elle sait au départ que la connaissance complète est impossible: un des axiomes de la complexité est l'impossibilité, même en théorie, d'une omniscience*" (Morin, 2005: 9). Ese "pensamiento disyuntivo y simplificante" es lo que Castoriadis atribuye a la tradición filosófica, determinista y esencialista, que tuvo aspiraciones de sistema acabado (totalitario) hasta Hegel, y que está sumida en una inacabable crisis, y alejada (cuando no enfrentada) respecto al conocimiento científico hasta un punto absurdo que le lleva a

desconocer o negar la propia historia de la ciencia.

La filosofía es ante todo cuestionamiento ontológico, en el sentido en que nos conduce a la pregunta por el ser, pero un ser que no se puede disociar de los entes (a diferencia de la filosofía de Heidegger⁶⁵). Y la totalidad de lo pensable incluye, naturalmente, la totalidad de las ciencias. Para Castoriadis, la gran carencia tanto del criticismo kantiano como del positivismo ha sido no tener en cuenta la historicidad de las ciencias. Como ya hemos señalado, Castoriadis aborda en sus textos las más diversas temáticas, con sus diversos registros, no sólo de las disciplinas sociales o humanísticas (psicoanálisis, sociología, antropología, economía..) sino también de las ciencias biológicas, físicas o matemáticas. La propia existencia de una historia de la ciencia exige y requiere de la Filosofía. En el texto "*Portée ontologique de l'histoire de la science*" (en DH, 524-570) parte Castoriadis de ciertas afirmaciones significativas al respecto: Existe un cierto conocimiento del ente. Este conocimiento se altera a lo largo del tiempo. Ese proceso es esencialmente social-histórico. Esto, por extraño que resulte, ha sido olvidado u omitido por la tradición "egológica", que parece no haber reparado en que no hay conocimiento sin lenguaje, y no hay lenguaje fuera del mundo social-histórico. Las tesis egológicas han conducido a la extraña idea de que no conocemos nada del "ser", puesto que todo lo que conocemos pertenece al sujeto cognoscente. Frente a ello, Castoriadis, evitando todo idealismo, subraya que la simple existencia de la ciencia y de la historia de la ciencia nos dice algo, tanto sobre *lo que hay* (y que, por tanto algo *hay*) como sobre *el que conoce* (el *ser* que conoce): "*...à travers l'histoire de la science, se manifeste un sujet capable de connaître d'une certaine manière ce monde et d'altérer cette connaissance du monde en s'altérant lui-même. Les deux aspects -- «objectif» et «subjectif» -- sont absolument indissociables*" (DH, 527). A partir de

65 "*...la distinction de la question de l'être et de la question des étants, est impossible à soutenir ou, autre façon de dire la même chose, ne manifeste que la limite de la pensée héritée*" (IIS, 272). La lógica heredada, determinista, reducía el ser a categorías de entes particulares, determinables. Lo que no se puede reducir a esas categorías, se considera "menos ser". Pero, dice Castoriadis, no puede haber pensamiento del ser que no sea *logos del ser*, es decir, en el que haya cierta lógica. Y tampoco hay lógica sin una posición del ser. En el caso de lo social-histórico, no ha podido ser concebido como conjunto determinable de elementos distintos y definidos. El problema de la filosofía heredada es que no ha podido concebir una lógica que pensara la unidad de la pluralidad (lógica magmática), y por eso no ha podido concebir el ser social-histórico. Pero el ser se dice de muchas formas y es inseparable de los entes, en sus diferentes regiones: "*...l'être n'est jamais qu'être des étants, et (...) chaque région des étants dévoile une autre face du sens de: être*" (IIS, 273).

estas ideas, Castoriadis rechazará tanto el idealismo egológico como el realismo sustancialista. Volveremos sobre esta cuestión en el apartado siguiente.

Pues bien, tras reconocer la existencia y la posibilidad de conocimiento de los entes, en diferentes estratos ontológicos, Castoriadis insiste en el objetivo fundamental de su filosofía, el ser social-histórico que da sentido a la realidad y a la propia filosofía, el sujeto humano en definitiva: *“Car cette réflexion ne conduit pas seulement à la question: quel est le mode d’être de ces étants (société, histoire, psyché), «à côté» du mode d’être de ces autres étants que sont la nature physique ou le vivant. Mais elle nous confronte à la question de l’être et du mode d’être de cet étant pour lequel il y a monde, nature ou vie”* (FF, 11). Y esto tiene que ver con una de las tesis defendidas en este trabajo. Si la filosofía de Castoriadis tiene como eje vertebrador una reflexión sobre lo humano, sobre la radicalidad de nuestro ser creador, y sobre las posibilidades de autonomía humana, es porque, para Castoriadis, no hay “realidad”, en sentido filosófico, sino a partir de la realidad humana. El ser creador humano no emerge a partir de una *physis* creadora, sino que es la alteración que hace que el propio ser exista: *“Car le fait d’être (l’existence effective) du social-historique et son mode d’être conduisent presque directement à des conclusions lourdes concernant l’être/étant total comme tel”* (FF, 11). El hecho de que haya un ser social-histórico, y que tenga el modo de ser que le es propio (el de la imaginación creadora e instituyente), dice algo sobre el mundo. Dicho de otro modo, nuestro acceso al ser del mundo tiene como punto de partida privilegiado al propio sujeto humano. Y por eso la filosofía debe partir de la reflexión sobre el ser creador, que es el propio ser humano. Se puede etiquetar esta perspectiva de “antropocéntrica”, si se quiere (ya veremos en otro momento que no es ésa tampoco una justa acusación), pero lo que es indudable es que aquí la perspectiva ha cambiado: no hay un Ser (divino o natural tanto da) que sirva de modelo ontológico. Hay una realidad efectiva, que es el ser humano, creador en primer lugar de una realidad social e histórica⁶⁶. Un ser creador que, bajo determinadas circunstancias, creó la Filosofía.

66 *“...tout questionnement philosophique sur l’être devra tenir compte de cette dimension social-historique qui est irréductible à la simple organisation matérielle d’un secteur de l’univers”* (Tomès, 2008: 22)

En ese sentido reconoce Poirier la unidad de la obra de Castoriadis como una reflexión sobre la posibilidad y la efectividad de la creación humana: *“L’imagination, conçue comme puissance de création et force d’émergence de la nouveauté radicale, constitue à ce titre le principe qui confère son unité à la pensée de Castoriadis et assure la cohérence interne...”* (Poirier, 2004: 30). Un trabajo laberíntico, siempre inacabado, siempre en constante interrogación y abierto a la creación, que no es nunca *“un travail fait”* sino *“un travail se faisant”*.

En definitiva, lo que caracteriza a la interrogación filosófica es su radicalidad: no puede dejar de plantearse el problema del ser. Lo que no significa que Castoriadis plantee la filosofía como “fundamentación” del resto de ciencias. De hecho, ni siquiera se puede “fundar” a sí misma. La Filosofía reflexiona sobre las ciencias, como reflexiona sobre todas las actividades humanas, incluida especialmente la propia actividad del filosofar. Es absurdo insistir en el Ser como instancia fundadora, sin considerar los entes. Pues si hablamos de “ser” es porque existen los entes, a los que atribuimos ser. Así pues, el filósofo debe “hacerse cargo del mundo”, y a partir de eso surge el cuestionamiento ontológico. Y, naturalmente, el mundo no es sólo el mundo de los objetos percibidos, sino también el mundo psíquico y el mundo social-histórico. Podemos decir que aquí Castoriadis propone una vuelta a la filosofía griega, ajena al giro egológico de la filosofía moderna. El saber sobre el mundo es anterior al cuestionamiento sobre el ser.

Castoriadis renuncia así no sólo a la pretensión de fundar la Filosofía, sino también la propia Razón. Pues no hay otra forma de juzgar a la razón que con la propia razón. Y la confusión filosófica surge porque olvidamos que la exigencia de juicio y de fundamentación es una significación propia de la tradición occidental. Es así que se ha tendido a pensar la Filosofía como sistema y como sistema de sistemas. Se ha pretendido hacer de la filosofía la ciencia de los fundamentos. Pero la condición original (tanto por origen como por originalidad) de la filosofía es, antes que teoría o sistema, ser actividad. Una actividad que surge en el momento socio-histórico concreto de la antigüedad griega, y que en efecto a partir de ahí genera un modo de interrogarse que

es necesariamente interrogación sobre el ser. Esa exigencia ha conducido a la práctica totalidad de la tradición a insistir en la necesidad de establecer el sistema definitivo del ser y el pensar. Pero no existe tal sistema definitivo porque la propia actividad de la filosofía es la interrogación ilimitada.

La interrogación filosófica no ha surgido nunca en sociedades heterónomas. Por ello, como ya hemos dicho, la idea de Filosofía está en Castoriadis tan íntimamente ligada a la de proyecto de autonomía, que el fin de una significaría el fin del otro. Esto conduce a un abismo filosófico difícil de aceptar y que sin duda parece un punto de no retorno si seguimos la propuestas de Castoriadis. Porque la creación de la filosofía, como del proyecto de autonomía, fue en Grecia pero pudo no haber sido; porque ha perdurado como actividad de interrogación pese a estar constantemente cercenada por el proyecto clausurador de la filosofía esencialista, pero nada nos asegura que no sea finalmente destruida. No se puede afirmar una determinación en la naturaleza humana (sea ésta lo que sea) hacia el filosofar, como no la hay necesariamente hacia la autonomía. Y por si fuera poco, Castoriadis dibuja en sus últimas obras el paulatino triunfo del imaginario del dominio racional de la naturaleza y de su consecuencia, el repliegue a la esfera de la privatización. No parece una expectativa muy alentadora. Y sin embargo, el propio hecho de seguir filosofando tiene, para Castoriadis, un valor en sí: el de seguir ejerciendo la autonomía posible. En ese sentido, hacer filosofía es siempre hacer política. Y hacerlo en el sentido más estricto del término: interrogarse sobre la institución y sobre las posibilidades de auto-institución. Incluso los filósofos que niegan la autonomía o que desarrollan filosofías clausuradoras, lo han hecho y lo hacen gracias al impulso original del proyecto de autonomía surgido en Grecia.

2.3. Elucidación.

"Ce que j'appelle élucidation est le travail par lequel les hommes essaient de penser ce qu'ils font et de savoir ce qu'ils pensent" (IIS, 8).

Esta cita, del prefacio de *L'institution imaginaire de la société*, es una contundente

formulación de lo que Castoriadis considera la tarea de la filosofía en su sentido más amplio. La filosofía no puede ser teoría, porque supondría un punto de vista externo a la sociedad y a la historia, o "lógicamente anterior" a ellas. Es necesario renunciar a tal punto de vista "del ojo de Dios". La filosofía heredada había postulado la Razón como desveladora de un ser inmutable. Es la herencia de la caverna platónica, que nos concibe encerrados en un mundo de imágenes engañosas del que debemos liberarnos para encontrar la verdad en el mundo de las esencias⁶⁷. Esa herencia se representa al ser humano como encerrado en un imaginario especular, y este mundo como una imagen desleída del mundo verdadero. Frente a eso, Castoriadis defenderá que precisamente el imaginario, nuestra capacidad de creación incesante de imágenes, hace posible la existencia de cualquier cosa, incluido todo lo que llamamos "realidad" o "racionalidad". El imaginario es, como el ser, necesariamente social e histórico: *"Toute pensée de la société et de l'histoire appartient elle-même à la société et à l'histoire"* (id). Por eso renuncia Castoriadis a emplear el término "teoría de la sociedad y de la historia", y prefiere hablar de "elucidación". La noción de "teoría" nos sugiere la construcción de una totalización de modelos de pensamiento, mientras que la "elucidación" es actividad creativa (o *praxis*, en sentido estricto) más apropiada para interpretar el mundo social-histórico. Este término, no muy usual en el lenguaje filosófico, aparece en la obra de Jaspers, cuando habla de la *Existenzerhellung* (*Erhellung* puede traducirse por "Iluminación" o también por "Elucidación") para referirse a la tarea de la filosofía como elucidación de la existencia, como elemento previo a la comprensión⁶⁸. Aunque Castoriadis no se compromete con los extremos existencialistas, el concepto "elucidación" puede entenderse como "dar sentido" o "atribuir significado" a nuestro mundo histórico y a nuestro mundo-como-historia. Elucidar, pues, no

67 *"Ceux qui parlent d'«imaginaire» en entendant par là le «spéculaire», le reflet ou le «fictif» ne font que répéter, le plus souvent sans le savoir; l'affirmation qui les a à jamais enchaînés à un sous-sol quelconque de la fameuse caverne: il est nécessaire que (ce monde) soit image de quelque chose"* (IIS,.8)

68 Jaspers concebía la "elucidación de la existencia" como el eje del filosofar. Desde el pensamiento autorreflexivo y la dialéctica de la subjetividad y la objetividad, el filosofar actualiza conceptualmente la "elucidación", en la cual toda referencia a la "existencia" adquiere un sentido indirecto por cuanto ésta no es objetividad ni subjetividad, sino posibilidad que se actualiza «inobjetivamente» a través de la comunicación y la historicidad. Ver Karl Jaspers. *Filosofía*, 1958, Revista de Occidente, Madrid. 1958. Vols. 1 y 2. Ver también Portuondo, G., "Karl Jaspers: Autorreflexión y Existenzerhellung", rev. DIKAIOSYNE No. 15

consiste en teorizar en el sentido especulativo, sino en el esfuerzo por conectar la subjetividad reflexiva con la actividad autónoma. En los párrafos finales de la primera parte de IIS, plantea una "unidad articulada" entre elucidación y acción en una radicalización de la tesis undécima de Marx:

“Pourtant, ce qui apparaît comme une antinomie insurmontable à la raison spéculative change de sens lorsqu'on réintègre la considération de l'histoire dans notre projet d'éclaircissement théorique du monde, et en particulier du monde humain, lorsqu'on y voit une partie de notre tentative d'interpréter le monde pour le transformer – non pas en subordonnant la vérité aux exigences de la ligne du parti, mais en établissant explicitement l'unité articulée entre élucidation et activité, entre théorie et pratique, pour donner sa pleine réalité à notre vie en tant que faire autonome, à savoir activité créatrice lucide” (IIS, 247-248).

La elucidación por tanto es un tipo de *praxis* filosófica, y la acción filosófica es una parte del "hacer social" y un aspecto vital del proyecto de autonomía. En este sentido, la elucidación es inherentemente la forma de *la philosophie*, en oposición a *le philosophique*⁶⁹. La *filosofía* emerge cuando se reconoce como creación humana (*nomos*), lo que supone la ruptura de la clausura⁷⁰ de la sociedad instituida y poner en tela de juicio explícita las significaciones imaginarias sociales, las representaciones y las palabras de la tribu. *Lo filosófico*, en cambio, se puede encontrar en las interpretaciones del mundo que no reconocen ese mundo como humanamente creado (y por tanto como problematizable), es decir, que no contemplan el mundo como perteneciente al *nomos*. Esto vale tanto para las filosofías esencialistas o teológicas, que participan de la tendencia heterónoma de dar significado al mundo, pero también para las ciencias cuyo discurso teórico (o teórico-práctico) les obliga a delimitar un objeto particular y específico. Estas ciencias son "filosóficas", pero no son

69 Esta distinción es paralela a la que establece Castoriadis entre *lo político* y *la Política*. Lo primero es lo que concierne al poder de una sociedad, *poder en el sentido de decisiones colectivas que toman un carácter obligatorio, sancionándose de una manera u otra el hecho de que no se respeten*. En este sentido, es propio de todas las sociedades humanas y fundamento de la heteronomía social. La *Política*, en cambio, es la *aportación del mundo griego y del mundo occidental*, y consiste en la *actividad colectiva que quiere ser lúcida y consciente, y que cuestiona las instituciones existentes de la sociedad*. Ver DR, 46-47

70 El término "clausura" (*clôture*) es una metáfora que Castoriadis emplea para referirse a una sociedad en la que todas las respuestas están dadas de antemano, como las sociedades primitivas; y también para referirse a la clausura psíquica en que se halla el recién nacido (la mónada) que será rota por el proceso de socialización. Castoriadis adopta esta metáfora a partir de la "teoría de los cuerpos": un cuerpo está "clausurado" (*clos*) cuando todas las posiciones se hallan en ese cuerpo. (Dosse, 2014: 416)

filosofía. Así lo explica Castoriadis por lo que respecta al psicoanálisis: "...elle [la teorización del psicoanálisis] *est certes philosophique -- mais non philosophie comme on pourrait être tenté de le dire. Philosophique, elle l'est pour autant qu'elle doit rester attelée à ces rochers de Sisyphe que sont le sens, les conditions du sens et le sens de ces conditions (...)* Mais elle n'est pas philosophie, parce qu'elle disparaîtrait si on la dissociait de l'activité pratico-poétique qui la définit essentiellement..." (CL, 58).

La elucidación es interrogativa: problematiza en el sentido fuerte de *la philosophie*. Cuando, en la cita anterior, Castoriadis habla de "interpretar el mundo para transformarlo" no podemos entender "interpretar" en un sentido hermenéutico⁷¹. Castoriadis fue hostil a la tradición hermenéutica de la filosofía. Cuando los hermeneutas hablan de "interpretación" tratan de dar una "representación fiel" de la verdad del texto. Y así excluyen que tal verdad sea creadora ni interrogativa. A lo sumo, la hermenéutica se puede situar dentro de *le philosophique*, pero no podría aspirar a *la philosophie*. La elucidación, a diferencia de la mera interpretación, incorpora la interrogación filosófica, que supone la elaboración de lo social-histórico como el modo de ser cuya existencia consiste en hacer preguntas, y que por lo tanto hace posible la autonomía.

La elucidación filosófica no se puede separar del juicio político e histórico por la misma razón por la que la significación no es reductible a la causación: "*Car il y a irréductibilité de la signification à la causation, les significations bâtissant un ordre d'enchaînements autre que, et pourtant inextricablement tissé à, celui des enchaînements de causation*" (IIS, 68). Castoriadis toma así distancia de la hermenéutica en tanto que las "significaciones imaginarias sociales" no son algo "escrito", que se pueda "interpretar". Las significaciones son histórico-sociales, no se pueden decodificar, tienen que ver con *la vida* y por tanto también con lo inconsciente: "*L'on constate alors, avec Engels, que «l'histoire est le domaine des intentions inconscients et des fins non*

71 "*Nous pensons l'histoire de la pensée (et de la science) comme une création; et si nous la pensons vraiment, notre pensée elle-même est création, qui a rapport avec ce qui est et son «objet» - ici : la pensée d'autrefois et son «objet» mais qui d' aucune façon ne saurait être appelée «lecture» ou «interprétation», à moins de subvertir totalement le sens de ces termes*" (CL, 19)

voulues». *Les résultats réels de l'action historique des hommes ne sont pour ainsi dire jamais ceux que les acteurs avaient visés*" (IIS, 66). Esto no quiere decir, como señala en la cita anterior, que tales significaciones no estén inevitablemente relacionadas con el orden de la causación. Pero no pueden reducirse a él. Insistiremos sobre ello en el apartado dedicado al imaginario social-histórico.

"L'essentiel pour Castoriadis consistait désormais en un travail d'élucidation critique qui devait permettre d'émanciper la philosophie, définie comme «prise en charge de la totalité du pensable», des gangues d'un rationalisme métaphysique trop étroit" (Poirier, 2011: 237). La filosofía tradicional, incluido el marxismo, había concebido la *praxis* y la historicidad como modos de la teoría, y así quedaban presos de las antinomias de la actitud contemplativa. Castoriadis pretende mostrar que la ausencia de un saber absoluto no significa la imposibilidad de una acción consciente y deliberada, transformadora de lo real; más bien al contrario, es su condición necesaria: *"La théorie spéculative s'effondre, car elle assigne cette tâche impossible, de prendre sur ses épaules la totalité du monde. Mais la praxis n'a pas à porter son objet à bout de bras; tout en agissant sur lui, et du même coup, elle reconnaît dans les actes qu'il existe effectivement pour lui-même. Il n'y a aucun sens à s'intéresser à un enfant, à un malade, à un groupe ou à une société, si l'on ne voit pas en eux d'abord et avant tout la vie, la capacité d'être fondée sur elle-même, l'auto-production et l'auto-organisation"* (IIS, 134). Como decíamos más arriba, las significaciones sociales tienen que ver con *la vida*, y como vemos en esta cita, la *praxis* tiene que ver con *la vida*, con reconocer en ella la capacidad de auto-creación. Y, así, la filosofía no puede subordinar la *praxis* a la teoría, so pena de impedir u olvidar la acción autónoma.

Sería falaz considerar que puesto que la elucidación vinculada a la *praxis* es siempre fragmentaria y provisional, resulta imposible la acción racional o libre. Eso supone seguir prisionero de una noción absoluta de libertad, y de una concepción técnica de la política. Es importante, en este sentido, no confundir *praxis* y *techné*. La técnica, como saber instrumental, se

da los fines que persigue y los medios apropiados para su consecución. En la *praxis*, en cambio, se trata de una actividad que aspira a transformar lo real, pero en que medios y fines no pueden separarse. Castoriadis reproduce esta cita de Merleau-Ponty que según él es la definición más próxima a lo que él pretende expresar con *praxis*: "*Mon métier, mes enfants sont-ils pour moi des fins, ou des moyens, ou l'un et l'autre tour à tour? Ils ne sont rien de tout cela: certainement pas de moyens dans ma vie, qui se perd en eux au lieu de se servir d'eux, et beaucoup plus encore que des fins, puisqu'une fin est ce que l'on veut et que je veux mon métier, mes enfants, sans mesurer d'avance jusqu'où cela m'entraînera et bien au delà de ce que je peux connaître d'eux (...), je les reconnais entre tous, sans savoir entièrement de quoi ils sont faits. Nos décisions concrètes ne visent pas des significations closes*" (Merleau-Ponty, 1955: 172, cit. en IIS, 112).

Así, en la *praxis* se da la circunstancia de que los objetivos de la acción no son ni medios ni fines, sino ambas cosas al tiempo. O por mejor decir, la *praxis* no se deja someter a los esquemas de medios y fines. A diferencia de la *techné*, no se trata de transformar la naturaleza, sino la conducta humana. Y eso supone reconocer que no se puede “trabajar” con humanos como se trabaja con piedras. Si el psicólogo se contenta, mediante técnicas (o mediante fármacos), con ejercer un efecto sedante en las angustias de su paciente; si el profesor se limita a aplicar técnicas pedagógicas para mejor “transmitir conocimientos”; si el político es un gestor cuyo objetivo es conseguir y conservar el poder; en todos estos casos la *techné* aplicada a lo humano estará olvidando que esos humanos no son “significaciones cerradas”, estará en definitiva tratándolos como objetos, y no estará haciendo posible la labor propiamente humana de esas “actividades prácticas”: facilitar la autonomía de otros seres humanos. Porque la autonomía, ya lo sabemos, es una labor creativa que concierne al sujeto, pero que no es posible sin otros sujetos que le reconozcan como humano.

Pues bien, la *praxis*, dice Castoriadis, debe ser una "actividad consciente" pero no puede ser deducida de un saber previo, aunque pueda apoyarse en él: "*Elle (la praxis) s'appuie sur un savoir, mais celui-ci est toujours fragmentaire et provisoire. Il est fragmentaire, car il ne peut pas y avoir*

de théorie exhaustive de l'homme et de l'histoire; il est provisoire, car la praxis elle-même fait surgir constamment un nouveau savoir; car elle fait parler le monde dans un langage à la fois singulier et universel" (IIS, 113, el subrayado es de Castoriadis). Así, elucidación (la tarea de la filosofía) y transformación de lo real progresan, en la praxis, en un condicionamiento recíproco. La actividad precede a la elucidación, pero por la praxis la instancia última no es la elucidación, sino la transformación de lo dado.

Para nuestro objetivo en este trabajo (que pretende mostrar los vínculos entre una filosofía de la imaginación creadora y el proyecto de autonomía), es suficiente reconocer que el punto de partida de Castoriadis es eminentemente *práxico*. Esto supone, ya lo hemos dicho, una radicalización de las propuestas marxistas, superando las antinomias entre acción transformadora y determinismo. Sin embargo, es importante señalar, como lo hace Poirier (Poirier, 2011: 244-245) que Castoriadis fue abandonando progresivamente el concepto "praxis" ya que se trata de un concepto demasiado dependiente todavía de la filosofía egológica. Considero, como desarrollaremos también en el apartado dedicado a la autonomía, que Castoriadis no "abandona" la praxis como noción central de su filosofía, sino que la reformula, en la medida en que no le permitía expresar adecuadamente la importancia de la creación. La creación es social-histórica, obra del colectivo anónimo a partir del cual precisamente la existencia del sujeto llegará a ser pensable. Así, el concepto "praxis" dejará de ser usado en la segunda parte de IIS, y en sus obras posteriores la centralidad recae sobre la noción de "imaginario", término que le permitirá pensar mejor la historia en tanto que "autocreación", es decir como dimensión ontológica que es la posición primera de un sentido surgido de la acción humana.

A partir de entonces, cuando Castoriadis habla de praxis es siempre relacionado con el imaginario creador, como capacidad de autotransformación humana, y condición para la autonomía. En el mismo sentido, en sus obras tardías aparece la noción de "subjetividad reflexiva" para referirse a un tipo de creación histórico-social vinculado a la filosofía. Como ya hemos dicho, la

filosofía surge con la pregunta "¿qué he de pensar?", de la cual se derivan otras como ¿qué he de pensar del ser? o ¿qué he de pensar de mí mismo? Pero decir ¿qué he de pensar? supone poner en cuestión las representaciones sociales instituidas, y con ello poner en cuestión las propias determinaciones sociales del sujeto, y hacerlo de forma reflexiva y deliberante. Esto conduce a Castoriadis a defender una "doble creación" social-histórica: en la primera, el ser social se altera a sí mismo y crea, aunque sea sin saberlo, las determinaciones de su ser particular; en la segunda, y sólo en algunas sociedades, surge un tipo de ser que crea la reflexión y la deliberación. Así surge la validez no sólo "de hecho", sino también "de derecho" (en sentido filosófico⁷²): *"Nous n'acceptons pas une représentation, ou une idée, simplement parce que nous l'avons reçue, et nous ne devons pas l'accepter. Nous exigeons qu'on puisse en rendre compte et raison, logon didonai"* (MI, 140). Naturalmente el problema aquí es determinar quién es ese "nosotros" que plantea la exigencia del *logon didonai*. Castoriadis lo resuelve de una manera no exenta de connotaciones problemáticas: *"C'est aussi dans et par le social-historique, en fonction de la deuxième création dont je parlais tout à l'heure, qu'apparaissent la subjectivité réfléchissant et le sujet politique, en tant qu'ils s'opposent au tout-venant de l'humanité «antérieure», à savoir aux individus conformes, socialement fabriqués -- aussi respectables, dignes d'estime et d'amour qu'ils puissent souvent être"* (MI p.142)⁷³.

En todo caso, lo que nos parece aquí más importante es que, para Castoriadis, la Filosofía sólo puede surgir (y no necesariamente) en un medio social en que sea necesario "rendir cuentas" (*logon didonai*), y explicar la gestión de los asuntos comunes, *to koinon* o *res publica*. De ahí, insistimos, que la aparición conjunta de filosofía y democracia en la historia no sea una casualidad.

72 Como veremos más adelante, el kantismo está atrapado en la antinomia de la escisión del sujeto entre la facticidad del hombre efectivo, que "debe" (*müssen*) actuar según sus determinaciones empíricas, frente al ego trascendental que "debe" (*sollen*) escapar a dichas determinaciones. Castoriadis considera que la única forma de escapar a tal antinomia es postular la creación social-histórica.

73 Castoriadis llega a hablar en este texto de un "nuevo tipo de individuo" que es crítico y lúcidamente abierto a lo nuevo, que no ahoga las obras de la imaginación y que es capaz de aceptarlas o rechazarlas críticamente. Quizá nuestro autor se deja aquí llevar excesivamente por expresiones de la política contemporánea como "el hombre nuevo". Podríamos incluso pensar en ciertas interpretaciones del superhombre nietzscheano, por muy alejado que esté de la propuesta política de Castoriadis.

Y la insistencia de nuestro autor en que los resultados de la reflexión filosófica puedan ser y sean siempre puestos en cuestión.

Así pues, la filosofía forma parte de lo que Castoriadis llama la "ruptura de la clausura", de la emergencia creadora que explica el cambio y la novedad en la sociedad y la historia humanas: *"...la philosophie commence lorsque nous essayons de briser la clôture de ce monde de la vie aussi bien dans sa dimension biologique que dans sa dimension social-historique"* (FF, 281). Naturalmente, es una forma especial de "ruptura", que permite la emergencia de lo que hemos llamado "subjetividad reflexiva".

No podemos considerar la historia de la filosofía como un desarrollo de sistemas conceptuales, cerrados sobre sí mismos, en un proceso de totalización del saber. La historia de la filosofía nos proporciona "esquemas imaginarios" que, en la medida que son apertura para el pensamiento, nos permiten elucidar la realidad humana. Una realidad que, en todo caso, está limitada por el imaginario social-histórico: *"L'histoire de la philosophie n'est pas histoire d'un «développement rationnel» immanent ou forcé par l'évolution des savoirs positifs (...); elle est histoire de la création de nouveaux schèmes imaginaires (non pas de «concepts») tentant de rendre pensable, soit d'élucider, la totalité de l'expérience humaine (...), sous contrainte de cohérence interne avec le contenu et les formes de cette expérience"* (FF, 332).

Para Castoriadis se hace necesaria una reconstrucción del conjunto de la Filosofía, a partir de las significaciones centrales de "imaginación radical" e "imaginario social instituyente", que la tradición filosófica no ha podido reconocer, lo que ha impedido la emergencia de una ontología social-histórica que reconozca la creación humana, y, con ella, un replanteamiento de nuestra forma de entender la propia historia de la filosofía: *"Imagination radicale, imaginaire social instituant: significations centrales pour la réflexion, à partir desquelles l'ensemble de la philosophie peut et doit être reconstruit"* (FF, 270).

Reflexiones.

La concepción de la Filosofía según Castoriadis es inseparable de su concepción de la Política, pues ambos son emergencias de un imaginario social-histórico, el que ha hecho posible hablar de proyecto de autonomía. Auto-reflexión y auto-institución van de la mano, como Filosofía y Democracia. Y ambos presuponen una voluntad de interrogación que subyace a la misma racionalidad. Esta voluntad ha aparecido sólo en determinados momentos históricos, en la tradición greco-occidental. La misma que, paradójicamente, ha desarrollado sistemas filosóficos cerrados y con pretensiones de verdad absoluta. Como hemos visto en este apartado, Castoriadis defiende una visión de la Filosofía como actividad inmersa en la producción cultural de su tiempo. La “creación griega” es germen (no modelo) de una actividad, inserta en el proyecto de autonomía, que sin embargo ha sido desvirtuada por la tradición metafísica posterior, y en especial por la egología moderna. La pregunta filosófica fundamental no es pues ¿qué es el ser? sino ¿qué debo pensar?, es decir, la posibilidad de poner en tela de juicio la propia heteronomía. Como consecuencia, Castoriadis se enfrenta a la crisis de la filosofía contemporánea, dominada por el imaginario del dominio racional-tecnológico.

Hemos visto cómo Castoriadis discrepó con las filosofías de su tiempo, sobre todo por el postulado que prima lo teórico sobre lo práctico. Su pensamiento pretende elucidar la acción, la praxis transformadora, superando tanto el objetivismo estructuralista o marxista como el subjetivismo existencialista. Hemos señalado brevemente su crítica al estructuralismo para hacer evidente la necesidad de postular el imaginario social-histórico como proceso de emergencia de lo nuevo. Considero esta noción filosófica como la clave del pensamiento castoriadiano, y su radical manera de superar las carencias del estructuralismo.

La Filosofía es actividad de interrogación. Pero no se puede concebir esa actividad sin la creación de respuestas propia del imaginario social. La filosofía no es racionalización de la creencia, es interrogación siempre abierta, auto-interrogación. El “sentido” es atribución humana, y,

como en el pensamiento mítico, el mundo es “sinsentido”. Pero pensar y ser no están separados, por eso la subjetividad está también impregnada de sinsentido. Ha sido la “exigencia teológica” la que ha provocado la confusión de la “desmundanización” del mundo, es decir, de la exigencia de trascendencia del mundo y así de clausura. Frente a ello, la actividad filosófica es interrogación permanente sobre la verdad instituida, es decir, sobre la heteronomía. De esta manera, Castoriadis nos conduce a la pregunta por la emergencia de esa misma interrogación, que tendrá consecuencias en la exigencia del postulado de la creación humana, y más adelante en la concepción de la verdad. Los enunciados de la filosofía son “indeterminados”, problemáticos, porque van más allá de lo socialmente instituido. Por eso la Filosofía es “creación de figuras de lo pensable”. A este respecto hemos señalado la crítica de Castoriadis al relativismo, y la necesidad de establecer límites a la apertura de la interrogación. Se trata de una auto-limitación, necesaria pero que no puede impedir la interrogación.

La Filosofía de Castoriadis asume la “totalidad de lo pensable”, pero lo hace desde una perspectiva que hemos relacionado con el “pensamiento complejo”. Por eso incluye la totalidad de las ciencias, y del reconocimiento de una “historicidad” que les es consustancial. Y a partir de eso hemos enunciado una de las tesis que reiteramos en este trabajo: el ser creador humano, social-histórico, es la alteración que hace que el propio ser exista. La capacidad creadora humana no se halla inscrita pues en “lo natural” ni en lo sobrenatural, forma parte del ser radical de lo humano. Así, la Filosofía no se puede “fundar”, puesto que es saber radical. Y tampoco se puede fundar la propia razón. La exigencia de juicio y fundamentación es una significación de nuestra tradición, que ha tendido por ello a reducir la filosofía a sistema. Pero antes de eso, la Filosofía fue, es, actividad, interrogación sobre el ser y el pensar.

Esa tarea de la filosofía se concreta, según Castoriadis, en la “elucidación” como praxis filosófica (frente a la especulación teórica), lo que permite “dar sentido” a la interrogación. De esa manera la filosofía conecta la subjetividad reflexiva con la actividad autónoma. En este sentido,

hemos visto la distancia que nuestro autor toma respecto a la hermenéutica por un lado, y el marxismo por otro. Y hemos destacado el replanteamiento de la noción de praxis que Castoriadis asume como actividad transformadora de lo real, que no se puede someter al esquema de medios y fines. Consecuencia de ello es también la noción “subjetividad reflexiva” como tipo de creación histórico-social de la filosofía.

Creo que ha quedado suficientemente manifiesta la centralidad de la Filosofía en el pensamiento de Castoriadis. Hasta el punto que no podremos entender su propuesta de la creación social-histórica sin dar por supuesto el sentido fuerte de la creación de la Filosofía y la Política en un momento determinado de la historia. Por último, en este apartado dedicado específicamente a la Filosofía, y previo al desarrollo de las tesis fundamentales del pensamiento de Castoriadis, hemos podido constatar otro de los aspectos en que insisto en este trabajo: he recurrido a fuentes de diversos momentos de su obra, desde sus trabajos iniciales de los años 50 (HC) hasta los seminarios de los años 80 (CFG), pasando por IIS, y he constatado una visión coherente de su sentido de Filosofía, a la que nos atendremos para la comprensión de los apartados siguientes.

3. IMAGINARIO

"Et que d'affinités entre ses idées et les miennes; comme lui, je crois en l'autonomie, que j'appelle autoorganisation; comme lui, je refuse de laisser dissoudre l'idée de création; comme lui, je crois au caractère réel et radical de l'imaginaire; comme lui, je crois en la possibilité d'une culture qui mette en cycle le savoir; comme lui, je crois en la nécessité et en l'insuffisance de la logique classique; comme lui, je crois en la vertu génésique de ce qu'il nomme magma et, ce qu'il appelle labyrinthe, et j'appelle complexité"

Edgar Morin "Un titan de l'esprit", *Le Monde*, 30 décembre 1997.

En el apartado anterior, hemos querido poner de manifiesto las líneas generales de la filosofía de Castoriadis en relación primero con su propia trayectoria vital y creadora, y también con su propia concepción de la Filosofía como saber radical. Hemos visto, así, que definir la Filosofía como interrogación significa aquí una concepción eminentemente práxica del ser humano. Lo que subyace a la racionalidad es una decisión de la voluntad y así la propia noción de razón, juicio o elección sólo se pueden concebir a partir de cierta actividad creadora de significaciones imaginarias que instituye nuestro mundo. El sentido último será reconocer las posibilidades de autonomía de la acción humana, pero para ello será necesario establecer en qué sentido la actividad humana es efectivamente "creadora". Como señala Morin en la cita, se trata de no "disolver" la idea de creación en ningún determinismo. Para ello, Castoriadis (como Morin) apela al carácter real y radical del imaginario (que no es mera reproducción de imágenes), que postula como instancia anterior a la razón, capacidad de crear formas, figuras o imágenes cuyo significado no se puede reducir a causas deterministas. Como ya he anunciado, y desarrollaré ahora, esta tesis tiene diversas fuentes, desde la lingüística (toda lengua es un magma de significaciones que constituyen un entramado no reductible a la lógica de conjuntos) hasta el psicoanálisis (la psique es un flujo de representaciones, afectos y deseos). Pero, de momento, abordaremos el origen filosófico de la tesis,

que remite en Castoriadis a su crítica al pensamiento hegeliano-marxista, a las aporías de la dialéctica, que desarrolló en su obra de juventud.

3.1. Las aporías de la belleza dialéctica

El diálogo castoriadiano con los clásicos es especialmente constante en su obra por lo que se refiere al pensamiento de los dos grandes de la filosofía moderna, Kant y Hegel. Toda su época de (auto) formación filosófica desde los años 40 hasta la primera mitad de los 60, recogida recientemente en *Histoire et création - Textes philosophiques inédits (1945-1967)* es una reflexión sobre las filosofías kantiana y hegeliana en sus aspectos más nucleares, es decir, en lo que respecta a la lógica, la ontología y sus consecuencias epistemológicas.

Observa Castoriadis en sus primeros escritos (años 1946-48) como principal antinomia de la filosofía la oposición entre la dimensión trascendental-ideal frente a la contingencia de la experiencia⁷⁴. Así, el campo trascendental (ciencia pura) como la idea de un sistema axiomático completo que agote el campo del saber sobre la base de la deducibilidad perfecta a partir de proposiciones iniciales, se presenta como opuesto al dominio empírico (conocimiento efectivo), inacabable en tanto que experiencia antropomórfica⁷⁵.

Esta oposición ha perseguido a toda filosofía que ha pretendido una síntesis del kantismo y el hegelianismo, pues esto supondría: por un lado, entender la verdad a la manera de Hegel como totalidad pero, al tiempo, manteniendo la afirmación fundamental del criticismo según la cual la totalidad sólo es una idea reguladora. Esta pretensión de síntesis supondría la elaboración de un

74 Su primer intento de tesis doctoral, dirigida por René Poirier (profesor de lógica y epistemología en la Sorbona), y que jamás llegó a completar, pretendía, ni más ni menos "*réaliser une synthèse – de grâce, ne souriez pas – entre la logique philosophique et la logique mathématique*" (HC, 25). El título (que, él mismo reconoce, no parece muy modesto) era "*Introduction à la logique axiomatique*" y la idea fundamental era la aporía de la axiomatización de la ciencia: una rama del saber llega a ser ciencia en la medida en que es axiomatizada, pero (y he aquí la contradicción) eso implica su acabamiento, su clausura. La ciencia "efectiva" (por oposición a la idea de "ciencia absoluta o pura" supone necesariamente el "no-acabamiento", la progresión infinita, la apertura. Es muy interesante que aquí (en 1946) ya aparezca el término "*clôture*", que tan importante será en su obra madura.

75 Como indica Dosse al hablar del "objetivo prometeico" de su tesis doctoral: "*Il entend démontrer que la logique est axiomatique ou n'est pas, et il distingue cette logique pure de la logique à l'oeuvre dans l'histoire, qui relève d'une phénoménologie selon les principes de Husserl*" (Dosse, 2014: 44)

sistema de saber integral liberado de las contradicciones inherentes al conocimiento, en la medida en que éste busca lo incondicionado a partir de un punto de vista relativo al espacio y el tiempo, manteniendo en el espíritu la idea kantiana de que sólo en el espacio y el tiempo es posible el conocimiento científico, y que nada puede ser conocido que no sea dado en la intuición sensible.

Como consecuencia, Castoriadis denuncia, desde sus primeros escritos, el carácter antinómico de la especulación hegeliana: hace de la historia el producto necesario de una lógica absoluta y muestra la imposibilidad para la dialéctica de tener en cuenta la historicidad que pretende deducir de principios fijos e inmutables. Toda filosofía que se pretenda “acabada”, que pretenda fundar lo real en un orden lógico íntegramente racional, resulta aporética. El pensamiento de Castoriadis se dirige pues desde sus inicios a una crítica de la ontología tradicional, con la intención explícita de superar las antinomias propias de la actitud teórica como contemplativa: *"...à la base de l'attitude contemplative -- et nous entendons par là cette déchéance de l'attitude théorique qui fait que celle-ci se pose comme une fin en soi -- il y a un postulat qui contient en germe toutes les antinomies: le monde est donné à voir à un sujet, le regard contemple un système de relations en soi"* (HC,118-119)⁷⁶

La obsesión por la clausura es una tendencia que hallamos en toda la historia de la filosofía, especialmente en los filósofos cristianos, pero que en el caso de Hegel toma la forma de proclama: *"...sa propre pensée réalise le Savoir absolu et par la même la fin de la philosophie"*⁷⁷. La filosofía hegeliana, que se auto-considera culminación de la filosofía greco-occidental, pretende asimilar la totalidad de lo existente y de lo concebible en el interior del sistema⁷⁸. Hasta el punto que,

76 En este texto no datado, pero anterior a 1960, recorre brevemente toda la historia de la filosofía, a la que acusa de este postulado "antropocéntrico": el mundo no es lo que ven los ojos, sino lo que "ven" las ideas. Pero entonces aparece el problema de la relación entre ideas y cosas, entre el alma y las ideas o entre el alma y el ojo. La solución parece llegar con el idealismo trascendental: parece superarse la actitud contemplativa, el sujeto transforma el mundo al conocerlo. Problema: ¿qué es entonces conocimiento objetivo? Respuesta, la pansubjetividad: el orden del mundo se halla en la estructura de la conciencia. El propio Kant reconoce el problema de esa respuesta al hablar de "azar trascendental": una feliz e inexplicable coincidencia entre conciencia y mundo. Además, si la garantía viene del sujeto, éste debe sustraerse al flujo de los fenómenos. El idealismo absoluto de Hegel ha sido la "tentativa heroica" de suprimir esas antinomias, al identificar sujeto y mundo. Pero eso le conduce a la aporía del proceso dialéctico inacabable frente al sistema absoluto. HC, 119-120.

77 SV, 392. En este texto de los seminarios de 1987 podemos encontrar reformuladas y sintetizadas las mismas tesis sobre la filosofía hegeliana que ya mantenía en su proyecto de tesis de los años 40.

78 Ver por ejemplo Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*, donde Hegel habla del Saber Absoluto como objetivo

pretendiéndose lógica de la contradicción, o dialéctica, la contradicción se presenta explícitamente como una forma de la identidad. El Absoluto significa la abolición de la distancia entre el sujeto y el objeto del saber, y así excluye la verdadera exterioridad (o la alteridad, en términos castoriadianos). Para Castoriadis éste es el final y el límite de un “inmenso ciclo de la historia de la filosofía”, que había pretendido pensar la realidad reducida a la lógica identitaria. Porque, si realmente el sistema hegeliano hubiera alcanzado la completud de lo pensable, la consecuencia inmediata es que ya no podemos seguir filosofando. De hecho, el sistema excluye una noción de historia en la que pueda haber creación, ruptura, novedad en definitiva.

Como leemos en *Histoire et création*, en sus manuscritos de los años 1955-60, Castoriadis ya afirma que no se puede pensar la historia sin la creación: "*Comment peut-on résoudre la contradiction résultant de ce que: si le sujet connaissant est pris dans le réseau des lois de son objet, aucun discours n'est possible sur ce savoir: s'il ne l'est pas, il ne peut rien connaître? Par le concept de création*" (HC, 99). Su interés por la obra de Hegel respondía sin duda a la necesidad de fundamentar una lógica dialéctica (que era también la del marxismo, con todas las consecuencias políticas que de ello se derivaba), además de situarse, frente a la egología del kantismo, en una filosofía que permitía concebir el sujeto colectivo⁷⁹ y la historicidad. Pero desde estos primeros escritos Castoriadis ve claro que el poderoso sistema lógico hegeliano no da cuenta de algo tan obvio como "lo nuevo" en historia: "*Le sujet est pris dans les déterminations de l'objet -- mais il en crée de nouvelles. La relation sujet-objet doit être à la fois libre et nécessaire -- et la synthèse de la liberté et de la nécessité est précisément la création*" (id.). Señala después que esa "creación" se puede llamar también "producción". Veremos la importancia del término "*poiesis*" en la propuesta de Castoriadis. Las nociones de "imaginación" e "imaginario" no aparecen en su obra en los primeros textos en que desarrolla las bases de su filosofía de la creación. Será hacia 1960 cuando

alcanzado de su Filosofía.

⁷⁹ Se puede considerar en sus conceptos de "imaginario social-histórico" y de "institución" una reminiscencia del espíritu objetivo de Hegel (a través de Dilthey) o de la conciencia colectiva de Durkheim. Volveremos sobre este punto más adelante.

"emerja" lo imaginario como concepto: *"Le fait que l'histoire est création se scinde en deux concepts: elle est un faire; ce faire s'appuie sur l'imaginaire. (...) Mais ce que j'appelle la création, définie par l'apparition du nouveau, du non-réductible, présuppose l'imaginaire radical, en tant que faculté de viser ce qui n'est pas là ou n'est pas impliqué par le pensé..."* (HC, 106).

Castoriadis plantea así que la "creación" supone al sujeto como "fuente" de nuevas determinaciones, es decir, que no sólo realiza posibilidades ya existentes (que también), sino que crea "nuevas posibles". Esto le permite, dice, superar las antinomias del "pensamiento contemplativo". El sujeto "pone" las determinaciones del objeto, de las cuales él no puede evidentemente sustraerse, pero al mismo tiempo pone "otras" que no valen para el objeto, sino únicamente para el propio sujeto. Así, todo el "mundo fenoménico" y su situación, resultan de esa creación. De esta manera, el problema para el hombre no es si el mundo es "en sí" racional o no, sino cuál es el "sentido" de su propia creación sobre el mundo.

La dialéctica planteaba el "hacer" y el "actuar" como sus objetos privilegiados, garantía del devenir. Pero según Castoriadis no han sido pensados adecuadamente, en todas sus consecuencias, sino sometidos a la lógica absoluta. Lo histórico-social no se puede comprender sobre el determinismo causal, o sobre la combinación de principios o elementos previamente establecidos. La historia es creación de colectividades humanas creadoras de instituciones que "dan sentido". Esta tesis parece conducir a nuestro autor a una objeción total a cualquier posibilidad de proyecto racionalista, y por tanto a cualquier posibilidad de autonomía. ¿Cómo seguir hablando de libertad si renunciamos al conocimiento de las leyes objetivas de la historia? ¿No hay al menos, como afirma el marxismo, ciertas "estructuras" (las clases, por ejemplo) que nos permiten un conocimiento de la "dialéctica social"?

Pero, dice Castoriadis, tales estructuras son también productos históricos: *"...l'histoire, à cet égard, ne peut pas être présentée comme une structure mais comme une ensemble ouvert de structures (...) L'histoire est autostructuration."* (HC, 108). No hay "trascendencia" que explique

tales estructuras, sino "emergencia" o creación de estructuras (a lo que llamamos "historia") que no puede ser reducida a su estado precedente. Y ésta es la clave: ningún estructuralismo puede sostenerse porque la combinación total de elementos sociales es inagotable. Un historiador puede comprender una secuencia histórica dada, pero nunca podrá agotar todas las causas, porque nos hallamos en el terreno de la praxis. El imaginario creador es obra del hacer y actuar humanos, y proviene del desbordamiento del saber pretendidamente absoluto por el proceso como tal. Por eso fracasa el marxismo cuando piensa la autonomía de la praxis, porque sigue anclado en la suposición de que el mundo es dado al sujeto en tanto que objeto a contemplar. Por ello, es incapaz de pensar la actividad constitutiva del conocimiento humano, esto es, la creatividad implicada en la actividad intelectual, filosófica y científica: *"L'homme ne produit pas simplement sa vie, ni même simplement les moyens de sa vie, il produit -- en tant qu'homme social-historique -- les structures dans lesquelles il vit, et cette production est surgissement de nouvelles significations imaginaires..."* (HC, 110). Para explicar esta capacidad "productiva" de las significaciones imaginarias apela Castoriadis aquí a Saussure y su propuesta en lingüística, pero también a la propia "lingüística de la filosofía", por la que las significaciones filosóficas varían en su sentido y en su concepción de unos filósofos a otros hasta el punto de devenir irreconocibles, es decir, no deducibles o reductibles al sentido empleado en otro momento y por otro filósofo. En todos los casos (también se refiere aquí a la producción artística, concretamente la musical) hay cambio fundamental en las "estructuras del lenguaje" que corresponde a un cambio fundamental en las "significaciones vehiculadas". La ilusión especulativa ha consistido en no ver en el mundo sino un simple medio para atender un fin dado a priori: el Saber absoluto. Frente a ello, para Castoriadis, conocer no puede ser contemplación o desvelamiento de un ser de cosas siempre así: es el resultado de la creatividad del sujeto cognoscente que hace ser lo que es como objeto conocido. Y puesto que la creatividad hace posible una progresión indefinida del saber, lo teórico se ve lógicamente subordinado a la praxis. Así, la creatividad es la categoría esencial de la libertad efectiva del sujeto, del proyecto de autonomía

(aunque aquí aún no lo llame así): *"Nous avons cherché à sortir de l'impasse du contemplatif, du théorique, en montrant qu'il n'avait de sens que par rapport au pratique, que les antinomies de toute interprétation pouvaient être dépassées si cette interprétation était prise non pas pour elle-même mais comme moment d'un projet pratique et finalement du projet humain"* (HC, 114).

Así pues, sólo la historia ofrece una resolución posible a las antinomias de la actitud teórica. El proyecto de comprensión del mundo (la teoría) sólo puede comprenderse en relación con el proyecto de transformación del mundo (la praxis) que se traduce en la creación de nuevas determinaciones: *"Un projet est une action qui se déroule en se rendant compte et d'elle-même et de son cadre. En ce sens, le primat du pratique, comme pratique humaine, enveloppe le théorique et l'entraîne avec lui"* (HC, 115-116). Esa noción de "proyecto" con que Castoriadis concibe la historia humana no confiere la garantía de un "sentido" a un universo racional "en sí" y cada vez menos irracional para nosotros. Pero, al ser concebido como creación humana, le permite a Castoriadis hablar aquí de una "racionalización" que, tanto en la forma como en el contenido, es libre. El proyecto no es una "empresa técnica" que se derive racionalmente de una teoría "verdadera en sí". Lo que propone Castoriadis es un proyecto que reconozca la primacía de la práctica en una elaboración "teórica" que sea consciente de que lo social-histórico, lo humano, no se puede reducir a la lógica del racionalismo clásico.

De la misma manera que es inherente a la psique y a la institución de la sociedad una tendencia a la heteronomía (veremos esto más adelante), hay una tendencia en el racionalismo y en la teología racional a reducir el pensamiento humano a la lógica identitaria y conjuntista (ensídica⁸⁰). De manera que una ontología que se pretenda fundamentar sobre elementos únicamente identitarios será inevitablemente falaz (puesto que lo ensídico constituye una dimensión de lo que es, pero no lo agota). En realidad, para Castoriadis, el sistema hegeliano, como el resto de sistemas filosóficos, es un "esquema imaginario" que pretende hacer concebible la totalidad de lo existente.

80 Este término, que emplea Castoriadis para abreviar, "ensidique", condensa "ensembliste" (conjuntista) e "identitaire" (identitario).

Pero plantearse la posibilidad de una experiencia tal que haga concebible la totalidad de la experiencia supone, evidentemente, hacer concebible el trabajo de la propia concepción, es decir, la auto-intelección de la totalidad (pues el Sujeto es Absoluto). Y aquí Castoriadis se rinde ante la belleza de la propuesta hegeliana, al tiempo que la condena a ser la culminación de la teología racional, que excluye la limitación, y por tanto hace imposible pensar la autonomía humana: *"...c'est la grandeur de la visée de Hegel, et la racine de son échec (...) Donc, l'Absolu est sujet. On peut difficilement trouver une plus belle formulation pour l'idée centrale de la théologie rationnelle, l'ontologie unitaire, le refus de la limitation"* (SV 399).

Como veremos, la noción de limitación y auto-limitación es fundamental para el proyecto de autonomía de Castoriadis. Y esto le sitúa en las antípodas de Hegel. La totalidad sería plenamente concebible si y sólo si "lo que es" fuera sólo "exteriorización" (de la propia capacidad de concebir y de su actividad, es decir, del espíritu). Y "exteriorización" se llama también "alienación", señala Castoriadis, citando a Hyppolite. El "espíritu finito" (la "conciencia"), merced al camino de la fenomenología, encuentra, en y por su finitud misma, la vía para superar todas las escisiones (exterior e interior, forma y contenido...) hacia el Saber Absoluto. De esa manera, a partir del aquí y el ahora, la finitud, al comprenderse a sí misma, al superar todas las contradicciones, es capaz de abolir su separación de lo Infinito.

Pero el presupuesto del que parte esta conocida tesis hegeliana no es otro que la "homogeneidad sustancial de todo lo que es", lo cual incluye por supuesto la homogeneidad entre el todo y el pensamiento del todo. Así, hay una sola sustancia, y esto es lo fundamental⁸¹. Lo importante es que no hay verdaderamente un "exterior" del pensamiento. La "exterioridad" es un "momento" de la interioridad. Así, cuando la conciencia, por sus necesidades propias, debe adquirir el atributo de la exterioridad, no deja sin embargo de ser, en esencia, un interior que se exterioriza y puede reinteriorizarse. De ese modo, el Espíritu puede devenir Naturaleza, y después Historia, Dios

81 Que Hegel la llame Espíritu y Marx la llame Materia es secundario, según Castoriadis, pues la homogeneidad es lo esencial, materia y pensamiento como consustanciales.

debe crear el mundo, después al Hombre, y un hombre que pueda elevarse hasta Él⁸².

De este modo, según nuestro autor, en el sistema hegeliano se puede observar a la perfección el vínculo (*le mariage*) entre lo identitario y lo imaginario. Como veremos, Castoriadis defiende que la lógica de la identidad (esencialista), necesaria e insoslayable para el pensamiento humano, es inseparable de la lógica de lo imaginario, capaz de crear nuevas formas. Pues bien, en Hegel se manifiesta especialmente tal conjunción, propia por otra parte de toda filosofía, de todo pensamiento y de toda institución humana. Pero esta "conjunción" es utilizada falazmente, según Castoriadis. La exigencia de la lógica hegeliana según la cual la totalidad forma sistema, y sistema inteligible, se conjuga de forma inconsistente con el esquema imaginario por el que Hegel constantemente establece conexiones o equivalencias entre términos heterogéneos. Y la clave de tal inconsistencia está, ya lo hemos dicho, en la negación de la exterioridad: "...*elle* (la filosofía hegeliana) *ignore qu'il y a la pensée et l'autre de la pensée, la science et l'objet de la science, le faire humaine et ses œuvres, l'histoire de l'humanité et le chaos dans lequel cette histoire surgit et qui n'était pas prédestiné à la produire* (SV, 401).

En definitiva, para Castoriadis, la efectividad de la Historia, que emerge desde el caos (o lo que es lo mismo, que no está determinada, que es creación humana) es el argumento fundamental contra Hegel. No es posible negar la "exterioridad", porque de hecho existe la Ciencia y su objeto, que tiene su historia y que está en constante transformación; porque existe la Praxis humana y sus obras. Tales escisiones no se pueden resolver, y un sistema que pretenda reducirlas es inconsistente mientras siga existiendo la voluntad de seguir filosofando. En su proyecto de tesis lo explica Castoriadis de una manera que suena bastante arrogante: "...*je peux dire que ma propre existence est le début de la réfutation de Hegel. Car mon intention de le critiquer prouve que son dépassement est possible, elle prouve même qu'il est en route. Si ce dépassement était impossible,*

82 La historia de la filosofía, así, no es más que un momento de la *Erinnerung*, la "rememoración" como *camino hacia adentro*, interiorización que va de las determinaciones externas del ser hacia la esencia y el concepto. Se trata, en definitiva, de la anámnese platónica. Es lo que vincula a todo el racionalismo esencialista: concebir la Filosofía no como creación autónoma del ser humano, sino como *médium* para captar lo que ya es y es de manera sustancial.

mon existence, déterminée en ce moment par cette intention, n'aurait pas de signification; plus même, elle aurait été impossible" (texto dactilografiado, "*Quelques remarques critiques sur la logique hégélienne*", entre 1946 y 1948, HC, 54). Así, el hecho de que exista reflexión filosófica después de Hegel, teniendo en cuenta a Hegel (lo que incluye al propio Castoriadis pero también a Heidegger, o los marxismos o tantos otros) demuestra la posibilidad de su "superación". Si Hegel pretendía "engullir" todos los puntos de vista, y hay uno que se le resiste razonablemente y no se deja engullir, eso prueba el fracaso o la insuficiencia del sistema.

Ahora bien, esta crítica radical al hegelianismo no impide a Castoriadis reconocer la enorme importancia de Hegel en la historia de la filosofía ("*...cet énorme corps de philosophie...*", SV p.396). La única manera de evitar la aporía hegeliana es situar su sistema en su lugar en la historia. De hecho, en sus primeros escritos Castoriadis calificaba su propia crítica al hegelianismo de "inmanente", pues parte del interior de la propia dialéctica hegeliana. Aunque más tarde, con la crítica al marxismo, se distanciará de esa visión dialéctica, seguirá manteniendo la tesis de sus inicios según la cual opone al sistema hegeliano la "efectividad histórica": "*...la continuation de l'histoire depuis 1830 est la seule réfutation du hégélianisme: la suprême et la seule, parce qu'elle est la réfutation de l'hégélianisme par lui-même, ou mieux par l'histoire qu'il a voulu absorber et qui se revolte contre lui*"⁸³. El hecho de que el hegelianismo haya sido verdadero excluye necesariamente que pueda seguir siéndolo: si por salvar el saber absoluto negamos que los procesos posteriores tengan significación, estamos aceptando que hay un proceso para el que el saber absoluto no tiene nada que decir; y al revés, si mantenemos los principios de la lógica hegeliana sobre la continuación del proceso histórico dialéctico estamos admitiendo la posibilidad un contenido nuevo, de manera que el saber absoluto aparece como no absoluto. Hay pues una

83 Como curiosidad, o anécdota, pero que viene a confirmar aunque sea de un modo casi cómico la persistencia de Castoriadis en sus ideas, dice nuestro autor en este texto de finales de los años 40, bromeando sobre su crítica a Hegel: *On ne reproche pas à Hegel d'être mort en 1831, ni de ne pas avoir pu amener la fin du monde* (HC, 56). Pues bien, en un texto del seminario del 3 de junio de 1987, hablando también sobre Hegel, afirma literalmente: *Personne certes reproche à Hegel d'être mort en 1831, bien qu'on doive lui reprocher l'hubris d'avoir méconnu les implications de sa propre mortalité* (SV, 403). Habían pasado 40 años, pero la tesis era la misma, y el sentido del humor seguía en plena forma.

antinomía entre los conceptos de proceso dialéctico y de saber absoluto que afecta a las pretensiones hegelianas.

Defiende Castoriadis en esos primeros escritos que el hegelianismo ha representado una falsa superación del criticismo, debido a una equívoca comprensión de la esencia del pensamiento crítico. No podemos detenernos en los aspectos desarrollados en ese proyecto de tesis, y nos limitamos a señalar la deuda de Castoriadis hacia la obra de Hegel, y al tiempo cómo, en esos primeros escritos (que nunca llegaron a ser tesis y que se han publicado tan póstumamente como en 2009) ya rechaza los postulados básicos del hegelianismo. Eso no es óbice para que le reconozca el gran valor que tiene la obra de Hegel (*“la plus merveilleuse exhibition ou réalisation de cette folie nécessaire de l’imaginaire humain”*), que consiste, como hemos dicho, en la aspiración al saber absoluto, y la eliminación de la exterioridad. El reto hegeliano es por tanto una manifestación de la "locura" propia del imaginario humano. Un esfuerzo que es legítimo, que muestra la pasión humana por el saber, pero que tiene, y siempre tendrá, los límites propios de una realidad⁸⁴ que es heterogénea y que tiene un fondo caótico (magnético, en palabras de Castoriadis). De hecho, reconoce Castoriadis, el "esfuerzo de pensar" filosóficamente supone aspirar a interiorizar la exterioridad. La diferencia respecto a Hegel es que somos conscientes de que ese esfuerzo tiene límites, y que además tales límites no están definidos de una vez por todas. De ahí la tarea inacabable de la filosofía como interrogación ilimitada.

En ese sentido, dice nuestro autor, los intérpretes de Hegel (hegelianos o no – por ejemplo, Heidegger) han debido limitarse a una interpretación inmanente de su obra⁸⁵, y ello les ha impedido

84 El imaginario del pensamiento ilimitado recorre la historia de la humanidad, pero Castoriadis considera que su culminación se da en el capitalismo como imaginario de la expansión ilimitada del pseudo-dominio pseudo-racional (“pseudo” en ambos casos, evidentemente, porque pretende un dominio total de la realidad que es de hecho imposible y porque se atribuye la racionalidad en exclusiva, de manera ilegítima -- volveremos sobre ello). Pues bien, no es casual para Castoriadis, que la filosofía de Hegel sea contemporánea del nacimiento de la industria moderna. Se podría considerar, en cierto sentido, el equivalente filosófico de ese imaginario: un sistema de racionalismo absoluto. Sin embargo, ambos imaginarios divergen en algo fundamental: el capitalismo se concibe como expansión sin fin; Hegel en cambio pretendía la clausura y el saber absoluto. Para Hegel, se trata de alcanzar una forma final, que contenga todo, y detener la Historia, excluyendo la aparición de nada nuevo. Es una muestra más de la complejidad de los imaginarios y de la lógica magnética que les caracteriza (a la cual no afecta el principio de no contradicción).

85 De hecho, el joven Castoriadis cuando abordó en su tesis doctoral una crítica a la lógica hegeliana, lo reconoce así: *“Une critique de la logique hégélienne qui se veut radicale ne peut que rester fidèle à l’exigence posée par Hegel*

confrontar, por ejemplo, lo que decía Hegel sobre las matemáticas con lo que ha ocurrido en esas ciencias desde entonces. Porque lo que ha ocurrido es que ha habido creaciones que afectan a los fundamentos mismos de la matemática y a la naturaleza misma de lo que entendemos por actividad matemática. Y lo mismo, naturalmente, vale para la física y para el resto de ciencias. En la historia de la ciencia hay creación, en la medida en que se ponen en cuestión las categorías más fundamentales del ente⁸⁶ a estudiar (y no sólo porque se replantee la epistemología o la metodología o porque haya un nuevo descubrimiento empírico). En definitiva, la creación en Ciencia afecta a las raíces de nuestro pensamiento y de nuestro imaginario, y suscita cuestiones ontológicas. El científico elabora esquemas imaginarios que no afectan sólo a su pensamiento sino a lo que realmente concebimos como naturaleza. Y si la Filosofía renuncia a considerarlos, entonces se ve reducida a un comentario estéril y repetitivo de los filósofos del pasado.

Hegel representa, en suma, la culminación en filosofía de la tendencia a “racionalizar lo real”. Y para Castoriadis, esta tendencia ha conducido a los filósofos a una inconsistencia de raíz con la propia actividad filosófica. En la medida en que la “comprensión” de lo que es se convierte en justificación y legitimación de lo que es, los filósofos han renunciado a la política como actividad verdaderamente originaria. Como sabemos, para Castoriadis, la Filosofía es inseparable de la Política desde sus orígenes, y el rechazo a reconocer este vínculo va de la mano del rechazo al reconocimiento de la capacidad creadora del ser humano. Así, cuando Hegel somete el devenir a la racionalidad está con ello renunciando a juzgar el devenir⁸⁷. Pero juzgar el devenir es la condición

lui-même à la critique philosophique” (texto dactilografiado de su proyecto de tesis, entre 1946 y 1948, HC, 51). La razón es que, para el propio Hegel, refutar un sistema filosófico supone reconocerlo como esencial y necesario, pero al mismo tiempo “superarlo” con un punto de vista que lo contiene. Es decir, es necesario demostrar que el sistema hegeliano no es el punto de vista supremo, de manera que no se le considera *opuesto* al nuevo sistema sino simplemente *subordinado* a él. Y ante la posibilidad de plantear una crítica extrínseca, afirma Castoriadis: ... *toute critique doit partir d'un principe ou d'une acceptation, et (...) si cette acceptation est étrangère au système critiqué, la critique n'a pas de pris sur celui-ci. La critique ne peut par conséquent qu'être immanente; autrement, est arbitraire...*” (HC, 53). Esto no se contradice con la crítica planteada más arriba en torno a la “exterioridad”: puesto que el sistema hegeliano excluye, por definición, nada “exterior” a sí mismo, aunque el punto de vista adoptado para la crítica apareciera formalmente como exterior, en la medida en que reconoce al sistema como interlocutor, esa “exterioridad” sigue siendo crítica immanente.

86 El ente, *l'étant (das Seiende)*, es concebido, según Castoriadis, por Husserl y Heidegger de la misma manera que lo hacía Aristóteles. Así, la *Lebenswelt* de Husserl (que es de lo que habla Heidegger cuando habla de los entes).

87 Esta referencia al “devenir” obliga aquí a Castoriadis a referirse a Nietzsche y a observar una sorprendente coincidencia con Hegel: la “inocencia del devenir” no puede ser juzgada. Lo contrario es propio de moralizadores

de toda actitud práctica y política. Luego, la filosofía de Hegel excluye toda política en el sentido de un proyecto de sociedad autónoma que juzga su devenir de manera reflexiva y deliberante. Para Hegel, “la Historia del Mundo es el Juicio Final”, *Weltgeschichte ist Weltgericht*⁸⁸, es decir, todo en la Historia está ya juzgado en tanto que parte de la Historia. No hay pues más tiempo que el tiempo de la eternidad, y la parusía se está realizando a cada instante. Los humanos no podemos pues juzgar al Espíritu sino, a lo sumo, servirle y ser mediadores de la astucia de la Razón.

Volveremos sobre estas cuestiones, a propósito de la concepción ontológica del ser como temporalidad. Baste señalar aquí que la consecuencia de esta crítica al hegelianismo será que Castoriadis empieza a pensar la teoría no como sistema sino como “modalidad de hacer y de actuar”, concibiendo desde entonces la historia como dimensión originaria y constitutiva de la creación humana. Esta tesis será de hecho, la que planteará en las primeras páginas de *L'institution imaginaire de la société*. Momento en que saldrá cuentas con el marxismo, la filosofía que se había erigido como proyecto de emancipación de la humanidad, y que Castoriadis va a denunciar, entre otras cosas, por sus deudas con el pensamiento hegeliano.

3.2. De la creación al imaginario.

Aunque ya había reflexionado y escrito abundantemente sobre el concepto de "creación", Castoriadis no utiliza el término "imaginario" hasta los años 60: *"Il y a, pour chaque société et chaque étape historique une création irréductible et originaire, qui trouve sa source dans l'imaginaire inconscient, qui définit les besoins au sens historique et non physiologique de cette société, les objets qui leur correspondent, constitue une image du monde et de la place des hommes dans celui-ci"* (texto inédito, datado en 1960, transcrito en Poirier, 2011: 247). Y será, según él

hipócritas que rechazan “aceptarse tal como son”. En la medida en que el devenir no puede ser juzgado, porque en su inocencia realiza el “eterno retorno”, esto erradica la posibilidad de una actitud político-filosófica.

88 Ironiza Castoriadis que esta idea es "...la plus radicalement athée de Hegel: il n'y a pas de transcendance, pas de recours contre ce qui se passe ici, nous sommes définitivement ce que nous devenons, ce que nous serons devenus" (IIS, 15, nota 3). Evidentemente la cita se torna atea cuando se la apropia Castoriadis y entiende que no hay nada trascendente a la historia que la explique o la justifique. Todo es historia, todo es creación humana.

mismo nos dice, en 1964 cuando emplee el término "imaginario social": "*Ce que, depuis 1964, j'ai appelé l'imaginaire social (...) et, plus généralement, ce que j'appelle l'imaginaire n'a rien à voir avec les représentations qui couramment circulent sous ce titre*" (IIS, 7). Podemos considerar el uso del término en este sentido como una innovación filosófica de nuestro autor, que no se puede reducir (siguiendo en esto la propia tesis castoriadiana) al uso que otras filosofías habían hecho del mismo. Así, es una perspectiva diferente a la de Sartre (*L'imagination*, 1936, *L'imaginaire*, 1940), que representa la concepción de la imaginación como "intencionalidad de la conciencia", a partir del ego trascendental de la fenomenología de Husserl. Y aunque se pueden establecer relaciones con la noción de "imaginación poética"⁸⁹ no hay constancia sobre la influencia directa de Bachelard en el pensamiento de nuestro autor, ni referencia directa en ningún momento de su obra. Y lo mismo ocurre con los esfuerzos de reinterpretación del marxismo por parte de Ernst Bloch a partir de la idea de "imaginación utópica". Castoriadis no compartiría el utopismo que supone concebir en la materia histórica las posibilidades reales para la transformación dialéctica del mundo. En todo caso, no hay referencias directas ni tampoco críticas a esta perspectiva.

Sí que se puede reconocer la influencia de la noción de imaginario de Lacan. De hecho, como hemos visto en la primera cita, habla del imaginario como "imaginario inconsciente". Pero, en todo caso, como él mismo señala, "*En particulier, cela n'a rien à voir avec ce qui est présenté comme «imaginaire» par certains courants psychanalytiques: le «spéculaire», qui n'est évidemment qu'image de et image réflétée, autrement dit reflet, autrement dit encore sous-produit de l'ontologie platonicienne (eidôlon)...*" (IIS, 7). Así, el "imaginario especular", supone el "estadio del espejo" o del reflejo en la mirada del otro. Pero para Castoriadis el "espejo" mismo y su posibilidad, y el otro como espejo son todos ellos obras del imaginario. La crítica a Lacan le conducirá a reivindicar, *a posteriori*, la centralidad oculta de la noción de "imaginación" en la obra de Freud. Desde el principio, en la reflexión sobre el imaginario se hallaba en discusión aspectos

89 Ver Van Eynde, L., "*Castoriadis et Bachelard: un imaginaire en partage*", en Cany, B., 2008: 161. Y también Campo Salas, J., 2011, "*Lo imaginario: un posible acercamiento entre Bachelard y Castoriadis*".

psiconalíticos, pero eso no significa que el origen de esta tesis sobre lo social-histórico se encuentre en el psicoanálisis⁹⁰. De hecho, y ésta es una de las tesis centrales de este trabajo, Castoriadis no se refiere a la facultad psicológica de la imaginación, aunque de hecho no se puedan concebir por separado tal imaginario y la imaginación de los sujetos que permite crear nuevas significaciones: "*L'histoire est impossible et inconcevable en dehors de l'imagination productive ou créatrice, de ce que nous avons appelé l'imaginaire radical tel qu'ils se manifeste à la fois et indissolublement dans le faire historique, et dans la constitution, avant toute rationalité explicite, d'un univers de significations*" (IIS, 220). Como vemos, Castoriadis utiliza indistintamente los términos imaginación e imaginario para referirse a esa capacidad creativa, pero en cualquier caso huye del sentido limitado de la facultad psicológica de reproducir imágenes. La facultad de la imaginación ha sido tradicionalmente menospreciada en la historia de la filosofía, aunque (como veremos más adelante) se puede rastrear sentidos incipientes (y por así decir "olvidados" u ocultos por los propios autores) de imaginación creadora en ciertos autores de la historia de la filosofía como Aristóteles, Kant o Heidegger. En todo caso, Castoriadis no inicia su reflexión sobre lo imaginario *a partir de* la lectura o la crítica de esos autores, sino como mirada retrospectiva que, eso sí, permitirá un desarrollo y profundización de sus propias tesis. En cualquier caso, la psique (y el propio sujeto humano) no se puede concebir separada de lo social-histórico. Por eso el imaginario es "anterior a toda racionalidad explícita", puesto que la razón será también un producto específico de la imaginación con determinada función social, y en determinado contexto cultural e histórico.

Castoriadis critica, ya lo hemos dicho, el determinismo marxista infraestructura-superestructura. Una crítica que, evidentemente, no es original de nuestro autor. Desde Gramsci hasta la escuela de Frankfurt, pasando por Bernstein o Lukacs, son muchos los pensadores

90 "*D'une part, Castoriadis s'est préoccupé de formuler une conception philosophique du social-historique avant de se pencher sur la question de la psyché et de l'autonomie individuelle. D'autre part, il y a plusieurs raisons internes à la dynamique de sa pensée qui convergent vers la position d'une nouvelle conception qui en vient à s'exprimer centralement dans le concept d'imaginaire*" (Fressard, O., 2006:128).

marxistas que renunciaron a tal tesis. No es posible establecer un límite nítido entre la infraestructura que "posee la verdad" frente al mundo de la conciencia que es "mistificador e ideológico". No es consistente hablar de la superestructura como aquello que enmascara lo real y al mismo tiempo como aquello que expresa la situación "real". Pero sobre todo no parece defendible que los mismos "hechos técnicos" (las relaciones de producción) causen en todas partes y en todo momento las mismas consecuencias sociales. La idea de que en todas las sociedades las fuerzas productivas determinan las relaciones de producción y éstas las relaciones políticas o jurídicas es una extrapolación de nuestra cultura al conjunto de la historia. El marxismo parecía así concebir la infraestructura como un conjunto de "significaciones acabadas", transparentes, comprensibles de manera inmediata en el sentido lógico, es decir, sin necesidad de mediación por otras significaciones. Pero, y ésta es la aportación de Castoriadis y hacia donde dirigirá su argumentación: "... aucune de ces significations n'est jamais achevée et close en elle-même, elles renvoient toujours à autre chose; et aucune chose, aucun fait historique ne peut nous livrer un sens qui serait de soit inscrit sur eux" (IIS, 34). En definitiva, toda significación es "significación social" y remite a un tejido de significaciones, y ninguna de ellas ofrece por sí misma un "sentido" definitivo y acabado. Las motivaciones de los seres humanos no son ni han sido las mismas en todas las sociedades. Y lo mismo vale para la "motivación económica", que también es motivación social y que por tanto es interpretada e interpretable según el sentido que cada sociedad establece. Como consecuencia, Castoriadis, en una tesis que parece aproximarle al relativismo por un lado y al existencialismo por otro, rechaza la noción de "naturaleza humana": "...chaque culture institue des valeurs qui lui sont propres et dresse les individus en fonction d'elles. Ces dressages sont pratiquement tout-puissants car il n'y a pas de «nature humaine» qui pourrait leur offrir une résistance, car, autrement dit, l'homme ne naît pas en portant en lui le sens défini de sa vie" (IIS, 37). Lo que se entiende por "necesidad biológica" es un presupuesto abstracto que se interpreta de manera diferente en cada sociedad (y también en el individuo, que aunque es un producto social,

también puede participar del elemento creador, como veremos) que puede atribuir un sentido diferente a la existencia. Es así absurdo, por ejemplo, querer fundar sobre la permanencia del "instinto de conservación" (por definición igual en todas las sociedades) la Historia (por definición siempre diferente). Y más aún, si el marxismo defiende que las fuerzas productivas han sido determinantes, no puede querer decir que lo han sido por "la necesidad de alimentarse", puesto que precisamente es la necesidad de "ir más allá" de las meras "necesidades naturales" por la que surge algo como tales "fuerzas productivas".

En definitiva, lo social-histórico no puede reducirse a determinaciones causales porque lo "no-causal" le pertenece de manera esencial. Y esto es así no sólo porque haya situaciones imprevisibles, inconscientes o "azarosas", sino sobre todo porque se pueden dar respuestas *nuevas* a situaciones nuevas. Esto vale, dice Castoriadis, para cualquier ser vivo, pero es que además en el ser humano hay un comportamiento "creador": *"...l'être historique dépasse l'être simplement vivant parce qu'il peut donner des réponses nouvelles aux «mêmes» situations ou créer des nouvelles situations. L'histoire ne peut pas être pensée selon le schéma déterministe (ni d'ailleurs selon un schéma «dialectique» simple) parce qu'elles est le domaine de la création"* (IIS, 65). Lo que ocurre en la historia no es simplemente "reproducción" de un orden racional *a priori*, que contenga todas las formas posibles de organización social, sino la constitución de una nueva dimensión que no se puede derivar de ningún otro modo de ser preexistente (sea físico, biológico o psíquico). Es necesario por eso concebir la existencia de un dominio ontológico particular, lo "social-histórico" que podemos caracterizar como el campo de emergencia a través del cual los seres humanos crean las instituciones que estructuran su ser colectivo. Esta capacidad creadora es el "imaginario social-histórico": *"...autocréation de la société comme telle, et du champ historique comme tel: ni «sujet», ni «chose», ni «concept». Puissance de position, dans et par l'anonyme collectif, de significations imaginaires et d'institutions qui les portent et qu'elles animent..."* (DH, 12).

Las significaciones, producto del imaginario encarnado en el lenguaje, no son pues

conceptos o imágenes en el sentido restringido de la palabra (o sea un mero reflejo o copia de una realidad exterior). Y así el imaginario no se puede entender "en función" de otras realidades supuestamente "más racionales" u objetivas. El marxismo incurrió en una especie de "funcionalismo" de lo social, al entender la organización de la sociedad como el conjunto de dispositivos y funciones que permiten satisfacer necesidades fijadas de una vez por todas. Pero, dice Castoriadis, si bien es cierto que ninguna sociedad puede existir sin la dimensión funcional, no es menos cierto que ninguna sociedad reduce su existencia a esas necesidades. Encontramos ejemplos en todas las sociedades de relaciones sociales que no se puede entender bajo el prisma de la "funcionalidad", que responden a motivaciones que nos parecen "irracionales", pero que en realidad responden a una institución social determinada irreductible a lo "natural", lo económico ni ningún otro vector funcional. Las instituciones forman una "red simbólica" que no es derivable de las condiciones materiales ni de la sola consideración del modo de producción. El marxismo había despreciado toda "necesidad" que no se pudiera reducir a lo funcional, por considerarla mistificación o ideología. Ése fue su error. Lo propio del ser humano es precisamente un cierto grado de "disfuncionalidad". Y lo que hace original una sociedad es su respuesta a las necesidades biológicas de una manera coherente con las significaciones imaginarias sociales instituidas en esa sociedad. Toda sociedad, es cierto, debe dar satisfacción a las necesidades biológicas, y en toda sociedad hay una "lógica técnica" como medio para satisfacerlas (racionalidad instrumental). Pero toda sociedad transforma el "hecho natural" de esas necesidades en significaciones imaginarias sociales. Nunca hay "hechos" ni "necesidades" en abstracto, sino ligadas a una constelación de significaciones creadas por tal o tal sociedad. Así, la idea misma de acumulación y de progreso que se supone en la concepción capitalista (u "occidental" en sentido amplio), lejos de ser una "tendencia natural" del ser humano, es precisamente una creación histórica de la burguesía. El marxismo participa de ese mismo prejuicio cuando reduce la historia de la humanidad al desarrollo continuo de las fuerzas productivas. Es una acepción de la historia que comparte la significación

imaginaria central del capitalismo y que por tanto no se compadece con las exigencias de emancipación que proclamaba el marxismo.

Parece que Marx concibiera lo imaginario como una muestra de la impotencia de los seres humanos para comprender el mundo y transformarlo. Cuando la ciencia de la economía desvele la racionalidad de la historia, lo imaginario quedará en evidencia como deformación de la realidad. La potencia que lo imaginario ha tenido en la historia se debería por tanto a la falta de desarrollo científico-tecnológico que permita desvelar ese imaginario como reflejo de una impotencia real. Castoriadis denuncia entonces toda concepción funcionalista (que incluye al marxismo, como hemos visto), caracterizada por el mismo dualismo propio de los idealismos: suponen un "sentido primordial" por el cual la vida social sería significativa; de manera que las instituciones sólo serían formas secundarias, mistificantes⁹¹. Pero, dice Castoriadis, es contradictorio postular la existencia de una estructura primera que no está (como su nombre indica) ya estructurada, es decir, *instituida*: "*...des rapports de production articulés à l'échelle sociale (non pas le rapport de Robinson à Vendredi) signifient ipso facto un réseau à la fois réel et symbolique que se sanctionne lui-même -- donc une institution*" (IIS, 187). No tiene sentido preguntarse por qué "momento de lo social" tiene la primacía sobre los otros, puesto que todos son parte integrante de una totalidad de la que constituyen partes inseparables. Aquí Castoriadis acusa al marxismo de haber olvidado lo que debería ser un postulado obvio en toda filosofía de la praxis y la emancipación: la constitución social del ser humano, que no tiene otra "explicación" que la propia institución (*nomos*) del mundo humano por el mundo humano.

91 La insistencia de Castoriadis en la crítica al determinismo, con el objetivo de poner en evidencia sus carencias y fundamentar su propia filosofía de la creación, puede ser considerada sin embargo algo "unilateral". A sabiendas del conflicto interno del marxismo, pone mucho más énfasis en el aspecto determinista que en el emancipatorio. Así lo señala Poirier: "*...Castoriadis ne distingue pas d'assez près les textes proprement théoriques de Marx traversés, c'est incontestable, par une tendance objectiviste, et les textes politiques où Marx fait l'analyse des réalités historiques concrètes en tant qu'événements qui gardent leur part de surprise, et où il fait ressortir le rôle irréductible de l'imaginaire dans les luttes sociales*" (Poirier, 2011: 251)

3.3. Lo simbólico.

Así pues, las instituciones sociales no se puede entender como las "formas" que expresan el "contenido" o la materia de una vida social primigenia (cuyas causas se hallarían así en factores objetivos, sean biológicos o económicos o ambos). Esta visión supone que esa vida social está ya estructurada, y no se entiende cómo podría estarlo "antes de" la institución social⁹². El simbolismo propio de las instituciones no es una consecuencia de funciones sociales primigenias.

Ahora bien, aunque Castoriadis está claramente influenciado por la antropología cultural y la defensa del carácter irreductible de la institución, quiere evitar tanto una visión funcionalista como un culturalismo idealista que prime lo simbólico: *"On ne peut pas dire non plus, évidemment, que le symbolisme institutionnel «determine» le contenu de la vie sociale"* (IIS, 188). La capacidad de la sociedad para constituir su simbolismo está limitada por las condiciones naturales (el medio) y por su propia historia anterior⁹³. Por otra parte hay, dice Castoriadis, una "autonomización de lo simbólico", por la que parecería que éste domina el hecho social, que domina también a los sujetos de manera que éstos se dejan dominar por la reproducción de lo simbólico. Para resolver este problema apela a la comparación con el lenguaje y su relación con lo social. Todos estamos condicionados en nuestra visión del mundo por el lenguaje, de manera que no podemos elegirlo "con libertad absoluta", puesto que nos viene dado. Pero eso no significa que no podamos usar el lenguaje mismo para poner en cuestión sus significaciones. No podemos salir del lenguaje⁹⁴, pero no estamos fatalmente dominados por el lenguaje, pues éste es una estructura abierta y en constante reelaboración. De la misma manera, no podemos salir del simbolismo, pero es posible dominarlo⁹⁵ y reelaborarlo, y en eso se basa la posibilidad de cambio, de novedad, de creación social.

92 A no ser que renunciemos a cualquier estatuto ontológico diferenciado de lo social, y asumamos que lo humano se reduce a "estructuras naturales" determinables.

93 A esto lo llamará Castoriadis más tarde "lo instituido", por oposición a "lo instituyente", como fuerza creadora. Aquí lo define como "lo racional", que es concebido como la condición necesaria en la que participa la sociedad, pero no suficiente para comprenderla.

94 Referencia a Merleau-Ponty y a su tesis *«parce que nous sommes au monde, nous sommes condamnés au sens»*. Castoriadis abordará críticamente esta propuesta. Lo desarrollaremos en el apartado 4.3. Fenomenología.

95 Aquí hace referencia explícita Castoriadis a las posibilidades del "proyecto de autonomía", que supone un uso "lúcido y reflexivo" del simbolismo. Hay un "movimiento histórico real", en la cultura greco-occidental, de apropiación del simbolismo, de conquista de la autonomía. Desarrollamos esta tesis en la parte 5.

Ahora bien, ¿qué hace posible el "dominio" del simbolismo, cuáles son las posibilidades de transformación de lo simbólico? ¿Por qué podemos confiar en que las sociedades no son meras reproductoras de su propio simbolismo? Esa posibilidad no puede emerger del propio simbolismo ni tampoco del "progreso en la racionalidad", puesto que ya sabemos que la racionalidad está al servicio de lo instrumental (condición necesaria para la sociedad, pero insuficiente para la emancipación). Y es en este punto (*Le symbolique et l'imaginaire*, IIS, 190-197) que Castoriadis anuncia la existencia del imaginario como "el otro de lo simbólico", una dimensión necesaria a todo simbolismo, que le confiere su carácter significativo específico: "...le symbolisme présuppose la capacité imaginaire. Car il présuppose la capacité de voir dans une chose ce qu'elle n'est pas, de la voir autre qu'elle est" (IIS, 191). No se trata pues de sustituir lo simbólico por lo imaginario, sino de concebirlas como complementarios: el imaginario utiliza lo simbólico para expresarse y al tiempo el simbolismo presupone la capacidad imaginaria. Esta suerte de entrecruzamiento entre imaginario y simbólico ya había sido postulada por Lacan. Pero en este caso, y dado que lo imaginario lacaniano no es creador sino que es una instancia no lingüística (un pensar con imágenes que son reflejo del "otro"), el simbolismo es dominador y somete al imaginario. En cambio, en Castoriadis hay preeminencia del imaginario sobre el simbolismo: "...dans la mesure où l'imaginaire revient finalement à la faculté originnaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas (...) nous parlerons d'un imaginaire dernier ou radical, comme racine commune⁹⁶ de l'imaginaire effectif et du symbolique" (id.). Esa capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen (de algo que en todo caso no ha sido dado en la percepción) es pues raíz tanto del imaginario "efectivo" (es decir en el sentido usual lo imaginado, lo pensado con imágenes) como del simbolismo.

El imaginario radical será entonces la facultad originaria capaz de instituir la relación entre

96 La noción "raíz común" es de procedencia kantiana. En la *Crítica del juicio* la emplea Kant en un sentido que interesará mucho a Castoriadis: "... la presencia de la raíz común (...) deberá tener lugar allí donde: hay construcción y, por tanto, proceder constructivo (...) ...la universal y necesaria armonía de las facultades de conocimiento, está presente allí donde «la imaginación esquematiza sin concepto», es decir: allí donde hay el acto constructivo..." Martínez Marzoa (1984:52).

significante y significado propia de todo simbolismo. Esa relación no puede ser instituida por el propio simbolismo porque supondría un regreso al infinito en función de reglas preexistentes. Es decir, en el límite de toda explicación sobre lo simbólico debe haber algo no reducible a lo funcional. Porque si bien es cierto que lo simbólico supone un componente "racional-real" (que representa lo real), éste es inseparable de lo imaginario, que tiene sus motivaciones propias que van más allá de los "motivos racionales" (y que a veces incluso las contradicen, como en el caso de las religiones: es fácil encontrar prácticas incoherentes con el propio dogma, y de imposible reducción a un supuesto núcleo racional originario). Los símbolos sólo tienen significado y sentido en razón de un imaginario social determinado que los integra en una totalidad significativa singular. En una explícita crítica a Lévi-Strauss, Castoriadis afirma que ninguna explicación semiológica podrá dar razón del problema del sentido sobre la mera arbitrariedad de los signos: *"Il est impossible de soutenir que le sens est simplement ce qui résulte de la combinaison de signes. On peut tout autant dire que la combinaison des signes résulte du sens, car enfin le monde n'est pas fait que de gens qui interprètent le discours des autres"* (IIS, 207-208). El lenguaje es arbitrario, es institución social, pero lo que da sentido a esa institución no es la mera arbitrariedad, sino la capacidad de "las gentes" de interpretar y reinterpretar ese sentido gracias al imaginario radical.

Castoriadis se detiene a argumentar contra las tesis estructuralistas (aunque afirma que no es por una "necesidad interna" de su pensamiento, sino por combatir una mistificación de moda en ese momento, es decir, el estructuralismo), porque lo que está en juego cuando se postula que las instituciones humanas son simplemente una red simbólica es la eliminación del problema del sentido. Y con ello la eliminación del sujeto, del ser humano en definitiva. Es importante saber por qué determinado sistema simbólico se impone a/en una sociedad: *"Comment et pourquoi le système symbolique des institutions parvient-il s'autonomiser?"* (IIS, 210). Y la respuesta no puede ser "porque está en la naturaleza del simbolismo someter la vida social". La "autonomización del simbolismo" es un fenómeno secundario: si los símbolos religiosos, por ejemplo, tienen "valor

autónomo" es porque encarnan la significación religiosa, que puede crear por ella misma nuevos y diferentes significantes. La respuesta a la "autonomización del simbolismo" es que existen significaciones relativamente independientes de los significantes. Y que esas significaciones contribuyen a la misma organización de los significantes. Esas significaciones son representaciones (necesariamente lingüísticas) que tradicionalmente se han identificado con "lo percibido", o "lo racional", o incluso "lo imaginado" (en sentido restringido). Pero, lo que hace posible concebir esas significaciones es la existencia de una significaciones, propiamente imaginarias, cuyo significado es prácticamente imposible de captar, pero que es "condición operante" de toda representación ulterior. En el caso de "Dios", por ejemplo, no es ni una significación de nada "real", ni "racional", no es sólo un "nombre" (aunque los semiólogos quisieran verlo así, socialmente es mucho más que eso), y tampoco es las "imágenes" que los diferentes pueblos puedan hacerse de ello. Es "otra cosa": una significación imaginaria central, que organiza en un sistema de significantes y significados toda una red simbólica. Y lo que vale para "Dios" vale para el resto de significaciones imaginarias centrales: *"De telles significations imaginaires sont, par exemple: esprits, dieux, Dieu; polis, citiyen, nation, État, parti; marchandise, argent, capital, taux d'intérêt; tabou, vertu, péché, etc. Mais aussi: homme/femme/enfant, tels qu'ils sont spécifiés dans une société donnée"* (DH, 279). Más allá de las definiciones anatómicas o biológicas, y por supuesto más allá del signo o la imagen particular que de "hombre", "mujer" o "niño" tengamos (el dibujo que pudiéramos hacer de cada uno de ellos, por ejemplo) hay una significación imaginaria social que las hace existir.

Así pues, el imaginario constituye una dimensión de sentido que se manifiesta en ese "magma de significaciones" que no son reductibles ni a lo percibido, ni a las representaciones "racionales" (en tanto que funcionales), sino que son anteriores y todas se derivan de alguna manera de ellas. A partir de aquí, el problema del simbolismo pasa a un segundo plano en la obra de Castoriadis y desarrollará una filosofía del imaginario que tendrá como principal objetivo la dimensión social del sentido y su relación con las posibilidades de un proyecto de autonomía. Para

ello, procederá a una caracterización del imaginario que irá mucho más allá de la antropología o del psicoanálisis, y significará una verdadera reconceptualización de la idea filosófica de "imaginación".

3.4. La imaginación, más radical que la racionalidad.

"La reprise du terme *imagination* s'impose à cause des deux connotations du mot: la connexion avec l'image au sens le plus général (pas du tout simplement «visuel») du terme, c'est-à-dire avec la forme (*Bild-*, *Einbildung*, etc.); et sa connexion avec l'idée d'invention ou, mieux et à proprement parler, de création" (FF, 271). Este texto, de principios de los 90, retoma el concepto "imaginación" que, como he dicho, emerge en la filosofía de Castoriadis a partir de la noción de "creación" y más específicamente de la creación del imaginario histórico-social. Pero, como dice en la cita, el uso del término se justifica, por un lado por su conexión con la invención o creación y por otro con la noción de "imagen", o mejor forma o figura. El término alemán *Bild* se puede traducir por imagen, pero también por figura, forma o incluso idea (no tendría nada que ver con las ideas platónicas, porque no se trata de "esencias" inmutables de un mundo trascendente, pero sí tiene la fuerza epistemológica que aquéllas tenían). De esa noción se deriva *Bildung* como formación, constitución o conformación (como *Gestaltung*, un término que agradaría a Castoriadis, afín a la idea de *Gestalt*). Nuestro autor cita en el texto *Einbildung*⁹⁷, que es literalmente Imaginación (como fantasía, ilusión o ficción), pero al vincularla de forma explícita a *Bild* quiere remarcar el sentido no psicológico de *Einbildung* que incorpora *Bildung* como "formación", como lo que "pone en imágenes y da forma". En un texto de IIS es más claro al respecto: "...l'*imagination*

97 El uso de los términos en alemán, además del poder expresivo de los mismos, es una deuda con la tradición filosófica germana; así lo emplea, por ejemplo, Heidegger refiriéndose a Heráclito y en relación con la "imaginación" en un sentido no psicológico ni gnoseológico: "Para Heráclito, conocer significa: capturar lo que se muestra; custodiar la visión como el «parecer» que algo ofrece, como «imagen» en el sentido señalado de *φαντασία*. En el conocimiento se retiene lo verdadero; lo que se muestra, la imagen, es recogido y tomado en posesión; lo verdadero es la imagen in-maginada [*eingebildete*]. Verdad es i-maginación [*Ein-bildung*]; pero la palabra pensada ahora de modo griego, no «psicológico», no gnoseológico moderno" (Heidegger, 2000:408)

comme radicalement formante, non pas Einbildungskraft mais Bildungskraft, comme ce qui met en images et donne forme..." (IIS, 488).

Así pues, cuando Castoriadis habla de "imaginación radical" no está hablando de la facultad psicológica de reproducir imágenes, o de la fantasía en el sentido habitual de la palabra. De hecho, para distinguirlas llama a esta última "imaginación segunda", como reproducción o combinación de imágenes. En cambio la imaginación radical (a la que también llama en algún momento "imaginación primera") es "anterior" a la propia distinción entre "real" e "imaginario o ficticio". De hecho, dice, es porque hay imaginación radical que hay para nosotros realidad, y una realidad determinada. Esta imaginación radical, en realidad, va de la mano y no se puede concebir sin el imaginario social instituyente. Y, como ya hemos señalado, en su obra aparece como tal después de haber desarrollado exhaustivamente la noción de creación social (en la segunda parte de IIS) y de emergencia de significaciones mediante el imaginario social. Si Castoriadis insiste en usar el término "imaginación", que induce a confusión⁹⁸, es porque es un término que, aunque considerado de manera secundaria, forma parte de los conceptos filosóficos de la tradición, de manera sustantiva⁹⁹, y además, como veremos en el próximo apartado, algunos autores muy relevantes, ya "descubrieron su *verdadero* sentido" aunque, constreñidos por sus sistemas, no pudieran desarrollarlo en todos sus extremos. Sobre todo porque no podían ver el origen social-histórico (el imaginario) de tal capacidad. De alguna manera, podemos decir, la noción de imaginario surge a partir de sus reflexiones filosóficas sobre la creación, con influencias del psicoanálisis, para luego devenir a una reivindicación novedosa del término "imaginación" en diálogo con la historia de la filosofía, que no se puede concebir sin lo anterior; y por último, elucidar la proyección de ese concepto en las ciencias humanas y sociales, especialmente de nuevo el psicoanálisis. De hecho, el concepto "imaginación radical" es empleado en sus textos (especialmente de los años 80 y 90)

98 De hecho en más de una ocasión afirma que su noción de imaginación e imaginario no tiene "nada que ver" con el uso habitual: "*...ce que j'appelle l'imaginaire n'a rien à voir avec les représentations qui couramment circulent sous ce titre*" (IIS, 7)

99 Castoriadis dice emplear el término de manera sustantiva (el imaginario o lo imaginario), como sustancia, a diferencia de otros autores como Sartre o Durand, que lo emplean como adjetivo, como cualidad (la realidad imaginaria).

como capacidad del sujeto, del "ser humano singular", o de la psique. Lo cual de nuevo induce a confusión porque deberá ser cuidadosamente diferenciada del sentido psicológico habitual de imaginación. Y además porque el imaginario social es instituyente, y el individuo es un producto social que por tanto participa de ese imaginario social. Por eso, como veremos en otro apartado, el conflicto no se plantea entre "individuo y sociedad", sino entre psique y sociedad.

La imaginación radical, dice Castoriadis, como el imaginario social, es creadora. Y su creación no es una mera producción o reproducción a partir de elementos preexistentes, sino que es *creación ex nihilo*. Es una creación de algo que emerge "de la nada" ("*...il vient de rien et de nulle part -- qu'il ne provient pas, mais qu'il advient --, qu'il est création*", IIS, 291) porque supone la novedad, lo nuevo (que como hemos visto es la posibilidad del cambio en el campo social-histórico). La imaginación es, así, "fuerza¹⁰⁰ creadora de formas", *vis formandi a-causale*, dice Castoriadis. Es *a-causal* porque a su base se halla la indeterminación, pero no es incondicionada o "absoluta", porque siempre remite a ciertas condiciones o relaciones efectivas (aunque no sean "causales" en sentido determinista)¹⁰¹. En el mismo sentido, la imaginación radical es creación *ex-nihilo*, porque es libre e inmotivada, pero eso no quiere decir que sea *cum nihilo* o *in nihilo*, porque en definitiva siempre hay medios o condiciones *con los cuales y en los cuales* se produce esa creación: "*...si elle est inmotivée -- ex nihilo --, a toujours lieu sous contraintes (elle ne se fait ni in nihilo, ni cum nihilo). Ni dans le domaine social-historique, ni nulle part ailleurs, la création ne signifie que n'importe quoi peut arriver n'importe où, n'importe quand et n'importe comment*" (FF, 22). La creación humana no es creación divina, incondicionada y absoluta. Pero tampoco es la creación del demiurgo¹⁰² del *Timeo*, que es "fabricación" porque tiene un modelo (*paradigma*)

100También emplea este término "fuerza" como *dunamis*: "*...un pouvoir-faire-être adossé toujours sur une réserve, une provision, un plus possible*" (FF, 315). Y atribuye este uso del término a Aristóteles como "potencia o capacidad de hacer" (*De anima*, III 9, 424a 26). Volveremos sobre esto.

101 Dice Castoriadis que no todas las "relaciones efectivas" son causales, es decir, necesarias (*causa sui*), que de su esencia se derive su existencia.

102 Es interesante señalar que el demiurgo, en la mitología griega era "el que se dedicaba a los trabajos propios de los pueblos", pues el propio vocablo procede de *démos* y *érgon*, pueblo creador. Si además tenemos en cuenta que el demiurgo produce o crea a partir del caos (como el artesano construye la vasija a partir del barro), es posible que Castoriadis hubiera aceptado mejor la comparación. Pero la interpretación platónica se lo impide.

según el cual modela el mundo, que es entonces "imagen de algo" (del mundo de las ideas): *"La création du monde par le Démiurge n'est pas création, n'est pas passage du non-être à l'être, elle est réglée sur le paradigme pré-existant, pré-déterminée par l'eidos qu'elle imite, répète, reproduit"* (IIS, 295). Extraemos como consecuencia que la creación humana, que es instituyente, sí es paso del no-ser al ser, y a diferencia de la creación demiúrgica no imita ningún *eidos* predeterminado, sino que es creadora precisamente de *eidos*, formas, figuras.

Ahora bien, ¿de dónde procede esa "fuerza creadora" que se halla en la imaginación? Dice Castoriadis que, en el ser humano singular, reside en la "dimensión determinante de su alma", y en el imaginario social instituyente en el "colectivo anónimo" (campo social-histórico). Tengamos siempre en cuenta que los dos aspectos son inseparables, y que en todo caso no tiene sentido hablar de "ser humano singular" sin el imaginario social en que se halla. Pero, pese a las enormes diferencias, la primera de las cuales sería esta prioridad de lo social, es inevitable relacionar esta "*vis formandi*" con alguna tesis procedentes de Nietzsche y que influyeron en otras filosofías más o menos "vitalistas": *"En lugar de «voluntad de poder», Nietzsche también dice en ocasiones «fuerza». A la fuerza (y tanto más a las fuerzas de la naturaleza) la comprende siempre como voluntad de poder"* (Heidegger, 2000b: 231). No estoy diciendo que se puede asimilar la imaginación castoriadiana con la voluntad de poder; únicamente, que el sentido filosófico de esa "*vis formandi*" parece tener alguna relación con la "fuerza creadora" que se repite en los textos nietzscheanos, y que tiene su origen, según Heidegger, en la *dunamis* como "capacidad de poder" que aparece en los griegos (especialmente Aristóteles: veremos después cómo Castoriadis lo reivindica explícitamente). Pero es que además la herencia nietzscheana significa un rechazo al mecanicismo y una reivindicación de la "vida" como relaciones de fuerzas y, por lo tanto, de perspectivas: *"Ver la ciencia «desde la óptica del artista» quiere decir: apreciarla según su fuerza creadora, no según su utilidad inmediata ni según un vacío significado eterno. Y el crear mismo hay que apreciarlo según la originalidad con que alcanza la profundidad del ser, no como mera*

acción del individuo ni como entretenimiento de la multitud. Poder apreciar, es decir poder actuar según la medida del ser, es en sí mismo el crear más elevado..." (Heidegger, 2000: 207). Por último, podemos reconocer en esta cita la noción "fuerza formativa" (recordemos, no sólo la *vis formandi*, sino el sentido de "formación" que Castoriadis quería imprimir a la (Ein)Bildung): *"Los símbolos sólo le hablan a quien posee la fuerza formativa necesaria para configurar sentido. Apenas se extingue la fuerza poética, es decir la fuerza formativa superior, los símbolos enmudecen: se degradan a la categoría de «fachada» y «adorno»"* (Heidegger, 2000: 248).

El dinamismo que sugiere la noción de "fuerza creadora" no es ajeno, así, a la tradición fenomenológica, con cuyo trazado ontológico mantiene la filosofía de Castoriadis una continuidad esencial. Así, se enfrenta a la propensión objetivista de la filosofía moderna, al psicologismo, que supone la naturalización de la razón y la consideración del ser humano como un "hecho", al mismo nivel que el mundo físico o natural. Es la renuncia a la relación de un sujeto ("observador" y extramundano) situado frente al mundo (entendido como la totalidad de los entes ya constituidos). Una crítica que se hallaba en la filosofía de Husserl, en la que el *ser del ente* es indisociable del *ser-para*, es decir, en que el conocimiento (y con él "la realidad") se encuentra siempre inmerso en un "mundo de la vida" (*Lebenswelt*). Este "mundo de la vida" es para la fenomenología el sustrato de *constitución de sentido*. Es decir, el sujeto no capta el mundo "tal cual es", sino en la medida en que adquiere sentido en el entramado complejo que es su vida. Lo que aparece a la conciencia no es pues un "objeto" en bruto sino un objeto siempre "significativo", un objeto *en cuanto algo*. Y eso es lo que la fenomenología llama "sentido"¹⁰³. Lo cual es inseparable de la noción de "intencionalidad", según la cual la conciencia es siempre dinámica, pues siempre, mediante los actos intencionales, se presenta atribuyendo significados a los objetos del mundo. Podemos decir, así, que la intencionalidad de la que habla Husserl es un auténtico proceso de "creación" del objeto.

103 *"Para la fenomenología, pues, el objeto, antes que apariencia empírica, es el fenómeno mismo del aparecer; el mostrarse como un sentido, y esta dynamis viene a ser considerada la esencia misma del ente, no la representación de un incognoscible nómeno. En consecuencia, el "mundo" (conjunto de entes) es concebido como un mundo de sentido y como tal no posee la textura de algo "explicable". Por ello, la fenomenología se muestra relictante a toda conceptualización naturalista, a toda ontología reductiva"* Pedrol, X. (2008: 72-73)

Pues bien, parece obvio que Castoriadis, al hablar del *descubrimiento de la imaginación radical* está retomando esa idea fenomenológica por la que el ente aparece siempre comprendido en el horizonte de un “mundo propio”. El desarrollo post-husserliano de la fenomenología (Heidegger y Merleau-Ponty, sobre todo), sin embargo, marcó distancias con la egología (con el solipsismo que atribuían a Husserl) y con la correlación "trascendental" conciencia-objeto. El mundo de sentido adviene, según esta nueva filosofía, a partir de una instancia pre-reflexiva, agente de actos que a su vez se revelan "pacientes" de unas coordenadas de sentido "impuestas" antes de poder tomar conciencia de éstas. Desarrollaremos en otro apartado la influencia directa, en este sentido, de Merleau-Ponty en Castoriadis. De momento, veremos algunas consecuencias que estas tesis tienen en su antropología filosófica: *"La question: qu'en est-il de l'homme?, la question de l'antropologie philosophique, devient donc: qu'en est-il de la psyché humaine, et qu'en est-il de la société et de l'histoire?"* (MI, 136). En efecto, los dos polos de correlación "no trascendental" sino "arraigado en la facticidad humana" serán (sobre todo en las últimas obras de Castoriadis) la dimensión psíquica y la dimensión histórico-social. De esta última (herencia fenomenológica) emerge el imaginario histórico-social como esfera de sentido, de la primera (herencia psicoanalítica) emerge la imaginación radical: *"Considérons l'imagination de l'être humain singulier. C'est là la détermination essentielle (l'essence) de la psyché humain. Cette psyché est imagination radicale d'abord en tant qu'elle est flux ou flot incessant de représentations, de désirs et d'affects"* (FP, 116). De nuevo nos hallamos ante un texto tardío (1996) en el que la imaginación es definida como "esencia". Y aunque nunca es considerada al margen del imaginario, sí es cierto que por razones analíticas (y porque, como él mismo dice, sobre el imaginario social ya habló mucho en IIS), en sus últimas obras le dedica un espacio tan destacado, y tan vinculado a la cuestión del psicoanálisis, que puede resultar fácil olvidar que no está hablando de la imaginación como facultad "psicológica" sino como aquello que *es* la psique, y que no puede concebirse al margen del ser histórico-social. En la primera parte de IIS (donde prácticamente no habla nada de la psique), es muy claro al

respecto: *"L'individu et sa psyché semblent à certains égards, surtout à nous, hommes d'aujourd'hui, posséder une «réalité» éminente, dont le social serait privé. Mais à d'autres égards cette conception est illusoire, «l'individu est une abstraction»; le fait que le champ social-historique n'est jamais saisissable comme tel mais seulement par ses «effets» ne prouve pas qu'il possède une moindre réalité, ce serait plutôt le contraire"* (IIS, 217). O sea, más bien al contrario, la realidad social-histórica sería preeminente respecto a la realidad psíquica del individuo. Y esto es así, en primer lugar, porque el individuo es fabricación social, pero además porque la psique no es un *ego* ajeno al mundo. La egología propia de la filosofía moderna (*"hommes d'aujourd'hui"*) nos hace pensar en términos de un sujeto constituido que es una sustancia independiente del mundo, y observador privilegiado del mismo. Pero no podemos olvidar que lo que llamamos "sujeto" es una construcción social, que a nivel individual es psique como emergencia de representaciones, inseparables de afectos y deseos. Eso no significa que lo psíquico sea reductible a lo social, pero tampoco al revés: *"...la psyché est irréductible à la société, de même que la société est irréductible à la psyché. C'est un erreur de psychanaliste de vouloir déduire la société du fonctionnement psychique, et l'erreur symétrique du sociologue de ne voir dans la psyché que le produit de la société et de la socialisation. Il y a indissociabilité et irréductibilité"* (FP, 263).

La irreductibilidad entre ambas es una exigencia porque, de hecho, responden a regiones ontológicas diferentes, igual que pertenecen a regiones distintas la psique y el cuerpo, y de la misma manera son irreductibles y también indisociables¹⁰⁴. La psique se halla en conflicto con la sociedad, porque originariamente la socialización se le impone "desde fuera" como un proceso violento. En ese proceso se le impone el lenguaje, con el cual recibe las significaciones imaginarias sociales. Así, la psique, por sí misma, no basta para que haya pensamiento y reflexión; es necesario el proceso de

104 Castoriadis parte de una concepción psicósomática: *"L'imaginaire radical est comme social-historique et comme psyché/soma. Comme social-historique, il es fleuve ouvert du collectif anonyme; comme psyché-soma, il est flux représentatif/affectif/intentionnel"* (IIS, 533). La filosofía tradicional ha teorizado la relación mente-cuerpo como un enigma porque las han concebido como entidades separadas, de manera que una sería "causa" y la otra "efecto". Castoriadis asume que ambas son interdependientes. Pero al mismo tiempo insiste en que lo somático y lo psíquico pertenecen a "niveles de ser diferentes" (como lo natural y lo social): *"...dans le «passage du somatique au psychique» il y a émergence d'un autre niveau et d'un autre mode d'être, et rien n'est comme psychique s'il n'est pas représentation"* (IIS, 512)

socialización, que nos constituye como individuos. Por eso dice Castoriadis: *"Il n'y a pas d'opposition entre l'individu et la société; l'individu est une création sociale"* (FF, 318). Cuando concebimos la noción de "individuo", o de identidad personal, esa noción está necesariamente construida por elementos sociales. Incluso si buscamos lo más originario al individuo en sus deseos, siempre hacemos referencia a algo que puede reconocerse como diferenciado (esto me gusta / esto no me gusta), pero esa diferenciación ya es muestra de cierta socialización.

Ahora bien, el ser de lo psíquico tiene como específico la capacidad de representación. Una capacidad que surge de la propia psique, y que significará la apertura progresiva al mundo. Para explicar el origen de ese flujo magmático que es la psique-soma Castoriadis propone una hipótesis de inspiración psicoanalítica, que remite a nuestros orígenes en el seno materno: la "mónada psíquica". Dice Castoriadis que *"...dès la naissance la psyché est tournée sur elle-même..."* (FP, 341), se halla en un estado de clausura. En ese primer estadio psíquico cualquier deseo que pudiera presentarse está satisfecho de manera inmediata: nada existe fuera del sujeto, que se experimenta a sí mismo como fuente de placer o como capaz de dar cumplimiento a ese placer. En ese estado el recién nacido es para sí mismo "el mundo", pues "el objeto" (de deseo, y por tanto de afecto y representación) no es un objeto separado. La mónada "organiza" la experiencia del placer, no "con un objeto", sino en tanto que experiencia total – totalitaria, completa, absoluta – de un estado¹⁰⁵. Así, "sujeto" y "objeto" son una y la misma cosa, y *"...le désir est immédiatement représentation (possession psychique) du désiré et donc affect du plaisir"* (FP, 222)¹⁰⁶. Este núcleo monádico es el único elemento previo a la socialización, y se caracteriza precisamente por la indiferenciación (por tanto no puede ser "individual"). Dicho de otra manera, para la mónada no hay separación entre

105 Esto es sintetizado por Freud en la frase *Ich bin die Brust*, "Yo soy el seno" Se trata de un momento previo al reconocimiento por parte del bebé del seno materno diferenciado: *"L'objet n'est pas un objet séparé. Le «bon objet» est le nouveau-né par lui-même"* (FP, 299). Castoriadis observa en esto las raíces del egocentrismo absoluto del psiquismo humano, así como la tendencia del inconsciente a formar representaciones que den satisfacción a su deseo: *"La monade «organise» l'expérience du plaisir, non pas «avec un objet», mais en tant qu'expérience totale -- totalitaire, complète, absolue -- d'un état. Cette expérience aimantera pour toujours le psychisme"* (id).

106 El estado monádico se resume en la frase "Yo soy todo". Castoriadis reconoce la deuda con Leibniz y su noción de "mónada sin ventanas". Ahora bien, en este caso no se postula ninguna armonía preestablecida: *"...la «perception» de la monade est une perception de soi, son conatus est dirigé vers soi, nullement harmonisé avec celui des autres monades. Cela demeure toujours, même chez l'individu adulte; «on meurt seul»..."* (FP, 247).

deseos, puesto que es omnipotencia. Más aún, lo que hay en lo más recóndito de la psique humana, la mónada, no sólo no podría formar una sociedad, sino que es *radical y violentamente antisocial*. Este “nudo originario” que es la mónada es “a-racional”, pues ignora el tiempo y la contradicción (y por tanto la realidad y la lógica del mundo exterior).

El estado monádico es definido como origen de la representación: *"La monade psychique est un formant-formé, elle est formation et figuration de soi, figuration se figurant, à partir de rien. Elle est certes un «aspect» du corps vivant, ou, si l'on veut, elle est ce corps en tant que formant-se formant, figurant-se figurant pour soi"* (IIS,438). Esta hipótesis de la mónada tiene que ver con la necesidad de postular un estadio pre-lingüístico, pre-racional, pre-social. No es tan relevante, consideramos aquí, si desde el punto de vista psicoanalítico es o no una tesis consistente, como valorar los vínculos que tiene con las tesis antropológicas y filosóficas de Castoriadis. Así, el uso de los derivados de "forma"¹⁰⁷ hay que entenderlo, según dice el propio autor, en un sentido aristotélico *"...à condition de dégager ces termes de la métaphysique dans et par laquelle ils ont été posés..."* (id). Así, la psique (cuyo origen es monádico) es "forma" o "entelequia"¹⁰⁸ del cuerpo pero no en el sentido teleológico (como fin predeterminado) sino como forma que a su vez es formante, es decir, que es imaginación radical. Y no olvidemos que psique es psique-soma, por eso habla Castoriadis de *"corps vivant humain"*, que lo es en tanto que representa y se representa a sí mismo, que es capaz de producir imágenes sobre el mundo y sobre sí mismo, mucho más allá de lo que su "naturaleza" de ser vivo le exigiría. Así, para ese "cuerpo viviente" (psique-soma) que es originariamente mónada, toda "impresión" (externa o interna) deviene representación, emergencia de figuras. La psique es "flujo representativo" pero no determinado por la sensibilidad, porque no existe una "sensibilidad pura"¹⁰⁹ para una psique, y porque si existiera no se le podría atribuir

107 Es interesante que el traductor a castellano (Tusquets, 2013, p.470) se decida por *"constituyente-constituido, es formación y figuración de sí misma"*. Se pierde la connotación de "forma" en el primer par de calificativos, pero se hace énfasis en el núcleo "constituyente" de la psique.

108 Por esta razón se entiende también que Castoriadis use el término "esencia" para referirse a la imaginación radical. Resulta extraño por su oposición a todo esencialismo, pero se entiende como "forma" (*Bild*, pero también *eidōs*) original del que será sujeto, que no se puede reducir a "materia".

109 Dice Castoriadis que "la imaginación comienza con la sensibilidad", es decir, que ya está implicada en los datos sensibles (los *sense data* de los empiristas): *"L'imagination incorporée dans notre sensibilité a fait être cette forme"*

"sentido" por sí misma. Es necesaria una psique, un sujeto, que atribuya sentido a lo percibido. Esa atribución de sentido original es necesariamente "emergencia de figuras-formas", por la que el ser monádico no es capaz de distinguir lo interior de lo exterior, puesto que él mismo representa Todo ("*dominance de la figure figurant de «tout = soi»*"). Así, el *sentido* será siempre asimilado a totalidad, completud, cierre: "*...la monade psychique initiale, fermée sur elle-même, absolument égocentrique, toute-puissant, vivant dans l'éprouvé de l'identité originaire: je = plaisir = sens = tout = être = je (...)* Là se trouve le prototype du sens pour l'être humain" (FF, 182). En definitiva, el "sentido" no es originalmente "racional" sino "imaginado". Es un estado de placer absoluto, de totalidad, que el sujeto buscará durante el resto de su existencia. Este estado es calificado por Castoriadis como *locura totalitaria*, como *insensatez*, puesto que es un estado efímero e irrecuperable. Sin embargo tanto la institución social, como la racionalidad que emergerá posteriormente, se pueden reconocer como una búsqueda constante de ese sentido de completud original.

Pero este estado de clausura durará poco. La clausura de la mónada será rota por el displacer provocado en parte por la necesidad somática (el hambre, por ejemplo) pero sobre todo por la presencia del "otro". Para poder sobrevivir (para no incurrir en un "autoerotismo mortífero", dice Castoriadis), será inevitable la ruptura de la clausura de la etapa monádica, y eso será desagradable, pero al tiempo permitirá al sujeto experimentar un nuevo placer, el placer de la representación, que paulatinamente irá desplazando al placer del órgano.¹¹⁰ La necesidad de dar sentido al displacer hará necesaria la creación por parte de la psique de un *afuera* al que atribuir el origen de ese displacer. En esa ruptura, que coincide naturalmente con el proceso de socialización, emergerá con toda su fuerza el poder del imaginario creador.

Ahora bien, que Castoriadis plantee (y desarrolle profusamente en la parte final de su obra),

d'être qui n'existe pas dans la nature (dans la nature il n'y a pas de couleurs, il n'y a que des radiations), le rouge, le bleu, la couleur en général, que nous «percevons»" (MI p.133). Y creer que "percibimos lo que hay" le parece, cuanto menos, un abuso del lenguaje.

¹¹⁰ Este dominio paulatino del placer de la representación se observa en los sueños, vector de representaciones que aportan una satisfacción alucinatoria, que recuerda a la de la mónada. Por eso el placer de la representación asumirá a partir de ese momento el "sentido" para la psique.

esta hipótesis de la mónada, como núcleo primigenio, que después se rompe, lo cual da lugar a una serie de estratos psíquicos (*infans*, madre y pecho) hasta constituirse en individuo, no debe hacernos olvidar que la emergencia del imaginario radical no se puede reducir a los procesos psíquicos y al proceso de desarrollo del individuo. La "aparición" del imaginario no responde a una evolución lineal en la vida de la psique, de manera que pudiéramos narrar su surgimiento como una conquista del individuo. El imaginario es la fuerza (*dunamis*) que es propia del modo de ser psíquico, pero también del campo social-histórico de manera indisoluble: "...*la question de la psyché, qui n'est en vérité pas séparable de la question du social-historique, deux expressions de l'imaginaire radical, là, comme imagination radicale, ici, comme imaginaire social*" (IIS p.401)¹¹¹.

La ruptura de la clausura es el "primer trabajo" impuesto a la psique por la sociedad (el segundo es la represión)¹¹². Y esta ruptura comportará el cuestionamiento de la representación: el sujeto se sentirá insatisfecho porque ninguna representación colmará sus expectativas. Así, en el inconsciente reinará siempre ese deseo de unificación total, de abolición de la diferencia. Y eso es precisamente lo que constituye la "matriz de sentido": la búsqueda de una significación universal, "locura" que se inicia con la etapa monádica y que se transformará en la Razón, gracias a la institución social. La propia noción de "identidad singular del individuo" será, en definitiva, una concesión de la sociedad a la mónada.

Esta paradoja en la perspectiva antropológica de Castoriadis es coherente con su posición respecto al racionalismo. La mónada es a-racional, pero su sustrato de sentido será referente para la exigencia de clausura en toda la existencia del sujeto. La psique es imaginación radical pero no es todavía pensamiento reflexivo ni racionalidad. No puede serlo porque para eso el sujeto deberá ser

111 Insistimos en el hecho significativo de que en su obra de referencia, IIS, el tema de la psique no es tratado en toda la primera parte, y sólo en la segunda, le dedica el apartado 6 (pp.400-493) y desde una perspectiva filosófica en que la problemática se centra en la emergencia del imaginario en el individuo pero siempre en relación con el imaginario histórico-social. Es relevante, en ese sentido, que el título del apartado sea "*La institución social-histórica: el individuo y la cosa*". Aunque en ese texto ya considera las aportaciones al problema desde el psicoanálisis, será en sus obras posteriores cuando ese aspecto adquiera mayor protagonismo.

112 En el estado monádico "el mundo es mi representación", pero habrá que abandonar esto para entrar en la vida adulta, habrá que aprender penosamente que las palabras no tienen el sentido que yo les doy, sino un sentido socialmente establecido.

socializado. Y así, las significaciones imaginarias sociales, que proceden del "otro" ofrecerán un sentido que sustituya la exigencia de clausura en la sociedad propia. Y toda sociedad, lo veremos más adelante, funciona sobre un necesario núcleo de racionalidad instrumental. Sin embargo, por su misma esencia, el imaginario es creación de nuevas figuras, que de hecho cambian la historia y la existencia humana, a pesar de la tendencia a la clausura (heteronomía) propia tanto de las sociedades como de la psique. Castoriadis atribuye esta "locura" a la propia condición humana: *"L'homme n'est pas un animal raisonnable, comme l'affirme le vieux lieu commun. Il n'est pas non plus un animal malade. L'homme est un animal fou (qui commence par être fou) et qui, aussi pour cela, devient ou peut devenir raisonnable"* (IIS, 436). Naturalmente, la duda que nos sobreviene al leer esta cita es cómo se puede afirmar la locura del ser humano si es un ser humano quien la afirma ¿Dónde está el "criterio de normalidad" que permite distinguir la locura de la cordura? Desde Castoriadis podríamos encontrar dos respuestas, que exigirán desarrollo posterior: por una parte, como señala la cita, la locura originaria hace precisamente posible la aparición de la razón, que será un elemento fundamental para la estabilidad de las sociedades, si bien al tiempo conducirá a la locura identitaria; por otra parte, la locura a que se refiere tiene que ver con la ruptura humana respecto a lo natural. Es decir, cualquier otro animal responde al mundo de manera mucho más "racional", o sea, funcional, que el ser humano: *"Il n'y a pas d'être plus fou que l'homme (...) Les fourmis ou les animaux sauvages ont une «rationalité» fonctionnelle de loin supérieure à celle de l'homme: ils ne trébuchent pas, ni ne mangent des champignons vénéneux"* (MI, 133).

Apoyándose en fundamentos biológicos relacionados con el desarrollo y la organización específica del sistema nervioso humano, Castoriadis postula una "ruptura en la evolución psíquica del mundo animal" : *"L'essentiel est que le monde psychique humain, moyennant un développement monstrueux de l'imagination, cette néoformation psychique, devient a-fonctionnel. L'homme est un animal radicalement inapte à la vie"* (FF, 312). Esta idea complementa la anterior sobre la locura natural del ser humano. El desarrollo de la imaginación es "monstruoso" porque no hay

determinismo, y porque nos muestra al ser humano como un ser inepto para la vida, inadapado. Esta tesis, que no es novedosa¹¹³, le permite a Castoriadis relacionar de nuevo la dimensión psíquica con la social-histórica. De hecho, esa ineptitud para la vida (natural) va de la mano con la creación de la sociedad. Pero, recalca nuestro autor, no "como causa", sino como "condición de lo que es". Es decir, la sociedad no surge *a causa de* la inadaptación humana (de nuevo incurriríamos en el esquema "imaginario" que sitúa al ser humano como "anterior" a la sociedad) sino que la confluencia de condiciones psíquicas y sociales son, de hecho, componentes de la creación humana. No se puede explicar con un esquema causal, por ejemplo, la relación entre pensamiento y lenguaje. El pensamiento presupone el lenguaje, y el lenguaje es imposible "fuera de" la sociedad. Pero, además, es que el pensamiento tiene como condición *esencial* lo histórico y lo social: "*Cette condition n'est nullement «extérieure», elle n'appartient pas à l'infinité des conditions nécessaires mais non suffisants qui sous-tendent l'existence de l'humanité. C'est une condition «intrinsèque», une condition qui concourt activement à l'existence de ce qu'elle conditionne*" (FF, 317). Los factores biológicos, o físicos que podamos considerar "condicionantes" de la existencia humana no son suficientes para comprenderla; en cambio, tanto lo social-histórico como la psique son condiciones esenciales para la existencia humana, para la emergencia del imaginario.

Así pues, defiende Castoriadis que la imaginación es más radical que la racionalidad a nivel psíquico, puesto que la emergencia de representaciones es anterior a la emergencia del pensamiento y la reflexión, que requieren la socialización. Y en el vector histórico-social, recordemos su tesis sobre la emergencia del universo de significaciones, previo a la racionalidad. Esto le conducirá al problema de la universalidad de la racionalidad y su relación con el proyecto de autonomía.

3.5. Filosofar sin imaginación.

Castoriadis rechaza la misma oposición entre imaginario y racionalidad, por considerarla

113 Filosóficamente nos recuerda a Ortega y Gasset, quien bebe de una tradición similar a la de Castoriadis (y más allá del hombre como "animal enfermo" de Hegel, habla del "animal inadapado"). También hallamos esta tesis en otros autores, desde la antropología por ejemplo de Clifford Geertz hasta la sociología de Norbert Elías.

una especulación teórica propia del imaginario occidental: *"Il serait donc (...) privé de sens de vouloir saisir toute l'histoire précédente de l'humanité en fonction du couple de catégories imaginaire-rationnel, qui n'a véritablement son plein sens que pour nous"* (IIS, 246). Pero inmediatamente añade que, sin embargo, paradójicamente, no podemos evitar hacerlo. Es decir, necesitamos, dados los esquemas imaginarios de nuestra cultura, distinguir las significaciones imaginarias de las significaciones racionales en la historia. Así como, de qué manera emerge lo racional en la historia y, sobre todo, su "separación", su constitución relativamente autónoma respecto al imaginario.

En su crítica al racionalismo marxista, Castoriadis ya había considerado que "lo real histórico" no puede ser íntegra y exhaustivamente racional, porque pertenece al ámbito de la acción. Ahora bien, el hecho mismo de que haya acción implica también que el campo de lo social-histórico no sea completamente caos, ya que este campo está delimitado por lo posible, lo factible, lo probable, que son puntos de apoyo de la acción en "lo dado". Más aún: *"Le symbolique comporte, presque toujours, une composante «rationnelle-réelle»: ce qui représente le réel, ou ce qui est indispensable pour le penser, ou pour agir"* (IIS, 192). Pero recordemos que lo simbólico tiene su origen en el imaginario social-histórico, y además, dice Castoriadis, el componente racional de lo simbólico está siempre inextricablemente unido con el imaginario efectivo de una sociedad. Así, no se puede reducir la institución a lo racional, si bien este componente es necesario en toda sociedad: *"Cet imaginaire doit s'entrecroiser avec le symbolique, autrement la société n'aurait pas pu «se rassembler», et avec l'économique-fonctionnel, autrement elle n'aurait pas pu survivre"* (IIS, 197). Como vemos, Castoriadis identifica aquí "racional" con "funcional", y lo reconoce como esencial para la supervivencia de cualquier sociedad. De hecho, es constatable, en el ámbito de lo funcional, una "progresión en la racionalidad", pero eso no significa que la historia pueda reducirse a esa progresión. El "factor unificante" de toda sociedad es aquello que le da "sentido" como sociedad y tal sociedad. Y ese sentido no puede provenir de "lo real", pues precisamente atribuimos sentido a lo

real gracias a las significaciones. Por tanto sería una petición de principio. Así, ese factor unificante debe ser el imaginario, que debe entenderse como raíz tanto de lo simbólico como de lo racional, siendo ambos consustanciales a la sociedad. Para captar "lo real" los seres humanos precisamos de estructuras categoriales, y éstas no se pueden reducir simplemente a las estructuras de la lógica tradicional. Así, por ejemplo, si ciertas sociedades han organizado su mundo, natural y social, mediante principios categoriales "totémicos", ésa es la forma en que esas sociedades han hecho que su mundo no sea un mero caos. Y así han podido organizar una "pluralidad ordenada", dice Castoriadis, gracias a la que pueden hablar de "verdadero y falso" o de "permitido y prohibido". Y esas categorías proceden del imaginario. Pero no del imaginario como "opuesto" a lo racional, sino del imaginario en tanto que "también" hace posible "lo racional".

Por otra parte, la perspectiva racionalista supone que los seres humanos disponemos de una capacidad racional absoluta desde el origen, y que el imaginario ha ocultado o limitado esa capacidad. Así, especialmente al hablar de "otras sociedades", se entiende que no han sido capaces de "desarrollar" su racionalidad. Esto, para Castoriadis, es la razón del fracaso de la filosofía occidental cuando se reduce a especulación: *"...le projet occidental de constitution d'une histoire totale, de compréhension et d'explication exhaustive des sociétés d'autrefois et d'ailleurs contient nécessairement à sa racine l'échec, s'il est pris comme projet spéculatif"* (IIS, 247). Nótese el condicional "si es tomado como proyecto especulativo". Porque si el "proyecto occidental" es tomado como "proyecto de autonomía", entonces será un proyecto no reduccionista, no esencialista, sino que ponga el énfasis en la imaginación creadora y las posibilidades de la autonomía humana. Ésta será la clave de su propuesta final. Castoriadis crítica la perspectiva racionalista porque reduce la comprensión de otras culturas a la propia, o mejor, a la visión que supone que todo imaginario se puede reducir a racionalidad lógica. Con eso la acusa nítidamente de etnocéntrica: *"La façon occidentale de concevoir l'histoire s'appuie sur l'idée que ce qui était sens pour soi (para las otras culturas) peut devenir, sans résidu et sans défaut, sens pour nous"* (id.). Esto parece situar a

Castoriadis en una postura relativista o particularista: *"L'histoire est toujours histoire pour nous"* (id.). Pero precisamente esta conciencia de que la sociedad humana es sujeto de su propia historia es para Castoriadis la única posibilidad de un proyecto de autonomía, por definición opuesto a cualquier heteronomía. Y el modelo "occidental" de heteronomía, fundamentado y desarrollado por el imaginario teológico-racional, es suponer que la creación humana se supedita a un orden lógico que procede de estructuras universales (que éstas de procedencia divina, natural o estrictamente racional es indiferente para el caso). La autonomía posible presupone el reconocimiento de la "alteridad", de los "otros posibles" del ser humano en su singularidad absoluta. Eso es lo que está en juego, y eso debe ser primordial también en la investigación filosófica sobre el pensamiento y la reflexión.

En ese sentido, dice Castoriadis que el "imaginario social" ha sido totalmente ocultado en la historia de la filosofía. Esta noción, como hemos visto, emerge en la filosofía de nuestro autor vinculada a su reflexión sobre lo histórico-social, en un esfuerzo de elucidación que bebe de fuentes muy diversas. Como dice Habermas: *"En esta concepción el último Heidegger¹¹⁴ entabla una relación marxista con el primer Fichte"* (Habermas, 1989: 390). Y eso supone relectura, entre otros, de Kant, de Hegel, además de las influencias del psicoanálisis y de la reflexión sobre los griegos como germen del imaginario filosófico. En definitiva, que difícilmente podría haber postulado Castoriadis el "imaginario" sin haber vislumbrado en la historia de la filosofía una multiplicidad de sentidos que apuntaran hacia esa noción. Si somos coherentes con el propio pensamiento castoriadiano, es injusto (y anacrónico, naturalmente) acusar a los filósofos del pasado de no haber "descubierto" la el imaginario radical instituyente. Castoriadis, a veces parece "recriminar" a la tradición por ello: *"On peut s'étonner de ce que l'imagination radicale (...) n'ait jamais acquis la place centrale qui lui appartient dans la philosophie de la subjectivité"* (FF, 270). Y más aún cuando habla de ocultación o ignorancia: *"Encore plus, de ce que l'imaginaire social (...)*

114 Resulta sorprendente esta relación con "el último Heidegger", pues el vínculo de Castoriadis con ciertas reflexiones de Heidegger sería más aceptable respecto al período *pre-Kehre*, y especialmente en *Kant y el problema de la metafísica* (1929).

ait été totalement ignoré le long de l'histoire de la pensée philosophique..." (id). Difícilmente se puede "ignorar" (con el matiz de intencionalidad que se le supone) aquello que no se está en condiciones de pensar. Pero la concepción castoriadiana de la historia de la filosofía no es, ya lo dijimos, la de un progreso o desarrollo "racional" de un sistema de conceptualización de la realidad. Castoriadis rechaza toda concepción lineal de la historia que permita "desvelar" paulatinamente a través de la lectura de la tradición las esencias del pensamiento. Por eso no podemos entender sus palabras como una exigencia de consistencia, más que en un sentido particular. Para Castoriadis las obras de los filósofos aportan "esquemas imaginarios" que ayudan a hacer pensable la experiencia humana. En la medida en que esos esquemas hacen posible la "apertura de sentido" son una fuente inagotable para nuestra reflexión y elucidación. Es así que Castoriadis va a leer a Aristóteles o a Kant: no se trata de buscar la coherencia a ultranza de sus obras en un sentido absoluto, sino de reconocer las "aperturas" que ellos no pudieron concebir, limitados por su propio imaginario (y por la tendencia a la heteronomía de todo sistema conceptual), pero en las que se puede reconocer la universalidad del discurso filosófico. Dicho de otra manera, Aristóteles no estaba en condiciones de imaginar el "imaginario"; su perspectiva ontológica le impedía hablar de "creación"; pero en su obra podemos hallar ciertas orientaciones de sentido, aporéticas como en todo gran pensamiento filosófico, a partir de las cuales poder ampliar nuestra propia elucidación sobre ese nuevo esquema imaginario.

Como venimos manteniendo, la reflexión de Castoriadis sobre la "imaginación" es dependiente de su postulado del imaginario. Cronológicamente, el imaginario histórico-social es anterior en su obra a su "revisión" de la imaginación en la historia de la filosofía (que aunque se inicia en la segunda parte de IIS, es desarrollada en obras posteriores, especialmente DH¹¹⁵ y FF), y en todo caso, la dimensión psíquica del imaginario, como hemos repetido, no es separable del

115 Recordemos que el texto más importante a este respecto, *"La découverte de l'imagination"*, publicado originalmente en la revista *Libre* en 1978 (en DH, 409-454), era, según indica el propio Castoriadis un extracto de una obra en preparación, *L'élément imaginaire*, que nunca llegó a publicarse, y en la que debía haber desarrollado su estudio sobre el concepto de "Imaginación" en la historia de la filosofía.

imaginario social-histórico. Tal vez hubiera sido preferible que hubiera evitado el término "Imaginación", empleando siempre "Imaginario". Pero es posible que las confusiones que pudiera provocar el término "imaginario psíquico", unido a la tradición del término Imaginación, y el "descubrimiento" del uso de algunos autores que habían ido más allá de la mera facultad psicológica, le hizo mantener el término. En todo caso, es evidente que ni Aristóteles ni Kant ni Fichte, ni siquiera Heidegger, participaban del "imaginario del imaginario", y por tanto difícilmente se puede decir que la filosofía de Castoriadis halla sus "fundamentos" en ellos. Lo que Castoriadis halla es indicios de "ruptura" del pensamiento dominante en una lectura que tuvo su origen en la *praxis* y en las exigencias de un pensamiento de la emancipación: "...c'est à partir d'une réflexion sur l'économie contemporaine, d'une critique immanente de son économie et de sa vue de la société et de l'histoire, non pas comme métaphysicien, que Marx est critiqué (...) Alors seulement (...) la jonction s'opère avec la philosophie proprement dite et son histoire, l'appartenance de Marx à la métaphysique rationaliste est décrite, certaines prémices de l'idée d'imagination dans l'idéalisme allemand sont retrouvées" (FF, 24-25).

3.6. El alma nunca piensa sin fantasmas.

Platón concebía la *phantasia* como una opinión proveniente de una sensación, o a ella vinculada. Así, en *Sofista* (264b) define "imaginar" [*phainetai*] como una mezcla de sensación [*aisthéseos*] y de opinión [*dóxeos*]. De forma que, como de hecho hay opiniones falsas, también las imágenes provenientes de éstas pueden serlo. Ello es así porque la imaginación, facultad intermedia entre el sentir y el pensar, momentánea y transitoria, no posee ni la evidencia de la sensación directa, ni la coherencia lógica del razonamiento abstracto; su dominio es el parecer, no el ser. Por tanto, nunca un *phantasma*, formado por la *mimesis phantastiké*, que depende de una apreciación subjetiva u opinión, podrá reflejar una idea (innata y eterna)¹¹⁶.

¹¹⁶No es aquí el lugar para desarrollar la compleja relación que se observa en Platón entre *phantasia* y *eikasía* (ver *Filebo* 38b-39c, *Timeo* 52a, así como el citado *Sofista* 263a-64b, o el famoso símil de la línea en *República* VI). En todo caso, la imaginación es concebida como facultad inferior en la jerarquía del conocimiento, cuyo carácter

Aristóteles, por su parte, pese a compartir el imaginario esencialista, que sólo concede verdadero estatus ontológico a lo determinado por la razón, introducirá interrogantes, acepciones diferentes de la *phantasia* que permitirán a Castoriadis decir que es "el primero que descubre la imaginación". El texto donde explícitamente el estagirita se propone abordar el problema de la imaginación o *phantasia* es *De anima*, III, 3 (aunque también son relevantes *De memoria et reminiscencia*, 449 b ss; *Retórica*, 1370 b, y como veremos *De anima* III, 7,8). Allí (*Acerca del alma*, 427b), para empezar, dice que la imaginación es algo distinto tanto de la sensación (*aisthéseos*) como del pensamiento (*dianoias*). Es cierto, reconoce, que sin sensación no habría imaginación, de hecho ambas comparten el género del conocimiento sensorial (la *phantasia* es concebida por Aristóteles como "sentido interno", igual que la memoria, frente a los "sentidos externos"). Pero, en todo caso, la *phantasia* no puede reducirse a sensación: "El sentido está en potencia o en acto —por ejemplo, vista y visión— mientras que una imagen puede presentarse sin que se dé ni lo uno ni lo otro, como ocurre en los sueños. Además, el sentido está siempre presente y disponible pero no la imaginación. (...) Más aún, las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas" (428a 5-15). Así, por un lado hay "imágenes" (*phainetai*, "apariciones") independientemente de la potencia o el acto, y además la recepción de sensaciones es constante, lo que no es el caso con las imágenes de la *phantasia*.

Por otra parte sin la imaginación, dice Aristóteles, no podría "concebirse" (*hypolepsis*, actividad de enjuiciar). Ahora bien, naturalmente, la imaginación no es esa capacidad de enjuiciar ni tampoco es intelección (*noesis*). No puede por tanto aspirar a la verdad o a la *episteme*, pero tampoco es *doxa*, ya que a diferencia de ésta, que nos viene dada y no depende de nosotros (siempre va acompañada de creencia, *pistis*, y además provoca pasión y emoción), la *phantasia* nos permite crear ficciones o en general representarnos objetos no presentes, es decir producir imágenes a

equivoco tiene que ver con esos "fantasmas engañosos" que podemos confundir con la "realidad". De hecho, Platón opone los *phantasmata* que el sofista forja, a los *eide* que descubre el filósofo. Poirier, que nos recuerda a este respecto la alegoría de la caverna, habla de la "ambivalencia de la imaginación" para Platón: "...car si l'imagination nous permet de représenter les objets en leur absence et constitue à ce titre un moyen utile à la connaissance, elle est aussi une matrice d'images fantaisistes..." (Poirier, 2004: 92-93)

voluntad (*boulómetha*).

Por último, la imaginación no puede ser como decía Platón, mezcla de sensación y de opinión. Según ese punto de vista, imaginar viene a ser una forma de opinión sobre lo que sentimos, sobre lo que percibimos pero no de forma “accidental”, sino porque figuramos nuestra convicción a partir de lo que sentimos (de manera que permanecemos en el mundo de las apariencias). Pero Aristóteles, reconociendo la confusión entre “lo que aparece” (*phainestai*) y “lo que parece” (*doxa*) refuta esta tesis haciendo ver que aunque veamos el sol como si tuviera un pie de diámetro sin embargo juzgamos que es mayor que la Tierra. En definitiva, que sensación e imaginación tienen estatus ontológicos distintos, aunque sea cierto que la segunda no podría existir sin la primera.

A partir de esta argumentación, dice Aristóteles: “*La imaginación, por tanto, ni se identifica con ninguno de los tipos de conocimiento señalados ni es tampoco algo resultante de su combinación. Pero, puesto que es posible que cuando algo se mueve se mueva otra cosa bajo su influjo, y puesto que además la imaginación parece consistir en un movimiento [kinesis] que no se produce si no existe sensación (...) puesto que, por último, es posible que bajo el influjo de la sensación en acto se produzca un movimiento(...) el ser que lo posea podrá realizar y padecer múltiples acciones*” (428b). Así pues, la imaginación es un “movimiento” que puede producir el *phantasma* incluso en ausencia del objeto percibido, que puede ser causa de acciones, y que es susceptible de verdad o error. De esta manera, la imaginación no se puede reducir a sensación, y de hecho, pertenece, de una manera *sui generis* al pensamiento: “*Puesto que el inteligir es algo distinto de la sensación y puesto que abarca, según parece, tanto el imaginar como el enjuiciar [hypolēpsis¹¹⁷]*” (427b 28-30). Esto ya diferencia de manera sustancial a Aristóteles de Platón al reconocer un valor a la imaginación más allá de la mera apariencia o ilusión.

Ahora bien, aunque la imaginación no se puede reducir a sensación, mantiene una relación

117Este término puede traducirse por "juicio" (Tomás Calvo, en la traducción castellana de *De Anima* elige "enjuiciar") pero Castoriadis traduce por "*conviction*", para relacionarlo con el ámbito de la opinión. Por otra parte, en una nota (n.89, p.93) el traductor recuerda las dificultades de traducción de estos términos, y en particular *nous-noesis* (que traduce por "intelecto" e "inteligir"). Así, mientras en 427b27 *phantasia* e *hypolēpsis* aparecen como especies de *noein* (que aquí tiene una "significación amplia"), en 428a15, la oposición entre *phantasia* y *noûs* queda tajantemente establecida.

de dependencia: "...*déterminée comme rien d'autre que rémanence (emmenein, 429a 4-5) de la sensation, écho affaibli et distordu, rétention d'«image» qui n'y ajoute, étrangement, qu'un négatif positif, une possibilité accrue d'erreur*" (DH, 427). Y esto es así porque, la imaginación sólo podrá ser verdadera si las imágenes remiten a sensibles propios (colores, sabores...) y éstos están presentes: nunca es falso que yo veo lo que veo, y que tengo la imagen, por ejemplo, de que ese algo es blanco (aunque puede ser falso que lo sea, pero eso ya supone juicio); pero cuando la dependencia es de sensibles comunes (movimiento o figura, por ejemplo), la imaginación será falsa, y más falsa cuanto más alejada del objeto sensible. Así que de nuevo (como en Platón) la imaginación aparece como fuente de error y falsedad. Aristóteles comparte pues la concepción de la imaginación imitativa, reproductiva o combinatoria que dominará la historia de la filosofía.

Así, si bien por una parte Aristóteles ha reconocido la capacidad de evocación de imágenes como algo diferente a la mera sensación y que está "en nuestro poder" (*boúlomai*), al mismo tiempo la define como una rememoración en imágenes de lo sensible (de hecho la considera como fundamento de la memoria, *De memoria et reminiscencia*, 450a10-11) prácticamente indiscernible de los sensibles comunes. Esta contradicción que le atribuye Castoriadis a Aristóteles se debe, según nuestro autor, a las dificultades para abordar la imaginación "psicológica" (*secundaria* la llama Castoriadis). Pero el análisis de Aristóteles, que parecía zanjado en el capítulo tercero, no se detiene aquí. Tras dedicar los capítulos 4 a 6 a la intelección (*nous*) y su modo de ser, sorprendentemente en el capítulo 7 reaparece el problema de la *phantasia*, en este caso en relación con el propio *nous*. Y aquí es donde, según Castoriadis, emerge una nueva concepción de la imaginación (*primaria* o *radical* en términos castoriadianos) en la que se manifiestan no pocos interrogantes. La relación entre ambas "imaginaciones" es, dice nuestro autor, meramente de homonimia, puesto que ambas son no sólo incompatibles entre sí, sino con el conjunto de la obra de Aristóteles.

Así, en el capítulo 7 dice Aristóteles: "*En vez de sensaciones, el alma discursiva [psique dianotiké] utiliza imágenes [phantasmata]*" (431a14). De manera que esa capacidad de evocar

imágenes parece implicada aquí en los procesos más elevados del pensamiento. Lo fantástico, por tanto, no hay que entenderlo como lo irreal, sino como lo intermediario entre lo inteligible y lo sensible. Se diferencia de la sensación precisamente en esto, en que es capaz de recrear el fantasma sin su intervención. La expresión más radical de esto se halla en una famosa sentencia: "*el alma jamás entiende [noein] sin el concurso de una imagen [phantásmatos]*" (431a15). Esta es la frase que permite a Castoriadis desarrollar una arriesgada argumentación que, con el fin de reconocer en ello lo esencial de su idea de "imaginario" le conduce, como hemos dicho, a objetar la ontología aristotélica por aporética.

Nuestro autor traduce la frase como "*L'âme ne pense jamais sans phantasmes*". Y, señala, puesto que "pensamos siempre", debemos concluir que "siempre hay fantasma, imaginamos siempre". Con esto, dice, ya no podemos afirmar que imaginar sea algo que "está en nuestro poder": si acaso lo que está en nuestro poder es pensar un fantasma u otro.

Para entender en toda su importancia esta tesis hay que acudir al capítulo 8. Allí, apelando a su teoría hilemórfica, nos recuerda Aristóteles: "*...las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta*" (431b 28-32). Así, sin sensación no se puede entender, y los objetos inteligibles se hallan en las formas sensibles. Pero para poder acceder a ellas, el intelecto necesita imágenes: "*Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles —tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles— se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen*" (432a9) [Castoriadis traduce esto último "*il est nécessaire chaque fois que l'on pense de contempler en même temps quelque phantasme*" (DH,

431)]. Así, el *phantasma* funciona como sustituto del objeto, definido por Aristóteles como "sensaciones sin materia"¹¹⁸. Y según Castoriadis: "*En langage moderne, la pensée implique la représentation (Vertretung) de l'objet pensé par sa représentation (Vorstellung)*" (id.). Todo lo que del objeto puede ser pensado (la forma sin la materia) es *presentado* pues por la imaginación a la intelección. La imaginación se concibe aquí como abstracción *en* lo sensible que procura lo inteligible. De lo que se deriva que *phantasma* y *phantasia* son los que permiten la "separación" (abstracción) y por tanto también la "composición", es decir análisis y síntesis, según Castoriadis.

Aristóteles acaba el capítulo 8 afirmando que la intelección de la verdad y la falsedad dependen de conceptos (*noémata*) y que esos conceptos, aunque no son imágenes, no podrían darse nunca sin imágenes: "*...las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia*"¹¹⁹. *La imaginación es, por lo demás, algo distinto de la afirmación y de la negación, ya que la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos. En cuanto a los conceptos primeros, ¿en qué se distinguirán de las imágenes? ¿No cabría decir que ni éstos ni los demás conceptos son imágenes, si bien nunca se dan sin imágenes?*"¹²⁰

Castoriadis, que traduce el texto de modo más radical ("*ce no sont pas des phantasmes, mais non plus sans phantasmes*"), considera que estas afirmaciones de los capítulos 7 y 8 no sólo se contradicen con las del capítulo 3, sino que conducen al pensamiento aristotélico a la aporía: si el alma nunca piensa sin fantasmas, y los *noémata* no pueden pensarse sin *phantasmata*, entonces el

118 Como señala Poirier, aquí la imaginación se constituye en condición necesaria para la intelección, para su objetividad: "*En effet, l'intellection des intelligibles au sein même du sensible présuppose la donnée de telle forme sensible comme séparée, donc l'action première de l'imagination -- le phantasme qui fournit la condition de son objectivité*" (Poirier, 2004: 99).

119 En IIS, en una argumentación en torno a la convencionalidad del lenguaje, destaca Castoriadis la virtualidad del signo como "material-sensible" (audible-visible) pero que existe socialmente como "sensible sin materia", es decir como "imagen" (en otros momentos la llama "figura", "eidos"), en el sentido del *phantasma* aristotélico, y apelando a este mismo texto.

120 Aristóteles (1978) *Acerca del alma*, Libro III, cap.8, 432a, 9-10. En una nota se señala: *Los comentaristas no se ponen de acuerdo sobre los conceptos a que Aristóteles se refiere aquí adjetivándolos como «primeros». Dado el carácter relacional de este término, para algunos se trataría de los contenidos primarios y fundamentales del pensamiento (ajenos, por tanto, a la abstracción a partir de la experiencia sensible) mientras que para otros se alude más bien a los conceptos menos abstractos y, por consiguiente, más próximos a las imágenes sensibles.*

En lo que concierne a Castoriadis, lo que importa es ese énfasis de Aristóteles en que ningún concepto (ni los primarios ni los demás) se dan nunca sin imágenes; es decir, que la imagen es condición del pensamiento. El debate al que remite sería ajeno a Castoriadis, puesto que en él no se considera el consustancial sentido social del imaginario.

pensamiento de "aquello que es según lo que había de ser", la *ousía*, no puede existir tampoco sin *phantasma*. Aristóteles se pregunta incluso (432a14) qué diferencia habría entre los "conceptos primeros" (*próta noémata*) y los *phantásmata*. Castoriadis señala que la única diferencia entre ambos es que las imágenes que acompañan a todo "concepto intermedio" son analizables en otros conceptos; pero dicho análisis debe detenerse en algún momento, y en consecuencia hay que postular esos "noemas inanalizables", lo cual debe significar también indefinibles. Es decir, como dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: "...porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición [nous] y no razonamiento [logos]" (VI, 11, 1143a35). Sólo puede haber razonamiento sobre los términos medios, sobre lo "compuesto" (*symploké*), pero la "intuición" de lo simple sólo es captable por el *nous*. Esos términos preceden a toda discursividad, pero para ser pensados, recordemos, no pueden darse "sin fantasmas". Y de ello extrae Castoriadis las conclusiones que Aristóteles no pudo alcanzar: "*Et n'est-ce pas, après tout, évident? Que l'un, par exemple, (ou la figure), ne soit pas vraiment pensable (essayez doncs de le «penser» et de dire ce que penser l'un veut dire), mais figurable/imaginable/représentable, condition impensable de toute pensée, qui n'est donnée que comme figure figurante, souffre à peine une discussion*" (DH, 445-446). El problema es la inconsistencia que entonces parece concluirse del pensamiento aristotélico, porque si el *uno* sólo se puede "intuir" en virtud de un fantasma, ¿cómo se compadece eso con la tesis general aristotélica en torno a la unidad de Ser y Uno? Además, si los noemas primeros no son sin fantasmas, esos fantasmas deben ser "homólogos" a tales noemas. ¿Qué tipo de fantasma puede ser homólogo a un noema primero?

La clave aquí, según Castoriadis, es que la *phantasia* de que habla aquí Aristóteles es algo totalmente distinto a aquélla de la que hablaba en el capítulo 3 de *De anima*. Mientras allí se refería a la imaginación psicológica ("secundaria"), movimiento de la sensación en acto, aquí está describiendo una potencia del alma que permite conocer, juzgar, pensar en definitiva (así como moverse: *De anima* III, 9, 432a 15-18). Esta "imaginación primera" (o radical) no se puede

determinar según la verdad lógica (o de atribución: *ti kata tinos*), porque no pertenece al ámbito del *logos*, que la presupone. Es decir, no puede ponerse en relación con la "verdad del ser" propia de la ontología aristotélica. Si el alma nunca piensa sin fantasma, debe haber "fantasma de la esencia". El *noeton*, lo inteligible, "*le cela même*", está pues necesariamente acompañado por "*le non-cela non-même*", y así lo atemporal con lo temporal. Así, la imaginación primera borra la distinción entre entes sensibles e inteligibles.

La determinación de lo verdadero y lo falso no afecta a la imaginación primera, porque es imposible decir de los *phantasmas* qué son y cómo son. Sin embargo, la ontología aristotélica (y la de la tradición subsiguiente) insistirá en que la fuente principal del error es la imaginación. Y de ahí la aporía que señala Castoriadis: ¿cómo se dilucida la "creación de no-ser" de una facultad que se concibe como posibilitante del pensar?

La posibilidad que tiene el alma de pensar (y así distinguir sensible e inteligible) descansa sobre algo que no es ni sensible ni inteligible, que no está sujeto a las determinaciones de lo verdadero y lo falso. El problema es que ese "algo" parece no tener un lugar (o tenerlo como "*infraser*", fuente de error) en la ontología esencialista. Aunque Aristóteles pensara la imaginación como *dýnamis*, esa "potencia" acaba por ser concebida en el sentido peyorativo de incompletud: esa *dýnamis* nunca llega verdaderamente a *ser* porque contiene un conjunto indefinido de virtualidades. Y Castoriadis pretenderá, precisamente, romper con esa visión negativa de la potencia mostrando que precisamente esa "deficiencia ontológica" es una condición positiva, en tanto que abre la posibilidad de la creación.

En realidad, implícitamente, para poder dar acceso a "lo que es" intemporal esa ontología tenía que suponer que la imaginación producía siempre "lo mismo". Evidentemente, era una ontología que excluía la creación (o que la recluía al ámbito del arte). Como reconoce aquí Castoriadis, la ontología aristotélica no podía aceptar la creación del imaginario porque eso supone reconocer el campo histórico-social. Y la creación social de los *phantasmas* es algo que,

evidentemente, está muy lejos del imaginario aristotélico. La importancia de la lectura de Aristóteles, en todo caso, sigue siendo el reconocimiento de las aperturas filosóficas en un pensamiento tan potente que, a pesar de su "logicismo" dejaba abiertas interrogaciones tan fecundas. Muchas de ellas por cierto trascendieron a los más escolásticos aristotélicos, como Alberto Magno (que en *De somno et vigilia* define al ser humano como "*animalis phantasticus*") o el mismo Tomás de Aquino ("*Phantasia est thesaurus formarum per sensum acceptarum*", *Summa*, I, q. 78, a.).

Las interrogaciones que nos provoca el texto de Aristóteles (lo que Castoriadis llama "descubrimiento de la imaginación") tienen el potencial imaginador que nos llevará a concebir tanto el ser como el saber en un grado relativo de indeterminación: "*...et cela non pas au profit d'une instance transcendante, mais d'une puissance de l'âme, puissance indéterminée et indéterminable en même temps que déterminante*" (DH, 453-454). Esa potencia creadora del alma no es pues un atributo divino o trascendente, sino la esencia del imaginario creador humano.

3.7. Una imaginación que no imagina.

El segundo autor clásico, después de Aristóteles, en que Castoriadis destaca un reconocimiento de la Imaginación como facultad creadora es Kant. De hecho, la propuesta filosófica de Castoriadis debe situarse en el marco del proyecto ilustrado, en diálogo constante con las problemáticas derivadas del kantismo. Y, como veremos al final de este trabajo, la noción de autonomía como proyecto será su propuesta más ambiciosa, y supone trascendentes consecuencias para la filosofía crítica. Pero Castoriadis observa una virtualidad del pensamiento kantiano que, más allá del racionalismo ilustrado, se abre también a contextos románticos incipientes. Uno de los primeros en reconocer esto fue Hermann August Korff¹²¹ quien, en su ensayo "*Das Wesen der Romantik*" (1929), identifica no sólo la imaginación como la característica principal del

121 Hermann August Korff (1882-1963), germanista e historiador de la literatura. Su obra más importante fue *Geist der Goethezeit*

Romanticismo, sino también el pensamiento de Kant como un puente entre la Ilustración y las corrientes románticas (volveremos sobre esta "encrucijada" en el apartado 5.2).

Kant reconoció explícitamente en la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, la función de la imaginación como base de la razón. Sin embargo, parece renunciar a ello al hacerla desaparecer (o reducirla de manera significativa) en la segunda edición. Para Castoriadis esta renuncia es el síntoma (repetido en otros autores, como Heidegger) de una exigencia sistémica que ha impedido a la "filosofía heredada" aceptar el papel ontológico de la imaginación como base de la razón y del propio lenguaje. El "ocultamiento"¹²² del "ser imaginario o creador" tiene que ver con la interpretación de la *Crítica de la Razón Pura* desde una perspectiva meramente epistemológica. La filosofía moderna, a causa de su dominante "egología", ha sido incapaz de pensar la temporalidad, que en Castoriadis se concreta en el imaginario social-histórico, que debe ser pensado conjuntamente con el problema del sentido a nivel psíquico y filosófico. Castoriadis rescatará así dos aspectos tradicionalmente atribuidos al mundo romántico: la imaginación y el sentido. El reconocimiento de la imaginación creadora será la manera de restaurar contextos de sentido, frente a las tendencias del racionalismo dogmático que habían vaciado de sentido el proyecto de autonomía, como consecuencia del desarrollo del cientificismo.

La Filosofía, desde los antiguos, había reconocido un papel primordial a la imaginación en el dominio del arte, pero en todos los casos se trataba de subrayar su subordinación a la esfera metafísica de lo suprasensible. En el caso de Kant, la importancia de la imaginación creadora en el ámbito estético se desarrolla en la tercera Crítica donde, podemos decir, se explicita la problemática romántica *avant la lettre*. Kant habla en la *Crítica del juicio* de la idea de "genio creador": "...*el genio es el talento [don natural] que da al arte su regla. Como el talento o poder creador que posee el artista es innato, y pertenece por tanto a la naturaleza, se podría decir también que el genio es la cualidad innata del espíritu [ingenium] por la cual la naturaleza da la regla al arte*" de producir

¹²² Es evidente aquí la influencia del primer Heidegger. Ahora bien, aunque Castoriadis coincide con Heidegger en la crítica a la renuncia ontológica de la filosofía racionalista, nuestro autor no habla de "olvido del ser" sino de reducción del ser a determinación.

aquello para lo cual no puede darse regla determinada alguna, y no una capacidad de habilidad, para lo que puede aprenderse, según alguna regla: por consiguiente, que originalidad debe ser su primera cualidad (Kant, *Crítica del juicio* §46). Así, Kant concibe la obra del genio como algo esencialmente "nuevo", y de esa manera supera a la tradición filosófica¹²³, al reconocer un modo de ser creador en que son literalmente *producidas* formas inéditas por la invención de nuevas reglas. Castoriadis, al respecto de esta cita, dice que Kant limita esta capacidad creativa al arte, y que excluye explícitamente el pensamiento. Pero si hubiera llevado a sus extremos esta tesis, donde dice "producción" debería decir "creación", donde dice "naturaleza" debería decir "emergencia radical", y la "originalidad" de la que habla, como opuesta a la "imitación", es creación "ejemplar": *"d'un exemple, d'un eidos, et qui n'est pas un «exemplaire» parmi d'autres -- puisqu'il pose et fait être des règles, des normes nouvelles et autres, qu'il est origo"* (CL, 17).

En el mismo texto, Kant, más adelante añade: *"La imaginación (como facultad de conocer productiva) es muy poderosa en la creación, por decirlo así, de otra naturaleza, sacada de la materia que la verdadera le da. (...) Aquí sentimos nuestra libertad frente a las leyes de la asociación (que va unida al uso empírico de aquella facultad), de tal modo que, si bien por ella la naturaleza nos presta materia, nosotros la arreglamos para otra cosa, a saber: para algo distinto que supere a la naturaleza..."* (Kant, 1981: §49). Aquí tenemos las dos nociones que para Castoriadis deben leerse conjuntamente: por una lado la creación, por otro la imaginación. Como ya sabemos, su concepción va mucho más allá del arte, pero en todo caso el propio Castoriadis observa en el arte el ámbito excepcional en que podemos reconocer la capacidad humana para crear nuevas formas y crearlas *ex nihilo*: *"En tant que création de sens, d'un sens no discursif, non pas seulement: intraduisible par essence et non par accident dans le langage courant, mais faisant être un mode d'être inaccessible et inconcevable pour celui-ci, l'art nous confronte aussi avec un paradoxe extrême. Totalement autarcique, se suffisant a lui-même, ne servant à rien, il n'est aussi*

123 La teoría estética clásica caracterizaba lo bello según criterios objetivos (perfección, simplicidad, armonía, unidad) y asignaba al arte el objetivo de imitar (*mimesis*) un modelo ideal.

que comme renvoie au monde et aux mondes, révélation de celui-ci comme un à-être perpétuel et inexhaustible moyennant l'émergence de ce qui, jusqu'alors, n'était ni possible ni impossible: de l'autre" (Castoriadis, 1979)¹²⁴. Y en esta cita podemos comprobar la diferencia radical con la visión kantiana. Mientras para Kant la creación artística sólo puede ser pensada como subordinada a la esfera ética (trascendental), para Castoriadis el arte es "creación de sentido" que se revela como "por-ser" (*à-être*, "ser-siempre-en-devenir"). El genio, en Kant, se reconoce porque es capaz de presentar en la intuición sensible las ideas de la razón, de manera que la belleza se convierte en símbolo del bien moral¹²⁵. Frente a la tesis kantiana, Castoriadis defenderá una creación de sentido que no es ni Idea ni Razón, que está organizada sin ser "lógica"¹²⁶, y que crea su propio referente como más "real" que cualquier "real" que pueda ser "re-presentado". Naturalmente, este carácter de "creación de sentido" no es exclusivo del arte, sino que es propio de la emergencia creativa de imágenes histórico-sociales, pero en el arte se muestra de forma descarnada como "ventana al caos": *"...l'essence de l'oeuvre d'art, à savoir une certaine présentation du Chaos, de l'Abîme, du Sans-Fond sur lequel nous vivons, il faut qu'il soit effectuable, et cela n'emporte pas seulement des propriétés du sujet, de la société, cela emporte aussi quelque chose du Chaos lui-même..."* (SV, 260). El arte nos confronta con el "abismo" dando forma al caos, o, más concretamente, una forma que da directamente al caos. Lo paradójico del arte es que precisa de una *forma*, y por tanto de la "creación de un cosmos" que sin embargo, lejos de recubrir el abismo, lo desvela. Dice Castoriadis que, aunque sea una "frase monstruosa", nos da cierta posibilidad de "descifrar el caos".

En todo caso, como hemos dicho, el reconocimiento del poder de la imaginación por parte

124 Artículo publicado después en *Fenêtre sur le chaos* (FC). Los textos sobre arte se multiplicarán sobre todo en la década de los 90, haciendo énfasis en la "autonomía del arte" como capacidad de afrontar el caos sin ocultarlo. La "autonomía estética" es actividad autónoma en la medida en que "el arte auténtico" interroga el significado establecido del mundo, rechazando así las fuentes trascendentales del significado y la creación, y dando una nueva forma en la que se manifiesta el abismo (ver Castoriadis, "En mal de culture", *Esprit*, Diciembre 1994, 40-50) y sobre todo *Fenêtre sur le chaos*.

125 Bromea Castoriadis al reconocerse incapaz de ver las "Ideas de la Razón" en *Antígona, El Rey Lear o El castillo* (FF, 287)

126 Porque, como sabemos, no se trata de una perspectiva irracionalista. Castoriadis rechaza igualmente las nociones de imaginación como "facultad mágica" transfiguradora de lo real (Nietzsche, surrealismo) como por supuesto las que sirven a la encarnación de lo divino o de una embriaguez creativa. En todos esos casos la imaginación no es pensada por sí misma sino al servicio de otra cosa.

de Kant se halla ya en la *Crítica de la Razón Pura*, y de una manera muy relevante: *"Tenemos, pues, una imaginación pura como facultad del alma humana, como facultad que sirve de base a todo conocimiento a priori"* (Kant, KrV, A124). Esta cita pertenece a la Deducción Transcendental de las categorías, en el texto según la primera edición. El dato es importante porque toda la sección segunda de ese apartado fue redactada de nuevo por Kant en la segunda edición¹²⁷, y el tratamiento de la Imaginación cambia de forma notoria. Este cambio entre las dos ediciones es un síntoma, según Castoriadis, del "problema" que la Imaginación representó para el sistema kantiano: *"...la rédecouverte de l'imagination par Kant dans la première édition de la Critique de la raison pure et la diminution drastique de son rôle dans la deuxième édition"* (FF, 272-273). En la segunda edición Kant aborda la cuestión de otra manera: *"La imaginación es la facultad¹²⁸ de representar un objeto en la intuición incluso cuando éste no se halla presente"* (Kant, KrV, B151). Esto no es una novedad en la historia de la filosofía, ya lo hemos visto en Aristóteles e incluso en Platón. Se trata de lo que Castoriadis llama "imaginación segunda", y pertenece a la sensibilidad (*"...debido a nuestra condición subjetiva, sin la cual no podría suministrar a los conceptos del entendimiento la intuición correspondiente"*). Sin embargo, a continuación, el propio Kant reconoce que hay dos sentidos de imaginación: la "imaginación reproductiva" es una facultad psicológica, sujeta a las leyes empíricas, que no aporta nada a la posibilidad del conocimiento *a priori*; en cambio la "imaginación productiva" en la medida en que es espontaneidad: *"...es una facultad que determina a priori la sensibilidad; la síntesis de las intuiciones efectuada por esa facultad tiene que ser una síntesis trascendental de la imaginación de acuerdo con las categorías"* (Kant, KrV, B152). Nos hallamos de nuevo ante una concepción de la Imaginación como facultad "intermedia" entre la sensibilidad y el entendimiento: *"...lo que conecta en la diversidad de la intuición sensible es la*

127 La primera edición la "Deducción Transcendental de los conceptos puros del Entendimiento" tiene tres secciones, la segunda edición sólo dos. Este cambio a un texto completamente nuevo entre la primera y la segunda edición sólo se repite en el capítulo dedicado a los Paralogismos de la razón pura. Naturalmente, no desarrollamos aquí las interpretaciones posibles de este cambio; nos limitamos a exponer las consecuencias para Castoriadis.

128 De nuevo Castoriadis prefiere otra traducción e interpreta el término *Vermögen* como "poder" (*pouvoir*), aunque la traducción francesa canónica es *faculté*.

imaginación, la cual depende del entendimiento en lo que se refiere a la unidad de su síntesis intelectual, mientras que depende de la sensibilidad en lo que se refiere a la diversidad de la aprehensión" (Kant, KrV, B164). Por un lado se dice que la imaginación pertenece a la sensibilidad y por otro se insiste en la dependencia de la síntesis trascendental de la imaginación respecto al entendimiento. Esta oposición servirá a Castoriadis para señalar la incoherencia de Kant: *"Mais Kant, parlant des sens, oppose la «réceptivité des impressions» à la «spontanéité des concepts». L'imagination, de toute évidence, devrait être du côté de la spontanéité; mais, curieusement, elle est laissée en dehors de cette opposition. Et, si elle est vue comme appartenant à la «sensibilité», elle devrait être passive -- idée dont il est difficile de faire sens"* (FF, 277-278). De hecho, Kant, en la primera edición de KrV emplea la expresión "facultad activa" para hablar de la imaginación cuando sintetiza la multiplicidad. En ese texto, Kant insiste mucho más que en la segunda edición en la función trascendental de la imaginación (como síntesis productiva, no reproductiva) en tanto que posibilidad de "todo conocimiento *a priori*". Más aún, respecto a la percepción, dice que la imaginación es un "indispensable ingrediente" de la misma, en tanto que su "acción" se ejerce directamente sobre las impresiones (A120). Aquí aprovecha Castoriadis para hacer notar que, en realidad, no hay ninguna "receptividad" o "pasividad" de las impresiones, sencillamente porque no hay "impresiones", que son un artefacto filosófico o psicológico. Se puede decir que las percepciones tienen un componente "sensorial", pero tal componente ya es una creación de la imaginación. Como señala Kant en una nota, si ningún psicólogo ha reconocido la función de la imaginación en la percepción es porque sólo han concebido la imaginación reproductora, y han creído que los sentidos combinan y producen imágenes de los objetos. Pero para esa tarea, dice Kant, *"se requiere algo más que la receptividad de las impresiones, es decir, hace falta una función que las sintetice"* (A120, nota). Esa función, naturalmente, es la imaginación productora o trascendental, gracias a la cual sensibilidad y entendimiento tienen que interrelacionarse. Si la sensibilidad aporta la pluralidad infinita y el Entendimiento la unidad del concepto, la Imaginación

es la facultad de síntesis de pluralidad y unidad¹²⁹. Dice Kant que, si no fuera así, los fenómenos no podrían ser "objetos de conocimiento empírico" y por tanto no habría experiencia alguna (A 124).

A partir de esto, constata Castoriadis, debemos reconocer que nos enfrentamos a "percepciones", que son una clase de representaciones, y que por su propia naturaleza no se pueden reducir a una simple yuxtaposición de "datos sensoriales". Es necesario pues aceptar que la imaginación, en tanto que espontánea y no pasiva (no reductible a sensibilidad) es responsable de la forma y puesta en relación de lo percibido, de lo que Kant llama "síntesis de aprehensión en la intuición" (A99)¹³⁰. De esa manera, reconocemos en la imaginación radical del sujeto "*...les germes du logique*¹³¹, *puisque toute formation implique des mises en relation multiples selon des règles*" (FF, 288).

Pero Kant no ve o no puede ver la función creadora de la imaginación. Cuando habla de esa "síntesis de aprehensión en la intuición" no reconoce aún la labor de la imaginación; en el apartado "La síntesis de reproducción en la imaginación" se limita a hablar de la imaginación reproductiva; y en la tercera síntesis, de reconocimiento en el concepto, establece la exigencia racionalista de su sistema, que le lleva a atribuir a la naturaleza humana, a la conciencia, la capacidad de producir conceptos que nos permiten reconocer dos pensamientos como "el mismo": "*Si no fuéramos conscientes de que lo que ahora pensamos es lo mismo que habíamos pensado hace un instante, toda reproducción en la serie de las representaciones sería inútil*" (A103). Y aquí Castoriadis marca la diferencia de manera sustancial, al afirmar que, estrictamente, el "concepto" no es necesario para reconocer la mismidad de la representación. Esa "conciencia de mismidad" se apoya,

129 Esa reunión de concepto y pluralidad de la sensibilidad se produce en base a "esquemas" trascendentales: "*A esta representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen es a lo que llamo esquema de este concepto*" (Kant, KrV, A140-B180). Su base es la intuición pura de tiempo. La noción de esquematismo como mediación entre las categorías y lo sensorial es un aspecto destacado por Castoriadis.

130 Los tres apartados sobre las "síntesis" de la espontaneidad del conocimiento (de aprehensión en la intuición, de reproducción en la imaginación y de reconocimiento en el concepto) desaparecen y son reelaborados en la segunda edición. Según Castoriadis, que sigue aquí a Heidegger (*Kant y el problema de la metafísica*), esta desaparición se debe al rol central que se atribuía a la Imaginación.

131 Castoriadis insiste en que hasta la representación más simple tiene una "organización lógica", puesto que "todo lo que es" debe contener una dimensión conjuntista-identitaria; de otro modo, sería absolutamente indeterminado e inexistente para nosotros. Insistiremos en este extremo, que Castoriadis repite para evitar cualquier interpretación irracionalista de su tesis.

tanto en seres humanos como en animales, en la capacidad de reconocer la "imagen" de lo mismo en la representación cambiante, eliminando lo secundario y reteniendo lo esencial. Tal capacidad, tanto en animales como humanos, responde a la funcionalidad. Pero en el ser humano, hay, es cierto, una especificidad: *"La conscience de la mêmété doit également s'appuyer (...) sur quelque chose qui est là pour l'image ou la représentation, quelque chose pour quelque chose d'autre..."* (FF, 289). Ese "algo" es el signo, la palabra, el lenguaje. Es decir, la conciencia de mismidad, en el sentido humano, precisa de la institución social del lenguaje. Y así se confirma la tesis que venimos sosteniendo en este trabajo una vez más: la noción de imaginación como capacidad creadora conduce a Castoriadis una y otra vez al postulado original del imaginario social instituyente. Sólo porque hay institución social se puede entender que podamos reconocer las imágenes de "lo mismo", sin necesidad de apelar al "concepto"¹³². La conciencia de mismidad, que (a diferencia de la mera "apercepción de la mismidad" que sería el grado elemental de psiquismo animal) no se puede concebir en el sujeto humano sin el lenguaje, permite entender lo que Kant no estaba en condiciones de postular: *"la capacité de voir une chose dans une autre chose qui n'a aucun rapport avec ce qu'elle «représente»"* (FF, 289). Esto supone reconocer el lenguaje como creación histórico-social, lo que no se halla ni en la psique humana como tal, ni se puede entender a partir del sujeto trascendental kantiano.

Así, Kant, a pesar del esfuerzo por distinguir la imaginación productiva (condición de todo conocimiento a priori) de la mera imaginación reproductiva; a pesar de los esfuerzos por hablar de la función trascendental de la imaginación, al final queda constreñido por las exigencias del "conocimiento verdadero": *"...el esquema de los conceptos sensibles (...) es un producto (...) de la facultad imaginativa pura a priori. Es mediante ésta y conforme a ella como son posibles las imágenes, pero tales imágenes sólo deberán ser vinculadas al concepto por medio del esquema que*

132 Las palabras, o las expresiones lingüísticas en general, no se corresponden con el constructo filosófico del "concepto". Sus significados son vagos y aproximativos y están siempre codeterminados por las significaciones imaginarias sociales instituidas en determinada sociedad. Por otra parte, la genericidad y la categorialidad son intrínsecas a toda representación, pero la categorización propia del pensamiento abstracto es, dice Castoriadis, una creación histórica relativamente reciente, y no desde luego un rasgo biológico. Por otra parte, incluso ese pensamiento abstracto se apoya siempre en una imagen, la de las palabras que lo portan.

designan, y, en sí mismas, no coinciden plenamente con el concepto" (A142-B181). Ya en IIS, Castoriadis resumía su reproche a Kant: "...Kant appelait «productive» l'imagination, productive et non créatrice. Cela correspondait parfaitement au rôle qu'il devait nécessairement lui assigner: produire toujours les mêmes formes et qui ne valent que pour autant qu'elles accomplissent des fonctions déterminées dans et pour la connaissance du donné" (IIS, 296).

Su noción de imaginación, matizada en la segunda edición de la CRP, supone pues una repetición de "lo mismo" sometida al imperio de las categorías, bajo el que no se puede concebir la aparición de "lo nuevo". Dicho de otro modo, la suya sería una imaginación que no "imagina".

Reflexiones

Las propuestas filosóficas centrales de Castoriadis tienen su origen en sus textos de juventud, de los años 40 y 50. En este apartado hemos arrancado de su crítica al hegelianismo que se hallaba en los textos para su primera tesis doctoral. Y hemos podido comprobar la coherencia con textos del final de su carrera, de los seminarios de los años 80. Las deudas del pensamiento castoriadiano con la dialéctica derivarán en la noción de creación primero, que le permite abordar el problema de “lo nuevo” en la historia, y de imaginario después. La tesis radical según la cual no hay “estructuras” que permitan explicar la “dialéctica social”, sino que la historia es “autoestructuración” aparece ya en escritos de los años 50. Allí defiende la prioridad de la praxis sobre la teoría, y la Historia como creación como resolución de las antinomias de la actitud teórica. Por otra parte, la lógica de la identidad no agota lo real, desbordado por lo imaginario. Pero lógica identitaria y lógica del imaginario son inseparables; algo que se observa en Hegel, pero que éste concibió siempre sometido a las exigencias del saber absoluto. Castoriadis parte pues de la dialéctica hegeliana para “superarla” gracias a la “efectividad histórica”, a la creación emergente desde el caos. La racionalización de lo real hace imposible concebir la Historia, pero sobre todo, concebir la acción humana y la política, y con ello, la filosofía.

La noción de “creación” es anterior en la obra de Castoriadis a la de “imaginario”, pero una no se entiende sin la otra. Ambas configurarán una propuesta filosófica original que se desarrollará en IIS. El “imaginario” que plantea Castoriadis es, desde el principio, social-histórico. No debe pues confundirse con otras acepciones de ese término en otras filosofías, o en el psicoanálisis. He insistido por ello en la necesidad de usar ese término como noción central de su filosofía, pues aunque también emplea “imaginación” no debe identificarse con el sentido reducidamente psicológico del mismo. En todo caso, sólo a partir del imaginario social-histórico se puede entender la imaginación de sujetos creadores de significaciones. Esto también es importante para su consideración sobre los clásicos de la filosofía y el “olvido” o desprecio a que habían sometido a la

imaginación. Castoriadis rastrea sentidos incipientes del imaginario creador en ciertos filósofos, pero no inicia su reflexión *a partir de ello*. Se trata de una mirada retrospectiva y crítica desde su propio imaginario, como no puede ser de otra manera.

La crítica al marxismo viene de la mano de la noción de “significación social”, que no puede estar determinada “objetivamente”, sino que remite a un tejido de significaciones. Ello supone rechazar un sentido absoluto de “naturaleza humana” sobre la base de necesidades o determinaciones no históricas. La historia no es simple reproducción de un orden racional *a priori*. Es necesario postular el dominio ontológico particular de lo social-histórico a partir de la capacidad creadora del imaginario. Las significaciones no se pueden reducir a su dimensión funcional, debido precisamente a la relativa “disfuncionalidad” humana que nos permite crear esas significaciones sociales. El marxismo, al rechazar lo imaginario como mistificador (“ideológico”) incurre en una petición de principio para toda filosofía de la praxis o la emancipación: la constitución social del ser humano, que no tiene otra “explicación” que la propia institución del mundo humano por el mundo humano.

El postulado del imaginario parece conducir a Castoriadis a las tesis del culturalismo idealista. Para evitarlo, somete a crítica el término “simbólico”, insistiendo en la relación entre lenguaje y sociedad, y la primacía del imaginario. Podemos dominar lo simbólico gracias a la creación social, al imaginario radical como capacidad originaria. Los símbolos sólo tienen significado en función de un imaginario social determinado, del sentido creado por el colectivo, no por la mera arbitrariedad de los signos. El simbolismo tiende a adquirir significado propio (“autonomizarse”) porque existen significaciones relativamente independientes de los significantes. De esta manera hemos constatado la crítica de nuestro autor al estructuralismo, gracias a la noción de significación imaginaria, que organiza un sistema de significados y significantes, en una red simbólica.

A partir de ahí, la noción compleja de imaginario permite una reconsideración de la

imaginación como facultad creadora, más radical que la racionalidad. Se trata de *Einbildung* como radicalmente “formante”, lo que pone en imágenes y “da forma”, anterior a la propia distinción entre “real” e “imaginario o ficticio”. Tal imaginación radical es creadora *ex nihilo*, porque supone la novedad, y por ello no pro-viene de nada, sino que ad-viene. Aunque, en todo caso, no es incondicionada, pues siempre hay medios con los cuales y en los cuales se produce esa creación. Esta “fuerza creadora” (*vis formandi*) se halla en el alma del sujeto y en el imaginario social instituyente. Hemos podido comprobar la relación entre esa fuerza y la concepción de “fuerza creadora” que Heidegger observa en Nietzsche. Esto vincula a Castoriadis con la tradición fenomenológica y las nociones de *Lebenswelt* como sustrato de sentido, así como “intencionalidad” como proceso creativo. Desde estas consideraciones, hemos podido constatar las consecuencias que ello tiene en la antropología filosófica de Castoriadis. La imaginación radical es la esencia de la psique, lo cual significa que sin ella no puede ser, y que no puede concebirse al margen del ser histórico-social. Esto supone una crítica radical a la egología, al sujeto constituido al margen del mundo, propia de la filosofía moderna. Psique y sociedad son, así, indisociables e irreductibles entre sí. Por otra parte, el individuo es creación social, por eso la oposición entre individuo y sociedad (propia de los debates modernos) es confusa.

El ser de lo psíquico, dice Castoriadis, es la capacidad de representación (inseparable de afectos y deseos). Para elucidar esta condición, apela nuestro autor a una hipótesis de inspiración psicoanalítica: la mónada psíquica. Un núcleo psíquico originario que es deseo de totalidad, de clausura. Radical y violentamente antisocial, acompaña a la psique toda la existencia. Pero al tiempo es origen de la representación, desde un estadio pre-lingüístico, pre-racional, pre-social. La psique será así forma y a la vez “formante”, es decir, imaginación radical, capaz de producir imágenes sobre el mundo, mucho más allá de lo que su “naturaleza” de ser vivo le exigiría. La psique es flujo representativo no determinado por la sensibilidad, sino por la imaginación, verdadera formadora de “sentido”. Pero esto, en todo caso, sin olvidar que la psique no es separable del imaginario social-

histórico en que se hallará inmersa en su proceso de socialización. Así, la mónada es a-social, a-racional, pero su sustrato de sentido será referencia para la exigencia de clausura en toda la existencia del sujeto. Esta “locura” es lo propio del ser humano, como ser heterónimo en busca de la totalidad y el deseo identitario. Ahora bien, esa misma desfuncionalización propia de la psique humana será lo que haga posible la creación (incluida la de la racionalidad). El desarrollo (monstruoso) de la imaginación es deudor de esa inadaptación radical del ser humano, inseparable de la creación de la sociedad (no como causa, sino como condición de lo que es). Esta exposición sucinta de la antropología castoriadiana nos ha permitido observar su crítica al reduccionismo racionalista, es decir, a todas las concepciones que han querido ver la racionalidad como esencial al ser humano.

El imaginario es raíz tanto de lo simbólico como de lo racional. Captar “lo real” supone reconocer estructuras categoriales que no se pueden reducir a la lógica tradicional. Así, el imaginario, frente a lo que ha supuesto la filosofía tradicional, no oculta la racionalidad, sino que es su posibilidad. Esto supone entender que Castoriadis plantea un proyecto filosófico que haga posible la comprensión del “otro” sin reducir su ser. La historia de la filosofía occidental ha ocultado la imaginación y, con ello, la posibilidad de la autonomía, del reconocimiento de la alteridad. Hemos presentado aquí la necesidad de una relectura de los clásicos para encontrar “esquemas imaginarios” que permitan elucidar las posibilidades de emergencia de la creación social-histórica. En todo caso, ninguno de los grandes filósofos que hablaron de la Imaginación se hallaban en el “imaginario del Imaginario”. Por eso no deben ser tomados como “fundamento” del pensamiento de Castoriadis, sino como “indicios de apertura” en el pensamiento esencialista (heterónimo)

Aristóteles distingue en *De Anima* la *phantasia* tanto de la sensación como del entendimiento, y la define como “movimiento” que puede producir *phantasmas* incluso en ausencia del objeto percibido. De hecho, el “alma discursiva” necesita de las imágenes para inteligir. Lo que

para Castoriadis conduce a Aristóteles a una aporía, al reconocer por una parte que los conceptos nunca pueden pensarse sin imágenes, lo cual no parece compadecerse con su ontología general. Según nuestro autor, Aristóteles usa dos sentidos de *phantasia*: la imaginación psicológica (movimiento de la sensación en acto) frente a la “imaginación primera” que debe ser presupuesta por el logos, que borra la distinción entre sensibles e inteligibles, y a la que no afecta la distinción verdadero / falso. De ahí la confusión de la tradición al considerar a la imaginación “fuente de error”. La ontología aristotélica no podía aceptar la creación del imaginario, porque eso supone reconocer el campo histórico-social.

Por su parte, Kant postula en la *Crítica del Juicio* la relación entre imaginación y creación, si bien limitada al terreno del arte. Y en la 1ª edición de *KrV* reconoce la función de la Imaginación como base de la Razón. Sin embargo, en la 2ª edición tal referencia desaparece, aunque se mantiene una concepción de la Imaginación como facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento. De hecho, establece el esquematismo de la imaginación como mediación entre las categorías y lo sensorial. Castoriadis insiste en que la imaginación es responsable de lo que Kant llamaba “síntesis de aprehensión en la intuición”, pero que de nuevo las exigencias de su sistema racionalista le obligan a no desarrollar la función creadora de la imaginación. Nuevas aperturas, en el romanticismo, nos permitirán vincular de nuevo imaginario y creación.

4. CREACIÓN

Si en Kant la Imaginación se halla, en definitiva, constreñida por los límites de la razón teórica, será Fichte quien desarrolle y asuma el potencial creador de la *Produktive Einbildungskraft*. Así lo recoge Castoriadis en una nota de la primera parte de IIS¹³³, reconociendo su deuda con el autor romántico, aunque de nuevo, como en el caso de Kant, señala que en sus obras posteriores esa "intuición esencial" quedará relegada por las exigencias propias del idealismo. En todo caso, es conocido el desarrollo de la filosofía postkantiana hacia una "ontologización del trascendental", de la que en buena medida podemos decir que es heredero nuestro autor. Así, lo que en Kant era sólo condición de posibilidad del conocimiento, ahora deviene condición de posibilidad de la esencia misma del objeto. En la *Wissenschaftslehre*, Fichte defiende que la actividad del Yo concierne no sólo al Pensamiento, sino también a la Realidad. Y la Imaginación se presenta como "*factum* del espíritu humano", que es *autoposición*, es decir, que hace posibles todas las síntesis de la subjetividad. Según la cita de Castoriadis "...*l'imagination productive est ce sur quoi «est fondée la possibilité de notre conscience, de notre être pour nous, c'est-à-dire de notre être comme Je»*" (IIS, 220, nota 45).

Así, la imaginación se postula como facultad originaria de lo real ("*non fondable et non fondée*") que limita al Yo en el No-yo dando origen a lo representado. Las representaciones se conciben como relaciones que son unificadas por la Imaginación gracias a un "esfuerzo" (*Streben*), que Fichte concibe como posibilidad de todo objeto al infinito. Las consecuencias de este postulado son muy complejas, pero aquí nos interesa en la medida en que ese "esfuerzo" es condición causal para lo que Fichte llama el "choque" (o "impulso", *Anstoss*) entre el Yo como actividad infinita y el No-yo que es en realidad yo determinado o finito. Es decir, aunque la realidad se origina siempre por el Yo, hay algo que despierta nuestra "iniciativa" y que no puede proceder del "Yo". Puesto que

133 Fichte reconoce la imaginación creadora como *faktum* del espíritu humano "...*qui est, en dernière analyse, non fondable et non fondé et qui rend possibles toutes les synthèses de la subjectivité*" (IIS, 220, nota 45).

el modo de determinación de las representaciones se debe a la actividad interna del Yo, esa actividad es infinita e indeterminada; pero el *hecho* de que éste tenga en general representaciones "no es determinado por el Yo, sino por algo exterior a él" (W.I., 248; D.c., p.116, cit. en Duque,F., 1998: 228 y ss.). Como señala Félix Duque, ese "choque" es postulado, presupuesto, porque sólo lo podemos conocer por sus efectos (sus causas se nos escapan, como las de la "cosa-en-sí"): el Yo (actividad infinita) se proyecta a lo indeterminado; así, el Yo como *inteligencia en general* es *dependiente* de un No-yo indeterminado; pero, *de hecho*, el Yo consigue determinar el No-yo (gracias al "esfuerzo"); lo cual nos debe hacer suponer que hay un "choque" que hace posible tal determinación.

Pues bien, este postulado del *Anstoss* tendrá especial importancia para Castoriadis¹³⁴, puesto que le permitirá reconocer la condición afectiva del *ser para sí*, es decir, de ser afectado por el choque creado entre el para-sí y el mundo. Cualquier *ser para sí* crea su propio mundo a partir de los "choques externos" que "filtra, forma y organiza" gracias a su imaginación sensorial y lógica. Así pues, dice Castoriadis: "*Il est clair qu'aucun être pour-soi ne pourrait «organiser» quelque chose à partir du monde si ce monde n'était pas intrinsèquement organisable -- ce qui veut dire qu'il ne peut pas être simplement «chaotique»*" (FF, 285). Esto es fundamental, porque permitirá a Castoriadis evitar las acusaciones de una creatividad indeterminada de la imaginación que hiciera inconcebible, en última instancia, el conocimiento funcional. Pero ese conocimiento existe de hecho, se articula con la lógica identitaria y de conjuntos, y es inevitable en toda institución social. Así, plantear que la imaginación es la capacidad de hacer existir lo que no está meramente en el mundo físico, y con ello de representarse cada ser-para-sí el mundo y el propio ser, no significa

134 Jeff Klooger, en su obra *Castoriadis: Psyche, Society, Autonomy* dedica un extenso análisis al concepto *Anstoss* y en general a las influencias de Fichte en Castoriadis: "...the following list of some of Fichte's principal conceptual and thematic concerns will give some indication of the extent of what Castoriadis shares with—and, to some degree undoubtedly, owes to—Fichte: the supreme importance of the imagination qua creative imagination; the notion that all subjective presentations/representations must be posited by the subject in question; the insistence that the self, which consists entirely in its on-going creative/positing activity and the products of this activity, exists only in and through such a 'positing', so that all 'selves' must be regarded as self-positing; the idea of a constitutive antagonism between the principles of determinacy and indeterminacy, grounded in the self-creative/self-positing activity of the self, analyzed by Fichte in terms of the conjunction of two fundamental drives, the 'practical', which aims at the 'infinite' (essentially, non-determinacy), and the 'theoretical', which aims at 'unity' (essentially, determinacy)" (Klooger, 2009 :78-79)

renunciar a reconocer que el propio mundo debe tener una organización "ensídica" (conjuntista-identitaria), un "ser-así": *"Cette présentation est, dans le cas de la représentation «externe» -- de la perception --, conditionnée, mais non pas causée, par l'être-ainsi de l'environnement et des «objets» qui s'y rencontrent"* (FF, 180). El ser-así del medio ambiente (pues según dice la argumentación vale también, en términos amplios, para los animales, que también son "seres-para-sí") es condicionante, pero no causa determinante de la percepción. Y no puede serlo porque lo que determina la percepción es la imaginación: *"Ces perceptions comportent sans doute une composante «sensorielle». Mais cette composante est elle-même une création de l'imagination. Les «sens» font émerger à partir d'un X quelque chose qui «physiquement» ou «réellement» n'existe pas -- si l'on entend par «réalité» la «réalité» de la physique: ils font émerger des couleurs, des sons ou des odeurs"* (FF, 278). Así, en el objeto no hay "cualidades", todas son creación, aunque puedan estar condicionadas por esa X externa, no son causadas por ella¹³⁵.

Las imágenes creadas por la imaginación no son, en todo caso, ideas más o menos "confusas" en el espíritu. Castoriadis se distancia del idealismo, en la medida en que las creaciones de la Imaginación no se pueden reducir a "representaciones" más o menos defectuosas del mundo. Se trata de *Vorstellungen*, "presentaciones", "maneras originales de reaccionar" que "pone" el ser-para-sí creador de su mundo. No "representan" nada sino la propia creación del ser-para-sí. La perspectiva idealista suponía al final reducir el ser a "ser pensado", de manera que se mantiene la relación contemplativa sujeto-objeto, con todas las problemáticas que se derivan. Castoriadis ha reivindicado la perspectiva de la filosofía clásica alemana (desde Kant y sobre todo desde Fichte a Hegel, ver CL, 227) sobre la "autoposición del sujeto". Pero no aceptará que eso signifique la reducción de la realidad a pura idea, ni tampoco la concepción de la representación del mundo como copia o imitación.

135 Esto lleva a Castoriadis, en este texto, a una necesaria digresión sobre la fenomenología y el problema de la percepción. Volveremos sobre ello. Aquí nos basta señalar que esa X externa induce, bajo ciertas condiciones, al sujeto a la creación de una imagen que, además, es genérica y socialmente participada.

4.1. Ontología magmática

Desde el punto de vista de Castoriadis, tanto el idealismo como el realismo¹³⁶ de la filosofía moderna comparten la exigencia de una ontología unitaria (teológica en última instancia), elaborada por el imaginario esencialista que, aunque presente ya en el pensamiento de Platón y Aristóteles (y en la tradición teológica posterior), adopta en la modernidad el presupuesto de la egología, conduciendo a constantes aporías en el mejor de los casos, o a construcciones filosóficas al servicio de la heteronomía. Para evitar tales consecuencias, Castoriadis apela a los orígenes del pensamiento filosófico en Grecia, y especialmente, al problema del sentido en la Grecia pre-clásica, en las cosmologías, en la tragedia y por supuesto en el pensamiento presocrático: *"Il y a chez les Anciens une ontologie implicite, les oppositions de chaos et kosmos, de phusis et nomos; l'être est aussi bien chaos, à la fois au sens du vide (chainô) et au sens du mélange indéfinissable, que kosmos, à savoir ordonnance visible et belle"* (MI, 209). Castoriadis desarrollará así una propuesta ontológica que, a partir de la noción de creación y de imaginario, pasando por la reflexión en torno a la *phantasia* en Aristóteles, la imaginación en Kant y la posterior ontologización del trascendental, le permite hablar del ser como caos, como indeterminación pues, pero sin dejar de lado la exigencia cósmica, sin la cual no tendría sentido hablar de la imaginación como capacidad de "dar forma al caos": *"Chaos est le fond de l'être, c'est même le sans-fond de l'être, c'est l'abîme qui est derrière tout existant, et précisément cette détermination qu'est la création de formes fait que le chaos se présente toujours aussi comme kosmos, c'est-à-dire comme monde organisé au sens le plus large du terme, comme ordre..."* (FP, 339).

Así pues, en el fondo del ser siempre hay caos, porque "lo que es" nunca está determinado de manera absoluta, y siempre es posible el surgimiento de nuevas determinaciones. En el artículo *"La logique des magmas et la question de l'autonomie"*¹³⁷ Castoriadis enuncia de manera explícita

136 Tras criticar la "falacia idealista", añade Castoriadis: *"Mais cela ne signifie pas d'avantage (la fallace phénoménologique) que l'attitude «en première personne» ou «intentionnelle» me donne «les choses telles qu'elles sont»* (FF, 280). Atribuye así a la fenomenología la "ilusión realista" que coexiste paradójicamente con consecuencias fatalmente solipsistas. Es la crítica a Husserl y a su influencia en el resto de fenomenólogos. Abundaremos en ello en el apartado sobre la fenomenología.

137 Este artículo, escrito entre 1981 y 1983, fue presentado en un importante coloquio en Cerisy bajo el título genérico *L'Auto-organisation. De la physique au politique* (10-17 junio de 1981). En él participaban investigadores de un

sus tesis ontológicas, la primera de las cuales es: *"Ce qui est n'est pas ensemble ou système d'ensembles. Ce qui est n'est pas pleinement déterminé. Ce qui est est Chaos, ou Abîme, ou Sans-Fond. Ce qui est est Chaos à stratification non régulière"* (DH, 509). El Ser no se puede reducir a conjuntos (o estructuras), porque no está plenamente determinado, aunque se nos presenta en diferentes "estratos", o regiones, que en todo caso no son reductibles entre sí. Así, por ejemplo, el estrato biológico no se puede reducir a lo físico-químico, o el estrato social-histórico no es reductible a lo psíquico. En cada uno de estos estratos hallamos conjuntos de determinaciones, de *formas (eidos)* las llama Castoriadis, entendidas como posibilidades e imposibilidades indefinidas.

Se trata pues de una ontología del ser como "por ser" (*à-être*¹³⁸), como no determinado. Ahora bien, esa "no determinación", insiste Castoriadis, no es simple indeterminación, es creación, es decir, surgimiento de otras determinaciones. La creación es inmotivada porque las nuevas formas surgen desde ese "abismo del ser", pero que la creación sea inmotivada no quiere decir que sea absolutamente indeterminada: *"Création ne signifie pas indétermination (...) la création est précisément la position de nouvelles déterminations"* (MI, 130-131). Esas nuevas determinaciones son, además, "otras", en el sentido de que no se pueden reducir a lo que ya ha sido, ni deducibles por tanto a partir de aquello: *"...aucun état de l'être n'est tel qu'il rend impossible l'émergence d'autres déterminations que celles déjà existentes"* (DH, 509). De esta manera resume Castoriadis su tesis ontológica fuerte: *"...il existe au moins un type d'être qui crée de l'autre, qui est source d'altérité, et qui par là s'altère lui-même"* (MI, 131). Este texto, de una conferencia sobre antropología de 1989¹³⁹, deja claro que el "tipo de ser" al que Castoriadis se refiere es el ser social-

amplio espectro científico, desde las ciencias físicas y biológicas hasta las ciencias sociales y políticas. El encuentro planteaba la necesaria confluencia en la reflexión de todas las ciencias, centrandó su atención en las teorías de la "auto-organización" y el concepto de caos: *"L'instabilité du chaos d'abord, et la complémentarité paradoxale entre l'ordre et le désordre qu'il faut penser à présent aussi bien en physique, en biologie que dans les sciences sociales. Le concept d'autonomie ensuite, et la capacité d'une organisation (vivante ou sociale) de s'instituer elle-même et de se perpétuer en produisant ses lois"* (texto de presentación del coloquio, Dumouchel et Dupuy, 1983). El coloquio tuvo continuidad en otoño de ese mismo año en la Universidad de Stanford (California, EEUU).

138 Esta noción sugiere la de "devenir" y será importante en desarrollos posteriores de sus tesis ontológicas. Lo desarrollamos más adelante.

139 Insistimos en la datación de los textos porque, como ya hemos dicho en otras ocasiones, algunos críticos han querido ver en los trabajos de su última etapa una deriva hacia posiciones hermenéuticas. Aquí estoy defendiendo que la tesis fundamental de su obra sigue girando en torno a la creación social-histórica y al proyecto de autonomía posible.

histórico, el ser humano creador que es "fuente de alteridad", es decir de cambio y transformación social. El hecho de que Castoriadis hable (en sus últimas obras) de las otras regiones del ser, y de la creación en regiones como lo biológico o lo físico no debe hacernos perder de vista la tesis que defendemos en este trabajo: la noción de ser como creación es inseparable en Castoriadis del imaginario social-histórico con la perspectiva filosófica del proyecto de emancipación. Así, en el texto referido, el postulado del ser como creación ("capacidad de hacer emerger lo que ni está dado ni puede derivarse") se vincula inmediatamente con la noción de imaginación como "capacidad de poner nuevas formas" y ésta con la posibilidad de crearnos "un mundo", es decir, hacernos presente algo sobre lo que, sin la imaginación, nada sabríamos y nada podríamos decir. Ésta es la tesis reiterada a lo largo de toda su obra, que podemos definir, de acuerdo con Poirier, como "ontología política": *"...l'essentiel de la création n'est pas «découverte», mais constitution du nouveau (...) l'émergence de nouvelles institutions et de nouvelles façons de vivre, n'est pas non plus une «découverte», c'est une constitution active"* (IIS, 200-201). La creación por tanto no supone un "descubrimiento" de algo que, estando ya, no éramos capaces de ver en la confusión del desorden; no se trata de "leer" lo que pudiera haber de orden en el desorden. Como señala Poirier: *"Qu'on puisse instituer un ordre à partir du désordre n'implique donc nullement qu'il soit dans la nature du désordre d'être ordonnable"* (Poirier, 2011: 409). Asumir que en el fondo del ser está el caos es la condición para comprender la creación de lo nuevo; y el desorden no es un presupuesto racional que implicara una "organización previa" que hubiera sido "desordenada" y a partir de la cual se pueda generar de nuevo orden. En el campo histórico-social esto supone que la posibilidad de instituir un mundo común se halla siempre atravesada por la fuerza de lo instituyente, de lo nuevo: *"Si par «chaos» on entend le vide, il faut alors concevoir que la société s'institue elle-même à partir de rien, toute institution de sens ou de lois par une société constituant une création ex nihilo de cette société qui ne tire son origine d'aucune instance causale antérieure"* (Poirier, 2011: 452). Así, por una parte, toda institución es "auto-institución", y por otra parte, ninguna institución social puede

estar garantizada en su estructura, en su orden, en primer lugar porque el núcleo de la historicidad es el cambio generado por ese "exceso de sobredeterminación" que la hace moverse de manera imprevisible. Un exceso que desde el punto de vista antropológico tiene que ver con la desfuncionalización propia de la naturaleza humana, y que a nivel político se manifiesta en la constante "desmesura" (*hybris*) que es el riesgo de todo régimen institucional. De hecho, como tendremos oportunidad de comentar (apartado 5.5) la política es concebida por Castoriadis como el surgimiento de la sociedad instituyente (autoalteración de la sociedad) en el seno mismo de la sociedad instituida.

En este sentido, hay una polémica viva entre los comentaristas de Castoriadis, que se centra en la interpretación de la noción de creación. Así, Suzi Adams, desde una lectura "hermenéutica" (basándose, recordemos, en ciertos textos tardíos de nuestro autor) defiende que no hay creación absoluta, porque el propio Castoriadis la derivaría de una "interpretación creativa", lo que la pondría radicalmente en tela de juicio y haría compatible el enfoque hermenéutico con la filosofía de la creación. Esto supone que la noción de "creatividad humana", debilitada al sustraerle la radicalidad de la creación *ex nihilo*, resultaría compatible con la noción de *ser-para-el-mundo* de Heidegger, y que habría de compartir la tesis de la "diferencia ontológica". Pero como argumenta Emanuele Profumi: *"La lógica-ontología de la creación, tanto la social-histórica como la del a-sentido del mundo, es el vuelco de la diferencia ontológica, no puede ser leída como la creatividad interpretativa, y mantiene un vínculo importante con la indeterminación ontológica, pero no se subordina a ésta"* (Profumi, 2013: 659). Como ya hemos señalado en otras ocasiones, la ontología de la creación de Castoriadis significa una lógica del ser compartida entre el ámbito antropológico, socio-histórico y político, de manera que cualquier nueva "entidad" creada significa un cambio del Ser. Podemos confirmar esto con la argumentación del propio Castoriadis en IIS: *"...l'être n'est jamais qu'être des étants, et que chaque région des étants dévoile une autre face du sens de: être"* (IIS, 273). No hay pues diferencia ontológica Ser / entes. El razonamiento en ese texto se sitúa en el

contexto del análisis de lo social, y la imposibilidad por parte de la lógica heredada de pensar la "unidad de una pluralidad", es decir, de concebir la sociedad como conjunto determinable de elementos bien distintos y definidos. Y esto es así porque no se ha asumido suficientemente el vínculo intrínseco entre lenguaje y pensamiento: *"...il n'y a pas de pensée de l'être qui ne soit aussi logos de l'être et logos réglé et se réglant, donc logique, comme il n'y a pas de logique sans une position de l'être (ne serait ce que comme être dans et par le discours)"* (IIS, 272). Para pensar el Ser hemos de suponer un lenguaje, pero además ese lenguaje es lengua socialmente existente, con determinadas reglas y determinadas categorías lógicas ("regulado y auto-regulado", como dice el texto). Es cierto que esas reglas pertenecen al ámbito conjuntista (parte/todo, composición/inclusión por ejemplo), pero tales reglas estarían vacías sin tomar en consideración aquello de lo que se habla, que pertenece a una región determinada del ser. Dicho de otra manera, no hay "categorías transregionales", todas las categorías responden a determinada "región de entes", y por eso el ser es siempre "ser de los entes", y al tiempo cada región de entes "desvela" otro sentido del "ser". Así, señala explícitamente, ni Heidegger con su distinción ser/entes ni el reduccionismo positivista nos permiten pensar lo social como coexistencia de entidades de diferentes órdenes.

En definitiva, la crítica de Castoriadis a la ontología heredada tiene su aspecto central en la concepción de "lo nuevo" que de ella se deriva. En efecto, más allá de los matices que pudieran considerarse, desde el determinismo hasta la hermenéutica, todas las filosofías conciben la novedad como "diferencia", es decir, como la aparición de algo que de alguna manera ya se hallaba en la posibilidades constitutivas del ser. Así, pese a que puedan "emerger" formas distintas (sociales, históricas, culturales, etc.) tal emergencia se puede derivar de una manera u otra de los "esquemas de repetición"¹⁴⁰ que al final reducen el ser a la determinación: *"...l'occultation de l'imaginaire et du social-historique, toujours commandé par la dénégation de la création, par la nécessité de réduire*

140 Poirier se pregunta si con esto Castoriadis está propugnando la abolición de la repetición como horizonte de un pensamiento de la creación, como exigencia para dar paso a la autonomía humana. Y sugiere que, en todo caso, Castoriadis no es ciego al fenómeno de la repetición, y que la dinámica de la emancipación aunque debe ser asumida como interminable, al mismo tiempo debe fundarse sobre cierta recuperación (*reprise*) del "trabajo sobre sí mismo" (sea a nivel individual o colectivo): *"...reprendre dans des conditions chaque fois nouvelles le mouvement de réflexivité par laquelle ils travaillent à leur transformation"* (Poirier 2011: 410-411)

à tout prix l'histoire à la répétition et de présenter cette répétition elle-même comme déterminée depuis un ailleurs -- physique, logique ou ontologique" (IIS, 296)¹⁴¹.

Esta "ocultación" de la que habla en el texto arranca en Grecia, en primer lugar por la negación de la creación política que significó la democracia. En los fundamentos de ésta se hallaba la distinción filosófica *physis/nomos*, y el reconocimiento por parte del imaginario griego de la capacidad humana de creación institucional. Sin embargo, la filosofía, especialmente a partir de Platón, temió en esa apertura la "arbitrariedad" y dispuso los mecanismos (imaginarios) para establecer una fuente indiscutible de la ley y de la significación del mundo. Así, la Filosofía ocupa el lugar del discurso teológico al exigir la posición de un *fundamentum inconcussum*, la Razón, y con ella las "sustancias" (Cosas, Ideas o Sujetos) que se concebirán como "categorías ontológicas" irreductibles. Este esquema reduccionista y determinista de la realidad y del conocimiento se ha fundamentado en el *ex nihilo nihil* de Parménides, y con él en la negación de la posibilidad de una creación humana en el sentido radical. La concepción de la "creación", como la de la imaginación, se ha relacionado con ficciones e ilusiones a las que, a lo sumo, se les ha dado un lugar (inferior naturalmente) en la noción de "grados del ser". Como consecuencia de ese rechazo al imaginario, el "ser verdadero" se ha identificado con la inmutabilidad y la universalidad. De esta manera, cuando la Filosofía se "teologice" el concepto de Creación quedará reservado a la divinidad, y será por definición inaccesible a un ser finito. Estos prejuicios alcanzan naturalmente hasta Kant y toda la deriva postkantiana.

Frente a esto, Castoriadis ha postulado la creación de significaciones como punto de partida histórico-social, producidas por un "colectivo anónimo" que la ontología heredada no podía concebir más que como suma o colección de individuos (sustancias). El ser de lo social-histórico no puede ser pensado como sistema de determinaciones, como conjunto de "objetos" cuyas relaciones

141Y a continuación refiere como ejemplo de nuevo una sorprendente coincidencia, en este caso, entre Heidegger y los marxistas en el problema de la "producción", que si los segundos reducen a producción económica, en el caso de la ontología heideggeriana se vincula a su concepción de "desvelamiento" de lo que estaba oculto (u olvidado) en el ser, que en definitiva se hallaba en la posibilidades del Ser.

y propiedades pudieran ser definidas de manera fija. En la ontología heredada decir algo sobre algo es decir que está absolutamente determinado por ese algo (y Kant añade no sólo respecto a los predicados dados, sino a los predicados "posibles"). Pero el ser no se puede concebir como plenamente determinado, sino precisamente como creador de nuevas determinaciones, las cuales no pueden derivarse de las que ya existían. La sociedad es así un tipo de ser (como la psique) en que no todo está determinado, pues no podemos explicar ni interpretar todo fenómeno social (o psíquico) como un encadenamiento causal. Ahora bien, esto no significa desconocer la evidencia de que, en todos los dominios del ser (incluido naturalmente sociedad y psique) hay una primera dimensión de determinismo, sin la cual nada se podría decir, porque pone las condiciones identitarias y conjuntistas del *logos* (dimensión codificada del lenguaje). Esa dimensión, que Castoriadis llama conjuntista-identitaria (o ensídica) es la que nos permite reconocer una palabra o un objeto y su pertenencia a un conjunto determinado. Una cosa no puede ser la misma y otra en el mismo momento y sobre la misma relación. Por eso podemos hablar de "mundos", de cosmos, de identidades localizables y de conjuntos como multiplicidades finitas. Eso es lo que nos permite articular la lógica, en el sentido tradicional. Pero tanto el "momento" en que establecemos cierta identidad (momento que es secuenciable indefinidamente) como la "relación" exigen ser situados en su contexto de significaciones. Estamos obligados, dice Castoriadis, a decir sobre *qué relación* hablamos de una cosa cuando decimos que es idéntica a otra cosa. Así, por ejemplo, la música tiene una dimensión ensídica, y precisa de la aritmética, pero no se puede reducir a aritmética, no se puede decir que es "idéntica" a la aritmética. Hay una dimensión creadora, no reductible a la lógica ensídica, que es consustancial al Ser. Por eso, como hemos señalado más arriba, el ser es cosmos y caos a la vez: es cosmos porque es un mundo que tiene un orden lógico, pero a la vez es caos porque siempre hay indeterminación en el ser y porque las relaciones y determinaciones con las que se vincula son indefinidas. Por eso dice en IIS refiriéndose a lo social: *"Nous avons à le penser comme un magma. et même comme un magma de magmas -- par quoi j'entends non pas le chaos,*

mais le mode d'organisation d'une diversité non ensemblisable..." (IIS, 273). Así, en el fondo del ser está el caos, el abismo, la indeterminación (sin la cual no se podría concebir la creación ni la aparición de lo nuevo) pero el ser *no es caos* en el sentido de indeterminación absoluta, puesto que de hecho hay una lógica, ensídica, que es inevitable para hablar de identidad y de conjuntos, pero además hay otra "lógica", que Castoriadis llama "magnética". El concepto "magma" aparece por primera vez en la segunda parte de IIS, en el texto que acabamos de citar, para referirse a la sociedad y con ello al magma de significaciones imaginarias sociales. Con ello Castoriadis quiere poner de manifiesto que, aunque exista una parte de la organización social que es y debe ser coherente con la lógica identitaria y de conjuntos, la sociedad no se puede reducir a conjunto o sistema o jerarquía de conjuntos o estructuras. La lógica (ensídica) no permite agotar la vida ni la lógica en términos absolutos. Así, por un lado no puede haber lenguaje sin lógica ensídica, puesto que siempre es necesario el lenguaje como código (e incluso para poder cuestionar esa lógica o para dudar nos vemos obligados a confirmarla). Pero, por otro lado, el lenguaje es *lingua* en tanto significa, es decir, en tanto se refiere a un *magma de significaciones*. Tal magma no es explicable en términos de lógica conjuntista, pero sí responde a una lógica en tanto que es posibilidad de elucidación de las relaciones entre las significaciones. Como ya hemos explicado en un apartado anterior, la "elucidación" es el término que Castoriadis utiliza para referirse al esfuerzo filosófico de "dar sentido" o "atribuir significado". Se trata de una praxis filosófica que desde luego no es teoría ni explicación pero tampoco sólo interpretación o comprensión. Es una actividad creativa que supone aceptar el entramado magnético de los diferentes estratos del ser, entre los que destaca las sociedades humanas, magma de significaciones imaginarias sociales, así como la psique humana, magma de representaciones, afectos y deseos. En ambos casos nos hallamos con estratos del ser que no son reductibles a lo ensídico: la sociedad no puede ser reducida a determinaciones funcionales, la psique no puede ser "explicada" ni por factores biológicos ni considerada un autómata lógico. Así, la llamada "lógica magnética" no es "lógica" en el sentido de la lógica ensídica, es decir, reductible

al principio de identidad y a la organización conjuntista. Pero sí lo es en tanto que nos permite "pensar lo que hacemos" y "saber lo que pensamos" (IIS, 8). Pensamiento, saber y acción se hallan inmersos en una forma de organización que si bien no es determinable en términos absolutos, es una exigencia epistémica que no pueden dejar de considerar los historiadores ni los sociólogos, antropólogos o psicólogos al intentar penetrar los diferentes estratos de la realidad humana.

El término "magma" (y la "lógica magmática" que se deriva) aparece en la obra de Castoriadis inspirado a partir de la lectura de *La interpretación de los sueños* donde Freud define el sueño como un "conglomerado" (*Konglomerat*)¹⁴². De hecho, así es como nuestro autor define el objeto del psicoanálisis en IIS, y cómo lo vincula con la imaginación radical: *"L'inconscient ne relève pas de la logique identitaire et de la déterminité. Produit et manifestation continuée de l'imagination radicale, son mode d'être est celui d'un magma"* (IIS, 411). Esa metáfora del magma, que resulta muy gráfica si la relacionamos con la madeja de los sueños, se relaciona en principio con lo que Freud llamaba "proceso primario", que rige en el inconsciente. A partir de ahí, Castoriadis lo atribuirá al conjunto de representaciones de la psique: *"Les représentations d'un individu à tout instant, et le long de sa vie -- ou mieux: le flux représentatif (-affectif-intentionnel) qu'un individu est --, sont d'abord et avant tout un magma"* (IIS, 467). Si pensamos en la totalidad de las representaciones, sean recuerdos, fantasías o sueños, es fácil reconocer que no se pueden ordenar, contar o separar, es decir, que no se pueden concebir con la lógica conjuntista-identitaria. Son un "flujo" en que representaciones, afectos e intenciones son indisociables. Ahora bien, eso no significa que sean "puro y simple caos". De hecho, de un magma se pueden extraer y construir organizaciones conjuntistas en número indefinido, pero en todo caso ese magma no puede ser reconstruido a partir de esas organizaciones conjuntistas¹⁴³: *"Un magma est ce dont on peut extraire*

142 "...como si el sueño fuese un conglomerado, en el que cada fragmento exigiera una especial determinación" (Freud, 1995: 67). Y aprovechando el mismo campo semántico de la misma obra Castoriadis habla de "estratificación no regular del ser" a partir del término *Brecciagestein*, que se traduciría por "brecha" o roca sedimentaria de estructura fragmentaria.

143 En *"La logique des magmas"* apela Castoriadis a Cantor (DH, 481-482), quien distinguía entre aquellas multiplicidades que son conjuntos, y otras a las que llama "multiplicidades inconsistentes". Antes de hablar de magma, Castoriadis se planteó usar ese término. Este tipo de multiplicidad no es un conjunto vacío: es inconsistente, porque no es reductible a la lógica de conjuntos, pero existe y se puede concebir como otro tipo de

(ou: dans quoi on peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie) de ces organisations" (IIS, 497). Dicho de otra manera, podemos distinguir ciertas representaciones (por razones pragmáticas por ejemplo) que se hallan relacionadas con una representación, pero en todo caso eso no agotará las representaciones que *hay* (o puede haber) *en* una representación. Porque son indefinidas. El *ser* de las representaciones es un magma, y es su naturaleza magmática la que permite a la imaginación radical crear nuevas representaciones.

Ahora bien, como ya hemos dicho, la noción de magma se aplica en primer lugar en IIS a las significaciones imaginarias sociales, sobre el cual se instituye la sociedad y por el cual se manifiesta el imaginario social-histórico. Así, la institución social-histórica es un magma de significaciones, cuyo "soporte representativo" consiste en un magma de imágenes o figuras pero también la totalidad de lo "percibido natural". El imaginario social es creación de significaciones y de imágenes o figuras que son soporte, las cuales a su vez hacen posible lo perceptible para una sociedad determinada. De esa manera, tanto el magma de representaciones como el magma de enunciados de un idioma (si bien en este caso sería finito, porque responde a combinaciones sobre un número de elementos dados de antemano), es indisociable del magma de significaciones, que es indefinido: *"Le langage est langue en tant qu'il signifie, c'est-à-dire en tant qu'il se réfère à un magma de significations. Le langage est code en tant qu'il organise et s'organise identitairement, c'est-à-dire en tant qu'il est système d'ensembles (ou de relations ensemblistes)"* (IIS, 351-352).

Esta distinción entre "lengua" y "código", como aspectos indisociables del lenguaje, nos permite entender bien que la lógica magmática y la lógica ensídica son necesariamente complementarias. El lenguaje es necesariamente código, en el sentido de instrumento que permite establecer una correspondencia biunívoca entre los significantes y los elementos designados por éstos. Esos elementos son los "significados" sólo en tanto que conforman un sistema conjuntista-identitario; pero naturalmente las significaciones imaginarias sociales no se reducen a ellos, porque

lógica.

el lenguaje además es "lengua", es decir, magma de significaciones que hacen posible la creación. La oposición no se sitúa pues, frente a lo que afirmaba la lingüística estructural, entre "lengua" y "sentido" sino entre "lengua" y "código". Sin código lingüístico con el que transmitir mensajes, los seres humanos no podrían producir significaciones. Por eso es necesario pensar el lenguaje conjuntamente como "código" y como "sentido". Lo que no significa, como pretendían los estructuralistas, que el lenguaje pueda reducirse a código. La significación como tal no resulta de la combinación de elementos determinables a priori, pero si no fuera, al menos en alguno de sus aspectos, determinable como algo bien definido (identidad y conjunto) no podríamos distinguir un enunciado dotado de sentido de un puro y simple delirio.

Castoriadis emplea, para referirse al código, también la noción *legein*, término griego del cual deriva *logos* y que remite al conjunto de mecanismos que habitualmente definimos como "pensamiento lógico" o "racional", pero no en el sentido esencialista del concepto "razón" heredado por la tradición sino como *protoinstitución social*¹⁴⁴: "...*distinguer-choisir-poser-rassembler-compter-dire: à la fois condition et création de la société, condition créée par ce qu'elle même conditionne*" (IIS, 330). El *legein*, dimensión identitaria y conjuntista del lenguaje, es concebido según Castoriadis como un "decir algo" que necesariamente es "decir algo determinado", y según lo cual por tanto ser algo es ser algo determinado. Castoriadis considera el lenguaje como el único "conjunto verdadero", real y no simplemente formal, puesto que cualquier otro conjunto lo presupone y sólo puede constituirse mediante el mismo tipo de operaciones que las suyas: "*Toute logique (et finalement toute ontologie) identitaire n'est que mise à l'oeuvre des opérations identitaires instituées dans et par le legein, dans et par le langage en tant que code*" (IIS, 354). De hecho, la lógica ensídica es tan poderosa y necesaria que cuando intentamos hablar de los magmas no podemos evitar hacerlo con el lenguaje ordinario, y por tanto suponiendo la dimensión ensídica del mismo (ver DH, 492). Más aún, cualquier discurso (como el del propio Castoriadis) que

144 "*On peut à la rigueur rapprocher le legein de certaines acceptions de logos chez Aristote, certainement pas de toutes; encore faudrait-il oublier que le logos aristotélicien appartient à l'âme, alors que le legein pour moi est une proto-institution de toute société*" (FF, 64)

pretenda delimitar esa lógica "racional", o relativizarla, o ponerla en cuestión, está condenado a hacer uso de ella. Así pues, no puede haber conocimiento si, a un cierto nivel del ser (sobre todo en lo que tiene que ver con la funcionalidad), la totalidad de cosas no pueden ser identificadas en un conjunto coherente. La lógica ensídica es así una dimensión esencial e ineliminable no sólo del lenguaje sino de toda actividad social. Se trata de la creación humana que hace posible que el resto de creaciones no permanezcan "en el fantasma", puesto que hace posible la colectividad humana como hacer colectivo, la institución social, la práctica reflexiva y las relaciones humanas en definitiva.

4.2. Lógica ensídica.

Ahora bien, si el espíritu humano ha sido capaz de crear la lógica ensídica es porque, de hecho, ésta permite un representar/decir sobre "lo que existe". Es decir, es innegable según Castoriadis que la "realidad natural" se nos presenta como organizada según una estructura ensídica: *"...il existe indubitablement une couche ou strate au sein de laquelle ce qui est se donne ou se présente en effet comme soumis à une logique ensembliste ou identitaire: classable sans problème dans des hiérarchies, appartenant toujours en tant qu'élément distinct et défini à des collections réparables, possédant toujours des propriétés suffissantes pour définir des classes, se conformant toujours aux «principes» d'identité et de tiers exclu"* (CL, 206). Así pues, que el "estrato natural" está sometido a los principios de la lógica no es para Castoriadis algo discutible. De hecho, el extremo más desarrollado de la lógica identitaria es la matemática, y por ello se comprende la fascinación de los filósofos por la matematización de lo real, desde Pitágoras y Platón hasta Husserl. El problema no es reconocer que la realidad, en sus diferentes estratos, tiene una dimensión ensídica, sino la pretendida *reducción* de lo real a esa lógica, que olvida el fondo magmático de todo lo existente. Como vengo insistiendo, pues es uno de los ejes de este trabajo, Castoriadis no defiende una suerte de "indeterminación ontológica" o de irracionalismo, y tampoco compartiría la

tesis del "olvido del Ser" heideggeriano; los "entes" son creación de nuevas determinaciones, de manera que cada ente creado supone un cambio en el Ser. Ahora bien, hay una tendencia en la filosofía a reducir todo el devenir del ser/entes a un "ser en sí" determinado y determinable. Y esta tendencia se explica precisamente por la existencia de lo ensídico, y por la confianza que el pensamiento ha depositado en el poder de la lógica ensídica para representar de manera absoluta el Ser. La creación del universo de significaciones humanas supone la posibilidad de establecer un orden relativamente estable para el conocimiento y la existencia de los seres que lo comparten. Esas formas determinadas constituyen así el mundo como "cosmos". Pero como ya hemos señalado anteriormente, ese cosmos emerge del caos, y no se puede concebir sin el caos: no se puede reducir a una "causa" anterior porque surge sin razón y a partir de la nada, por su propia naturaleza magmática. Así, el cosmos es un orden relativo, emergente desde lo informe y lo indeterminado. Pues bien, la constitución de la lógica ensídica es precisamente una manera relativa de ocultación y al tiempo de "presentación" de ese caos. Supone una ocultación porque permite una estabilización y homogeneización del flujo y reflujo primordial, ocultando su carácter heterogéneo. Al tiempo supone la "presentación", el reconocimiento del caos subyacente, porque los esfuerzos del saber humano por reducir toda la realidad al principio de homogeneidad y determinabilidad del ser se han mostrado inútiles. La ciencia contemporánea se halla de hecho, según Castoriadis, en un perpetuo conflicto desde que sus desarrollos más complejos¹⁴⁵ han ido mostrando que el supuesto de un principio unitario y homogéneo a todos los estratos del ser era imposible. La lógica identitaria y de conjuntos es así una forma relativa, no absoluta, de explicar esa parte de la realidad que es necesariamente ensídica, Pero la ciencia no puede incurrir en reduccionismo porque, por una parte, cada estrato del ser que pretende estudiar supone una forma de aproximación diferente¹⁴⁶, y por otra

145 Ya en IIS Castoriadis reconoce que los desarrollos científicos en física cuántica o en biología establecen "nuevos objetos" que abren nuevas reflexiones: *"...les particules élémentaires et le champ cosmique, l'auto-organisation du vivant, l'inconscient ou le social-historique, qui, de façon chacun différente mais non moins certaine, mettent tous radicalement en question la logique et l'ontologie héritées"* (IIS, 493). En su obra de los años 80 y 90 desarrollará profusamente esta reflexión.

146 Recordemos que Castoriadis se enfrenta a la distinción ser/ente puesto que el ser es siempre ser de los entes. De esta manera, no se puede defender una "ontología transregional": *"...il n'existe pas de catégories transrégionales: la règle de liaison que porte la catégorie est vide sans la prise en considération de ce dont il doit y a voir liaison"* (IIS,

parte nunca se agota la pregunta por el ser, porque el propio ser es magmático, y tiene en su fondo el caos de manera irreductible.

De hecho, la pretensión de reducir toda realidad al principio de determinación es común por una parte a la filosofía (y la ciencia) determinista y por otra (de manera en principio paradójica) al discurso (o conjunto de discursos) que ha pretendido históricamente ocultar de manera absoluta el Abismo, el Sin-fondo caótico de la realidad, esto es, la religión. Esto representa un aspecto si se quiere discutible, pero coherente en última instancia en el pensamiento castoriadiano: *"L'être/étant «ensidique» et l'être/étant «religieux» présentent d'après Castoriadis les mêmes caractères essentiels: ils sont en effet tous deux conçus comme déterminés de part en part, L'ontologie philosophique qui identifie être et détermination n'est en cela nullement différente de la religion"* (Poirier, 2004: 121). En definitiva, la misma lógica, ensídica, que permite la existencia de la institución social sirve de justificación a la institución de la religión como forma más poderosa de ocultación del caos, y con él de la posibilidad de la creación y la autonomía humanas. Y las filosofías que, como la platónica, han definido el ser auténtico de una cosa en tanto que participa del *eidōs* eterno e inmutable, han servido de "justificación racional" a ese discurso de la ocultación del Sin-fondo de la experiencia humana. Esta tesis radical de nuestro autor que supone, como ya hemos dicho, el rechazo a lo que él llama la "tradición heredada" en filosofía y su vínculo con el discurso teológico es la que me permite insistir en que no hay interpretación posible del pensamiento de Castoriadis desde la hermenéutica o cualquier otro intento filosófico de buscar el sentido en fuentes extra-sociales: *"La liaison profonde et organique de la religion avec l'hétéronomie de la société s'exprime dans ce double rapport: toute religion inclut dans son système de croyances l'origine de l'institution; et l'institution de la société inclut toujours l'interprétation de son origine comme extra-sociale, et renvoie par là à la religion"* (DH, 466). Las sociedades (con la excepción del germen del

273). Suzi Adams defiende que, frente a esta tesis que Castoriadis postula en IIS, en su "obra madura" (sic) superpuso su ontología de lo social-histórico a una ontología transregional, a partir del desarrollo del concepto de *physis*: *"His radicalization of physis signals the shift from an ontology of regional social-historical nomos, to transregional physis, whereby all regions of being --indeed, being qua being-- re interpreted as self-creating. Thus, Castoriadis's mature philosophy incorporates two overlapping ontological configurations"* (Adams, 2011:11)

proyecto de autonomía democrática en Grecia), no han podido aceptar el Caos, han necesitado buscar un fundamento "trascendente". La respuesta absoluta a esa inquietud ha sido siempre la religión, inseparable de la institución de toda sociedad, principio de heteronomía por tanto. La religión ofrece un nombre a lo innombrable, una representación a lo irrepresentable. Pero de esa manera, rechazando el Abismo, está reconociéndolo: es ocultación y es presentación del caos al tiempo. Y por eso las sociedades radicalmente heterónomas, teológicas, han concebido la institución de la sociedad desde un origen trascendente, innombrable, irrepresentable. Y han aprovechado de manera paradójica los principios de la lógica ensídica para ese propósito de ocultación del caos: suponer que la sociedad se puede explicar desde la lógica racional pero que el origen de esa lógica no es humano, sino trascendente. La perspectiva de la autonomía de Castoriadis defiende en cambio el origen de la sociedad como creación humana, y de la lógica ensídica como forma relativa para la sociedad (y para la psique) de evitar el caos absoluto. Pero reconocer que la institución social es arbitraria supone aceptar que no se puede reducir a esa lógica ensídica, sino que está expuesta al constante flujo y reflujo de la lógica magmática propia del lenguaje humano y de las significaciones imaginarias sociales.

Resulta evidentemente problemático considerar el *legein*, cuyo núcleo es la lógica identitaria y de conjuntos, como "creación de la sociedad" y a su vez condición de posibilidad de su existencia. Si la sociedad ha creado el *legein*, y al tiempo no se puede concebir la sociedad sin *legein* (componente ineliminable del lenguaje y de la representación social), esto significa que tal creación debe haberse "apoyado" en un orden conjuntista existente en el estrato natural del mundo. Ese orden no agota el ser del mundo, pero sin duda "domina lo real", y no sólo en el estrato natural -- "*ce qui est est tel qu'il y existe des ensembles (des choses et des relations identitaires*" (IIS, 335) -- sino en la propia sociedad "*...qui ne peut représenter et se représenter, dire et se dire, faire et se faire sans mettre à l'oeuvre aussi cette logique identitaire ou ensembliste, qui ne peut instituer et s'instituer qu'en instituant aussi le legein...*" (IIS p.263).

Volveremos sobre esta idea del "apoyo" (*étayage*) que Castoriadis postula entre el estrato natural y el social. De momento, insistamos en la tesis que según nuestro autor explica el poder de la lógica-ontología heredada, en la medida en que está sólidamente arraigada en la institución misma de la vida, puesto que permite explicar las necesidades funcionales o instrumentales de la misma. La tradición filosófica occidental se ha fundamentado pues en el descubrimiento que supone la lógica identitaria y de conjuntos como núcleo de lo real. Pero las aporías de esta tradición han consistido en suponer, como todo pensamiento reduccionista y de manera destacada el de la religión, que esa lógica agota y podría explicar en términos ideales, la totalidad de lo real.

La lógica ensídica ha impuesto unos límites a lo real que han impedido concebir una ontología de la creación. Castoriadis califica la ontología que se deriva como "negativa", porque impide pensar lo que es sin limitarlo a la determinación. Pero lo real ensídico no agota lo real; como ya hemos expuesto, lo real magmático se nos aparece en el magma de lo socio-histórico, en el imaginario, en las significaciones, en el lenguaje, en la representación... y la ciencia contemporánea nos da muestras reiteradas de una realidad no determinista, lo que no significa caos absolutamente desordenado (puesto que si lo fuera no se prestaría a ningún tipo de organización, no podría haber discurso coherente).

Así pues, debe haber una lógica de lo magmático, que debe prestarse a algún tipo de organización, no estrictamente conjuntista. Castoriadis asume que a esa lógica magmática sólo se puede acceder de manera intuitiva mediante una acumulación de metáforas que nos permitan acceder a la noción de "multiplicidad inconsistente". Esta noción, como ya hemos indicado, procede de la teoría de Cantor, y por lo tanto se apoya en los desarrollos más complejos (también en el sentido de Edgar Morin) de la matemática y la ciencia contemporánea. Castoriadis, buen conocedor de esas tesis, vincula la incertidumbre que se sitúa en el corazón de la ciencia contemporánea con su propuesta filosófica. Así, el teorema de Gödel, que proclama que un sistema formalizado contiene necesariamente proposiciones indecidibles, le sirve a Castoriadis para situar en el centro de su

visión de la ciencia y del conocimiento el "principio de la indecidibilidad del origen": "*Toute connaissance est une coproduction et, dans les cas non triviaux, nous ne pouvons pas vraiment séparer ce qui «vient» du sujet et ce qui «vient» de l'objet. C'est ce que j'aimerais appeler le principe de l'indécidabilité de l'origine. Pour l'observateur limite, la question de savoir, en un sens ultime, ce qui vient de lui et ce qui vient de l'observé est indécidable*" (DH, 529)

4.3. Fenomenología.

En los años 40, Claude Lefort asiste a las clases de Maurice Merleau-Ponty en el Lycée Carnot. La impronta filosófica y existencial que deja sobre Lefort será una constante en su vida¹⁴⁷ e influirá directamente en los debates de *Socialisme ou Barbarie* y, evidentemente, en Cornelius Castoriadis¹⁴⁸. A finales de esa década de los 40 el programa fenomenológico de Husserl, que ha sido traducido y difundido por Merleau-Ponty, tiene un éxito arrollador en las aulas de filosofía parisinas. En 1954, Jean-François Lyotard, que ese mismo año había ingresado en el grupo *Socialisme ou barbarie* dice en un *Que sais-je?* dedicado a la fenomenología: "*La phénoménologie de Husserl a germé dans la crise du subjectivisme et de l'irrationalisme (fin XIXe, début XXe siècle). (...) C'est contre le psychologisme, contre le pragmatisme, contre une étape de la pensée occidentale que la phénoménologie a réfléchi, s'est accotée, a combattu.*" (Lyotard, 1954: 3).

Aunque siempre desde una perspectiva crítica, en la obra de Castoriadis se observa una fuerte influencia fenomenológica, tanto en ese "combate" contra el psicologismo y el pragmatismo de que habla Lyotard como en una reflexión sobre el saber que exige remontarse a un "no-saber radical", que es en lo que en definitiva consiste la célebre *epojé husserliana*. La búsqueda de un ser

147Ambos serán colaboradores de la revista *Les Temps Modernes*, junto a Sartre. Y ambos rompen de manera abrupta con el padre del existencialismo en una desagradable polémica sobre la crítica a la Unión Soviética (ver *Les temps modernes* nº 89, abril 1953). Su amistad durará hasta la muerte de Merleau-Ponty, en 1961, momento en que Lefort se hace cargo de la edición de las obras de su maestro. En 1978 publicó *Sur une colonne absente. Autour de Merleau-Ponty* Y en 2010, año de su muerte, presenta la edición de las obras completas de Merleau-Ponty en Gallimard (*Œuvres*, édition établie et préfacée par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 2010).

148 Dick Howard (Howard, 1988, cap.8) ha señalado la importancia de Merleau-Ponty no sólo para Lefort, sino también para Castoriadis y para el grupo *Socialisme ou Barbarie* en general. Por otra parte, en una entrevista mantenida con François Dosse, Vincent Descombes señala: "*Pour moi, il apparaissait bien comme merleau-pontien*" (...) si bien añade "*il ne réduisait pas ses positions à la phénoménologie...*" (Dosse, 2014: 144).

(y de un saber) "pre-reflexivo", "ante-predicativo"¹⁴⁹ sobre el cual se apoya la reflexión (y que la ciencia olvida cuando pretende reducir lo que hay a "lo explicable") es enunciada así por Merleau-Ponty al referirse a la percepción: *"La perception naturelle n'est pas une science, elle ne pose pas les choses sur lesquelles elle porte, elle ne les éloigne pas pour les observer, elle est «l'opinion» ou la «foi originare», qui nous lie à un monde comme à notre patrie, l'être du perçu est l'être antéprédicatif vers lequel notre existence totale est polarisée"* (Merleau-Ponty, 1945: 371-372). Se define así la actitud fenomenológica en sentido amplio como ese esfuerzo por volver a "las cosas mismas", por superar una visión teoreticista que nos aleja del mundo: *"...en bref mettre en question la connaissance elle-même, non pas pour construire une «théorie», mais pour fonder plus radicalement le savoir eidétique radical"* (Lyotard 1954: 15). En la simple percepción hay un correlato entre sujeto y objeto que exige un replanteamiento del problema de la subjetividad. Frente a Kant, no se puede asimilar Percepción a Juicio, el Mundo no es una construcción a partir del *a priori* universal, de los juicios del entendimiento: *"Il s'agit de décrire, et non pas d'expliquer ni d'analyser. (...) Je ne suis pas le resultat ou l'entrecroisement des multiples causalités qui déterminent mon corps ou mon «psychisme», je ne puis pas me penser comme une partie du monde, comme le simple objet de la biologie, de la psychologie et de la sociologie, ni fermer sur moi l'univers de la science."* (Merleau-Ponty, 1945, II). Todo lo que sé del Mundo, incluida la ciencia, lo sé a partir de una "experiencia del mundo" sin la cual la propia ciencia con todo su aparato teórico, nada significa. Por eso la fenomenología, desde Husserl, habla del "mundo vivido" (*Lebenswelt*) como un "ser-ahí", una presencia anterior a mí, en la que me hallo de forma insoslayable. Se trata así por un lado de otorgar estatuto filosófico al Mundo, y por otro de comprender al ser humano como facticidad, como ser en el mundo. Yo no soy un "ser vivo" o un "ser humano", ni siquiera una "conciencia" definida y explicada por la biología, la antropología o la psicología. Mi existencia no se deriva ni se deduce de mi medio físico y social. Es ella quien se

149 Así define Xavier Pedrol la noción de "imaginación radical" de Castoriadis: *"...un sustrato antepredicativo, prereflexivo: el sustrato de constitución de sentido"* (Pedrol, 2002: 26)

dirige, intencionalmente, hacia el mundo, haciendo de él un "ser para mí". No hay pues "acontecimientos" sin sujeto que piensa el mundo, que piensa el tiempo (finitud). Hay "conciencia", pero es una conciencia "intencional", arrojada al mundo, una conciencia, en definitiva, que no es "nada" si no es por relación al Mundo.

Pues bien, todos estos elementos nucleares de la filosofía fenomenológica, que adoptan diferentes aspectos según hablemos de Husserl (Lebenswelt, intencionalidad) o de Merleau-Ponty (percepción, experiencia) influyen decisivamente en Castoriadis, hasta el punto que constatamos todo un aparato conceptual de raíz fenomenológica, si bien en muchas ocasiones usado de manera original y peculiar, y en otras en abierta discrepancia con las tesis fenomenológicas, sobre todo en el caso de Husserl. Así, si bien su noción de "imaginación radical" es, por muchas razones, original (sobre todo porque está vinculada a la de "imaginario creador", que tiene influencias del psicoanálisis pero también de sus reflexiones críticas en torno a Kant, Hegel y la filosofía romántica), comparte aspectos centrales con las ideas que acabamos de enunciar: *"Tout conscience est conscience de... Mais la représentation n'est pas nécessairement représentation de... (quelque chose qui serait extérieur à la représentation) (...) ...il sera à jamais impossible de séparer absolument ce qui vient de ce qui est mis en image et ce qui vient de ce qui met en image, l'imagination radicale, le flux re-présentatif"* (IIS, 478-479).

Ya hemos visto que el calificativo "radical" está muy presente en la filosofía fenomenológica. Y que tiene que ver con esa búsqueda de lo "pre-racional" o *anté-rationnel*, y que si bien recuerda a Heidegger (como el *Dasein*) los propios fenomenólogos insistieron en que no debía concebirse como irracional o "anti-racional": *"C'est par volonté rationaliste que Husserl s'engage dans l'anté-rationnel. Mais une inflexion insensible peut faire de cet anté-rationnel, et de la phénoménologie le bastion de l'irrationalisme. De Husserl à Heidegger il y a bien héritage, mais il y aussi mutation"* (Lyotard, 1954: 6). En el caso de Castoriadis resulta complicado afirmar que haya "voluntad racionalista", pero desde luego lo que no hay es irracionalismo: *"...malgré*

l'alliance en apparence étrange mais en vérité naturelle sur ce point des positivistes et de Heidegger, il n'y a pas de pensée de l'être qui ne soit aussi logos de l'être et logos réglé et se réglant, donc logique, comme il n'y a pas de logique sans une position de l'être (ne serait-ce que comme être dans et par les discours)" (IIS, 272). El esfuerzo de la fenomenología al salir de la ciencia y buscar la experiencia vivida, tenía como fin recuperar el sentido del filosofar y retornar la confianza en una ciencia no positivista, no reduccionista. En el mismo sentido, el esfuerzo de Castoriadis al postular la imaginación radical será elucidar la naturaleza humana para poder defender un proyecto de autonomía no reduccionista, y alejado del racionalismo determinista dominante en la filosofía heredada.

Como sabemos, Castoriadis define la imaginación radical como creadora *ex nihilo*, y sobre ello basa su propuesta de una ontología de la creación. La psique es "emergencia"¹⁵⁰ de la representación", y en eso consiste la "imaginación radical", un modo de ser "irreductible" que hace surgir la representación "a partir de la nada": *"La psyché est un formant qui n'est que dans, et par ce qu'il forme; elle est Bildung et Einbildung -- formation et imagination --, elle est imagination radicale qui fait surgir déjà une «première» représentation à partir d'un rien de représentation, c'est à dire a partir de rien"* (IIS, 414). Esa noción de "nada" que Castoriadis asume le vincula de nuevo a la tradición fenomenológica, a una filosofía de la temporalidad y del ser como advenir y acontecer. De hecho, la imaginación radical es lo que hace posible distinguir lo real y lo ficticio (imaginación segunda o en sentido restringido), es lo que nos permite sin más reconocer la "realidad": *"J'utilise le terme radical d'abord pour opposer ce dont je traite à l'imagination «seconde», la seule dont on parle d'habitude, imagination simplement reproductive et/ou combinatoire, et, ensuite, pour souligner l'idée que cette imagination vient avant la distinction du «réel» et de l'«imaginaire» ou «fictif». Pour le dire brutalement: c'est parce qu'il y a imagination*

150 El concepto de "emergencia" tampoco es ajeno al lenguaje fenomenológico: *"La métaphysique -- l'émergence d'un au-delà de la nature -- n'est pas localisée au niveau de la connaissance: elle commence avec l'ouverture à un «autre», elle est partout..."* (Merleau-Ponty, 1955: 195). Es interesante señalar que en este texto Merleau-Ponty está hablando sobre la sexualidad, en el "desarrollo de la cual" observa el autor "emergencia de la metafísica". También el concepto de "apertura" y concretamente de "apertura al otro" tendrá repercusión en la propuesta de Castoriadis.

radicale et imaginaire instituant qu'il y a pour nous «réalité» tout court et telle réalité" (FF, 271).

En esta cita vemos claramente expuesto lo que pretendo defender en este trabajo. El concepto de "imaginación" que emplea Castoriadis (por oposición a la imaginación reproductiva o combinatoria) es inseparable del imaginario creador de realidad. Así, cuando habla aquí de "imaginario instituyente" debemos entender el imaginario radical expresado como imaginario social, la fuerza creadora del colectivo anónimo. Y entendemos que ésta es la tesis clave de Castoriadis, quizá su propuesta más osada: postular la capacidad de imaginación creativa de los colectivos humanos supone enfrentarse al supuesto filosófico según el cual el pensamiento (y con él, la imaginación) es un atributo del sujeto individual. Para Castoriadis, la sociedad es una totalidad de instituciones unidas gracias al "magma" de significaciones sociales imaginarias. Estas significaciones no son copia irreal de un mundo real (no son "reproducción"), es más, no son ni ideas ni representaciones, aunque mantienen unidas las representaciones de una sociedad. No son lo que los individuos se representan ni piensan, pero a través de ellas son formados como individuos sociales, lo que les permite participar en el hacer y representar social, y al tiempo poder entrar en conflicto, en oposición con tales representaciones. Pues bien, estas significaciones son creación, expresión social de la imaginación radical de los sujetos, y se encarnan en instituciones. No pueden deducirse de la naturaleza (como defenderían los funcionalistas) ni reconstruirse lógicamente (como en una perspectiva hegeliana): no siendo ni "reales" ni racionales, deben ser comprendidas como imaginarias. Y decir de ellas que son "sociales" supone que no son imputables a ningún ser empírico, sino generadas por el colectivo anónimo que es la sociedad: *"L'imaginaire radical est comme social-historique et comme psyché/soma. Comme social-historique, il est fleuve ouvert du collectif anonyme" (IIS, 533).*

Esta concepción del "colectivo anónimo", acabará concibiéndose como "sujeto" instituyente en la filosofía de Castoriadis, de alguna manera usado como sustituto no egológico de la "esfera constituyente" del kantismo. Y de nuevo encontramos las influencias de Merleau-Ponty: *"Si, comme*

nous le disions, toute perception a quelque chose d'anonyme, c'est qu'elle reprend un acquis qu'elle ne met pas en question. Celui qui perçoit n'est pas déployé devant lui-même, comme doit l'être une conscience, il a une épaisseur historique, il reprend une tradition perceptive et il est confronté avec un présent. Dans la perception nous ne pensons pas l'objet et nous ne nous pensons pas le pensant, nous sommes à l'objet et nous nous confondons avec ce corps qui en sait plus que nous sur le monde, sur les motifs et les moyens qu'on a d'en faire la synthèse" (Merleau-Ponty, 1945: 275-276). Parece bastante evidente que aquí el "sujeto" de la percepción es un producto, una "creación" diríamos de esa "espesura histórica" y de la "tradición perceptiva". Además, como sujeto no parece responder al carácter del cogito o de la conciencia: no se "despliega" ante sí mismo, no "piensa el objeto" y tampoco se piensa al pensarlo. Es más, el sujeto está abierto (arrojado) al objeto y se confunde con el cuerpo (psíquico/soma) que se halla como inmerso en el "mundo", puesto que es quien conoce "los motivos y los fines" para hacer la "síntesis".

En un sentido que podemos claramente vincular a estas tesis, Castoriadis concibe la "institución social-histórica" como creadora de la "cosa" u objeto, así como del individuo (que es un producto social): *"L'institution social-historique de la «chose» et de sa perception est homologue à l'institution social-historique de l'individu non seulement en tant qu'il n'y a «chose» et telle chose que pour les individus, mais aussi que l'individu, comme tel, est une «chose» cardinale, nécessairement institué aussi comme telle par toute la société"* (IIS, 469). Y en una nota a pie señala de manera clarificadora a este respecto: *"C'est cette institution social-historique des choses et d'un monde qu'est en fait la Lebenswelt de Husserl; et c'est cette Lebenswelt qui se tient, à peine déguisée, derrière ce que Heidegger a à dire sur les étants, l'être-là et l'être"* (IIS, 469, nota 51).

Lyotard, por su parte, ya señalaba al referirse al "mundo de la vida" cómo Husserl en *Ideen* subraya la oposición entre el "mundo natural" y "mundo del espíritu", y la prioridad ontológica de este segundo sobre el primero. En el caso del sujeto, y por consecuente del "otro" en tanto que sujeto, no se puede reducir su existencia real a un correlato intencional puesto que al dirigir mi

intención hacia el otro, ya se manifiesta una existencia absoluta. A partir de ahí Husserl habla de la "comunidad de personas" como constituida por el reconocimiento mutuo de las subjetividades, así como la comunidad de su "propio mundo". Con estas consideraciones, que Ricoeur relacionó con la "conciencia colectiva" de Durkheim, o con el espíritu objetivo de Hegel, Husserl se arriesgaba a incurrir en relativismo histórico, algo contra lo que la filosofía trascendental proclamaba luchar. Así, Lyotard reconoce críticamente: *Cette communauté de personnes est constitutive de son propre monde (...) mais est-elle constitutive originairement? L'affirmer serait poser que le sujet transcendantale et solipsiste n'est pas radical, puisqu'il plongerait ses racines dans un monde de l'esprit, dans une culture elle-même constituante*" (Lyotard, 1955:33). En efecto, es éste un grave problema que heredará Castoriadis: rechazar el sujeto trascendental y solipsista ¿supone renunciar a la radicalidad, a la fundamentación, a la universalidad? ¿supone el relativismo y el particularismo? Lyotard afirma que el análisis intencional del otro (*autrui*) supone que la radicalidad ya no está del lado del "yo" sino de la intersubjetividad, la cual no puede ser solamente "para mí", sino absoluta o *primera*. Pero Husserl no llegó tan lejos. Castoriadis recoge, con el concepto de institución, una continuación de la problemática, definida y asumida explícitamente como histórico-social (frente a la egología y el solipsismo de Husserl, por tanto).

Naturalmente, aquí se hará necesario abordar el concepto de "institución" que es en el que radica la fuerza de los conceptos "instituido" e "instituyente" que acuña Castoriadis. De hecho, en la cita anterior de Merleau-Ponty señalaba que si podemos considerar el "anonimato" de la percepción es porque "reanuda una experiencia adquirida sin ponerla en tela de juicio"; frente a esto, Castoriadis concederá al poder de lo "instituyente" esa capacidad de "interrogación", de ruptura frente a lo instituido, en que consistirá la posibilidad de la autonomía: *"Le social es ce qui est tous et qui n'est personne (...) est une dimension indéfinie, même si elle est enclose à chaque instant; une structure définie et en même temps changeante (...) C'est ce qui ne peut se présenter que dans et par l'institution, mais qui est toujours infiniment plus que l'institution (...) Il y a le social institué, mais*

celui-ci présuppose toujours le social instituant" (IIS, 166-167). La institución social es una estructura objetivable de individuos humanos, que si bien precisa la estabilidad de las estructuras, y es fundamentalmente reproductiva, a su vez, y constantemente, se halla en perpetuo cambio, presenta un exceso de sobredeterminación que la hace moverse de manera imprevisible. Nuestra relación con lo social no es, en sí misma, ni de libertad ni de alienación; es una relación de inherencia que, eso sí, sólo ella hace posible la libertad o la alienación. Más adelante (apartado 5.5) desarrollaremos el análisis del concepto "Institución" (*Stiftung*) que, empleado en primer lugar por Husserl, fue importante en las últimas obras de Merleau-Ponty: *"On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, - ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir"* (Merleau-Ponty, 1982: 61).

Por otra parte, la obra de Merleau-Ponty fue muy significativa para quienes pretendían conjugar marxismo y fenomenología¹⁵¹ y *Les aventures de la dialectique* fue un influyente trabajo. Sin embargo, los textos que más interesarán a Castoriadis serán las obras póstumas, editadas, presentadas y comentadas por Lefort *Le Visible et l'Invisible* (1964) y *La Prose du Monde* (1968) así como sus cursos en el Collège de France *Résumés de cours (1952-1960)*. En ellas, Merleau-Ponty desarrolla las tesis que había planteado en la *Phénoménologie de la perception* (1945), pero abordando el problema del lenguaje desde una perspectiva que ha sido considerada "culturalista": *In Merleau-Ponty's work there is an intimate and reciprocal involvement of socio-cultural and philosophical concerns (...) This gives rise to productive tensions over the course of his works, between the paradigm of perception and an emerging, more culturalist paradigm* (Rechter, 2007: 27). Con el objetivo explícito de superar la dicotomía sujeto-objeto, Merleau-Ponty desarrolla un

151 El propio Lefort lo reconoció de esta manera: *"Pour moi, alors, la pensée de Marx devait trouver sa véritable expression dans le langage de la phénoménologie et cette dernière devait chercher en lui son fondement et sa finalité"* (Lefort, 1975). Ver también la obra de Whiteside. K.H. (1988), *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*. New Jersey, Princeton University Press.

replanteamiento ontológico que para Castoriadis supondrá "...la *récusation de la possibilité d'une pensée pure...*" (CL, 125) y, con ello, una distancia respecto a Husserl que para nuestro autor supone una verdadera "inversión" (*renversement*) de las tesis egológicas husserlianas: "*L'expression ne désigne plus ici, comme chez Husserl, ce corrélat diaphane (...) de noèmes visés par une noèse pure. D'une part, en tant qu'expression langagière, elle est support essentiel de la pensée. (...) il n'y a de pensée pure, au sens de Husserl, sinon comme constructum de la réflexion (...) l'attitude transcendantale est impossible sans mots*" (CL, 127).

Este texto, publicado en 1978 en *Les carrefours du labyrinthe*, fue originalmente escrito en 1971 para un número especial de la revista *L'Arc* dedicado a Merleau-Ponty. El artículo se titula "*Le dicible et l'indicible. Hommage à Maurice Merleau-Ponty*", y con esa sutil referencia a *Le visible et l'invisible*, Castoriadis manifiesta su reconocimiento al giro ontológico que se deriva de las tesis de Merleau-Ponty y que confirman en lo sustancial su propio planteamiento desarrollado en IIS: "*Que la langue soit institution originaire ne renvoie donc pas seulement à une nécessité de fait, ni à une nécessité d'essence (...), mais à l'être même du social-historique. Il n'y a pas de culture sans de noyaux de sens, des significations centrales, organisateurs du monde de cette culture (...) et ceux-ci ne peuvent être présents et efficaces que par la langue*" (CL, 135).

De esta manera, Castoriadis defenderá que las tesis de Merleau-Ponty dirigen a la consideración de la noción de "creación"¹⁵² y "creatividad". La lengua no es sólo "expresión" de la sociedad, es más bien aquello que "hace existir" el fundamento inexistente de la sociedad y de cada sociedad en particular: "*...elle est à son tour «partie totale» par excellence de la création qu'est chaque fois la société considérée*" (CL, 135). La lengua se halla ante un "mundo" que, siguiendo la consideración aristotélica, "puede ser dicho de infinidad de formas". Ahora bien, al tiempo que cada lengua concierne a una "parte" del mundo", debe ser "parte total", representativa del todo, como señala Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible* (Merleau-Ponty, 1974: 271): "*...parce que chaque*

152 Para una reflexión en torno al enfoque de Merleau-Ponty sobre la "experiencia de la creación" ver Delco (2005), *Merleau-Ponty et l'expérience de la création* (Paris, PUF).

partie est arrachée au tout, vient avec ses racines, empiète sur le tout, transgresse les frontières des autres". La lengua no es por tanto tan sólo un sistema semiótico. Las significaciones no están nunca rigurosamente circunscritas y definibles, sino que reenvían a una multiplicidad indefinida de significados; pero, al tiempo, ese reenvío no puede ser de cualquier manera o en cualquier sentido: "*C'est pour cela que le prélèvement opéré par toute langue est prélèvement universel, et que chaque langue est une coupe totale du monde*" (CL, 133). Toda lengua tiene la virtualidad de poder decirlo "todo" (de ahí la "universalidad" que le atribuye Castoriadis), pero cada lengua es una organización particular del mundo: "*Le mot ne peut être qu'en ayant un certain sens, et, à la fois, comme expression de tout sens possible*" (CL, 133).

Todo lenguaje es lengua particular (no existe lenguaje universal o fundamental, puesto que no existe un mundo preconstituido y definido). Y la lengua tiene la virtualidad de organizar el mundo natural ("perceptivo", en términos de Merleau-Ponty) así como de hacer existir un mundo histórico. De esa manera, el mundo es siempre mundo social-histórico. La pretensión de describir un mundo de cosas "puras y simples" ha sido posible en una organización del mundo social-histórico concreta, la moderna occidental, cuyas figuras centrales son las de la racionalidad conjuntista e identitaria: operación, manipulación, etc. Es en este punto donde vemos las coincidencias y las diferencias entre Merleau-Ponty y Castoriadis. Mientras el primero alcanza sus planteamientos ontológicos desde la fenomenología de la percepción, nuestro autor tiene siempre presente la perspectiva de la antropología política, y de ahí su insistencia en destacar en la obra de Merleau-Ponty los vínculos entre su crítica de la noción de percepción "pura" y su relación con la perspectiva cultural y por tanto social-histórica: "*...notre perception...projetée dans le monde la signature d'une civilisation, la trace d'une élaboration humaine*" (Merleau-Ponty, 1978: 97). Así, el supuesto filosófico de un "mundo perceptivo amorfo" nunca es simplemente "perceptivo", y nunca se nos "da" como amorfo (excepto como concepto límite en filosofía): "*La perception pure n'est que la plus pure des abstractions; la perception «naturelle» n'est jamais naturelle*" (CL, 134). En su

esfuerzo por concebir esa percepción como natural, el filósofo se abstrae del mundo vivido (*Lebenswelt*) y elabora un constructo que nadie ha vivido ni podrá vivir. Y esta crítica vale también (y sobre todo) para los filósofos que aceptan la *Lebenswelt* y sin embargo no desarrollan las consecuencias últimas que supone esta noción. No hay percepción sin mundo vivido, sin lengua, sin institución. La percepción es institución y el llamado "mundo sensible" no es un "mundo privado". La perspectiva según la que los "datos de los sentidos" se ofrecen de forma invariable "*...n'est pas une loi de fonctionnement de la perception, qu'elle relève de l'ordre de la culture, qu'elle est une des manières inventées par l'homme de projeter devant lui le monde perçu et non pas le décalque de ce monde*" (Merleau-Ponty, 1978: 72).

Merleau-Ponty no utiliza aquí el término "creación", pero habla de "elaboraciones" y de "maneras inventadas de proyectar". La consecuencia para Castoriadis es radical: "*Ce que la langue exprime chaque fois, c'est donc aussi l'invisible de la culture qu'elle véhicule, ce par quoi il y a pour cette culture, du visible et ce visible. Plus qu'elle l'exprime: elle la fait exister*" (CL, 135). La lengua, en tanto que es expresión, es creación: es vehículo de lo "invisible" de la cultura, al tiempo que hace posible la existencia misma de lo visible (de lo perceptible, de lo que existe).

Se centra entonces Castoriadis en el análisis de un texto de Merleau-Ponty en *Signes* (Merleau-Ponty, 1960, 111-115) en que aborda la noción "intención significativa" para referirse a lo que mueve al "sujeto hablante" cuando se expresa, cuando realiza - crea - lo que debe considerarse como eminentemente "expresión", es decir, la expresión original o inhabitual: "*L'intention significative en moi (comme aussi chez l'auditeur qui la retrouve en m'entendant) n'est (...) qu'un vide déterminé, à combler par des mots, - l'excès de ce que je veux dire sur ce qui est ou ce qui a été déjà dit*" (Merleau-Ponty, 1960, 112). Es un "vacío determinado" porque el que quiere expresarse sabe que hay siempre algo más que decir, más de lo que se ha dicho. Pero sólo sabe eso: que las "significaciones disponibles" son insuficientes para expresar ese "exceso" de lo que quiero decir sobre lo que ya ha sido dicho. Es entonces cuando el hablante hace un "empleo" diferente de

las palabras, imponiendo a las "significaciones disponibles" una "deformación coherente", ordenándolas en un *sentido nuevo*.

Estas apreciaciones de Merleau-Ponty son, según Castoriadis, suficiente punto de partida para hablar de "significaciones nuevas" y por tanto de creación social-histórica (si bien reconoce que Merleau-Ponty no alcanza esos extremos). El problema de la percepción llevó a Merleau-Ponty al ser del mundo y al ser de la lengua, y esto conduce a pensar el ser del sujeto hablante, del sujeto creador: *Cela nous renvoie encore à l'être du monde et à l'être de la langue: du monde, il y a toujours autre chose à dire, et la langue rend perpétuellement possible un dire nouveau. (...) ...la langue rend possible le non-fixable, sans quoi elle ne serait pas langue. Loin qu'elle scelle une aliénation du sujet parlant, la langue lui ouvre un espace de mobilité sans limite assignable*" (CL, 137). Del mismo modo que el "ser-así del mundo" no impone una organización determinada a la lengua, tampoco impone una expresión determinada al sujeto. A esto nos referíamos al decir que Castoriadis aborda los problemas ontológicos desde una perspectiva antropológica (y al final desde una antropología política): como acabamos de citar, la lengua no es alienante para el sujeto en la medida en que hay expresión de lo nuevo, que será ese "espacio de movilidad sin límite asignable" en el que se reconocerá la autonomía individual y también la social y política.

La lengua nunca es reductible a un conjunto de significaciones disponibles. Por eso Merleau-Ponty insiste en la distinción entre *parole parlante* y *parole parlée*. Distinción que Castoriadis identificará con la dialéctica entre lo instituyente y lo instituido. Ambos se necesitan y se solapan para entender los procesos de emergencia y creatividad, como lo sincrónico y lo diacrónico, que nunca son procesos separables en lo social-histórico. La "expresión inhabitual u original" emerge necesariamente a partir de la lengua dada pero para ir más allá de la misma, y su condición es la "intención significativa". Merleau-Ponty lo resumía así ya en la Fenomenología de la Percepción: *"...on pourrait distinguer une parole parlante et une parole parlée. La première est celle dans laquelle l'intention significative se trouve à l'état naissant. Ici l'existence se polarise dans*

un certain «sens» qui ne peut être défini par aucun objet naturel, c'est au-delà de l'être qu'elle cherche à se rejoindre et c'est pourquoi elle crée la parole comme appui empirique de son propre non-être. La parole est l'excès de notre existence sur l'être naturel" (Merleau-Ponty, 1945: 251). Y de aquí establece Castoriadis que esta "intención significativa", que recordemos era definida como "vacío determinado", supone aceptar la "creación" de la expresión original a un nivel ontológico que será en definitiva su tesis fundamental: *"...l'expression originale est origine, et dans les trois sens du terme: elle est, devient, et se laisse connaître à partir d'elle-même. En ce sens il n'y en a ni analyse, ni description: pas d'analyse, pas de description de ce qui vient à être dans son mouvement de venue"* (CL, 138). Si la expresión original pudiera ser analizada o descrita tendríamos la clave de toda expresión pasada, presente o futura, eliminaríamos la posibilidad, y la posibilidad de la nuevo. Entonces tendría sentido hablar de creación divina y nosotros seríamos meros intérpretes. Esto supondría que una afirmación equivaldría a negar el infinito de posibilidades no creadas. Pero la creación de que habla Castoriadis es humana (y paradójica¹⁵³, no reductible a la lógica formal¹⁵⁴), es "posición indeterminada y determinante", y no excluye otras determinaciones posibles.

Así, ese origen determinante, instituyente, del lenguaje, se plantea como la "creación continuada" que es para Castoriadis lo propio del ser histórico-social: *"...la parole parlante est constamment instituante, (...) institution recommencé et, comme toute l'histoire, création continuée. L'histoire ne peut être localement stable qu'en étant globalement instable"* (CL, 140). Esta última dialéctica entre la estabilidad (propia de la lógica conjuntista-identitaria) y la inestabilidad (propia de la lógica de la creación) es la que permite concebir "lo nuevo" como irreductible a lo que le precede, como lo inhabitual que está en el origen de lo habitual. Y es también la que permite a Castoriadis apelar a la husserliana noción de *Stiftung* pero no en el sentido restringido de *Urstiftung*, de institución que da origen y sentido a lengua o cultura, sino como institución

153 *"La parole est donc cette opération paradoxale où nous tentons de rejoindre, au moyen de mots dont le sens est donné, et de significations déjà disponibles, une intention qui par principe va au delà et modifie, fixe elle-même en dernière analyse, le sens des mots par lesquels elle se traduit"* (Merleau-Ponty, 1945: 445)

154 *"Affirmer n'est pas nier des négations, sauf en logique formelle où l'on n'affirme et l'on ne nie jamais que le n'importe quoi, c'est-à-dire le rien."* (CL, 140)

continuada, creación constante del colectivo anónimo, cotidiano, que hace de la lengua y la cultura algo vivo y sujeto a lo imprevisible, a la novedad. Un colectivo anónimo que se configura como sujeto en la obra de Castoriadis y que ya se sugiere en los textos de Merleau-Ponty: "*Il s'agit de saisir ce qui, à travers la communauté successive et simultanée des sujets parlant veut, parle, et finalement, pense.*" (Merleau-Ponty, 1964: 230).

A pesar de esto último, y de las muchas deudas con el pensamiento de Merleau-Ponty, Castoriadis le recrimina no haber conseguido, como se propone en *Le visible et l'invisible*, superar la dicotomía clásica sujeto-objeto. A pesar de defender explícitamente la necesidad de superación de todas las escisiones en una nueva ontología, así como la pretensión de eliminar los últimos vestigios de la filosofía de la conciencia, Merleau-Ponty recurre a una compleja reflexión sobre las paradojas del pensamiento que le conducen a plantear el "silencio" (*Sigé*) como destino de la Filosofía: "*Le philosophe parle, mais c'est une faiblesse en lui, et une faiblesse inexplicable: il devrait se taire, coïncider en silence, et rejoindre dans l'Être une philosophie qui y est déjà faite.*" (Merleau-Ponty, 1964: 166).

La filosofía de la Conciencia nos había conducido a reconocer al sujeto como el mismo ser que percibe, que piensa y que habla. Pensar y hablar son pues inseparables. Es el *logos proforikós*, que supone un mundo de significaciones, que nos ha permitido reconocernos como "ser-para", que nos concede la primacía del sujeto, pero que había llevado a la filosofía a múltiples escisiones irresolubles. Frente a él, Merleau-Ponty recupera el agustiniano *logos endiathetós, verbum interius*, razón interior inexpresable que sin embargo tiene todo el sentido no sólo como conciencia para el sujeto de que no todo es expresable, sino como reconocimiento de que la cosa misma, visible o invisible, participa de ese *logos endiathetós*. Castoriadis resume esta escisión: "*Si penser est thématiser, tenir une figure sur un fond, alors penser c'est parler. Si penser est résonner au logos interne de ce qui est, retrouver ce qui soutient l'articulation fond-figure (...) alors penser requiert de tenir la parole dans la plus grande distance, penser c'est se taire*¹⁵⁵. (CL, 144).

155 Este "lenguaje interior" es al que apelara Gadamer para fundamentar la hermenéutica universal. No podemos

Pero Castoriadis no puede aceptar que este repliegue al silencio sea la verdad última, porque está en juego la subjetividad. Y el propio Merleau-Ponty así lo reconoce: "...le dilemme: comment s'en remettre à la conscience? comment récuser la conscience? à surmonter par l'idée de la conscience comme Offenheit" (Merleau-Ponty, 1964: 252). La "apertura" del sujeto al mundo, en un doble movimiento que va del *logos proforikós* al *logos endiathetós* y a la inversa. Algo que, como señala Castoriadis, no se puede afirmar de las "cosas naturales". Reconoce de esta manera una circularidad de espíritu y mundo, que retornará en otras partes de su obra, y que no hay que confundir con el círculo hermenéutico. Aquí la apertura conduce al reconocimiento de un sujeto creador, "espíritu de praxis": "*Ouverture donc: oeuvre de l'ouvrir, inauguration toujours recommencé, opération de l'esprit sauvage, esprit de praxis. Ou encore: le sujet est l'ouvrant*" (CL, 146).

El texto que acabamos de comentar, *Le dicible et l'indicible*, no había sido aún publicado en *Les carrefours du labyrinthe* (1978) cuando Castoriadis escribió su segunda reflexión sobre el pensamiento de Merleau-Ponty, que tituló "*Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique*". Fue redactado entre 1976 y 1977, tras la publicación de IIS, como capítulo de una obra que habría de titularse *L'Élement imaginaire*. Esta obra nunca llegó a publicarse y el texto sería incluido mucho más tarde en *Fait et à faire* (1997). Estos datos temporales sobre la redacción y publicación de las obra de Castoriadis son muy importantes, sobre todo si tenemos en cuenta que algunos comentaristas, como ya hemos dicho, han querido ver un viraje en el pensamiento de nuestro autor entre sus obras de la época de IIS, y las publicadas en los años 80 y 90. Es el caso de la tesis de Suzi Adams, quien defiende que mientras en el texto de 1971 la noción de "creación" se presenta desde una perspectiva antrópica o social-histórica, en el segundo (que como hemos dicho sólo fue escrito cinco años más tarde), nuestro autor inicia un "giro ontológico" que le conduce a hablar de creatividad en la naturaleza, y el consiguiente movimiento hacia una ontología general de

decirlo todo, la enunciación hablada siempre se queda atrás con respecto al contenido de la enunciación, esto es, de la palabra interior. Sólo se puede comprender algo hablado si se reconstruye y verifica el hablar interior que está al acecho detrás de lo dicho. Ver Jean Grondin (2000), *Hans Georg-Gadamer: una biografía* (Herder).

emergencia creativa como *à-être*: "For Castoriadis, ultimately Merleau-Ponty remained held back by the inherited ontological tradition; this meant that openings toward the radical creativity of the imaginary in Merleau-Ponty's philosophy were left unrealized. In the same paper, however, we find Castoriadis's earliest indication of a shift toward rethinking the creativity of nature—termed a "hyper physis" in that paper—and the consequent move toward a general ontology of creative emergence as *à-être* (understood as an "always-becoming-being")" (Adams, 2011: 4). En otro apartado, abordaremos brevemente las razones por las que resulta muy arriesgado hablar de tal "giro ontológico". De momento señalaremos algunos aspectos de ese escrito en que Castoriadis desarrolla una crítica a la tendencia general de la "filosofía heredada" a reducir la comprensión del "ser" a la "determinación", y a negar el lugar de la imaginación y la creación en la comprensión de la realidad humana.

El texto se inicia con una tesis fuerte: "*La représentation relève de l'imagination radicale*" (FF, 189). "La representación proviene de la imaginación radical", pues si la imagen es lo que nos hace reconocer el objeto en un espacio, con ello estoy figurando, generando figuras que ya no pueden ser "el objeto mismo", sino una creación formante del mundo que me represento. "Lo que siente" (representación perceptiva) y "lo que es sentido" (ser-así de lo sensible) son pues indistinguibles. Y así establece Castoriadis una segunda tesis fuerte: "*Percevoir est imaginer*". "Percibir es imaginar" pues no sólo percibir supone imaginar, sino que la percepción (como la memoria) es una variante de la representación, y del imaginar por tanto.

Para defender estos argumentos, Castoriadis procede a denunciar el lugar común de la "tradición filosófica" según el cual la percepción da acceso a "las cosas", del cual se derivan según nuestro autor dos actitudes opuestas e igual de paradójicas: por un lado se supone que sólo la percepción da acceso a algo (privilegio ontológico), pero por otro, como se reconoce que ese "algo" no son "las cosas", se concluye entonces que "todo es representación", lo que supone, como sabemos, incurrir en solipsismo. Según Castoriadis, ambas actitudes son herederas del

sustancialismo: sea porque se hable de *res cogitans* o *extensa*, de sustancia, de idea, o incluso aunque se haya negado, como en el caso del fenomenismo, se sigue con ello participando del sustancialismo. Pareciera que la Filosofía ha vivido siempre como un conflicto la oposición sujeto-objeto, pero de hecho ha seguido afirmándola. Así, los tres vértices "el que mira – la cosa mirada – la teoría", son concebidos como realidades sustanciales, y la estructura de la relación (teórica, contemplativa) como recepción pasiva de algo "dado" o de algo que "se da".

Pues bien, estos prejuicios sustancialistas que atenazan a la tradición filosófica, se pueden observar también en la obra última de Merleau-Ponty¹⁵⁶. Castoriadis elogia los méritos de la apertura que se vislumbra en su pensamiento, sobre todo en lo que refiere a la concepción de la historia, a la interpretación del husserliano *Stiftung* como "institución del Ser", e incluso al empleo del término "imaginario" (aunque de forma equívoca). Pero le reprocha la "ilusión ontológica tradicional" que retomó de Heidegger: "...*celle qui fait de l'être le se donner de ce qui est donné et ne peut donc, fatalement, se régler que sur l'être-donné*" (FF, 192). Merleau-Ponty sigue concibiendo la percepción como "encuentro de las cosas naturales" o, más aún, como "arquetipo del encuentro originario" (Merleau-Ponty, 1964: 210). Así, toda representación, sea memoria, imaginario o idea, no deja de ser "copia" de esa "percepción originaria": "*Maintenant donc que j'ai dans la perception la chose même, et non pas une représentation, j'ajouterai seulement que la chose est au bout de mon regard et en général de mon exploration*" (Merleau-Ponty, 1964: 21).

Lo que está aquí en juego es la crítica al escepticismo, que comparte con el realismo ingenuo la suposición de un "ser en sí". Apelando a la distinción cartesiana entre sueño y vigilia, Merleau-Ponty considera que el escepticismo se rebate si reconocemos que entre ambos estados (percepción y sueño) hay "una diferencia de estructura y por así decir de textura" ("*une différence de structure et*

156 Señala Castoriadis que no trata de "criticar" a un autor cuya obra fue interrumpida (por su muerte) justo cuando emprendía un nuevo vuelo. No pretende polemizar, dice, sino tan sólo mostrar hasta qué punto la tradición ontológica influye en todos los pensadores, incluso en aquellos que han hecho intentos serios de liberarse de sus prejuicios: "...*Merleau-Ponty a été un des premières (et reste un des rares) philosophes contemporaines à s'être montré philosophiquement attentif et ouvert aux interrogations proprement philosophiques que font impérieusement surgir la politique, la société, la psychanalyse, l'institution, l'art*" (FF, 191). La obsesión por lo cognitivo ha provocado el olvido o la incapacidad de considerar otras "regiones del ser" que tienen otras formas de ser pensadas y exigen nuevas formas de "saber".

pour ainsi dire de grain") (Merleau-Ponty, 1964: 20), si bien reconoce que la diferencia entre ambos no es absoluta sino de grado. De hecho, podemos considerar a ambos como "experiencias", de manera que no podrá ser la propia percepción la que otorgue fundamento ontológico, sino algo que debe estar "por sobre la percepción misma" (*au-dessus de la perception elle-même*). Y aquí es donde Castoriadis marca de nuevo diferencias con Merleau-Ponty, porque si para éste ese "algo por sobre la percepción misma" es la "filosofía reflexiva", para nuestro autor no puede concebirse tal reflexividad sin apelar al imaginario y a la imaginación radical. La noción de "reflexividad" debe superar las limitaciones de la tradicional "filosofía reflexiva", que suponía un sujeto distinto del objeto, el cual está, por así decir, a la disposición de aquél, y que, por último, suponía un "espíritu" que "tiene representaciones". Pero, dice Castoriadis, emitiendo otra tesis fuerte, "*L'esprit «n'a» pas de représentations*" (FF, 199). Si queremos seguir hablando de "espíritu" debemos aceptar que éste no "tiene" representaciones, sino que "es" flujo representativo, presentación perpetua de "algo" que no "es por otra cosa", es decir, que no es en ese sentido re-presentación. Y que ese "flujo representativo" no es "para alguien", es decir, para un sujeto o "espíritu" pre-dispuesto a captar un "algo", llámese esencia, objeto, presencia o como se quiera: "*Il y a Vorstellung, représentation au sens "actif", mettre-posser-en-avant; avant qui n'est pas "avant" ou "devant" autre chose, qui n'est pas placer-quelque-chose-devant-quelqu'un, mais ce par quoi et dans quoi tout placer et tout place existent, poser originaire à partir duquel toute position – comme "acte" d'un sujet ou "détermination" d'un objet – a être et sens*" (FF, 200).

El sujeto no es poseedor de "sus representaciones" (o "sus afectos" o "sus intenciones"): el sujeto *es* eso mismo, flujo representativo-afectivo-intencional en el cual ha emergido la posibilidad permanente de la reflexión (como modalidad de la representación, implicando una re-presentación de la representación). Esta posibilidad de la reflexión emerge así cuando la imaginación radical se convierte en parte en espontaneidad reflexiva. Y éste es el paso filosófico que Merleau-Ponty no llega a dar. Pues si bien éste puso las condiciones para la crítica a la ontología tradicional, no

reconoció en lo imaginario ese "algo por sobre la percepción misma" que se puede intuir en sus últimos escritos.

Castoriadis no comparte las tesis heideggerianas de Merleau-Ponty cuando éste afirma: *"Que le langage nous a et que ce n'est pas nous qui avons le langage. Que c'est l'être qui parle en nous et non nous qui parlons de l'être"* (Merleau-Ponty, 1964: 244). Estos enunciados que se pretenden anti-anropológicos o anti-transcendentales, son en realidad la otra cara del antropocentrismo y del trascendentalismo. Siguen poniendo el énfasis en el "tener" del sujeto sobre el lenguaje o el ser, o a la inversa. Para Castoriadis, esa negación de la antropología es sólo teología enmascarada.

Merleau-Ponty no llega a abordar en todas sus consecuencias la importancia de lo social-histórico y de su institución. No se puede pensar la cuestión del "mundo público" (*kosmos koinos*) olvidando lo que "público" quiere decir. Y como consecuencia: *"Merleau-Ponty rend impensable l'individu"* (FF, 209). Hace depender el reconocimiento del "otro" de una "operación concordante" de su cuerpo y el mío (cuando decimos que reconocemos el mismo color, por ejemplo). Y dice que no hay problema de "alter ego" porque *"...ce n'est pas moi qui vois, pas lui qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair"* (Merleau-Ponty, 1964: 187-188). Castoriadis no puede compartir esta forma de "generalidad natural". El individuo es "institución personal" que incluye historia, pensamiento, lengua, sexo, mundo. El reconocimiento del otro no puede ser consecuencia inmediata de esa "visibilidad anónima". De hecho, comprender al otro dependerá de una "coincidencia" de "instituciones personales" que en cierto sentido se produce siempre y en cierto sentido fracasa siempre. Cuando hablo con alguien, "lo que yo veo" no "le llega a él" sino a través de muchas mediaciones social-históricas, referencias del imaginario, que no se hallan en una "visibilidad anónima" de carácter universal, sino en un devenir propio de esa visibilidad, que es histórica. Es necesario aceptar que la comprensión humana supone "el ser del error", la

imposibilidad de una concordancia absoluta. Algo que la tradición heredada excluye porque concibe el error como déficit y ausencia de verdad. Y de ese prejuicio participa Merleau-Ponty y la fenomenología en general. A pesar de haber reconocido que “...*notre perception est culturelle-historique*” (Merleau-Ponty, 1964: 306-307) y que la distinción entre lo natural y lo cultural es abstracta, no llega a desarrollar las consecuencias últimas de esta tesis: «*(cette perception) s'origine aussi dans l'institution (...) cette institution ne peut concerner que la représentation elle-même*» (FF, 213-214). En definitiva, hay institución por la sociedad del mundo en tanto que *kosmos koinos*, mundo común y público *de y para esa sociedad*.

Por otra parte, negar la distinción estricta natural/cultural hace afirmar a Merleau-Ponty que no sólo “todo es cultural” en nosotros sino que, correlativamente, “todo es natural”: “...*même le culturel repose sur le polymorphisme de l'Être sauvage*”. Esto provoca a Castoriadis a plantear una importante reflexión sobre el “ser” y la “naturaleza” en la que de nuevo halla elementos relevantes en el pensamiento merleau-pontiano que no alcanzan todas sus consecuencias. Para poder pensar el “polimorfismo del Ser silvestre” (*sauvage*, natural) en relación con el ser de lo social-histórico es necesario sustituir el propio concepto de “Ser” por el de “Por-ser” (*À-être*) o, como hemos dicho anteriormente, “ser-siempre-en-devenir”. De esta manera, dice, lo que Merleau-Ponty llama “Ser” no puede definirse como acabado, determinado, sino como creación continua. Pero entonces no se puede afirmar que todo es “natural en nosotros”, a no ser que empleemos un sentido muy peculiar de la palabra “natural”. Y es aquí donde Castoriadis señala que, si queremos decir que “todo es natural” ya no estamos hablando de *phusis* (producción de lo que es como repetición de lo que ha sido a partir de normas dadas) sino que deberíamos referirnos a una “*hyperphusis*” (FF, 219) como génesis ontológica, como emergencia de figuras y relaciones, en definitiva como creación. No vemos aquí una diferencia sustancial con el resto de tesis de Castoriadis, ni en IIS, ni en el texto primero dedicado a Merleau-Ponty. Entendemos que el término *hyperphusis* (que no aparece que sepamos en otro texto) es una forma provocativa de hacer ver las consecuencias últimas de la

propuesta de Merleau-Ponty. Suzi Adams, sin embargo, centra en este texto su mirada (de hecho reproduce un extenso párrafo del mismo) para defender su tesis, según la cual Castoriadis estaría replanteando el concepto de *physis* y atribuyéndole capacidad creativa, radicalizando por tanto su tesis de la creación ontológica más allá de la institución social-histórica. Adams considera que la propuesta de Castoriadis no se puede limitar a una ontología de la creación social-histórica, sino que se puede hablar de "emergencia creativa" desde una ontología general, que abarque regiones del ser como el ser vivo o incluso perspectivas cosmológicas. Adams reconoce que Castoriadis no dice nunca que el *nomos* pueda ser reducido a *physis*, pero sí que ambos están "entrelazados" en un "círculo primitivo de *physis* y *nomos*", que Castoriadis en algún momento llama "círculo primitivo de la creación". Como la propia Adams reconoce, esta interpretación de Castoriadis deriva en una versión hermenéutica de su filosofía: *"I suggest that the circle of creation is simultaneously the hermeneutical circle"* (Adams, 2011: nota 6 al capítulo 5, 248). Es una tesis arriesgada considerar que la crítica que aquí Castoriadis hace a la oposición *physis/nomos* en el ser humano, pueda trasladarse a otros ámbitos ontológicos. El concepto "physis creativa" (*creative physis*) de que habla Adams no aparece, que sepamos, en los textos de Castoriadis. Las consecuencias de esta tesis son explícitas por parte de la autora: *"...the shift to creative physis can be characterized as a reinterpretation and relocation of Heidegger's ontological difference: Physis as creative emergence appears as a transregional aspect of being, which deploys itself as it creates itself heterogeneously as diverse—but each time specific—regions of being (such as the nomos of the social-historical)"* (Adams, 2011: 46). Como ya hemos señalado, parece atrevido atribuir a Castoriadis esta noción (que la propia Adams vincula a Heidegger, lo que no creemos fuera muy del gusto de nuestro autor) de "emergencia creativa" de la *physis* que se "despliega" hasta alcanzar otras regiones del ser como lo social-histórico. En todo caso, un debate más profundo de esta tesis excede nuestros propósitos en este texto.

Pero volviendo a *Fait et à faire*, el interés de Castoriadis en este texto es negar la existencia

de una “percepción natural” o “fuera de la cultura” como debía suponer toda la tradición egológica. Hay que considerar la percepción en el mismo sentido que consideramos las lenguas: como necesariamente culturales. No hay una percepción natural, universal (que relegaría las “percepciones culturales” a variantes de un nivel ontológico inferior), como no hay un lenguaje universal del cual las lenguas sean variantes.

Y aquí vuelve Castoriadis sobre consideraciones que ya habíamos visto en el texto anterior (*Le dicible et l'indicible*): si como afirma Merleau-Ponty (desde *Phénoménologie de la Perception* hasta *Le visible et l'invisible*) hablar y pensar son inseparables, la institución de un mundo público debe ser institución del lenguaje y también institución de la percepción. No hay un “estado pre-lingüístico”. Eso es sólo una abstracción reflexiva, en la que ha incurrido en especial la filosofía fenomenológica, al creer en la ilusión de un “vivencia pura” de la percepción.

Así, concluye Castoriadis, aceptar que percibir es indisociable de hablar-pensar, conduce, como hemos visto, a negar la distinción tajante entre “natural” y “cultural” y, como consecuencia, a negar también la distinción tradicional entre real e imaginario. Y así parece reconocerlo tácitamente Merleau-Ponty, en un escrito de 1959: “*Mais la chose n'est pas vraiment observable: il y a toujours enjambement dans toute observation, on n'est jamais à la chose même*” (Merleau-Ponty, 1964: . 245). Sólo podemos “ver” desde lo que imaginamos: “*...je vois moyennant aussi cela même que je ne vois pas*”, dice Castoriadis, y no sólo porque la cosa sea “inagotable” sino porque “veo siempre más de lo que no veo”. Así, se puede constatar en estos textos de Merleau-Ponty un reconocimiento implícito del valor instituyente del imaginario: “*...la vraie Stiftung (institution) de l'Être*” (Merleau-Ponty, 1964: 316). Estos textos, sin embargo (que no olvidemos son “notas” o apuntes de un trabajo que quedó inacabado por su prematura muerte) presentan una fluctuación constante en el sentido de lo “imaginario”, una ambigüedad de pensamiento que no reconoce la distinción entre imaginación reproductiva e imaginación creadora. Una distinción que Merleau-Ponty no podía establecer, constreñido por un lado por sus deudas filosóficas con Heidegger, y por otro por su concepción de

lo imaginario como "imaginario del cuerpo", como significación "encarnada" ("*incarnée*").

Al final del texto, Castoriadis relaciona el concepto de "carne" merleau-pontiano con la noción de "Vida": "*Or la Vie est l'extrême limite que peuvent atteindre le mouvement, la différence, l'inquiétude (...) La vie, la chair subsiste, elle est le subsistante par excellence (...) La chair procrée de la chair: elle ne crée pas*" (FF, 235). Por eso, por esa exigencia de repetición cíclica de nacimiento y muerte, la vida (la carne) no nos permite pensar la creación. Merleau-Ponty vislumbró en buena medida esa exigencia filosófica vinculada al imaginario, pero no pudo desarrollarla. Castoriadis anuncia aquí su propuesta de una ontología de la creación: "*Mais nous avons à penser la création, un temps qui ne soit pas cyclique, une naissance qui ne soit pas re-naissance. Nous avons à penser une genèse ontologique -- une ontologie de la genèse*" (FF, 235).

En resumen, la obra del último Merleau-Ponty es quizá la influencia más directa en la propuesta castoriadiana de una imaginación creadora, pero algunas de sus tesis se muestran o bien insuficientes o bien demasiado dependientes de la tradición heredada, especialmente en lo que respecta a su deuda con Heidegger.

4.4. Ser temporal.

El modo de ser de lo imaginario no es reductible a ningún otro modo de ser. El imaginario social instituyente, y la imaginación singular que a él se debe, son creadores de significaciones. Y como acabamos de ver en las críticas a Merleau-Ponty, este nivel de ser no se puede deducir de lo perceptual, natural o viviente. Tanto el ser de lo social-histórico como el ser de lo psíquico no son mera reproducción de lo viviente¹⁵⁷, sino necesariamente creación de sentidos. Las creaciones

157 Véase en este sentido la entrevista realizada el año 1992 por Dominique Bolliger para el *Centre national de documentation pédagogique* (CNDP). En ella Castoriadis afirma: "*...(lo social-histórico y lo psíquico) se despliega sobre un nivel de ser que es desconocido en otra parte, desconocido en física, en biología, etc. Éste es el nivel de la imaginación y del imaginario, es decir, de significados o de sentido para la psique, idealidades, objetos que son muy eficaces para la sociedad, pero que no son perceptibles. La gente se mata por su patria, por ejemplo, o se mata por su religión; eso no es biológico. ¿Por qué se matan? Si decimos que son adiestrados, de acuerdo, pero los adiestraron ¿en función de qué? En función de una patria o religión, de una significación, de un sistema de valores y normas que dice que todos los demás valores están subordinados a ése, y que nada tiene sentido (...) si los invaden y los obligan a cambiar de religión por ejemplo*". (min. 23-25)

histórico-sociales constituyen un nivel de ser que no se puede reducir a un sistema de determinaciones, ya que, aunque hay condiciones necesarias para que emerjan, no se pueden determinar como causas suficientes. La filosofía heredada suponía que decir algo sobre algo implica decir que ese algo está absolutamente determinado. Pero no podemos pensar el ser histórico-social como conjunto de objetos, cuyas relaciones o propiedades sean definidas o fijas. El Ser no está determinado sino que precisamente hace surgir nuevas determinaciones, las cuales no pueden deducirse de anteriores determinaciones. Esto no quiere decir, como ya sabemos, que no exista una dimensión del ser, ensídica, que es determinación y sin la cual nada podría decirse. Esa lógica es conjuntista porque permite incluir elementos en conjuntos y a su vez establecer relaciones entre conjuntos en una multiplicidad finita. Y además es identitaria porque sin esa lógica no podríamos reconocer significados para las palabras. Una cosa no puede ser la misma y otra en el mismo momento y sobre la misma relación. Por eso podemos decir que el Ser es Cosmos, es decir conjuntos de identidades localizables, y al mismo tiempo Caos, puesto que está fragmentado, estratificado, y en definitiva es irreductible a un conjunto de determinaciones sistemáticas. Esa dimensión conjuntista-identitaria en el caso del lenguaje es su dimensión codificada, pero, en todo caso, es una dimensión relativa¹⁵⁸ en cuanto a determinado aspecto, puesto que el "momento" en el que se sitúa la identidad es secuenciable indefinidamente, y hay una multiplicidad de relaciones bajo las que podemos considerar una cosa. Es decir, cuando decimos que una cosa es idéntica a otra (o que pertenece a tal conjunto y no a otro) estamos siempre obligados a decir en base a qué "relación" establecemos tal identidad (o tal pertenencia a un conjunto). Y eso es así porque existe la dimensión creadora, magmática, sin la cual no se puede concebir el ser social-histórico humano. Un terreno característico donde observar la coexistencia de ambas dimensiones y de su irreductibilidad es el arte: las creaciones musicales no podrían existir sin aritmética, pero evidentemente no se

158Aquí apela Castoriadis al principio de no contradicción, haciendo énfasis en la relatividad de la identidad: "...una misma cosa no puede ser ella misma y otra al mismo tiempo y bajo la misma relación". En IIS, hablando sobre Aristóteles y el principio de identidad, dice así: "*Pour affirmer le principe d'identité, j'ai besoin du nun, du présent absolu: A ne peut pas être différent de A au même moment et sous le même rapport*" (IIS, 300)

pueden reducir a aritmética: de la misma manera, no se puede reducir una gran pintura a la geometría de las figuras. La creación es pues la determinación esencial del ser, puesto que marca un antes y un después en la determinación de la identidad de las cosas. Es por eso que Castoriadis afirmará que el ser es tiempo¹⁵⁹, porque es creación (y destrucción). El tiempo humano se caracteriza por la emergencia de la novedad, de un ser que es "otra cosa", que es creación de eidos, de figuras que configuran nuestra realidad.

La ontología heredada ha pensado el ser en el espacio. Eso permitió concebir la *diferencia*, es decir la multiplicidad, la diversidad de lo que es diferente porque ocupa un espacio distinto. La preeminencia del espacio en la concepción heredada hizo que el tiempo se pensara también espacialmente. Así, dos cosas son diferentes en dos momentos como lo son en dos lugares: *"L'institution philosophique reçue du temps est donc institution du temps comme identitaire; elle est institution du temps comme dimension spatiale (...) Ce temps identitaire est médium homogène et neutre de «co-existence successive», qui est coexistence tout court pour le Regard (Theôria) qui l'inspecte étalée devant lui"* (IIS, 299). De esta manera, Castoriadis vincula la concepción del tiempo de la filosofía heredada, dominada por el determinismo y la perspectiva contemplativa (teoricista o teológica), que será en definitiva la concepción habitual en ciencia y tecnología, con la propia institución social del tiempo, que lo concibe como sucesión lineal, destacando la persistencia de "lo mismo". Esta institución social se apoya (*étayage*) en el hecho aparentemente "natural" de la irreversibilidad de la sucesión de fenómenos y acontecimientos. Esta dimensión (ensídica) es, como hemos dicho ya, necesaria en el primer estrato de toda sociedad. Más aún, cualquier aproximación a la cuestión de lo social-histórico debe tener en cuenta este aspecto: *"...dans son être-ainsi, pour telle société, l'irréversibilité du temps est quand même instituée"* (IIS, 302). Ahora bien, esa irreversibilidad es "local", y sirve para generar el imaginario por el que una sociedad "se conserva". Pero no es incompatible con visiones más globales, en que esa irreversibilidad local se halla

¹⁵⁹Indica explícitamente Castoriadis que por "tiempo" no entiende el tiempo de los relojes, o el tiempo de Bergson, tiempo espacializado y repetitivo, que remite a la astronomía. Se trata del "tiempo humano", relativo, como en el caso de la famosa obra de Proust.

inmersa en una concepción cíclica del tiempo, o se plantea como meramente probable, o ilusoria, o relativa al observador. Lo que caracteriza a una sociedad no es el reconocimiento de esa irreversibilidad local del tiempo (algo trivial, naíf y al mismo tiempo "científico", dice Castoriadis), sino la manera como esa irreversibilidad ha sido instituida. Y cómo se ha configurado en la representación y en la acción de esa sociedad. Y ésta es la clave de la crítica que Castoriadis mantiene frente a la "filosofía heredada": No se puede separar el determinismo y el esencialismo de los filósofos tradicionales de la institución social-histórica en que lo concibieron, y que justificaron: "... le projet occidental de constitution d'une histoire totale, de compréhension et d'explication exhaustive de sociétés d'autrefois et d'ailleurs contient nécessairement à sa racine l'échec, s'il est pris comme projet spéculatif" (IIS, 247). De hecho, la reflexión filosófica sobre el tiempo, que hallamos en IIS en el apartado IV bajo el significativo título *Le social-historique*, viene precedida de una crítica a las tesis tradicionales sobre lo social y lo histórico. Destacamos esto para insistir en nuestra tesis principal, según la cual la propuesta filosófica fundamental del imaginario es inseparable y coherente con la centralidad de lo social-histórico, de lo político, en el pensamiento castoriadiano, y sólo así se entiende la crítica a la filosofía heredada y el carácter radical y original de la propuesta de nuestro autor: "*En particulier les régions dont il est ici question – l'imaginaire radical et le social-historique – impliquent une mise en cause profonde des significations reçues de l'être comme détermination et de la logique comme détermination*" (IIS, 261)¹⁶⁰. De hecho, como veremos, su visión de la temporalidad, aunque deudora en algunos aspectos del pensamiento del primer Heidegger, se sitúa en otro terreno en la medida en que está inmersa, insistimos, en la elucidación de lo social-histórico, y además desde una perspectiva de la praxis, totalmente ajena a concepciones teológicas o "post-trascendentales".

El pensamiento tradicional concibe la cuestión de lo social-histórico en dos dominios

160 En el inicio mismo del apartado, hablando sobre el "enmascaramiento" que la temática histórico-social ha padecido en la filosofía tradicional, Castoriadis establece ya un paralelismo con la cuestión del imaginario: "*Le même mécanisme et les mêmes motivations ont été à l'oeuvre dans ce recouvrement et dans cette réduction que dans le recouvrement et la réduction de la question de l'imagination et de l'imaginaire -- et pour les mêmes raisons profondes*" (IIS, 251)

separados: "sociedad" e "historia". A primera vista, estos términos parecen referirse a tipos opuestos de objeto: la sociedad es esencialmente una cuestión de identidad particular, mientras que la historia es el dominio del cambio. Además, ninguno de los dos ha sido considerado "en sí mismo", sino supeditados a principios metafísicos o trascendentes (sea de la creación divina o de "fundamentos racionales"). En el caso de la sociedad se ha remitido a un fundamento externo a ella misma (norma, fin o *telos*); en el caso de la historia se ha concebido bien como "perturbación" relativa a aquella norma, bien como desarrollo (orgánico o dialéctico) de la norma. Castoriadis muestra la inconsistencia de tal división, y la necesidad de considerarlas siempre como una sola cuestión, esto es, de conjugar lo identitario y la alteración como consustanciales e inseparables.

Lo social-histórico es el dominio de la praxis, del hacer, es decir, de lo que conocemos como "razón práctica". La filosofía ha concebido tradicionalmente la reflexión sobre lo práctico (sea en el dominio de la ética o de la técnica) como determinado por sus productos, es decir, por las acciones o los objetos producidos, valorados desde la instancia superior del "Bien" (o la eficacia, en términos tecnicistas). Es decir, no se ha planteado el "hacer" sustancialmente, sino en tanto que subordinado a las exigencias teóricas. Esto es coherente con el dominio de una lógica-ontología esencialista, en la que "ser" tiene un sentido único. Esa reducción determinista del ser hace imposible concebir un tipo de ser que escapa a la determinación, como es el caso del ser social-histórico o el ser de lo imaginario: *"...la pensée héritée a été nécessairement amené a réduire le social-historique aux types primitifs d'être qu'elle connaissait ou croyait connaître -- les ayant construits, donc déterminés -- par ailleurs, à en faire une variante, une combinaison ou une synthèse des étants correspondants: chose, sujet, idée ou concept"* (IIS, 253). Esas categorías de la lógica ensídica (cosa, sujeto, idea o concepto, tanto da) sirven para pensar ciertos existentes particulares, pero la Filosofía las había postulado como universales. Esto conduce al prejuicio según el cual lo histórico y lo social ha de pensarse como homogéneo con esos entes, y por tanto que se puede hacer Teoría o Especulación de lo histórico y de lo social. La máxima realización de este empeño es, como

sabemos, la filosofía hegeliana de la Historia. Pero todos esos intentos especulativos han fracasado. La lógica de lo histórico-social es radicalmente otra, porque supone dos elementos que la tradición había evitado: por una parte en las sociedades hay diferencias irreductibles, hay "alteridad auténtica" ("*...les autres possibles de l'homme dans leur singularité absolue...*", IIS, 247); por otra parte, la historia es "alteración temporal de la sociedad", es aparición de lo nuevo radical, emergencia de la creación. Por tanto lo histórico es inherente a lo social, y evidentemente no hay sociedad sin historia. Castoriadis propone entonces abordar el hecho empírico de la pluralidad incalculable de las sociedades y de la aparición de lo nuevo como una cuestión filosófica: "*...pourquoi l'identique apparaît-il comme différent?*" (IIS, 255).

Castoriadis resume en dos las respuestas que la tradición ha ofrecido para este problema: fisicalismo y logicismo. En el primer caso, identificable con el funcionalismo, se reduce la sociedad y la historia a naturaleza. Esta tesis olvida el hecho banal de que hay multitud de actividades (algunas de ellas trascendentes en el universo humano) que no cumplen ninguna función determinada. Pero sobre todo, se ve obligada a postular necesidades humanas comunes a todas las sociedades y toda la historia, "*...la fiction d'un noyau inaltérable de besoins abstraits...*" (IIS, 256). Pero las necesidades humanas no se conciben sin los objetos socialmente instituidos¹⁶¹. La constatación de la gran cantidad de diferencias instituidas por cada sociedad, y la irreductibilidad de esas diferencias es razón suficiente para renunciar a una definición única de "sociedad", que pudiera ser deducible de la "naturaleza" humana. De esta manera Castoriadis enfatiza la discontinuidad entre naturaleza y sociedad. Una tesis que, como hemos dicho anteriormente (y volveremos a insistir), es coherente con la distinción e irreductibilidad physis/nomos.

El segundo punto de vista, logicista, se muestra como ya hemos señalado, en el estructuralismo, que tenía por ambición pensar una racionalidad endógena a los sistemas simbólicos, una estructura formal que permita hacer ciencia de lo social. La ingenuidad de tal

¹⁶¹La crítica al funcionalismo en general, y al funcionalismo marxista en particular, ya había sido desarrollada por Castoriadis en la parte primera de la obra, concretamente en el apartado "*L'institution: la vue économique-fonctionnelle*". A ella se remite él, y nosotros en este apartado, para una argumentación más detallada.

propósito estriba según nuestro autor en que tales "estructuras" no se pueden hallar en el dato *natural* de un conjunto finito de elementos discretos: *"On ne peut pas non plus comprendre les institutions simplement comme un réseau symbolique. Les institutions forment un réseau symbolique mais ce réseau, par définition, renvoie à autre chose que le symbolisme"* (IIS, 205-206). La cuestión clave es porqué un sistema simbólico prevalece en lugar de otro, y cuáles son las significaciones que dan sentido a ese simbolismo. Así, si bien el logicismo (sea estructuralista, hegeliano o materialista) reconoce las significaciones como el elemento de la historia, pretende agotar su poder en un "despliegue racional" (aunque no necesariamente consciente) de deducción o producción necesaria de unas a otras.

De esa manera, tanto fisicalismo como logicismo conducen a la afirmación de la historia como repetición de lo mismo, o lo que es igual, a la negación de la historia como alteridad: *"Le temps historique devient ainsi simple médium abstrait de la coexistence successive ou simple réceptacle des enchaînements dialectiques"* (IIS p.259). Pero el "tiempo verdadero", dirá Castoriadis, es necesariamente tiempo de "alteridad radical", no deducible ni producible. Las significaciones social-históricas no mantienen entre sí una relación de causación, y si podemos hablar de historia es precisamente porque hay rupturas "inexplicables" en que emerge lo nuevo. Dicho de otra manera, Castoriadis rechaza la continuidad de las formaciones histórico-sociales y defiende una visión discontinuista de la historia. El problema del hegelianismo no es saber si ya ha llegado el "fin de la Historia", sino reconocer que en su preconcepción el fin se halla ya antes del comienzo: *"Car l'histoire ne peut pas être Raison si elle n'a pas une raison d'être, qui est sa fin (telos), qui lui est aussi nécessairement fixée (donc depuis toujours) que les voies de sa progression"* (IIS, 260). Se trata del prejuicio, común a toda teología, que supone de hecho la eliminación del tiempo, o su relegación a simple condición exterior que no tiene que ver con el proceso en sí.

Castoriadis se nos muestra aquí como un filósofo de la sospecha, en la medida en que

denuncia en toda la filosofía heredada la ocultación interesada del elemento creador: *“La logique-ontologie héritée est solidement ancrée dans l’institution même de la vie social-historique; elle prend racine dans des nécessités inéliminables de cette institution”* (IIS, 262). La lógica identitaria y de conjuntos domina lo real (natural y social). Eso lo corrobora la propia existencia de vida social, puesto que la estabilidad y permanencia de las sociedades se basa en esa lógica. Y las construcciones filosóficas no escapan a ese dominio, puesto que forman parte de la institución histórico-social en la que fueron concebidas. Ahora bien, que esa lógica domine lo real no significa que lo agote. De hecho, la lógica identitaria sólo afecta al primer estrato de la realidad, el que nos permite hablar en términos de conjuntos. Sin embargo, su poder será tal para los filósofos, que pretenderán extender el dominio de lo ensídico a aquellas regiones donde no tiene poder "explicativo", especialmente al ámbito de lo social-histórico. La pretensión de extender los criterios de la determinación ensídica a las sociedades ha impedido concebir la singularidad radical de las mismas, así como la aparición de la alteridad radical en la historia.

Así, cuando el pensamiento heredado ha pretendido aprehender la sucesión de lo social, es decir, lo histórico, lo ha hecho mediante categorías como causalidad, finalidad o implicación. Tales categorías no dejan de ser, dice Castoriadis, formas ampliadas de identidad, que reducen las diferencias a apariencias. Esa concepción ha conducido a la aporía fundamental de una historia en la que el tiempo es reducido a la nada: *“...étrange illusion psychologique qui masque l’atemporalité essentielle d’une relation d’ordre”* (IIS, 276). Una relación "de orden" o secuencia de lo determinado con la que no se puede concebir la aparición de lo nuevo, de nuevas sociedades así como la incesante transformación de cada sociedad: *“...le temps est cela même, la manifestation de ce que autre chose que ce qui est se fait être, et se fait être comme nouveau ou autre et non simplement comme conséquence ou exemplaire différent du même”* (IIS, 276).

El tiempo ha sido tratado como una dimensión del espacio, merced a una ontología de la determinación reforzada por la destemporalización del tiempo real. Castoriadis muestra en el

apartado "La institución filosófica del tiempo" el origen de esa aporética tesis en el primer gran texto de la filosofía en torno a este enigmático problema: el *Timeo* de Platón. Para Castoriadis este texto resulta especialmente interesante primero porque se trata del ejemplo más clásico de una concepción en que la determinación va de la mano con lo intemporal, pero además porque el recurso al demiurgo representa, no sólo la idea de producción como pseudo-creación, sino, además, de creación pseudo-teológica, es decir, una creación divina y personal de origen extrasocial. En el reino de lo trascendente platónico, el Demiurgo aparece fuera del tiempo y el espacio, pero su ser es *tò ón aéi* («lo que siempre es»). Ese *tò ón aéi* asume así una atemporalidad radical que excluye la posibilidad de movimiento y cambio cualitativo y por lo tanto del tiempo también: "*Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, [el demiurgo] procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo*" (Platón, *Timeo*, 37d). Así, el tiempo nace con la creación del universo sensible, de manera que a diferencia del mundo inteligible que sólo "es", en el mundo físico emerge el "era" y el "será". Y esto replantea el problema de qué tipo de "ser" es aquello que está en constante devenir (*tò gignómenon aéi*), pues cuando decimos "*lo que siempre deviene*" estamos suponiendo un tipo de ser que no fuera jamás según las mismas determinaciones, pero ese "jamás" no puede tener significado temporal, por lo tanto el mundo del devenir parece ser el mundo de las determinaciones contradictorias, o lo que es lo mismo, el mundo de la indeterminación.

La única forma de concebir el tiempo en el mundo sensible que crea el demiurgo es postular ciertas "determinaciones parciales", situadas entre *tò gignómenon aéi* (lo indeterminado, referido en *Filebo* como *to apeirón*) y *tò ón aéi* (lo determinado, *peras*). Ese tiempo se asemeja por un lado a la génesis por su movilidad (indeterminación) pero por otro lado es esencialmente cíclico, inalterable globalmente. Así, el tiempo platónico es imagen-figura del no-tiempo: "*El tiempo, por tanto, nació*

con el universo (...) y fue hecho según el modelo de la naturaleza eterna para que este mundo tuviera la mayor similitud posible con el mundo ideal" (Platón, *Timeo*, 38b). Las consecuencias de esta tesis según Castoriadis se extenderán a toda la tradición científico-filosófica heredada: "*Le temps est ce qui permet ou réalise le retour du même: que ce retour soit pensé comme inaltérable cyclicité du devenir (...) ou simplement comme répétition dans et par la détermination causale, n'y change rien d'essentiel*" (IIS, 281). Esta noción de tiempo como "retorno de lo mismo" excluye la posibilidad de la creación o de la alteración, y supone la reducción de lo temporal a lo espacial: «*(Le temps) est espace pour autant que rien ne permet ici de distinguer le mode de co-appartenance de ses parties ou moments du mode de co-appartenance des parties ou points de l'espace*» (IIS, 282).

De hecho, Platón, consciente de las dificultades para concebir la relación entre el mundo inteligible y el mundo sensible, sorprende en *Timeo* al postular un "tercer principio": "*En efecto, dos eran suficientes para lo dicho antes, uno supuesto como modelo, inteligible y que es siempre inmutable, el segundo como imagen del modelo. que deviene y es visible. En aquel momento, no diferenciamos una tercera clase porque consideramos que estas dos iban a ser suficientes. Ahora, sin embargo, el discurso parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga. (...) la de ser un receptáculo de toda la generación, como si fuera su nodriza.*" (Platón, *Timeo* 48e-49a). Se trata de la *chora* como "receptáculo espacial", definido también como "la naturaleza que recibe todos los cuerpos" (50b). Se trata del "continente" o recipiente de las formas en el mundo sensible, que carece de toda forma, y que, siendo siempre idéntico a sí mismo, subyacente a todo, tiene la peculiaridad de "una masa" que adopta diferentes formas. Como vemos, la *chora* recuerda a la *physis* presocrática, aunque evidentemente no se corresponde con ninguno de los elementos naturales, sino que es "*una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible...*" (*Timeo*, 51a-b).

Para Castoriadis, esta pretensión platónica es la muestra más evidente de la huida absurda de

una filosofía que, al no aceptar el tiempo como alteración, se ve abocada a postular una noción de espacio como mediación entre el mundo inmutable de las formas y el mundo cambiante de lo sensible: "*La chôra, l'«espace», «ce qui» reçoit «ce qui» est-devient, ce «dans quoi» est tout ce qui est, sur Terre ou dans le Ciel et qui n'est ni intelligible, comme l'étant toujours, ni sensible, comme le devenant, troisième genre incorruptible que nous visons comme un rêve, sorte d'eidos invisible et informe. Eidos, c'est-à-dire forme/aspect, donc forme/informe, aspect invisible; tangible, hors toute sensation, à une réflexion bâtarde*¹⁶² – *sensible insensible, pensable impensable*¹⁶³" (IIS, 282)

La consecuencia es que la cuestión del tiempo se caracterizará en el pensamiento heredado por dos aspectos: en primer lugar, por su subordinación a la dimensión espacial, y, en segundo lugar, por la relación entre el receptáculo y el contenido como separables, lo cual es necesario para una visión sustancialista de la historia. De hecho, quien radicalizará esa concepción será Kant, al establecer espacio y tiempo como formas puras de la intuición. Kant va más allá de Platón, porque considerará espacio (y tiempo) separables de *cualquier contenido*. Las consecuencias serán en primer lugar que espacio y tiempo son la "pura posibilidad de la diferencia de lo idéntico", y en segundo lugar la imposibilidad real de distinguir espacio de tiempo. La tesis fundamental es que, según Kant (que según Castoriadis sigue a Aristóteles¹⁶⁴ y será seguido por Hegel): "*...nous nous représentons le temps par le pur non-temps, c'est-à-dire la ligne*" (IIS, 283).

Frente a esa reducción del tiempo a "espacialidad", Castoriadis afirma la "emergencia de la alteridad radical" y por tanto de la creación absoluta como objeción, puesto que lo que emerge

162 Derrida, en su ensayo titulado *Khôra* insiste en la "intraducibilidad intrínseca" de la *chora*, incluso cuestionando si tiene un "significado" en el sentido convencional: "*Ricas, numerosas, inagotables, las interpretaciones vienen, en suma, a informar la significación o el valor de khôra. Consisten siempre en darle forma determinada, a ella, que sin embargo no puede ofrecerse o prometerse más que sustrayéndose a toda determinación*" (Derrida, 1995, 4)

163 Esta noción de lo "pensable impensable" será relacionada más tarde con la imaginación trascendental kantiana, que adopta un sentido similar.

164 Suzi Adams destaca (Adams, 2011: 44) la consideración secundaria que Castoriadis asigna en este tema a Aristóteles, que sin embargo es su interlocutor fundamental en otros momentos de su obra. La razón, según ella, es que aún no había "descubierto" el movimiento cualitativo dentro de la *physis* como *alloiosis* desteleologizada (alteración y así creación de formas). Como hemos dicho en otras ocasiones, Adams defiende que mientras en IIS Castoriadis aún mantiene la antítesis *physis/nomos*, en escritos posteriores ampliará su perspectiva (a partir de la lectura de Aristóteles) aceptando la creación en las *regiones naturales del ser*. Señalo objeciones a esta tesis en otros momentos de este trabajo. Por otra parte, Castoriadis no pretende refutar las diferentes filosofías sobre el tiempo (no aborda aquí explícitamente por ejemplo a Agustín, Bergson o Heidegger). Su pretensión es objetar la "institución filosófica del tiempo" en términos amplios.

(históricamente) no es *en* lo que es, no es "actualización de posibles predeterminados". Ahora bien, el tiempo no es tampoco indeterminación, sino surgimiento de otras determinaciones: "*Le temps est auto-altération de ce qui est, qui n'est que pour autant qu'il est à-être. Dans cette mesure, toute séparation du temps et de ce qui est se révèle comme réflexive, analytique, seconde – identitaire. Et c'est comme ce temps, temps de l'altération-altérité, que nous avons à penser l'histoire.*"» (IIS, 283-284).

Así, a diferencia del espacio, el tiempo no puede ser pensado como inseparable de su contenido concreto, no se puede separar de la aparición de nuevas formas-figuras-imágenes (*eide*) con y a través y como tiempo. Con ello, queda establecida la tesis ontológica fuerte según la cual ser es tiempo, es decir, ser es *por ser*. Ya hemos comentado anteriormente la importancia del neologismo *à-être* como "ser-siempre-en-devenir" que se identifica con el modo de ser magmático, incesantemente auto-creativo. Aquí vemos su trascendencia vinculado a la temporalidad y a la posibilidad de pensar la historia como autoalteración. Podemos decir así que la tesis heideggeriana sobre la temporalidad del ser es radicalizada, en la medida en que se conecta con la autocreación social-histórica y con la importancia ontológica del imaginario creador como núcleo antropológico.

La *chora* platónica permite concebir la identidad de lo diferente, y paralelamente la diferencia de lo idéntico. El tiempo viene a ser de esa manera un "orden de las sucesiones": la "misma cosa" *en otro tiempo* parece ser otra, diferente, aunque en realidad no haya dejado de ser la misma. La dimensión espacial (que es a lo que queda reducida esa forma de entender el tiempo) produce la "diferencia", pero no nos permite concebir la "alteridad". Castoriadis distingue estos dos términos apelando a la distinción ontológica que había establecido anteriormente: los modos identitario-conjuntistas del ser se compadecen con la *diferencia*, mientras que los modos magmáticos exigen la aparición de la *alteridad*. Esta última, que es consustancialmente temporal, no puede ser predicada, predecida o deducida de sus precedentes: "*Le temps est émergence de figures autres. Les points d'une ligne ne sont pas autres; ils sont différents moyennant ce qu'ils ne*

sont pas -- leur place. Se donner la ligne comme figure de temps, c'est confondre la différence (spatiale) et l'altérité (temporelle)" (IIS, 287). Así, una elipse es *diferente* de un círculo, pero la democracia es *otra* que la monarquía. La invención, forma y determinaciones de la democracia no pueden determinarse sobre la base de una monarquía pre-existente: "...il vient de rien et de nulle part» (IIS, 291). La noción de "alteridad" va por tanto vinculada a las de tiempo y creación : "*Si le temps n'est pas autoengendrement de l'alterité absolue, s'il n'est pas création ontologique, ce par quoi il existe de l'autre et non simplement de l'identique sous la forme alors nécessairement extérieure de la différence; si le temps n'est pas cela, alors le temps est superflu*" (IIS, 286).

Así culmina la ruptura radical de Castoriadis con la ontología tradicional: la *génésis* se había interpretado como imperfecta o menos-que-ser; sólo la determinación completa, como en Kant, podía ser considerada como "ser". Pero, dice Castoriadis, pensar el ser como determinado supone pensarlo como atemporal, y por tanto no poder concebir lo social-histórico. Por otra parte, pensar un espacio vacío, dice Castoriadis, puede ser un problema lógico y físico, pero pensar un tiempo "vacío" es un absurdo ("*Que serait le temps s'il n'y avait que du même?*" IIS, 289). Por eso, la pretensión de pensar el "tiempo puro" resulta aporética: "*Il n'y a donc pas de temps «pur», séparable de ce qui se fait-être par le temps en faisant être le temps*" (IIS, 288). Y eso que "hacer ser" al tiempo es el imaginario radical. El tiempo, en definitiva, es una dimensión del imaginario radical que, al hacer emerger figuras otras (imágenes, *eidé*, instituciones y significaciones imaginarias sociales) genera el esquema de la alteración, es decir, de la eclosión y la supresión de figuras. De esta manera, el ser de la creación no tiene fundamento, no tiene origen, no tiene *Ursprung*¹⁶⁵ con el que poderse determinar. Ahora bien, que no tenga fundamento no significa que no sea origen (*Ur-sprung*) en un sentido más radical, pues permite concebir el "salto", la aparición

165 *Ursprung* se traduce como "origen", pero en terminología heideggeriana remite, cuando se escribe *Ur-sprung*, al salto-originario de la pregunta filosófica fundamental: "*El salto de este preguntar se yergue súbitamente con su propio fundamento, es decir, se obtiene saltando. A tal salto, así erguido como fundamento, lo llamamos —conforme al auténtico sentido de la palabra— un origen (Ursprung: salto originario)... A la pregunta ¿por qué es en general el ente y no más bien la nada? puesto que exhibe el fundamento de todo auténtico preguntar y es así salto-originario (Ur-sprung), tenemos que reconocerla como la más originaria*" (Heidegger, 1969: 44).

de las formas de alteridad¹⁶⁶ : "...dire que des figures sont autres (et non pas, simplement différentes) n'a de sens que si d'aucune manière la figure B ne peut provenir d'une disposition différente de la figure A" (IIS, 291).

El pensamiento heredado, constreñido por la idea teológica de creación (divina) no ha sido capaz de concebir la creación humana. Tal creación divina se planteaba como totalmente determinada por el "siempre" atemporal de Dios, de manera que tal mundo creado estaba siempre ontológicamente supeditado a la única realidad verdadera, al único ser que "no necesita nada para existir". Bajo esas condiciones, la "creación" divina no es verdadera creación, es pseudocreación, mera producción de lo que "ya estaba allí".

En la obra de Platón, como sabemos, se halla el origen de esa visión teológica. Y sin embargo, en ciertos pasajes, se puede observar un reconocimiento diferente de la noción de "creación": por ejemplo en Banquete 205b-c "*...la idea de "creación" (poiesis) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación*"; o también en Sofista 219b: "*Cuando alguien lleva a ser todo aquello que antes no era, es denominado "productor" (poietés), y lo que ha sido llevado a ser es llamado "producto" (poiesis)*"¹⁶⁷. El artesano productor da su "forma" a un fragmento informe de materia. Pero la única manera de *dar existencia* a una nueva creación es imaginar, inventar, poner su *eidos* a partir de nada. Esa es la diferencia entre la mera producción y la creación. Pero, como ya hemos señalado en un apartado anterior (3.4. La imaginación, más radical que la racionalidad), a pesar de las sugerencias de estos textos platónicos, "*Castoriadis y montre qu'il est impossible, dans la*

166 Ver Ciaramelli (1997). Su discusión combina estos dos aspectos de Ursprung en su reflexión sobre la auto-presuposición del origen.

167 Castoriadis también señala Sofista 265b-266d, donde aparece una afirmación como ésta: "*Llamábamos productiva (...) a toda potencia que llegaba a ser causa de que fuese ulteriormente lo que antes no existía*". En una nota en la edición española de Gredos, Néstor Cordero reconoce que, pese a la tradición que niega la creación a partir de la nada en el pensamiento griego, Platón aquí dice claramente que lo "producido" no existía (*mé...oûsin*) antes. Y señala dos interpretaciones sobre este aspecto: la clásica de Cornford (La teoría platónica del conocimiento, p.325 n.1), según la cual los materiales de la producción eran preexistentes; y la de Edward N.Lee ("*Plato on negation and not-being in the Sophist*" *Philosophical Review* 81 (3):267-304 (1972) que explica el pasaje mediante la noción de "lo diferente": el no-ser que implica la producción es el no-ser X, que es la parte de lo diferente opuesta al "producto" (Platón, 1988: 475).

perspective de Platon, de concevoir une création véritable, qui ne soit pas engendrement du même à partir d'une matrice prenant pour modèle une idée de Bien éternel" (Poirier 2011: 449)¹⁶⁸. Es incorrecto por tanto llamar "creación" a la "producción" del demiurgo, que no hace surgir el ser del no-ser, sino que imita, a partir de una Idea primera, y con un material del que él no es fuente, el modelo del cosmos.

La creación humana se configura así, según Castoriadis, como la única y verdadera creación: la creación de la rueda tiene más peso ontológico que la aparición de una nueva galaxia. La creación de la rueda es novedad absoluta, no es repetición de nada; la galaxia en cambio es como otras millones de galaxias. De esta manera, Castoriadis ha dado un vuelco a la noción de creación desde lo cósmico a lo humano, defendiendo una tesis que excluye la novedad ontológica en el mundo natural y cósmico. Con esto queda suficientemente claro que la propuesta de Castoriadis es una ontología de la creación humana, que radicaliza tendencias observables desde los clásicos hasta la filosofía moderna sobre el ser humano creador¹⁶⁹. El peso ontológico de la creatividad humana no ha sido considerado porque no se había reconocido el peso ontológico del imaginario, y con ello de lo histórico-social: *"...par la nécessité de réduire à tout prix l'histoire à la répétition et de présenter cette répétition elle-même comme déterminée depuis un ailleurs -- physique, logique ou ontologique"* (IIS, 296).

De hecho, como afirma en un seminario de 1986, al negar la creación, el pensamiento tradicional estaba obligado a negar también la destrucción. El propio Aristóteles, que reconoce la opinión común según la cual el tiempo es destructor¹⁷⁰, al mismo tiempo parece corregirse

168 Aquí explica Poirier que esta tesis, fundamental para establecer el carácter humano de la creación, se repite en los textos de IIS pero también en textos posteriores, como "L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique" (en DH, 272-295), así como en sus seminarios de 1986 en la EHESS sobre el Político de Platón. Esta tesis se mantiene por tanto como esencial en la filosofía de Castoriadis, frente a quienes hayan podido ver una extensión del concepto de creación a otras "regiones del ser" en su obra posterior a IIS.

169 Ver Blumenberg (*"Imitación de la naturaleza. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador"* en *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999) para una discusión detallada sobre la mimesis, la poiesis, y la techné que tenga en cuenta el surgimiento de la idea (filosófica y ontológica) de los seres humanos como seres creativos y como ésta se superpone, se reinterpreta y se transforma desde los clásicos, a los contextos medievales y modernos .

170 *"...ser en el tiempo» es ser afectado por el tiempo, y así se suele decir que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar (...) porque el tiempo es, por sí mismo, más bien causa de destrucción, ya que es el número del movimiento, y el movimiento hace salir de sí a lo que existe"* (Física IV, 221a-

afirmando que no es el tiempo como tal que destruye, sino que "se da el caso de que" (*sumbainei*) el paso del tiempo acompaña la corrupción¹⁷¹. Pero Castoriadis reconduce inmediatamente la consideración hacia el terreno histórico-social para observar, en la realidad (social-histórica) más inmediata, que no asistimos a un proceso de "institución" (creación) sino a un proceso de "destitución" (destrucción histórica): *"Nous entendons par destitution le mouvement de l'imaginaire sociale qui se retire des institutions et des significations imaginaires sociales existants, du moins en partie, et les désinvestit, les destitue, leur enlevant l'essentiel de leur validité effective ou de leur légitimité..."* (SV, 16). La temporalidad, por tanto, es consustancial a los procesos de creación (institución) histórico-social, como también, complementariamente, a procesos de destrucción (destitución) como los que observamos en el "ascenso de la insignificancia" que Castoriadis atribuye a la cultura occidental de la segunda mitad del siglo XX.

En definitiva, la identificación entre ser y temporalidad que defiende Castoriadis está íntimamente ligada a su concepción del ser social-histórico. Más allá de Heidegger, que situaba el Ser *en* el tiempo, Castoriadis identifica el ser y el tiempo, dimensiones pues indisolubles. Con ello, nuestro autor pretende superar los dilemas aporéticos asociados a distinciones como naturaleza/cultura o historia/trascendencia. Para sustituir esas dicotomías Castoriadis habla del ser como "social-histórico", tesis que para algunos comentaristas ha merecido la consideración de "historicismo radical": *"Il revendique ce que j'appellerais un historicisme radical. Il n'y a pas de point de vue extérieur possible. Tout est dans le temps. Il s'intéresse à l'histoire profonde, pas uniquement au sens anthropocentrique, mais au plan de la temporalité elle-même"* (Entrevista con Gilbert Rockill, cit. en Dosse 2014: 454-455). El calificativo de "historicismo" no parece aquí una acusación, y tampoco una atribución escolar que considerara a Castoriadis un romántico anti-

b).

171 "...el tiempo tomado en sí mismo es más bien causa de destrucción que de generación, como ya se dijo antes, porque el cambio es en sí mismo un salir fuera de sí, y el tiempo sólo indirectamente es causa de generación y de ser. Un indicio suficiente de ello está en el hecho de que nada se genera si no se mueve de alguna manera y actúa, mientras que algo puede ser destruido sin que se mueva, y es sobre todo de esta destrucción de la que se suele decir que es obra del tiempo. Pero el tiempo no es la causa de esto, sino que se da el caso de que (*sumbainei*) el cambio se produce en el tiempo." (Física 222b)

ilustrado y mucho menos un defensor del determinismo historicista que criticara Popper. Considero que el "historicismo" de Castoriadis tiene que ver, como señala Rockill (2010), con el rechazo de un "punto de vista exterior" a la temporalidad, que concibe la realidad como devenir histórico, proceso temporal que no puede reducirse a parámetros racionalistas. Por eso Castoriadis rechaza la existencia de una "teoría histórica" con esquemas previos que pueda ser impuesta a la realidad desde la razón. La crítica al concepto de "progreso" lineal también será una de las condiciones de estas tesis, así como la reconsideración de la concepción de verdad como creación social-histórica.

La historia, dice Castoriadis, no sobreviene a la sociedad, es su "autodespliegue" en el tiempo. Esta concepción contradice las doctrinas que han concebido la historia como producto de la voluntad de Dios, como resultado de la acción de leyes ("naturales" o "históricas") pero también las que han querido ver la historia como "proceso sin sujeto" o como un proceso puramente azaroso. La historia es creación y destrucción de *formas (eide)*. Así, una galaxia puede desaparecer, pero no se "destruye" en sentido estricto, puesto que la forma "galaxia" no resulta afectada: se producirán otras galaxias. Incluso en el caso de la desaparición de toda una especie natural (como los dinosaurios), el científico puede "reconstruir" la "forma" de la especie. En el ámbito social-histórico, sin embargo, hablamos de creación (no de "producción" a partir de un eidos preexistente) y por tanto debemos hablar de "destrucción" (o destitución) cuando una forma histórica desaparece: *"Parce que l'être d'une entité social-historique n'est pas purement (...) «intelligible» ou réductible à des éléments «intelligibles», il est en principe impossible de restituer, après qu'elle a été détruite, l'eidos qu'elle incarnait et réalisait"* (FP, 318). La desaparición de la Grecia clásica supone la de todo el mundo de significaciones imaginarias sociales creado por esa sociedad, y que la mantenían cohesionada. Se trata de concebir cada forma social-histórica como verdadera y auténticamente "singular". Y eso, inconcebible sin la aceptación de la destrucción histórico-social, es lo que ha sido excluido en la tradición heredada. Si la creación histórico-social *ex nihilo* es difícil de asumir, la destrucción lo es mucho más. Pero es que, dice Castoriadis, la "prueba" de que lo social-histórico

es creado, es precisamente que puede destruirse, a diferencia de las formas físicas, que en definitiva siempre se pueden "reconstruir", al menos teóricamente, por descomposición y recomposición de elementos¹⁷².

La especificidad de lo social-histórico es que se trata de una forma ontológica que puede ponerse a ella misma en cuestión, que puede alterarse explícitamente. Y esa auto-alteración sólo puede entenderse reconociendo la creación (y la destrucción) como consustancial a la temporalidad del ser social-histórico. De hecho, si bien toda sociedad crea un mundo propio (una "clausura de significación"), inaccesible en principio para "los otros", la fuerza creativa que comporta el imaginario permite hacer estallar esa clausura y que emerja la capacidad de interrogación. El "proyecto de autonomía" que ha emergido excepcionalmente en la historia de la filosofía es una manifestación de ese "ir más allá de la clausura" por el cual *"Nous cessons aussi de considérer notre représentation du monde comme la seule pleine de sens"* (FP, 321). De esa manera, podemos adoptar una posición crítica frente a nuestras propias instituciones, al reconocer (como hicieron los griegos) que pertenecen al *nómos* y no a la *physis*, que son creaciones humanas. Y en definitiva, defiende Castoriadis, en esto consiste el "verdadero significado" de la "verdad": la capacidad de poner en cuestión las representaciones y significaciones heredadas. Naturalmente, es necesario reconocer una acepción de "verdad" propio de la lógica ensídica: verdad como correspondencia entre los enunciados y la representación del mundo (instituido) que determinada sociedad establece. Pero ésa es una visión muy limitada de la verdad: *"Dans le monde gréco-occidental, la vérité est créée comme le mouvement perpétuel pour rompre la clôture des significations - mouvement perpétuel parce que cette clôture ne peut jamais être éliminée"* (FP, 322).

172En este texto, de 1994 (suficientemente tardío por tanto), es evidente que Castoriadis insiste en la especificidad de lo social-histórico. Si bien en un paréntesis indica que *"esto pueda muy bien no ocurrir incluso en física"*, se trata de una reflexión marginal. Cada vez que Castoriadis se plantea la posibilidad de ampliar su tesis de la creación a ámbitos no social-históricos (físicos o cosmológicos) lo hace para señalar que en el ser hay indicios de indeterminación sin los cuales no se concebiría la emergencia del ser humano creador, y así vuelve inmediatamente a reiterar su tesis, que se centra en lo social-histórico.

4.5. Verdad como efectividad.

Diferentes textos de los años 50 y 60 recogidos en *Histoire et création* (HC) nos permiten constatar la preocupación constante de Castoriadis por el problema de la verdad. Como ya hemos dicho en apartados anteriores, Castoriadis buscaba superar las “antinomias de la actitud teórica”, provocadas por la exigencia de un sujeto que pretende situarse “desde el punto de vista del ojo de Dios”. El dogmatismo metafísico había supuesto una concepción dominante de Verdad como conformidad de la representación al en-sí (adecuación pensamiento-cosa). Esa metafísica supone que la conciencia puede de alguna manera salir de la representación, sea para compararla al en-sí, sea para postular la existencia de un Dios que asegure tanto la conformidad de ambos como el acuerdo de las diferentes representaciones. Castoriadis reconoce el giro histórico que representó el idealismo trascendental: “...on part désormais explicitement de l'idée que l'activité connaissant du sujet transforme nécessairement le monde...” (HC, 119). El formalismo kantiano, gracias al giro copernicano, había conseguido repensar el problema de la verdad. Por un lado, no es posible el saber de un sujeto si éste queda reducido a las determinaciones de las leyes de su objeto; es decir, todo saber supone reflexión, saber es saber que se sabe. El sujeto por tanto no puede situarse en el mismo plano que su objeto. Por otro lado, ese mismo sujeto, para poder saber, precisa la posibilidad de reconocerse en el objeto. Por tanto, sujeto y objeto no pueden oponerse de manera categórica. Kant, dice Castoriadis, comprendió esta doble exigencia cuando afirmó que “los conceptos sin intuiciones son vacíos”, y que sólo las categorías esquematizadas pueden proporcionar conocimiento.

A pesar de eso, la propuesta kantiana no consigue abandonar la actitud contemplativa, es decir, suponer que el mundo está dado *para ser visto* por un sujeto, y que la contemplación es de un sistema de relaciones en sí. Así, la separación sujeto/objeto (propia de la actitud contemplativa), vuelve a manifestarse en la oposición categoría/fenómeno y la cuestión de la objetividad sigue abierta, pues se reduce a una especie de “pansubjetividad”: “...la garantie de l'ordre du monde se trouve dans la structure de la conscience connaissante...” (HC, 119).

Esa antinomia del conocimiento que supone la distinción empírico/trascendental sólo se puede resolver según Castoriadis reformulando la relación sujeto-objeto. Así, emergerá su postulado sobre la creación: *“Comment peut-on résoudre la contradiction résultant de ce que: si le sujet connaissant est pris dans le réseau des lois de son objet, aucun discours n’est possible sur ce savoir; s’il ne l’est pas, il ne peut rien connaître? Par le concept de création”* (HC¹⁷³, 99). El sujeto está condicionado por las determinaciones del objeto, pero al mismo tiempo crea nuevas determinaciones. Así, la relación sujeto-objeto debe ser, al tiempo, libre y necesaria, y la síntesis de libertad y necesidad es precisamente la creación. En ese texto, en una terminología de clara influencia hegeliana, Castoriadis habla del "momento de la libertad" o "negativo", cuando la creación se "separa" de lo dado, y del "momento de la necesidad" o cuando su objeto y sus condiciones son la necesidad, lo que hace posible que su producto sea una nueva necesidad. Este último momento, que podría llamarse también de la "producción", no plantea sin embargo una actividad meramente de "objetos producidos", sino que es fuente de "nuevas determinaciones", que además no son sólo cognitivas, sino también prácticas y artísticas. Es decir, la creación no sólo realiza "posibilidades ya existentes" sino que también crea novedades posibles.

La aportación de la filosofía trascendental permitía la instalación de la reflexión en el interior de la subjetividad: existen *en el sujeto* leyes necesarias y universales que estructuran ciertas representaciones. Así, lo verdadero no es algo opuesto al sujeto sino algo que depende del reconocimiento por *todo sujeto*. Sin embargo, para Castoriadis esto es insuficiente, pues el hecho del conocimiento no sólo exige condiciones del lado del sujeto, sino también del objeto: *“Si le monde est monde, non pas chaos mais ordre, cet ordre doit venir du sujet, et pourtant il ne peut pas venir que du sujet, le sujet ne pouvant créer sur un monde rebelle à tout ordre”* (HC, 120). Para que haya creación, el mundo sobre el que esa creación se ejerce no puede ser completo caos, debe responder a cierto orden. El orden que se presupone no sólo en la relación cognitiva sino en

¹⁷³Recordemos que HC es una recopilación de textos filosóficos inéditos, de su etapa anterior a IIS, 1945-1967. Concretamente, esta cita es de un manuscrito sin fecha ni título, que ha sido titulado en HC *“Création et connaissance”*, y estaría escrito posiblemente entre 1955 y 1960.

términos más amplios en toda creación procede tanto del sujeto como del objeto (mundo): *"Ici la question pour l'homme est non pas si le monde est en soi rationnel ou non -- mais quel est le sens de sa création cognitive sur le monde"* (HC, 100). El sujeto se esfuerza constantemente en someter al mundo a relaciones coherentes y verificables. Y el hecho es que el mundo "se deja someter" a tales relaciones. Por eso la pregunta por la "racionalidad" del mundo es indiferente; porque la creación (no sólo cognitiva) es dotación de sentido; siendo el caso que el mundo es, en su efectividad, ordenable.

Estas argumentaciones del joven Castoriadis suponen así una "superación" del kantismo y una aproximación, en principio, a la concepción hegeliana (*"...l'hégélianisme a indiqué l'orientation générale de ce dépassement..."*, HC, 60). Como sabemos, al rechazar la dicotomía fenómeno / cosa-en-sí, Hegel establece la relación inmediata del sujeto pensante con lo absoluto, y la tesis según la cual "sólo lo absoluto es verdadero": *"Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente el ser [Wesen] que se termina y consume mediante su propio desenvolvimiento y evolución. Del Absoluto hay que decir que el Absoluto es esencialmente resultado, que sólo al final es el Absoluto aquello que él en verdad es; y precisamente en eso consiste su naturaleza, a saber: la de ser real, la de ser sujeto, la de serse él su devenir él mismo"* (Hegel, 2009: 125). De esta manera, lo absoluto es "desarrollo de sí" o "realidad efectiva", y aprehender lo verdadero supone reunir lo que se había escindido. La Verdad se manifiesta en el Sujeto como efectividad histórica¹⁷⁴. A este respecto, la concepción hegeliana de "Experiencia" es fundamental: *"L'expérience, c'est aussi bien la prise de conscience de ce qu'il y a d'objectivement rationnel dans l'action humaine"* (HC, 77).

174 En un texto manuscrito de 1959 (*"Sur Hegel"*, HC, 76), considera Castoriadis que en la *Fenomenología del Espíritu* (y en las obras de juventud de Hegel) se presenta el desarrollo de la experiencia histórica bajo su verdadero aspecto, pues el paso de una figura a otra no es presentado como una necesidad de la deducción: *"La totalité des formes de l'objectivation est prise dans sa connexion concrète avec le sujet vivant -- c'est-à-dire comme à la fois série des phases d'une expérience et série des moments d'une création"* (HC, 76-77). Y añade que sólo hay "experiencia" en la medida en que el mundo puede "enseñar" algo al sujeto, es decir que hay una estructura más o menos estable, y al tiempo que el mundo es transformado por el sujeto tanto desde el punto de vista gnoseológico como "real".

Aceptando esta idea, Castoriadis propondrá (ya en sus escritos de madurez¹⁷⁵), frente al planteamiento kantiano que habla de la "posibilidad" de la experiencia, reconocer la "efectividad" de la misma: *"Les questions que nous allons formuler ici visent non pas des conditions de possibilité mais des requisits d'effectivité"* (SV, 258). La pregunta kantiana sobre la posibilidad de la experiencia en general pasa a ser considerada como la pregunta sobre lo que supone la realidad efectiva de tal experiencia¹⁷⁶. Lo cual, para Castoriadis, supone pensar cómo debe ser la sociedad para que la cuestión de la verdad en sentido fuerte pueda emerger y, más aún, cómo debe ser el mundo para que pueda existir una sociedad en la que la cuestión de la verdad emerja. El sujeto kantiano sumergido en un mundo *cualquiera* no tendría ninguna experiencia. La conciencia egológica que presuponía Kant sólo existe en tanto que creación social-histórica

Ahora bien, como ya hemos visto en otro apartado, al tiempo que aceptaba la superación hegeliana en la consideración del sujeto, no podía aceptar las consecuencias esencialistas de su dialéctica. Como dice Caumières (Caumières, Ph., Klimis, S., Van Eynde, L. (éd) (2010b), pese a que esta crítica resultaría extraña para un hegeliano, Castoriadis considera que la dialéctica no puede aprehender lo verdaderamente nuevo. Y el núcleo de esta crítica al hegelianismo se halla en una tesis que ya hemos considerado en IIS: en realidad, esa dialéctica sigue reduciendo lo nuevo a lo diferente: *"...aucune loi ou group des lois identitaires ne suffit pour produire B à partir de A. (...) j'appelle autres des figures dans ce cas (...) dans le cas contraire, je les appelle différentes (...) l'être de B ne dérive pas de l'être de A, qu'en tant qu'être (fait d'être comme un être-ainsi autre, les deux étants indissociables), il vient de rien et de nulle part -- qu'il ne provient pas, mais qu'il advient --, qu'il est création"* (IIS, 291).

Esta crítica al pensamiento hegeliano se remonta como ya hemos dicho a su tesis con René Poirier de los años 40¹⁷⁷: el orden lógico (o logicista diríamos) del sistema hegeliano se

175 Desarrolla esta tesis en *"La vérité dans l'effectivité social-historique"* SV, 251-278. Seminario de 29 de abril de 1987, publicado también en *Les temps modernes*, nº 609, junio-julio 2000.

176 Como señala Poirier: *"Fidèle en cela à une orientation phénoménologique, Castoriadis soutient l'idée qu'il n'y a pas, contrairement à ce qui pensait Kant, de conditions de possibilité de l'expérience a priori, mais que c'est l'expérience elle-même qui définit à chaque fois ses conditions d'effectivité"* (Poirier 2004 : 27)

177 Texto mecanografiado de la tesis, escrito entre 1946-48: *"L'idée d'ordre logique et la critique philosophique"*, en

compromete con una concepción de la verdad como relación, como coherencia, holístico, es decir, cerrado. Así mientras el orden de la lógica hipotético-deductiva, pese a ser tan fecundo científicamente no podía dar cuenta de sus fundamentos (axiomáticos), el orden de la lógica hegeliana es cíclico, y si bien evita el problema del fundamento se muestra como un sistema incapaz de explicar realmente la novedad ontológica, incapaz de pensar lo nuevo, lo creado.

La concepción dialéctica hegeliana según Castoriadis, sufrió una "decadencia"¹⁷⁸ desde los postulados del joven Hegel que concebía el Saber Absoluto como inacabado y como punto siempre cambiante al que ha accedido la conciencia que rememora y contempla su itinerario, hasta los postulados de la Dialéctica como ley objetiva reinante sobre la materia y el espíritu, y simétricamente método de deducción universal¹⁷⁹, circular.

Castoriadis rechaza por tanto el hegelianismo en tanto que pretensión de un sistema total de saber, pero acepta la idea de la "condición absoluta" del saber humano en tanto que no puede ser relativizado más que por sí mismo: "*À chaque moment, personne ne peut le contester sans se placer sur le terrain même qu'il conteste*" (HC, 78). Y esto le permite abordar la cuestión del "relativismo de la verdad": "*...il y a à chaque moment une vérité, elle est «rérelative» à l'ensemble des coordonnées où nous nous trouvons placés*" (HC, 78). Ahora bien, dice Castoriadis, este "relativismo" se sitúa en las antípodas del relativismo clásico: no se trata de que algo es verdadero para un sujeto y no lo es para otro, puesto que si algo es verdadero para un sujeto en determinadas coordenadas debe serlo también para otro bajo las mismas coordenadas. Tampoco se trata de invocar la historicidad de la verdad para deslegitimar un enunciado presente en nombre de lo que será efectivo mañana. La impugnación de lo que es afirmado hoy debe proceder, en todo caso, de

HC, 61

178 Caumières atribuye esta denuncia de la decadencia del pensamiento hegeliano (desde la *Fenomenología del Espíritu*, donde el esquema triádico sólo es un hilo conductor, no el modelo general, hasta la *Ciencia de la Lógica*) a la influencia de Merleau-Ponty sobre Castoriadis.

179 La cual le permitirá por ejemplo en la *Filosofía del Derecho* la "deducción" de la monarquía hereditaria o la justificación de la burocracia prusiana. Por otra parte, el uso que el marxismo hará de esta dialéctica le conducirá, según Castoriadis, a una mecanicismo materialista de esencia burgués. El contenido "burgués" del sistema no está en que sea una "dialéctica sólo de ideas" y no de cosas reales, sino en esa transformación del Saber Absoluto como sistema definitivo de saber.

una *potencialidad* captada en el presente mismo: *"...si l'on est en mesure d'inventer le contenu qui relativise l'aujourd'hui, ce n'est plus un «demain», mais une partie de l'horizon ouvert d'aujourd'hui"* (HC, 78). Así, Castoriadis acepta el planteamiento dialéctico en la medida en que el ser es uno y múltiple, que cada cosa es otra cosa y mucho más que ella "simplemente", que la unidad del mundo presupone la diferencia, la cual presupone a su vez una cualidad irreductible. Nosotros somos a la vez parte del mundo y el sujeto por el que hay un mundo: si esto queda fijado en una "ley o método universal" (sea a la manera del idealismo o del materialismo absoluto) esta idea resulta falsa y absurda, pues pretende reducir la relación entre sujeto y mundo a un sistema de relaciones inalterable.

Pues bien, estas reflexiones del primer Castoriadis conducirán, en IIS, a una concepción de la verdad inseparable del imaginario histórico-social y así, firmemente enfrentada a lo que llama la tradición egológica: *"...l'impossibilité de penser la pensée dans une perspective egologique, et finalement donc, de penser l'être en ignorant le social"* (IIS, 490). Y esto supone, como sabemos, aceptar el ser como temporalidad, algo que la filosofía tradicional era incapaz de pensar, porque se concebía la verdad precisamente como atemporal: *"Pour le philosophe, «p est vrai» ne veut rien dire s'il ne dit pas «p est toujours vrai», «p est vrai indépendamment du temps»"* (IIS, 317). No es posible concebir el *ser en el tiempo* cuando se supone que el "verdadero ser" está fuera del tiempo, y entonces o bien sus determinaciones cambiarían en el tiempo de manera indeterminada, o bien sería según un modo de ser "menor". Más aún, cuando se concibe la institución social se entiende como "ruptura del tiempo", de manera que se rechaza su propia auto-alteración, y se postula como norma de identidad inmutable, sin la cual ella misma no tiene existencia. Pero en esto consiste, según Castoriadis, la profunda negación del ser histórico-social (que en ese momento de IIS todavía llama "alienación") como manifestación de su heteronomía.

Las exigencias y el dominio de la dimensión ensídica del ser han conducido al pensamiento greco-occidental a una concepción de la verdad como adecuación o correspondencia entre ser y

lenguaje: *"dire vrai c'est déterminer le dire et ce qu'on dit par les déterminations de l'être ou bien déterminer l'être par les déterminations du dire, et finalement constater que les unes et les autres sont le même"* (IIS, 327). Pero aceptar que la verdad es "propiedad de los enunciados" supone la posibilidad de un acceso al ser independientemente del pensamiento que, como venimos reiterando, es siempre histórico-social, es decir, institución: *"Dire quelque chose, c'est dire vrai, c'est dire ce qui est tel qu'il est. Que signifie ici tel, sinon une équivalence? Comment une équivalence est-elle possible entre une suite de mots et un groupe de faits, de choses, etc. -- sinon comme institution?"* (IIS. 376).

La representación se ha visto como reflejo o copia (imperfecta), pantalla entre conciencia y mundo. Pero la representación, dice Castoriadis, no es una "mala fotografía", percepción debilitada en el sujeto: *"...elle n'appartient pas au sujet, elle est, pour commencer, le sujet"* (IIS, 481). La representación es aquello por lo cual el "nosotros" no puede quedar absolutamente encerrado en sí mismo, sino que se hace constantemente como "otro que lo que es". El flujo representativo, dice Castoriadis, es "trascendencia inmanente": *"En tant qu'imagination radicale, nous sommes ce qui «s'immanentise» dans et par la position d'une figure, et «se transcende» en détruisant cette figure par le faire-être d'une autre figure"* (IIS, 481-482). No hay distinción real/imaginario, como no hay distinción inmanente/trascendente. La imaginación radical permite al tiempo crear figuras estables de realidad (inmanencia), sin las cuales no sería posible lenguaje ni pensamiento, pero al tiempo destruye figuras en procesos de ruptura, de emergencia (trascendencia).

Pues bien, a partir de estas ideas se puede entender la concepción que observaremos en los textos castoriadianos de los años 80 sobre la verdad como "movimiento"¹⁸⁰ de ruptura de la clausura y al tiempo como búsqueda de coherencia para encontrar "lo que es": *"Nous devons appeler vérité non pas une propriété des énoncés, ou un résultat quelconque, mais le mouvement même qui rompt la clôture chaque fois établie et qui cherche, dans l'effort de cohérence et du logon*

180 De nuevo hallamos aquí antecedentes en la fenomenología. En este caso en la concepción de verdad como movimiento: *"la vérité n'est pas un objet, c'est un mouvement, et elle n'existe que si ce mouvement est effectivement fait par moi"* (Lyotard, 1954: 39)

didonai, à se rencontrer avec ce qui est" (MI, 142). En definitiva, las condiciones de verdad son social-históricas, y por tanto debemos atender al requisito de la "efectividad de la sociedad": *"Si nous donnons ce sens à la vérité, nous devons dire que c'est le social-historique, l'anthropologie au vrai sens, qui est le lieu de la vérité"* (MI, 142). Y esto nos interesa aquí especialmente pues, como hemos venido insistiendo, Castoriadis arranca la cuestión filosófica de su estatus trascendente, la vincula con lo histórico social, con la práctica y la política: *"Car en parlant de société et d'histoire, et de ce que nous trouvons dans la société les conditions de la vérité, nous sommes renvoyés à un des rèsquisits d'effectivité de la société qui est l'existence d'institutions"* (SV, 259). Únicamente en lo social-histórico, dice Castoriadis, son creadas por un lado las significaciones y el lenguaje que establecen la validez de ciertos términos en cierto contexto, y por otro lado, la ruptura constante de esa clausura de significados. Esta doble consideración es la que permite a Castoriadis evitar tanto el relativismo absoluto de los "puntos de vista" que son "verdaderos" dentro de cada clausura, como la idea de un sistema definitivo y acabado, que sería la clausura de todas las clausuras, y que liquidaría de hecho el pensamiento humano.

La interrogación por la verdad, y la verdad como interrogación, no se satisface con la pregunta ¿qué hay? sino con preguntas que presuponen la institución y el lenguaje: ¿existe x?, ¿qué quiere decir x? ¿qué razones hay para decir si existe o no x? o ¿cuáles son los criterios para decir si se tiene o no razón?: *"La question de la vérité ne peut surgir qu'à partir du moment où le questionnement porte aussi bien sur l'usage canonique des termes - usage qui commence à vaciller - que sur les règles de leur complexion ou combinaison et, surtout, sur les critères ultimes qui gouvernent les uns et les autres"* (SV, 255-256). El uso de los términos empieza a vacilar cuando la validez permanente y universal que se les supone es cuestionada. Esa emergencia de interrogación es histórica y supone por tanto una exigencia de validez que va más allá de lo instituido. Esto supone, necesariamente, adoptar un punto de vista que no puede aceptar el relativismo cultural de implicaciones morales: Castoriadis rechaza por hipócrita y deshonesto poner al mismo nivel los

discursos mitológicos (cosmovisión clausurada) con el discurso de la ciencia cuya exigencia es la justificación racional.

Pero esto no significa que la exigencia de validez universal surja de un nivel "trascendental". La institución de la verdad es social-histórica y por tanto la interrogación y la ruptura de lo instituido también lo es. De hecho, la dimensión práctica, y potencialmente política, ha sido siempre consustancial a la emergencia de la verdad como interrogación: "...comment peut-on agir; se comporter vis-à-vis de gens dont la vision du monde est à ce point différent de la notre?" (SV, 257). Por un lado, somos conscientes de la distancia, la diferencia (lo cual no sería posible desde una verdad clausurada) pero al tiempo no podemos negar, sin ser deshonestos, que el discurso emergido en la sociedad occidental representa, en su *efectividad*, una visión "más verdadera". La interrogación filosófica y "su retoño, a saber, la ciencia grecooccidental" son la constatación "efectiva" de la emergencia de la cuestión de la verdad. No necesitamos plantearnos "condiciones de posibilidad", a la manera kantiana: sabemos que esa exigencia forma parte del imaginario social de nuestra propia cultura.

Esa exigencia de verdad supone una "actividad de pensamiento" cuya validez y sentido va más allá de la institución de la sociedad dada: "*Penser exige vouloir vraiment penser vraiment, et vouloir penser la vérité, soit écarter toutes les représentations qui précisément se révèlent insatisfaisants pour l'exercice de cette activité même...*" (SV, 284). Apartar las representaciones dadas supone también "dejar brotar" el flujo de las representaciones pensadas. Ahora bien, el individuo pensante ya está "en el lenguaje", su pensar no puede ser flujo representativo bruto. Así, la exigencia de verdad requiere también una actividad deliberada. En resumen, la actitud de búsqueda de la verdad supone cierta liberación respecto a la institución histórico-social heredada, la cual en todo caso ha de ser una actividad deliberada que se centre en el objeto, evitando todo lo que no le sea conveniente.

La tesis tradicional de la "verdad como adecuación o reflejo" se concibe cuando el dominio

de la heteronomía social es tal que la verdad se reduce a las reglas de corrección de los enunciados, a la simple conformidad con las normas de verificación establecidas socialmente. Y recordemos, en todo caso, que la institución de la sociedad depende en su núcleo de lo ensídico, de lo cual tampoco puede separarse completamente nunca el imaginario. La institución imaginaria de la sociedad no puede ignorar lo ensídico so pena de desmoronarse. Así, esa corrección que supone distinguir, en general, lo verdadero de lo falso, es común a toda institución social¹⁸¹.

Pero esa concepción de verdad es claramente insuficiente para abordar la creación de la verdad como interrogación, vinculada a las sociedades donde ha emergido el proyecto de autonomía. Así, frente a esa noción, establece Castoriadis una acepción de "verdad como conveniencia"¹⁸²: *"...d'un côté, comme convenance entre la pensée et ce qu'elle se donne comme objet - ce que la pensée pense qu'elle pense (...) d'un autre côté, comme convenance selon des normes qui sont posés/créées par la pensée elle-même"* (SV, 285). El pensamiento conviene, o no, a lo que hay que pensar, al objeto de pensamiento. Y ese objeto, cuando el sujeto está liberado (aunque parcialmente) de la heteronomía social, exige ir más allá de la mera corrección del enunciado.

Castoriadis reconoce que dejar de hablar de "adecuación" para hablar de "conveniencia" no resuelve el problema. Pero, señala, la tríada tradicional sujeto/objeto/relación se concibe ahora como vinculada a la práctica, es *"...l'articulation la plus abstraite possible de tout faire"* (SV, 299), presente cada vez que hay *para-sí*. Reconocer la aportación kantiana del sujeto que impone sus leyes al objeto supone ahora, llevado a los extremos que propone Castoriadis, aceptar que el conocimiento es *actividad* del sujeto en general. De igual manera que Kant no pudo llevar a su extremo la capacidad creadora de la imaginación, tampoco pudo concebir la similitud esencial entre

181 Señala Castoriadis que, aunque la exigencia de verdad en sentido creador es propio de sociedades autónomas, hay cuestión de la verdad en toda sociedad histórica. Y aprovecha para distanciarse de Heidegger, señalando que no se puede identificar la cuestión de la verdad y la cuestión del ser; es decir, que no comparte la noción del "olvido del ser" que parece excluir a las sociedades no grecooccidentales de la historia del Ser. Aunque Castoriadis insiste en que la emergencia del proyecto de autonomía tiene su germen en Grecia, es muy cuidadoso en señalar que eso no supone ningún *telos* y menos un "destino del Ser".

182 Esta tesis está expuesta en *"Pensée et vérité"*, seminario 6 mayo 1987 (SV, 283-290) Ver también *"Retour sur l'idées de la vérité"* (SV, 299-302) y *"La question de la vérité comme telle"* SV, 303-314.

la actividad cognoscente, práctica y creadora.

De hecho, la verdad como adecuación estaría "incluida" como un tipo de verdad como conveniencia. La verdad es inmanente a la institución de lo social, surge con el lenguaje mismo, incluyendo por tanto la simple corrección o adecuación. Pero el problema de lo verdadero como lo correcto es simple cuando se trata de contrastar las normas sociales sobre un estado de cosas (incluso en el caso de tribus arcaicas), pero se torna problemático cuando se trata de saber si esas normas son correctas (es decir, si lo que dice la tribu es verdadero). La aparición de la filosofía supone un criterio de verdad que pretende situarse más allá de la "verdad social": *"...la filosofía es llevada por otro movimiento, que hace que, finalmente, sea el movimiento del pensamiento mismo el que se vuelve el criterio"* (SV p.297).

El pensamiento mismo es, así, creador, y la exigencia de verdad se concibe como creación histórico-social. Esto supone reconocer la imposibilidad de distinguir de manera definitiva lo que procede del que piensa y de lo que es pensado¹⁸³ (indecidibilidad última de los orígenes). Y con ello la imposibilidad de toda pretensión a considerar las esferas de la subjetividad y la objetividad independientemente una de la otra. Ahora bien, eso no supone que la verdad como conveniencia sea sólo "verdad como coherencia" del propio pensamiento: por una parte, la coherencia puede "cerrarse sobre sí misma" (como en el caso de los delirios coherentes); por otra parte, esa coherencia exige relación con ciertos axiomas, cuyo sentido resulta al menos problemático.

Y ese rechazo de la salida "coherentista" le hace afirmar: *"nous sommes donc conduits à quelque chose d'autre que la pensée – et à quoi la pensée essaie de convenir, d'être appropriée"* (SV 289-90). Es decir, el sujeto sólo puede legislar sobre el objeto si éste es "legislable". Lo falso es falso porque "no conviene a su objeto". Se trata de una exigencia de conveniencia externa del pensamiento mismo, más allá de la coherencia interna: *"...la pensée vise son extérieur, vise autre"*

183 Castoriadis está hablando de nuevo en términos de "intencionalidad" fenomenológica. Caumières señala aquí los argumentos de Meillasoux (*Après la finitude*, Seuil, 2006) que critica ese "correlacionismo" como prejuicio post-kantiano según el cual no podemos pensar las cosas de manera absoluta sino en términos relativos respecto a las condiciones en que es dado el objeto a una conciencia presente.

*chose qu'elle même*¹⁸⁴ (SV, 306).

La verdad como interrogación, movimiento de ruptura de la clausura de la institución social, nos ha conducido a la cuestión de la conveniencia como exigencia filosófica. Pero Castoriadis se muestra cauto: que la filosofía vaya "más allá" de la institución social no significa que podamos postular un Ser o realidad situado más allá de la sociedad, porque eso sería tanto como decir que podemos acceder al Ser independientemente del pensamiento¹⁸⁵. Toda conciencia es "conciencia de", "apunta a su exterior", lo que no quiere decir de nuevo a un mundo de objetos en sí; quiere decir a otra cosa que la actividad del pensamiento. El sujeto humano cognoscente no es una conciencia dada de una vez por todas, porque cambia, y sus formas categoriales son creación histórico-social. La pretensión kantiana de una deducción *a priori* no es posible con carácter absoluto, puesto que está limitada por ciertas formas producidas históricamente: *"On ne peut «fixer» une fois pour toutes les formes de la pensée, car ces formes ne cessent de se créer: la pensée est autocréation, et ce trait n'est pas extérieur ni accidentel, mais constitutif de la pensée"* (SV, 313). Ahora bien, insistimos, el mundo del pensamiento resulta del mundo, *eso que* exige ser pensado, y que con ello modifica las formas del pensamiento. Por eso el pensamiento no es transparente para sí mismo, porque es creación y siempre apunta a otra cosa que a sí mismo

La tesis de la "efectividad histórica" nos hace constatar pues una tensión problemática en la aproximación filosófica a la verdad: por un lado el pensamiento exige unas normas de conveniencia establecidas por la institución social, que le impiden ser reflexivo; por otro lado, cuando accede a la reflexividad, eso le lleva a algo distinto del propio pensamiento, y debe reconocerse como creación requerida por un exterior. Castoriadis reconoce esa tensión y las dificultades del problema, que

184El propio Castoriadis reconoce aquí la influencia de la noción de "intencionalidad" de Husserl.

185 Una deriva que Castoriadis quiere evitar, distanciándose de nuevo de Heidegger, *"...qui veut donner l'impression. qu'il dispose de provisions de vérité ou de voies d'accès à l'Être indépendants de ce qu'il est en train d'écrire"* (SV, 290). Más adelante insiste en que identificar Ser y verdad supone una versión *teológica* del problema en la que *"Dans la mesure donc où l'Être pense dans et par la pensée, la pensée est dans le vrai, c'est-à-dire elle est dans l'Être"* (SV, 302). La filosofía de Heidegger conduce a la desaparición del sujeto: pensar la verdad supone que *"L'Être s'annonce à moi alors qu'il pense en moi et par moi, et m'intime de me mettre à l'écoute de tel ou tel penseur"* (SV, 302): Esto supone renunciar a cualquier aspiración de autonomía o de libertad responsable, y conduce a un *"fatalismo político e histórico"* que Castoriadis rechaza de modo vehemente.

debemos atribuir al poder de la clausura de sentido y su exigencia constante de un orden trascendente. La subjetividad reflexiva, creación histórica, supone que "*aquello que le pertenece*" se inserta en eso que, viniendo de ella, no le pertenece.

Pero lo históricamente efectivo es que, pese a su multiplicidad de sentidos, hay una "historia de la verdad" que coincide en lo fundamental con el proyecto de autonomía. Ese proyecto, que aquí llama "proyecto de pensar libremente lo verdadero", nos exige no una verdad trascendental sino la *presencia efectiva* de la verdad en y para la sociedad en que vivimos: "*...penser librement le vrai en se donnant des normes, lesquelles cependant ne peuvent être quelconques*" (SV, 291).

En definitiva, como venimos insistiendo, la sociedad es creadora de sentido, pero su tendencia a la clausura le impide reconocerse como tal. Por eso toda sociedad insiste en la búsqueda de fuentes trascendentales de sentido, y de ahí las dificultades para la emergencia de la cuestión filosófica de la verdad. La posibilidad de actividad reflexiva de los sujetos debe depender de las posibilidades de interrogación de las condiciones de verdad, y esto tanto del lado del sujeto como del mundo. Para ello se hará necesaria una reflexión sobre el logos y las condiciones instituyentes de la creación ontológica humana.

4.6. Pensamiento, imaginario y lenguaje.

Castoriadis asume, desde IIS, la tesis que concibe pensamiento y lenguaje como consustanciales. Hablar y pensar son inseparables, no hay una situación pre-lingüística a la que poder apelar para *constituir* a partir de ella el sujeto racional. Castoriadis había aceptado la traducción que Merleau-Ponty hizo del concepto husserliano *Stiftung* como "*Institution*" y no como "*Constitution*". De esta manera manifestaba el fenomenólogo francés su rechazo definitivo a la filosofía de la conciencia, al "idealismo de la constitución", cuyo supuesto final era que la naturaleza constituye la historia. Concebir el mundo como "instituido" y no como "constituido", supone para Merleau-Ponty averiguar por qué la experiencia, aparentemente destinada a

sedimentarse y a endurecerse, está en realidad siempre abierta a reactivarse y reactualizarse¹⁸⁶. A partir de eso, Castoriadis rechaza la egología de Husserl cuando pretende hablar de subjetividad trascendental como intersubjetividad. La lengua no es ni externa ni accidental al pensamiento. Ambos son institución social. Por lo tanto no hay sujetos que piensan "antes de" hablar y que como tales "*solus ipse*" tendrán que habérselas con otros egos para "constituir" una intersubjetividad: "*la «subjectivité transcendantale est intersubjectivité» signifie: la «subjectivité transcendantale» est socialité-historicité, le «lieu» où une pensée peut viser le vrai et où l'idée du vrai émerge est une collectivité indéfinie et anonyme dans et par son institution social-historique -- donc: la «subjectivité transcendantale» est non subjectivité et non transcendantale*" (FF, 223). En efecto, la subjetividad trascendental kantiana no puede ser "subjetividad" porque no hay individuos aislados - ego, cogito - que piensen sin una lengua instituida socialmente. Y no es trascendental porque no está constituida *a priori*, de manera pre-lingüística, o ajena a lo social-histórico. La intersubjetividad es, por definición, institución social-histórica: emerge en una sociedad y en una lengua y un momento histórico concretos. Es pues inseparable de lo contingente.

Como ya hemos visto, frente a Husserl, la inseparabilidad de hablar y pensar es afirmada por Merleau-Ponty en toda su obra, pero especialmente en *Lo visible y lo invisible*: "...dès que l'on distingue absolument le penser du parler on est déjà en régime de réflexion" (Merleau-Ponty, 1964: 172). Y más aún, el lenguaje sólo puede "echar raíces"¹⁸⁷ en un mundo sensible que no puede ser ya un "mundo privado". Así lo reconoce también en *La prosa del mundo*. Pero, por las mismas razones, sólo por medio del lenguaje pudo precisamente el mundo llegar a ser social (no privado). En realidad, no es posible pensar en un "mundo privado" del cual se pudiera derivar un "mundo público". Dicho de otra manera, no hay "individuos" sin sociedad: "...l'institution d'un monde

186 Bech (2007) Merleau-Ponty desarrolla la noción de institución con más detalle en los seminarios publicados póstumamente dedicados a ese tema [*L'institution dans l'histoire personnelle et publique—Le problème de la passivité: Le sommeil, l'inconscient, la mémoire—Notes de Cours au Collège de France (1954-55)*]. Ver también Vallier, R. (2005), "*Institution: The Significance of Merleau-Ponty's 1954 Course at the College de France.*" Chiasmi International 7.

187 "*prendre racine*". El concepto "raíz" destacado por Castoriadis, lo que nos hace pensar en la noción "radical", calificativo intencionado de su noción de imaginación.

public ne peut être qu'à la fois et indissociablement institution du langage et institution de la perception au sens plein du terme, qui implique des «choses» dans un «monde»" (FF, 224).

Ahora bien, el uso que Castoriadis hace de la noción de "institución" le lleva precisamente a discrepar de Merleau-Ponty cuando éste remite a un "mundo perceptivo amorfo"¹⁸⁸, anterior a toda expresión y condición de todo Ser, el cual habría de "contener todo lo que será jamás dicho". Para Castoriadis esa noción sólo puede aceptarse como "concepto límite", proveniente por tanto de la reflexión, establecido por la filosofía como hipótesis reflexiva. Pero no es concebible afirmar un mundo percibido como "*...un ordre où il y a des significations non langagières...*" (Merleau-Ponty, 1964: 223), como llega a afirmar Merleau-Ponty. Pese a haber postulado la inherencia de percepción y lenguaje, Merleau-Ponty insistía así en plantear un "Ser pre-lingüístico" para evitar incurrir en cartesianismo. Parecía así postular un sentido de Ser que, recogiendo la noción de "infinito" de la tradición racionalista -- "*...un fonds inépuisable de l'être qui n'est pas seulement ceci et cela, mais aurait pu être autre (Leibniz)*" (Merleau-Ponty, 1964: .223) -- no incurriera en una acepción "positiva" de ese infinito sino en la que define como "infinito negativo". El infinito cartesiano es un infinito de "idealización", el infinito negativo de Merleau-Ponty quiere ser infinito de "apertura" (*Offenheit*), infinito de *Lebenswelt*.

La concepción de ese "mundo percibido amorfo" (*Être brut ou sauvage*) procedente en Merleau-Ponty de su reflexión sobre el arte, es de ese modo trasladado a la filosofía: "*...saisi par la philosophie dans son universalité, apparaît comme contenant tout ce qui sera jamais dit, et nous laissant pourtant à le créer*" (Merleau-Ponty, 1964: 221-222). Y Castoriadis se halla aquí en una difícil tesitura. Las reflexiones de Merleau-Ponty permiten hablar de un Ser como "fondo inagotable", como condición para la "creación". Pero al mismo tiempo, "conteniendo todo lo que jamás será dicho", es decir, renunciando a la creación como surgimiento de "lo nuevo" que defenderá Castoriadis.

¹⁸⁸Reconoce explícitamente Merleau-Ponty que este "mundo perceptivo" (que llama también "*Être brut ou sauvage*") es el Ser en el sentido de Heidegger, y remite también a la noción de *logos endiathetós*, que ya hemos comentado en un apartado anterior.

Por eso insiste en defender la inherencia del lenguaje al mundo de la percepción: "...on ne pourra jamais retrancher effectivement de ce monde perçu ce que le langage a apporté à son organisation" (FF, 224). Merleau-Ponty ha apelado al "mundo percibido amorfo" para evitar el idealismo, para no incurrir en una disolución del mundo en un mundo simplemente pensado y hablado (reduciendo el ser a ser-pensado, a la manera idealista). Pero, refuta Castoriadis, tal reducción sólo tiene sentido si previamente (reflexivamente) hemos decidido que cuando algo es pensable su ser se reduce a su ser-pensable, y así que algo existe cuando se puede reducir a ser-pensable. Pero ése es precisamente el prejuicio de la "conciencia" cartesiana que pretendemos evitar. Percepción, lenguaje y pensamiento emergen como institución social-histórica, fruto de una creación cuya raíz Castoriadis establece en la imaginación (radical).

A este propósito, si rastreamos en otras influencias en la obra de Castoriadis, encontramos de manera destacada la recepción que Paul Ricoeur¹⁸⁹ hizo de la noción husserliana de "variaciones imaginativas". El padre de la fenomenología utilizó esa expresión al hablar de la percepción de los objetos, cuando los constituimos como un todo, captamos su *eidos*, proyectamos horizontes de sentido que van más allá de nuestra mera percepción sensible¹⁹⁰. Ricoeur pasa de una fenomenología de la percepción a una filosofía de la acción social y la política. De esa manera, y ésta es la gran coincidencia con Castoriadis, plantea una ruptura con la tradicional concepción de la imaginación como facultad de las imágenes mentales¹⁹¹. En el marco de una filosofía del sentido y

189 Como ya hemos señalado, Castoriadis mantuvo una buena relación con Ricoeur: aceptó la dirección de su segundo intento de tesis doctoral, y años más tarde tendrá su apoyo para obtener la plaza en L'Ecole d'Hautes Etudes Sociales. François Dosse, autor de *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie* destaca las múltiples puntos de contacto entre ambos pensadores (ver también *Castoriadis, une vie* pp. 264-268). Ambos compartieron una relativa marginalidad en el ambiente filosófico e intelectual francés de los años 50-70, y ambos reivindican el lugar del imaginario y la imaginación como conceptos centrales.

190 "La variación imaginativa consiste en variar en la imaginación las experiencias y datos de un objeto con el fin de comprender cuándo a un objeto, para poder seguir considerándolo tal objeto, corresponde necesariamente una experiencia o un dato sin el cual ya no sería tal. De este modo la variación imaginativa se integra en una epistemología en la que se muestra la función que cumple la filosofía para con las ciencias. De este modo se clarifica por ejemplo, la función que una antropología filosófica como ontología regional del ser humano cumple en relación a las ciencias humanas". (Sanmartín, 1987: 74)

191 Castoriadis reconoce su admiración por Ricoeur, sobre todo por su obra *Temps et Récit*: "...devant la richesse et la solidité de son analyse critique des principales conceptions philosophiques héritées portant sur le temps" (MM, 348). Se apoyó en esa trilogía de Ricoeur en su aproximación al concepto de tiempo, que recoge especialmente en el artículo "*Temps et création*", expuesto por primera vez en el coloquio *Temps et devenir* en 1983, reelaborado para el coloquio *The construction of time* (Stanford, 1988), y publicado por fin en MM (1990).

del lenguaje, más allá de toda teoría de la imagen como percepción debilitada, se puede plantear la función positiva de la imaginación y del imaginario: *“L’imagination est ce par quoi le sens devient compréhensible, le monde dicible et l’action praticable. Ce sont là les trois puissances de l’imagination dont la philosophie de Ricoeur est l’exposé magistral”* (Foessel, 2007: 10).

Tanto Castoriadis como Ricoeur fueron críticos con el estructuralismo por excluir la dimensión creativa del imaginario. Ricoeur insiste en el carácter esencial de la dimensión poética de la metáfora en la hermenéutica. Así, se complementan la especulación del concepto y la creatividad de la metáfora: *“La métaphore est vive en ce qu’elle inscrit l’élan de l’imagination dans un “penser plus” au niveau du concept. C’est cette lutte pour le “penser plus”, sous la conduite du “principe vivifiant”, qui est “l’âme” de l’interprétation ”* (Ricoeur, 1975 :384). Según Dosse, esto sitúa a Ricoeur en una opción diferente a las de la ética comunicativa de Habermas por un lado y la hermenéutica de Gadamer por otro. Y en un sentido similar Castoriadis, sin rechazar el campo deliberativo (las reglas argumentativas que nos permiten establecer la validez de la comunicación social), insiste en que esas reglas no son suficientes, y que deben estar articuladas por la potencia creativa del imaginario.

Por otra parte, hay innegables coincidencias en las críticas al marxismo de ambos autores. Así, para Ricoeur el primer error de la antropología marxiana fue pensar que podemos acceder a una especie de “realidad desnuda” (realidad efectiva, trabajo, satisfacción de necesidades, etc.), exenta de toda mediación simbólica o imaginaria. La antropología cultural (Geertz) entre otras instancias científicas y filosóficas, había constatado que no podemos percibir nada sin proyectar al mismo tiempo un conjunto de formas imaginarias a través de las cuales percibimos y actuamos. En definitiva, el imaginario es constitutivo de toda realidad social. Por ello no se puede compartir que las expresiones sociales imaginarias sean distorsiones, deformaciones u ocultaciones “ideológicas”. Al contrario, la “ideología” tiene una dimensión positiva en tanto que conjunto de funciones imaginarias que permiten asegurar a los miembros de los grupos sociales una coherencia, un

conjunto de identificaciones comúnmente compartidas. Es lo que Ricoeur llamó “la función de integración de la ideología”. Un concepto muy cercano al de “significación imaginaria social” en Castoriadis. Estas críticas al marxismo se compadecen muy bien con las que Castoriadis desarrolló en IIS¹⁹², especialmente en lo que respecta a su crítica a la determinación entre infraestructura y superestructura: *"Aucun fait technique n'a un sens assignable s'il est isolé de la société où il se produit, et aucun n'impose un sens univoque et ineluctable aux activités humaines qu'il sous-tend, même les plus proches"* (IIS, 34). En definitiva, el error de Marx fue establecer una especie de primado ontológico del trabajo sobre el lenguaje.

En todo caso, las diferencias entre ambos autores son importantes (Castoriadis dice *"évidentes et centrales"*), sobre todo en la concepción de la autonomía y en la idea de creación. Así, mientras Castoriadis afirma que ciertas sociedades se han reconocido históricamente como autónomas, en la medida en que han rechazado las fuentes heterónomas y se han reconocido como autoinstitución, en el caso de Ricoeur, como afirma Johann Michel: *"Ricoeur ne peut partager ce même optimisme au plan social-historique. D'une part, il ne peut que douter de l'existence passée de sociétés pleinement autonomes (...) D'autre part, les significations imaginaires sociales et politique nouvelles héritent toujours de formes imaginaires antérieures"* (Michel, 2013: 149-150). Es la tesis común a toda la tradición hermenéutica según la cual se concede primacía a la tradición de la autoridad, que se inscribe en una larga cadena narrativa. Castoriadis en cambio, acuñará la noción de imaginario social instituyente, según la cual hay auténticas creaciones históricas, que no pueden someterse al principio determinista de la causalidad. Se trata de un comportamiento (social-histórico) no-causal, pero que no se debe concebir simplemente como lo "imprevisible" sino como elemento "creador" (de individuos, de grupos, de clases o de sociedades enteras): *"...non pas comme simple écart relativement à un type existant, mais comme position d'un nouveau type de comportement, comme institution d'une nouvelle règle sociale, comme invention d'un nouvel objet"*

192 Dosse plantea que Ricoeur, aunque no lo mencione, podría haber asumido el concepto castoriadiano de "imaginario social", que recoge en un artículo publicado un año después de la publicación de IIS, bajo el título *"Ideologie et utopie: deux expressions de l'imaginaire social"*

ou d'une nouvelle forme..." (IIS, 65). Es esta noción de creación social-histórica la que resulta más problemática para Ricoeur. Si bien podemos encontrar vínculos entre el fenomenológico concepto de "*événement*" (como aquello que se resiste a la exigencia racional de la cadena causal) y la idea de "novedad", para Ricoeur la ciencia histórica no puede renunciar a la causalidad, so pena de quedar reducida a una especie de realidad nouménica. En definitiva, la noción de creación social-histórica, demasiado radical a ojos de Ricoeur, choca con la tesis fundamental de la hermenéutica, centrada en la búsqueda de la interpretación, que supone recuperar y restaurar el significado, inscrito en la tradición y que concibe las ciencias sociales como ciencias hermenéuticas.

Castoriadis rechazó explícitamente en varias ocasiones la tesis hermenéutica, y considera que el énfasis puesto sobre la "interpretación" no deja de ser un signo más de la crisis de creatividad filosófica de finales del siglo XX. La tesis del círculo hermenéutico hace inconcebible algo esencial a lo social-histórico, como es la aparición de lo nuevo. En todo caso, como señala Dosse, las críticas de Castoriadis se dirigen en este sentido, sobre todo, a la tradición hermenéutica que arranca del romanticismo (Scheleiermacher) hasta la obra de Gadamer.

Pues bien, ¿cómo resuelve Castoriadis esta tesitura entre el "ser pre-lingüístico" postulado por Merleau-Ponty por un lado, y la interpretación hermenéutica que encierra el significado en una cadena narrativa? No hallamos de manera explícita esta oposición (y desde luego no mencionando explícitamente a estos autores) en ningún momento de la obra castoriadiana, pero podemos abordar una respuesta a partir del análisis que hace del *legein* como condición y creación de la sociedad en IIS (*Le legein et le langage comm code*, IIS, 350 y ss.). Pasaje que considero central para la tesis que defendemos aquí, es decir, que la propuesta de Castoriadis no puede reducirse a un enfoque fenomenológico o hermenéutico, sino que introduce una filosofía original a partir de la noción de imaginario histórico-social.

Ahí nos recuerda Castoriadis que el imaginario social se manifiesta en la institución histórico-social, la cual es magma de significaciones imaginarias sociales (SIS de ahora en

adelante). Pues bien, como sabemos también por las reflexiones en *"Le dicible et l'indicible"*, esas significaciones presuponen el lenguaje pero no se pueden "reducir" a lenguaje: *"Le support représentatif participable de ces significations (...) consiste en images ou figures, au sens le plus large du terme (...) mais aussi: la totalité du perçu naturel, nommé ou nommable pour la société considérée"* (IIS, 351). Hay por tanto una relación "simbólica"¹⁹³ entre las SIS y sus "soportes", es decir las formas-figuras (*eidos*)¹⁹⁴ y lo percibido natural. Así, el imaginario social es creador tanto de las significaciones como de las imágenes que son su "soporte".

De esta manera, la significación es el modo de ser privilegiado que permite a lo social-histórico trascender lo natural y simultáneamente hallarse vinculado a "lo natural" como su "soporte" o sostén. De hecho, no puede haber significado lingüístico sin referencia a un contexto translingüístico que, además, proporciona soporte para la aparición de nuevos significados. Aquí está en juego pues, tanto los aspectos que nos habían quedado pendientes en la problemática de la verdad, como la respuesta a la noción merleau-pontiana de *"Être brut"*. Para ello acudiremos al análisis que Castoriadis ha desarrollado en el apartado anterior (*"L'étayage de la société sur la nature"*) que ya hemos mencionado en algún momento, pero que ahora debemos desarrollar.

La emergencia de lo social-histórico, lo sabemos, tiene que ver con la condición ontológica del *à-être* y con la ruptura del "ser" (determinado) y la aparición de la alteridad gracias al imaginario radical. Así, lo social-histórico, siendo flujo perpétuo de auto-alteración, precisa de "figuras estables" por las que la institución se hace visible. Y estas figuras son indisociables de lo natural en que se apoyan: *"...le social-historique émerge dans ce qui n'est pas le social-historique – dans le présocial, ou le naturel"* (IIS, 305). Pues bien, esta emergencia supone postular un vínculo entre la recepción obligatoria de lo natural y la arbitrariedad de las imágenes. Castoriadis

193 Castoriadis (ver nota 9, IIS, 351) se desmarca de la noción lacaniana de *símbolo*, que en realidad es "normatividad instituida", es decir, aunque en realidad "lo simbólico" remite al aspecto normativo de ciertas SIS aparece como algo "detrás de lo cual" hay una fundamentación materialmente definida (en los ritos p.e.) y trans o meta-cultural. Para Castoriadis lo simbólico es siempre instituido socialmente, es decir en una sociedad determinada, y sólo se entiende como relación entre las SIS y sus soportes, las imágenes o figuras y lo percibido.

194 Las sociedades se dan "existencia" creándose a sí mismas, estableciendo *formas-figuras* que configuran lo identitario, pero que acaban "estallando" por la irrupción de nuevas formas-figuras.

usa entonces el término “*étayage*”, “apuntalamiento”, “soporte” o “apoyo”: “*L’indisociabilité de cette réception obligatoire et de cette reprise arbitraire est ici désignée par le terme d’étayage de l’institution sur la première strate naturelle*” (IIS, 305). El concepto es traducción del *Anlehnung* de que hablaba Freud para referirse a la manera cómo las pulsiones sexuales se “apuntalan” sobre las pulsiones de autoconservación. En ese sentido, la organización de lo social informa y transforma ese estrato sobre el cual se “apuntala”. Esta tesis sobre el paso de lo natural a lo social le permitirá, casi al final de la obra, concebir la emergencia del orden social, de “lo nuevo”, anclado en lo natural pero irreductible a él: «*Finalement, ce sur quoi même il y a étayage est altéré par la société du fait même de l’étayage*» (IIS, 512). Pero lo natural sólo puede ser alterado en la medida en que “se deja alterar”, lo que significa que la realidad natural está indeterminada en un grado esencial para poder hacerse social: “*La «réalité» naturelle est indéterminée à un degré essentiel pour le faire social (...) Et cette indétermination va de pair avec une détermination, avec des propriétés relativement fixes et stables, et des relations nécessaires ou probables...*” (IIS, 513).

El “hecho natural” supone así un “punto de apoyo” ineliminable (una “incitación”, dice también) para la institución de la significación, pero en todo caso no una condición necesaria y suficiente: “*Appuis et incitations sont pris en compte ici, négligés là, annulés ou utilisés à contre-pente ailleurs et, dans tout les cas, repris, transformés, transsubstantiés par leur insertion dans le réseau des significations imaginaires sociales*” (IIS, 339). El “primer estrato natural” es susceptible de ser sometido a la lógica de conjuntos, y eso permite que el *legein* social pueda designar y fijar las figuras de la institución social. Así, es evidente que tal organización de lo natural no es arbitraria, sino que responde a un orden “en sí”, un orden de clases y propiedades, independientes de la institución humana. Recordemos que Castoriadis considera que, aunque en el fondo de ser está el caos, el magma no es “caos absolutamente desordenado”: “*...un ensemble aléatoire représente encore en tant qu’aléatoire une organisation formidable*” (IIS, 495). Así, el mundo no puede ser efectivamente organizado si no es “organizable”. Y, más allá de Kant, defiende Castoriadis

que eso es un atributo *del mundo*, no del sujeto: "...le monde (...) n'est pas simplement organisable, mais déjà d'une certaine façon organisé (...) sans quoi la législation de la conscience serait sans objet" (IIS, 496). Así, si la dimensión histórico-social puede organizarse de manera identitaria y conjuntista es porque "algo" en el mundo se corresponde con esta dimensión. Es lo que en otras ocasiones expresa diciendo que "hay algo en el mundo que es ensidizable".

Ahora bien, de eso no se deriva ninguna determinación desde lo natural a lo social. Esa idea no es más que un "fantasma" de una cierta etapa de la ciencia occidental, que ha pretendido asimilar su concepción de la naturaleza a lo que sea la naturaleza en sí. Más aún, se ha supuesto que "hay" una organización racional del mundo, y además que la ciencia se halla en el proceso inexorable de desvelar esa racionalidad. De manera que si se observan "lagunas" en lo real que no se dejan someter al esquema de lo ensídico, se supone que se trata de lagunas de la racionalidad humana. El problema es que la decisión de suponer que la racionalidad se reduce a lo conjuntista-identitario es, ella misma, una institución social-histórica, como todas particular, y muy reciente en la historia de la humanidad. La exigencia de una "completud" racional de lo real procede de un imaginario que se niega a sí mismo como tal y que reduce el resto de imaginarios desde una visión ingenua (y peligrosamente) etnocéntrica. El imaginario racionalista supone que las culturas primitivas o mítico-mágicas son "incompletas" o incapaces de tener una visión completa de lo dado, pero eso no es más que una exigencia del mito de la completud racional, de la racionalidad del ser como determinable.

Pero lo que "aparece como ordenado" es inseparable de quien lo ordena: "*Mais quand nous parlons de nature nous visons les aspects de la nature qui sont pertinents pour l'existence de l'homme. - Pour l'existence de quel homme? Et pertinents en fonction de quoi?*" (IIS, 342). Y eso es un "círculo" que podemos dilatar tanto como queramos pero del cual no podemos salir: "*Donc, se référer à la nature comme à une organisation donnée, comme à un système d'ensembles (...) c'est se référer à l'homme comme pur animal ou simple vivant, pour lequel il y a un «univers de*

discours» établi et fixe..." (IIS, 344-345). Es evidente como aquí Castoriadis se distancia de cualquier filosofía que quiera reconocer en la naturaleza un modelo fijo o un "universo de discurso" al cual atenerse para entender la naturaleza humana. Lo cual no es óbice para reconocer ese "primer estrato natural" (ordenado y sometido a la lógica ensídica) sobre el que *se apoya* (o al que se encuentra anclado) la naturaleza humana; pero es que eso, justo al contrario de lo que podría parecer, es precisamente la clave para concebir al ser humano como creador: "*Dire que l'institution de la société s'étaye sur l'organisation de la première strate naturelle veut dire qu'elle ne la reproduit pas, ne la reflète pas, n'est pas déterminée par elle..."* (IIS, 345). Como vimos en el apartado dedicado al problema de la verdad, no se puede concebir como mero reflejo o reproducción, porque la propia institución de lo humano supone las significaciones, que van evidentemente más allá de lo fáctico: "*Pour une société, un terme est veut dire: un terme signifie*" (IIS, 347). Naturalmente, ninguna sociedad es concebible sin el "estrato natural" frente al que se halla, que de hecho es condición para su existencia. Pero, de igual manera, cada sociedad proyecta un mundo de significaciones particular, creado de manera específica, en un contexto y una "realidad" también específica.

Esto exige distinguir entre dos dimensiones del lenguaje, irreductibles entre sí. El lenguaje es siempre lengua (*langue*) porque es magma de significaciones. Pero también, y necesariamente, es código (*code*), es decir, es sistema de conjunto y organización identitaria, es decir, es *legein* como dimensión identitaria consustancial al lenguaje: "*Il ne peut être qu'en instituant une dimension identitaire et en s'instituant dans une telle dimension*" (IIS, 352). Ese "sistema de códigos de significantes" es lo que estudia la lingüística. Aquí Castoriadis apela a Jakobson y a su conocida definición de fonema como entidad abstracta que da existencia como idénticos a fenómenos sonoros que no lo son y no pueden serlo. Pues bien, esas entidades abstractas son imágenes-figuras (*eidós*) de las que dice Castoriadis que *también* son institución. El sistema fonológico y semiótico es institución, a partir del cual se edifican nuevos conjuntos: morfemas,

gramática, sintaxis, léxico. Se trata del lenguaje en su *ser-ahí*¹⁹⁵ *material-abstracto*: ser del fonema, abstracto, independiente de su realización material concreta pero no de toda realización material. En este sentido, "*le langage est le première et le seul véritable ensemble qui ait jamais existé, le seul ensemble «réel» et non simplement «formel»*" (IIS, 353). Y así, toda lógica (y ontología) identitaria supone operaciones identitarias instituidas en y por el *legein*. Más aún, todas las operaciones que se suponen como fundamentos de la teoría de conjuntos¹⁹⁶ ya son a priori "*ensemblistes et ensemblisants*". Por esta razón, pretender reducir el mundo a conjuntos *en sí* olvida que esa reducción ya debe presuponer el conjuntismo, lo cual es una institución insoslayable en todo lenguaje. El código que hace posible y necesario todo conjuntismo es un rasgo estructural del lenguaje, pero eso no puede conducir a la "clausura lógica" (*clôture logique*) de los sistemas constituidos¹⁹⁷. Así, todo sistema formalizado, cuyo objeto es infinito, conlleva necesariamente proposiciones indecidibles¹⁹⁸. Y esto es muestra de la "brecha" que se abre en la determinación absoluta requerida por la lógica identitaria. En la propia historia de las matemáticas hay muestras suficientes de la exigencia de la imaginación creadora de desarrollar procedimientos demostrativos que no se pueden reducir a esquemas deductivos formales. Unas matemáticas plenamente formalizadas serían una especie de "técnica sígnica" (como la semiótica, un sistema finito y trivial) que no se compadece con la efectividad de la historia de esa ciencia.

En definitiva, que de la misma manera que todo sistema formal está sometido a la lógica ensídica (todo lenguaje es lenguaje codificado¹⁹⁹), al mismo tiempo hay, también necesariamente,

195Esta noción de "ser-ahí" ("*être-là*"), remite al *Dasein*, esto es, al ser-en-el-mundo o arrojado al mundo. La existencia, en la tradición con la que inevitablemente dialoga Castoriadis, es la de un ser siempre situado, que presupone la acción, y en el caso de nuestro autor, la creación.

196Así, las matemáticas formalizadas son una construcción posible gracias a las operaciones de la lógica ensídica que la misma presupone. En este sentido, Castoriadis sugiere que el *legein* como código es comparable a los conjuntos de las matemáticas formalizables.

197Excepto si estos sistemas son triviales y finitos, como es el caso en las propuestas de la lingüística o la antropología estructuralista, a las que Castoriadis critica aquí una vez más.

198Ya hemos hablado de esto al abordar la propuesta castoriadiana sobre "lo magmático" y su relación con el "principio de la indecidibilidad del origen" vinculado al teorema de Gödel.

199Y esto es así porque el lenguaje es codificado no sólo en su aspecto "material-abstracto" (la fonética y todo el entramado lingüístico "formal") sino también en su aspecto "significativo": "*Le langage comporte aussi nécessairement la dimension ensembliste-identitaire pour ce qui est de ses signifiés -- autrement dit, les significations sont aussi constitués, en partie, comme code*" (IIS, 358). Esto es lo que, según Castoriadis, llevó a los estructuralistas a creer que todo sistema de significados es reductible a código.

una brecha de indeterminación que hace posible la imaginación creadora. Como decíamos más arriba, el lenguaje es necesariamente código pero también es necesariamente lengua, es decir, proceso de creación o de autocreación (*autopoiesis*) que hace posible la apertura de significaciones.

Lo que aquí se evidencia, como tesis filosófica fuerte, es la renuncia definitiva a considerar la filosofía como paso de la equivocidad a la univocidad. Esto es, afirmar a partir de la consideración de la dimensión creativa del lenguaje, la "apertura de significaciones" supone renunciar a un lenguaje puro o libre de ambigüedades. Y de nuevo nos hallamos aquí con la herencia de Merleau-Ponty, quien había intentado recoger los extremos filosóficos de la tesis de Saussure, al afirmar que no es la existencia de un lenguaje denotativo perfecto lo que nos permite entender, sino que el sentido (y la comprensión por tanto) depende de la remisión mutua de significados. El "todo" posee el sentido, no la parte (por muy nuclear que ésta se considere, sea la proposición, la palabra o el fonema): *"Qu'est-ce qu'une signification? Nous ne pouvons la décrire que comme un faisceau indéfini de renvois interminables à autre chose que"* (IIS, 359). Y ese "algo" a que "reenvían" las significaciones de manera interminable no es necesariamente a otras significaciones. Es decir, tampoco se recluye Castoriadis en un idealismo lingüístico según el cual toda la realidad es un entramado lingüístico: *"Le lexique des significations d'une langue ne tourne pas sur lui-même"* (IIS, 360). En todo caso, ese idealismo habría que atribuirlo a quienes suponen que el lenguaje se reduce a código.

Estas tesis, valedoras de la posibilidad de una racionalidad post-cartesiana, son, en todo caso (y de ahí el valor y la trascendencia del desarrollo que a mi juicio hace Castoriadis) dependientes de una concepción del lenguaje como "hacer", o mejor como "hacerse" (socialmente): *"...la signification pleine d'un mot est tout ce qui, à partir ou à propos de ce mot, peut être socialement dit, pensé, représenté, fait"* (IIS, 360). El lenguaje, gracias a la función expresiva de sentido, permite expresar lo que hay no sólo con y en las palabras mismas, sino "entre" las palabras; de manera que hablar es decir lo dicho pero también lo no dicho en lo dicho.

La dimensión ensídica, como ya hemos indicado, está presente en todas las SIS. Incluso en aquellas que no tienen relación con lo "real" o lo "racional". Ahora bien, cuando consideramos el ser pleno de la significación, toda SIS es esencialmente indefinida e indeterminada. El mundo de las SIS es entonces un magma, no reductible a elementos ni conjuntos. Pero ese magma, ese "haz de reenvíos", no es caos indiferenciado. De hecho, las SIS sólo pueden ser significaciones y entrar en un discurso, en la medida en que se dejan aprehender "como si" fueran cosas distintas y definidas. Sin la suposición implícita de que las significaciones significan "algo" definido no sabríamos propiamente de qué estamos hablando, pero al mismo tiempo ese algo no puede ser un conjunto de significados unívocos y fijos: *"Et c'est parce que le magma est tel que l'homme peut se mouvoir et créer dans et par le discours (...) autrement dit, que le langage est langage"* (IIS, 360)²⁰⁰. La naturaleza peculiar de las SIS es pues remitir de manera indefinida y abierta a la apertura metafórica o poética, pero el tiempo hallarse siempre entrelazadas con la lógica conjuntista-identitaria. Una significación no es nada "en sí misma", sino relaciones transitoriamente postuladas como estables entre términos transitoriamente postulados como fijos: *"...elle est, pourrait-on dire, tout entière hors de soi - mais c'est elle qui est hors soi"* (IIS, 360).

En el apartado siguiente, Castoriadis aborda la relación signo-objeto, recordando de nuevo al Merleau-Ponty de *"Le dicible et l'indicible"* como *quid pro quo*, es decir, como "una cosa en lugar de otra". Así, esta relación es concebida como re-presentación (*Vertretung*), que implica las categorías lógicas pero es imposible de construir a partir de ellas, puesto que es anterior, está supuesta ya cuando aquéllas se usan. Y de esa manera insiste en la tesis según la cual el lenguaje es instituido, es institución: no sólo en tanto que uso tal o cual signo (en tal o cual lengua p.e.) sino porque la misma relación signo-objeto como tal es arbitraria, no "natural"²⁰¹. El signo es pues

200En este texto, de evocación casi poética, se constata bien la raíz geológica de la metáfora del magma: *"...dans ce magma, il y a des coulées plus épaisses, des points nouveaux, des zones plus claires ou plus sombres, des bouts de rocaille pris dans le tout. Mais le magma n'arrête pas de bouger, de gonfler et de s'affaïsser, de liquéfier ce qui était solide et de solidifier ce qui n'était presque rien"* (IIS, 360). La importancia de esa metáfora nos sugiere, en este contexto, la centralidad de la metáfora como vía de acceso al conocimiento de lo magmático (un punto de conexión con Ricoeur, como hemos señalado más arriba).

201Demócrito: el lenguaje es convencional, no sólo porque el signo es arbitrario, sino porque la propia designación del objeto con el signo es una relación arbitraria.

phantasma social-histórico, representación social de la palabra, de determinada palabra, en su existencia material abstracta. Esta existencia es independiente de su relación con la significación, puesto que es creación o institución del imaginario social. Castoriadis insiste en el uso específico de "imaginación" e "imaginario" radicalmente distinto del establecido en la filosofía heredada. La tradición había concebido lo imaginario como "repetición debilitada, reproducción, retención parcial de un dato, imitación...". Pero el *phantasma* social no es reducible a esos esquemas²⁰² porque procede del imaginario como "...*création inmotivée, qui n'est que dans et par la position d'images...*" (IIS, 364), que es necesariamente social: "...*inconcevable comme oeuvre ou produit d'un individu ou d'une foule d'individus...*" (IIS, 364). Como ya hemos señalado reiteradamente, el imaginario es de manera consustancial creación social-histórica.

4.7. Imaginario y crítica sociológica.

"La nouvelle science avait voulu, selon les mots bien connus de Durkheim, traiter les faits sociaux « comme des choses », et non plus comme des « systèmes d'idées objectivées ». Mais, dès qu'elle cherchait à préciser, elle ne réussissait à définir le social que comme « du psychique »" Merleau-Ponty (1960: 112). Así se expresa Merleau-Ponty en un artículo titulado "*De Mauss a Claude Lévi-Strauss*" y dedicado a la reflexión sobre la antropología social. El concepto "representaciones colectivas" es concebido por Durkheim como categorías abstractas, producidas colectivamente, que forman el bagaje cultural de una sociedad. Sin embargo, aunque son representaciones, no son simples reflejos de la realidad: *«une représentation n'est pas, en effet, une simple image de la réalité, une ombre inerte projetée en nous par les choses; mais c'est une force qui soulève autour d'elle tout un tourbillon de phénomènes organiques et psychiques»* (Durkheim, 1967: 94). Así, las representaciones colectivas resultan de la interacción entre el mundo externo y la

²⁰²En la edición castellana dice: "*Este phantasma social sólo es reducible a los esquemas mediante los cuales siempre se ha querido pensar la imaginación y el imaginario*" (p.390), pero tanto el sentido de la argumentación como el original francés nos indican todo lo contrario (es decir, un lamentable error de traducción): "*Ce phantasma social n'est pas réductible aux schèmes moyennant lesquels on a toujours voulu penser l'imagination et l'imaginaire*" (p.364).

sociedad, son las transmisoras de la experiencia colectiva de la sociedad, lo cual otorga a las cosas su valor y significación, y así encarnan y expresan la realidad de la existencia colectiva de una sociedad.

Tal existencia permite a Durkheim establecer la idea de "conciencia colectiva": *"L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre; on peut l'appeler la conscience collective ou commune"* (Durkheim, 1967: 81) Este concepto fue largamente discutido, especialmente en la filosofía fenomenológica francesa, en el marco de un esfuerzo por conversar con las teorías sociales aparecidas en el XIX, entendiendo por tal no sólo lo sociológico, sino también lo político, lo filosófico, y los aspectos antropológicos. En el caso de Durkheim, más allá de sus iniciales aportaciones en sociología, se le reconoce en sus últimos trabajos, especialmente en *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, un "giro antropológico", hoy en día reconocido como fuente original del giro cultural en sociología. La noción de "imaginario social" tiene muchas versiones que se pueden considerar deudoras de esos conceptos de "conciencia colectiva" y "representaciones colectivas" de Durkheim²⁰³.

Naturalmente, observamos la influencia de Durkheim en el aparato conceptual de Castoriadis. Así lo han defendido algunos comentaristas: *"...l'existence d'un niveau d'être inconnu de l'ontologie héritée, le socialhistorique comme collectif anonyme, instituant et créateur de significations. Au fond, nous ne sommes pas loin de la conscience collective durkheimienne"* (Martucelli, 2002: 297) . Pero sería un error identificar simplemente el "imaginario social" con la "conciencia colectiva". Entre otras cosas, por la crítica a que somete ese concepto Merleau-Ponty, que observa una relación meramente exterior, como "entre dos cosas", entre esa "conciencia colectiva" y el individuo. La explicación sociológica es concebida en la propuesta de Durkheim

203Y a su vez diversos autores de teoría social en el ámbito anglosajón han reconocido su deuda con los términos "imaginario social" o "imaginario radical", a partir de la lectura de Castoriadis: por ejemplo como antecedentes de las "comunidades imaginadas" de Anderson (Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*) o en la obra de Charles Taylor *Modern Social Imaginaries* (2004).

frente a la explicación psicológica o fisiológica como aspectos externos entre sí. Y, por otra parte, la búsqueda de una "génesis ideal de las sociedades" a partir de la combinación de elementos primitivos observables en sociedades elementales, manifestaba en la sociología positivista una obsesión por la idea del sociólogo como "observador absoluto" que hace imposible, según Merleau-Ponty, la comprensión del otro.

Será necesaria la aportación de otro sociólogo (y antropólogo), Marcel Mauss, justo heredero de la obra de Durkheim, para desarrollar esa exigencia de comprensión cultural. Mauss asume que el "hecho social" es total: implica siempre dimensiones económicas, religiosas o jurídicas y no puede reducirse a uno solo de esos aspectos. Pero además, comprender el hecho social supone aceptar que hay un "residuo", un vínculo²⁰⁴ que hay que saber leer, interpretar. A ese respecto señala Merleau-Ponty: *"Et cette lecture consiste toujours à saisir le mode d'échange qui se constitue entre les hommes par l'institution (...) Ce fait social, qui n'est plus une réalité massive, mais un système efficace de symboles ou un réseau de valeurs symboliques, va s'insérer au plus profond de l'individuel. Mais la régulation qui circonviert l'individu ne le supprime pas. Il n'y a plus à choisir entre l'individuel et le collectif"*. (Merleau-Ponty, 1960: 13). Esta tesis, según la cual la red simbólica de la institución es creadora del individuo, será clave para Castoriadis y su noción del individuo como creación social-histórica. La tradicional oposición individuo/sociedad no es tal: el individuo es sociedad, es institución social²⁰⁵. En ese sentido, cuando Castoriadis define su noción central de "imaginario social", como hemos visto en el apartado anterior, señala que es inconcebible como obra de un individuo o grupo de individuos, y añade: *"...indérivable à partir de la psyché comme telle et en elle-même"* (IIS, 364). La sociedad, como red de instituciones, es

204En su obra *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, postula un vínculo no mercantil (cambios no remunerados ni trocados) que «obliga» a quien lo recibe, que sólo se puede liberar por medio de un "contradon". Para Mauss, el don es esencial en la sociedad humana. Como ya hemos señalado anteriormente, Castoriadis mantuvo una fluida aunque crítica relación con el Movimiento Anti-Utilitarista en Ciencias Sociales (MAUSS), que se considera heredero de los trabajos de Marcel Mauss.

205Castoriadis reconoce que esta tesis se halla ya en Marx: *"Marx disait déjà que «l'individu est un produit social» -- voulant dire par là non pas que l'existence de l'individu présuppose celle de la société, ou que la société détermine ce que l'individu sera, mais que la catégorie d'individu comme personne librement détachable de sa famille, de sa tribu ou de sa cité n'a rien de naturel et n'apparaît qu'à une certaine étape de l'histoire"* (IIS, 36). Sin embargo, Marx no extrae las consecuencias últimas de esta tesis, limitado por su determinismo económico (ver IIS, 21 y ss.).

instituyente, es decir, creadora continua de instituciones. Y como señala Arnason, pese a que pueda parecer que Castoriadis atribuye categorías psicológicas al mundo social-histórico, no hay motivo para considerar que incurre en reduccionismo psicológico puesto que concibe psique y sociedad como dos polos irreducibles: *"There are certainly no grounds for accusing Castoriadis of psychological reductionism; he frequently refers to the psyche and the field of social-historical creation as two irreducible poles.(...) The point at issue is, rather, the specifically cultural component of the institution"* (Arnason, 1989: 25-26)

La tesis de Castoriadis no es psicológica, sino ontológica, es decir, las significaciones sociales no son "significaciones de" algo, sino lo que "hace existir" ese algo para una sociedad dada. El modo de ser humano es un mundo de significaciones que no son dependientes de un "referente": *"...elles instituent un mode d'être des choses et des individus comme référé à elles. Comme telles, elles ne sont pas nécessairement explicites pour la société qui les institue"* (IIS, 526). Por esa razón Castoriadis discrepa de Durkheim respecto a la significación central "Dios": aunque está de acuerdo con él en que la religión es una institución social primaria (*"Comme l'avait bien vu Durkheim, la religion est «identique» à la société au départ et pendant très longtemps"* (DH, 465), no comparte su tesis de que la idea de Dios sea posterior a la distinción profano/sagrado, y como una concreción de este último. Para Castoriadis, la significación imaginaria "Dios" ejemplifica el modo de ser de lo social - histórico como *creatio ex nihilo*: *"Le mot Dieu n'a aucun autre référent que la signification Dieu, telle qu'elle est chaque fois posée par la société considérée"* (IIS, 522). El "referente" que serían las representaciones individuales de Dios (o de los dioses) ha sido necesariamente creado mediante la institución de esa significación imaginaria central que es Dios. Y la religión como institución social es la creación social que permite ocultar precisamente la creación de la sociedad por sí misma. La religión pretende responder al problema del Caos (del origen del mundo, del sentido de la existencia), atribuyendo el origen de la sociedad a fuentes extra-sociales, sobrenaturales. Es lo propio de las sociedades

heterónomas, que por otro lado son la práctica totalidad de las sociedades existentes, así como lo propio de la ontología unitaria y teológica de la tradición filosófica heredada: subsumir todo lo que es bajo las mismas categorías, suponiendo la homogeneidad del Ser. Por eso, aunque esto se muestra mejor en las religiones monoteístas, es propio de toda religión: *"...toute religion inclut dans son système de croyances l'origine de l'institution; et l'institution de la société inclut toujours l'interprétation de son origine comme extra-sociale, et renvoie par là à la religion"* (DH, 466). Por eso no puede aceptar la visión de Durkheim según la cual la "experiencia" de lo sagrado (presente en todas las sociedades) es anterior y condición necesaria como referente para la "representación colectiva" de Dios (por eso Durkheim insiste en la existencia de religiones sin dios, como el budismo).

En definitiva, en la medida en que Durkheim plantea la institución como objeto principal del análisis sociológico, se puede observar una línea que va desde Durkheim y Mauss, pasando por Merleau-Ponty, hasta la noción de imaginario social instituyente en Castoriadis. Aunque, naturalmente, encontrar este vínculo entre Durkheim y Castoriadis no significa ni que Durkheim se hubiera comprometido con la idea de imaginario social instituyente, ni que Castoriadis asuma la sociología funcionalista, con la que como ya hemos indicado fue muy crítico. Además, como señala Arnason refiriéndose al concepto de "institución": *"This aspect of Durkheimian sociology was neglected by later theorists -- including, in particular, Talcott Parsons -- who developed the functionalist view of the institution in a more uncompromising and systematic way"*. (Arnason, 1989, 26).

Pero la influencia más destacada desde el ámbito de la sociología, en la obra de Castoriadis, es sin duda la de Max Weber²⁰⁶. Como él mismo señala²⁰⁷, sus primeras publicaciones en griego

206 El mismo Johann P. Arnason ha abordado el estudio de la noción de significaciones imaginarias sociales de Castoriadis relacionando la tesis de Weber de la cultura como "relaciones entre el hombre y el mundo" con las propuestas del último Merleau-Ponty. Ver, además del artículo antes citado, Arnason, (1989), *"The Imaginary Constitution of Modernity."* Revue européenne des sciences sociales. *Pour une philosophie militante de la démocratie*, así como *"Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue"*, Thesis Eleven, 36, 1993, 96.

207 En el artículo *"Individu, société, rationalité, histoire"*, dedicado al pensamiento de Weber, MM, 47-87. Lamentable e inexplicablemente, este importante artículo no se encuentra en la traducción castellana de MM, *El mundo fragmentado* (Terramar ediciones, La Plata, Argentina, 2008)

(1944) fueron una traducción extensamente comentada de "Fundamentos metodológicos" de *Economía y sociedad* y una "Introducción a la teoría de las ciencias sociales" fuertemente influenciada por Weber. Nuestro autor quedará desde entonces imbuido del espíritu weberiano que supone reconocer la insuficiencia de la Explicación (*Erklären*), y la búsqueda de la Comprensión (*Verstehen*) de los comportamientos humanos²⁰⁸. Así, la tesis según la cual una cultura no puede ser "explicada" por la que le ha precedido, y debe ser "comprendida" por ella misma a partir de la nueva configuración de sentido (*Sinn*) que la caracteriza. Ahora bien, ese "sentido" o "significación intencional" (como en el caso de las representaciones colectivas de Durkheim) tampoco se puede identificar sin más con las significaciones imaginarias sociales de Castoriadis. Así lo dice nuestro autor, casi al final de IIS, cuando define el "sentido subjetivamente intencionado" (*subjektiv gemeinter Sinn*), pues esas "intencionalidades subjetivas" lo son para el individuo social en la medida en que existen las significaciones imaginarias sociales que las hacen posibles. Y por esa misma razón tampoco se pueden identificar con los "tipos ideales" (*Idealtypus*), que no dejan de ser construcciones del sociólogo para una mayor comprensión de los fenómenos sociales: "*Car les «types ideaux» sont le produit d'une réflexions sur la société -- qui présuppose que la société est, que des visées subjectives concordants et complémentaires y sont possibles et effectives; tandis que les significations imaginaires sociales sont «immanentes» à la société chaque fois considérée*" (IIS, 530).

Así, Castoriadis asume el legado de Weber en la medida en que desarrolla la superación de la tradicional aporía sociológica entre individuo y sociedad, toda vez que el individuo ya es necesariamente sociedad (una superación que, como hemos visto, ya hallamos expresada de diferentes modos, en Marx, Mauss o Merleau-Ponty). Otro problema diferente será su postura respecto a la tesis weberiana del "individualismo metodológico". En primer lugar, esa tesis provocó en algunos intérpretes la suposición de que lo social se define como "intersubjetividad", es decir,

²⁰⁸Esa distinción entre explicación y comprensión inspira también de alguna manera la distinción entre la lógica conjuntista-identitaria (ensídica) y lógica magmática.

que no hay una realidad específica de la sociedad, sino que ésta se deriva de la interacción entre los miembros que la componen. Castoriadis rechaza virulentamente esta interpretación del pensamiento de Weber: "*Weber, anticipant en pleine conscience les perversions possibles de cette vue, qualifie d'avance de «monstrueux malentendu» la tentative de tirer de cette «méthode individualiste» une «valuation individualiste» dans n'importe quel sens...*" (MM, 50). Es decir, proponer un "individualismo metodológico" no supone afirmar "el individualismo" (como posición ideológica o política) ni reducir lo social a mera intersubjetividad. De la misma manera, proponer conceptos científicos (los de la sociología), de carácter inevitablemente racionalista, no compromete a Weber con la tesis que supone el predominio de los motivos racionales en la acción humana. Castoriadis rechaza pues una lectura estrictamente "racionalista" o "individualista" de Weber, que podríamos atribuir a intereses políticos, es decir, a la necesidad de algunos teóricos de hacer del pensamiento de Weber una justificación del "individualismo", en especial frente a las sociologías de raíz marxista. Las discrepancias con Weber no son pues de orden político²⁰⁹, sino más bien de orden epistemológico (como hemos visto al comentar el concepto de "tipos ideales") o, como él mismo dice, sobre esa metodología individualista que supone una decisión ontológica sobre el ser de lo social-histórico.

La *Verstehen* weberiana es comprensión de sentido. Y sólo hay sentido en, para y por los individuos efectivos. Se trata necesariamente de un sentido intencional (*sens visé, subjektiv gemeinter Sinn*). Pero cuando el sociólogo intenta comprender, debe asumir la cadena de acciones como necesaria mediante una "interpretación causal correcta". Y esto es lo que hace ciencia a la sociología y al tiempo lo que la diferencia de las ciencias físicas: "*...un enchaînement d'actes rationnellement liés nous apparaît forcément comme à la fois intelligible et nécessaire*" (MM p.55).

²⁰⁹Más aún, Philippe Raynaud, en *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne* (obra que Castoriadis comenta en MM pp. 47-87) señala que las críticas de Castoriadis (y de Lukacs) al capitalismo burocrático (o a la "reificación") le deben más a Weber que a Marx: "*Poursuivi jusqu'à ses ultimes conséquences logiques, le processus de rationalisation sociale devrait apparemment conduire, dans sa forme capitaliste, à l'expansion illimitée du model du calcul rationnel, «économique» ou «technique»*" (cit. en Dosse, 2014, 272).

Esa causalidad, sin embargo, no es la de la simple regularidad de los fenómenos empíricos²¹⁰. Este tipo de causalidad supone que su necesidad sea expresada por una ley universal. Lo cual a su vez compromete con la tesis de que todo individuo racional en las mismas circunstancias decidiría emplear el mismo medio para el mismo fin establecido. Es decir, que en tanto que individuos racionales todos somos sustituibles y se esperará que reproduzcamos los mismos comportamientos ante las mismas condiciones. Y ésta es la implicación ontológica, sobre la realidad social-histórica humana, que Castoriadis no puede aceptar: suponer una invariante de la naturaleza humana.

Asumir la tesis de la "comprensión" necesaria en la sociedad y la historia no puede suponer identificar esa comprensión con la dimensión racional de la acción humana. Y aquí recuerda Castoriadis en qué punto central rompe con toda la tradición racionalista: *"Nous ne vivrions pas dans le monde où nous vivons, mais dans un autre, si tout ce que nous faisons était intelligible, et si seul nous était intelligible ce que nous avons fait..."* (MM, 58). Y en esta crítica incluye desde Platón, pasando por Vico y todos aquellos que asumen que lo inteligible es correlativo a la acción de un sujeto (finito en Kant, infinito en Hegel). Y Weber, reconocido neokantiano, incurre en el mismo error. Porque si es evidente que no todo lo que hacemos es inteligible, no lo es menos que hay muchas cosas inteligibles y que sin embargo no las hemos hecho y ni siquiera podríamos hacerlas o reproducirlas. Castoriadis está planteando aquí, concretamente, el lenguaje como producción humana de la que es difícil afirmar que haya sido producida por "individuos racionales y conscientes". O más aún, es imposible concebir a un "individuo racional y consciente" (ni siquiera al sujeto trascendental, ironiza) sin lenguaje. En definitiva, como sabemos, el lenguaje es una creación social-histórica, sin la cual no se concibe la existencia de sujetos racionales, pero que no es creación consciente ni inteligible en su totalidad.

²¹⁰Castoriadis opone aquí a las "regularidades estúpidas" de la naturaleza física, el encadenamiento racional de acciones. Esta tesis, en la que se manifiesta la oposición entre naturaleza e historia, tiene sus orígenes remotos, en la famosa afirmación de Giambattista Vico: *«Verum et factum reciprocantur seu convertuntur»*. Vico, firme opositor del racionalismo cartesiano, concebía el criterio de verdad en el hecho, o mejor, en la acción creadora. Esta tesis, que pone el énfasis en el carácter histórico de la acción humana, será retomada por Dilthey y conducirá a la oposición entre explicación y comprensión. [Sigo aquí el comentario de Philippe Caumières en su tesis: *Le projet d'autonomie selon Cornelius Castoriadis* p.193, nota 732]

Aquí apela Castoriadis a Dilthey y a la noción de "espíritu objetivo" que, desprovista de la carga metafísica hegeliana, reconoce Castoriadis, se puede identificar con su noción de "institución" (lenguaje, costumbres, formas de vida, familia, sociedad, Estado, derecho...). Pues bien, Dilthey, que comparte el principio del *verum factum*, afirmaría sin embargo que *"La finalidad última del método hermenéutico consiste en comprender al autor mejor de lo que él mismo lo comprendió"* (Dilthey, 1944: 336). Esta tesis, reconoce Castoriadis, parece confusa, y supone aceptar que hay "algo" (la "vida" o el "espíritu" tanto da) que se objetiva y que, en esa medida, nos permite concebir lo comprensible.

Esa dificultad no afecta al individualismo metodológico de Weber, en la medida en que reduce lo colectivo a los individuos. Pero a cambio incurre de nuevo en la egología propia de toda la ontología criticista: *"...s'il y a du sens, c'est qu'il y a un sujet (un ego) qui le pose (le vise, le constitue, le construit, etc.). Et s'il y a sujet, c'est qu'il est soit seule source et origine unique du sens, soit corrélat obligatoire de celui-ci. Que ce sujet soit nommé, en philosophie, ego ou conscience en général et, en sociologie, individu crée certes des questions graves (...), mais ne change rien au fond de l'affaire. Dans les deux cas, les postulats et les visées de la pensée sont clairement égologiques"* (MM, 60).

El posicionamiento de Castoriadis a favor de la necesidad de la comprensión le hace deudor del legado weberiano. Pero este rechazo al individualismo (o a la egología) le obligará a desarrollar tesis más próximas a las sugeridas por Dilthey. Esto será un elemento a tener en cuenta para su noción de individuo, de sujeto y en definitiva para su propuesta de proyecto de autonomía.

Reflexiones

La tesis de Castoriadis sobre la creación hunde sus raíces en la llamada "ontologización del trascendental", es decir, en el reconocimiento de una subjetividad condición de posibilidad no sólo epistemológica, sino de la esencia misma del objeto. Y en esto la deuda con Fichte es evidente. Gracias a la tesis fichteana del *Anstoss* conjuga la creatividad de la imaginación con la concepción

de un mundo organizable, no simplemente caótico. El “ser-así” del mundo condiciona (aunque no “causa”) la representación externa, la percepción (que es determinada por la Imaginación). Pero las creaciones de la Imaginación no son “representaciones” sino “presentaciones” que “pone” el ser-para-sí creador. De esa manera se distancia Castoriadis del idealismo.

Sobre estas raíces hemos presentado la propuesta de una “ontología de la creación”: en el fondo del ser hay caos, porque el ser nunca está totalmente determinado, lo que hace posible la acción de la Imaginación creadora para “dar forma al caos”. Ser es “por-ser”, y por ello creación inmotivada (pero no absolutamente indeterminada) de nuevas determinaciones “otras”. Esto se manifiesta en el ser social-histórico como fuente de alteridad. Por eso he insistido en que la tesis del ser como creación es inseparable de la tesis del imaginario social-histórico. A este respecto, he señalado alguna tesis crítica que atribuye a Castoriadis un enfoque hermenéutico. Para rebatir esto me he remitido no sólo a otros comentaristas que insisten en el enfoque de “ontología política” de nuestro autor, sino al propio Castoriadis que rechaza tanto la hermenéutica como la “diferencia ontológica” ser/entes heideggeriana. Para entender esto hemos acudido a la tesis sobre la relación entre pensamiento y lenguaje como necesariamente inmersa en lo social-histórico.

La tesis ontológica de Castoriadis reposa sobre el reconocimiento de “lo nuevo” no reducible a determinaciones previas del ser. Una noción que la tradición heredada no podía concebir, por la exigencia reduccionista del *ex nihilo nihil* que conduce al sustancialismo de la razón y al determinismo. La propuesta de Castoriadis se articula entonces en torno a dos “lógicas”, la de lo conjuntista-identitario, que permite hablar de cosmos, y la de lo “magnético”, que no es totalmente caos, sino organización de una diversidad que no se puede reducir a lo ensídico. El lenguaje, la sociedad y la psique son “magma”, y en los tres casos las significaciones imaginarias sociales pueden ser elucidadas pero no reducidas a la lógica conjuntista. Esta noción de magma nos ha conducido de nuevo a las influencias del psicoanálisis en la obra de nuestro autor, para hablar de la psique como flujo de representaciones, afectos y deseos indisociables, pero que no son caos, pues

de ella se pueden extraer organizaciones conjuntistas en número indefinido. Lo magmático se observa también (y de manera prioritaria) en la madeja de significaciones que es la lengua, la cual en todo caso es indisociable del lenguaje como código, en el que rige la lógica ensídica.

Así, si bien todo lo existente tiene un fondo magmático, al mismo tiempo se nos presenta organizado en una estructura ensídica. En todo caso, el cosmos es un orden relativo, emergente desde lo informe e indeterminado. Por eso no se puede aceptar las tesis de la filosofía heredada que reducen la realidad a lo ensídico, obsesión que tiene que ver con la exigencia de ocultación del caos, y que precisamente confirma ese caos subyacente. Es necesario rechazar el reduccionismo, que la ciencia no puede aceptar, porque cada estrato del ser es irreductible, porque el ser siempre es ser de los entes y siempre es magmático.

Las raíces filosóficas más inmediatas de las tesis de Castoriadis las hallamos en la fenomenología. Hemos repasado algunos conceptos propios de la filosofía fenomenológica que son retomados por nuestro autor, como la búsqueda de un sustrato antepredicativo, la superación del teoreticismo, la *Lebenswelt*, la intencionalidad, o el mismo término “radical” atribuido a la imaginación y a su misma filosofía. Hemos planteado también el problema que supone el rechazo del sujeto trascendental y solipsista, y la importancia del concepto de “institución” adaptado a partir del *Stiftung* de Husserl. Pero la influencia más decisiva en nuestro autor proviene de Merleau-Ponty, quien en sus últimas obras plantea tesis que Castoriadis va a retomar en sendos trabajos que hemos comentado en este apartado. Lo que está en juego es la superación de la dicotomía sujeto-objeto, y con ello, de las tesis egológicas. Merleau-Ponty plantea un giro ontológico que Castoriadis reconocerá en el sentido de una filosofía de la creación. Así es en su análisis del lenguaje como multiplicidad indefinida de significados, como expresión o creación de lo “invisible” de la cultura. También en la noción de “intención significativa”, que permite referirse a la “expresión original” y al sujeto creador. La distinción de Merleau-Ponty entre *parole parlante* y *parole parlée* servirá a Castoriadis para hablar de lo instituyente y lo instituido, y en definitiva de la posición

indeterminada y determinante del lenguaje como creación, que permite concebir “lo nuevo” como irreductible a lo que precede. Sin embargo, Merleau-Ponty no llegó a superar la escisión sujeto-objeto, no llevó a sus extremos la noción de “institución” y su relación con el sujeto colectivo, y su filosofía parece abocada al silencio.

Hemos hecho referencia a algunos comentarios críticos sobre un supuesto “giro ontológico” en la obra de Castoriadis, a propósito de la extensión del concepto “creatividad” a la naturaleza. Pero las tesis de nuestro autor siempre vuelven sobre lo social-histórico. Y así es en su tratamiento del lenguaje y su relación con la percepción. “La representación procede de la imaginación radical” y “percibir es imaginar” son dos tesis fuertes que hemos relacionado y comentado. Como una crítica de nuevo al sustancialismo, Castoriadis rechaza la acepción merleau-pontiana de percepción, que le conduce de nuevo a la “reflexividad”, y defiende que “el espíritu no *tiene* representaciones” sino que “es” flujo representativo”. El imaginario es el determinante de la percepción, y eso le sirve a nuestro autor para rechazar los residuos heideggerianos cuando Merleau-Ponty dice que el Ser habla en nosotros y no nosotros quienes hablamos del Ser. La recriminación final de Castoriadis tiene que ver con el olvido del “mundo público”, con lo cual se hace imposible pensar al individuo, que es institución social. No hay “percepción natural” o fuera de la cultura, hablar y pensar son inseparables y no hay así una “vivencia pura de la percepción”. Y eso nos conduce a negar la tradicional escisión natural/cultural así como la oposición real/imaginario. Sólo podemos ver desde lo que imaginamos.

Y tras constatar esas influencias, hemos profundizado en su concepción del ser como temporalidad, condición imprescindible para concebir el ser histórico-social. El ser es tiempo porque es creación (y destrucción), porque es emergencia de novedad, de figuras que configuran nuestra realidad. La ontología heredada ha pensado el ser en el espacio, lo que le ha permitido concebir la “diferencia”. La propia institución social del tiempo (lineal) se ha configurado desde la dimensión ensídica (y de ahí el predominio de esa concepción en nuestra tradición), que si bien es

necesaria, es insuficiente para entender el ser como tiempo. He destacado que la crítica de Castoriadis tiene aquí de nuevo un enfoque social-histórico como crítica a las significaciones tradicionales de la filosofía determinista. En ese sentido he expuesto la crítica a la escisión sociedad/historia que Castoriadis desarrolla en IIS. Y he dirigido la argumentación hacia la filosofía de lo social-histórico que defiende nuestro autor, centrada en las nociones de “alteridad” y “alteración temporal”. He abordado entonces la crítica, a este respecto, al fisicalismo, así como al logicismo, puesto que ambos consideran la historia como repetición de lo mismo, negando la alteridad. Esa concepción de la historia reduce el tiempo a la nada. Y los orígenes de tal prejuicio se hallan en Platón. Hemos tratado la crítica de nuestro autor a la concepción del tiempo en el *Timeo*, que es imagen-figura del no-tiempo. Pero el propio Platón, pese a ello, frente a la oposición sensible/inteligible, postula un “tercer principio”: la *chora*. Según Castoriadis, una noción de espacio como continente, que no evita los problemas de la negación de la alteridad, y que supone la subordinación del tiempo a la dimensión espacial y una visión sustancialista de la historia, que llegará hasta Kant y Hegel. Frente a ello, Castoriadis afirma la “emergencia de la alteridad radical”. El ser es tiempo, es decir es *por-ser* o *ser-siempre-en-devenir*. Es aquí importante la distinción entre las nociones de “diferencia” (propia del modo ensídico) y “alteridad” (propia de lo magmático, vinculada al tiempo y la creación). Pensar el ser determinado supone pensarlo atemporal. El tiempo es una dimensión del imaginario radical. El ser de la creación no tiene fundamento, es origen (*Ursprung*). La creación humana es la única verdadera creación. Esto excluye la idea de novedad ontológica en el mundo natural y cósmico. Negar la creación es negar la destrucción, a lo que se vio obligado incluso Aristóteles. Castoriadis apela de nuevo a lo histórico-social para hablar de “destitución” como movimiento del imaginario que retira la validez de las significaciones existentes. La historia no “sobreviene” a la sociedad, es su autodespliegue en el tiempo. Lo creado, a diferencia de lo físico que siempre puede “reconstruirse”, se destruye y desaparece. La especificidad de lo social-histórico es que puede alterarse a sí mismo, y eso será determinante para

nuestra concepción de “verdad”.

El problema de la verdad recorre la obra de Castoriadis, desde sus primeros escritos (HC) hasta los seminarios de la EHESS. El dogmatismo metafísico ha supuesto una concepción dominante de Verdad como conformidad de la representación al en-sí. Kant obligó a repensar el problema de la verdad, de la relación sujeto-objeto, pero mantiene el prejuicio contemplativo: el mundo “está para ser visto”. Es necesario replantear la relación sujeto-objeto a partir del postulado de la creación. Para superar esos problemas, el joven Castoriadis acude a Hegel, asumiendo sus tesis en torno a la noción de “Experiencia”: la Verdad se manifiesta en el Sujeto como efectividad histórica. Esto no supone, como ya sabemos, aceptar los extremos de la tesis hegeliana (la dialéctica no puede aprehender lo nuevo): se trata de pensar cómo debe ser la sociedad para que la pregunta por la verdad emerja. Estas ideas originales tendrán continuidad en IIS con una concepción de verdad inseparable del imaginario histórico-social. No se puede acceder a un “ser” desde la propiedad de los enunciados, porque el ser es siempre histórico-social, es decir, institución. El sujeto no “tiene” representaciones, sino que “es” el flujo de representaciones, que es “trascendencia inmanente”. Por último, en sus textos de los años 80, la verdad se presenta como “movimiento” de ruptura de la clausura y como búsqueda de coherencia. En lo social-histórico se crean las significaciones que establecen la validez en ciertos contextos y la ruptura constante de significados. La verdad como interrogación depende de preguntas que presuponen la institución y el lenguaje. Esta tesis conduce a Castoriadis a rechazar tanto el relativismo como la validez universal o trascendental: la institución de la verdad es histórica y por tanto la interrogación también. Así, la efectividad de la emergencia de la verdad como interrogación nos lleva a reconocer la exigencia de la “actividad de pensamiento”, cuya validez y sentido supera la institución dada. Y esto le conduce a hablar de verdad como “conveniencia” (no adecuación) a lo que el pensamiento piensa que piensa. Al final, la actividad cognoscente, práctica y creadora se nos presentan como vinculadas, articuladas por el “hacer”. La aparición de la filosofía supuso un criterio de verdad más allá de la “verdad

social”. El pensamiento mismo es creador y la exigencia de verdad se concibe como creación histórico-social. Más allá de la coherencia, el pensamiento exige una conveniencia con el objeto. Ahora bien, no se trata de “acceder al Ser”: toda conciencia es “conciencia de”, apunta al exterior, pero siempre desde su institución histórico-social. Hemos constatado así una tensión problemática en el tema de la verdad: por un lado la institución exige normas de conveniencia, por otro, el pensamiento apunta a algo distinto de sí. Esto tendrá consecuencias para el proyecto de autonomía: pensar libremente lo verdadero dándose normas, que sin embargo no pueden ser cualesquiera. La tendencia a la clausura impide a las sociedades reconocerse como creadoras de sentido, y por tanto dificulta la emergencia de la verdad como interrogación.

Para desarrollar esta problemática hemos acudido entonces a la relación entre pensamiento, imaginario y lenguaje. Y hemos vuelto a la crítica a la subjetividad trascendental y a la egología, así como a las propuestas de Merleau-Ponty. Pese a haber postulado la inherencia entre percepción y lenguaje, insistía en plantear un ser pre-lingüístico (mundo percibido amorfo) para evitar el cartesianismo. Castoriadis insiste en el vínculo percepción – lenguaje – pensamiento como institución social. A este respecto, hemos acudido a las relaciones entre las filosofías de Ricoeur y Castoriadis. Ambos son herederos de la fenomenología, y ambos consideran central la noción de imaginario, en una filosofía del sentido y el lenguaje y también de la acción social y política. Sin embargo, discrepan en las nociones de autonomía y creación social-histórica, incompatible con la tesis de la hermenéutica. Para aclarar las distancias de nuestro autor ante la fenomenología y la hermenéutica he apelado a un importante texto de IIS sobre la noción de *legein*. Para elucidar el vínculo entre la recepción obligatoria de “lo natural” y la arbitrariedad de las imágenes, Castoriadis postula la noción de *étayage*. La organización de lo social informa y transforma el estrato sobre el que se “apuntala”. Pero “lo natural” puede ser alterado en la medida en que “se deja alterar”, es decir, que está indeterminado en un grado esencial. Hay algo en el mundo que es “ensidizable”, pero eso no significa determinismo de lo natural a lo social. Lo que aparece como ordenado es

inseparable de quien lo ordena. La naturaleza sólo se puede concebir como sistema de conjuntos si reducimos al ser humano a simple animal para quien hay un “universo de discurso” fijo. Aceptar que hay un “primer estrato natural” ordenado y sometido a lo ensídico es, de hecho, la clave para concebir al ser humano como creador, porque es el rechazo definitivo a la noción de adecuación (en el tema de la verdad) o de determinación entre sujeto y objeto. Para explicar esto Castoriadis recurre a la distinción entre lengua (magma) y código (*legein*). El conjuntismo es una institución insoslayable en todo lenguaje. Pero todo sistema formalizado conlleva proposiciones indecidibles :y eso es muestra de la brecha de lo magmático, de la indeterminación que hace posible la imaginación creadora. Lenguaje es pues necesariamente ambas cosas: código y lengua (autocreación y apertura de significaciones). La naturaleza de las SIS es remitir de manera indefinida a la apertura poética (Ricoeur), pero al tiempo hallarse entrelazadas con la dimensión ensídica.

Y para acabar este apartado hemos acudido a otra de las influencias clave en la obra de nuestro autor, la sociología crítica y concretamente las obras de Durkheim, Mauss y Weber. En el caso del primero hemos hablado de la noción de “representaciones colectivas” como transmisoras de las experiencias colectivas de la sociedad, que permiten concebir la “conciencia colectiva”. Pero será Mauss quien establezca la tesis según la cual la red simbólica de la institución es creador del individuo, que como sabemos recoge Castoriadis. La tesis ontológica de nuestro autor le hace discrepar también de Durkheim respecto a la centralidad de la noción de Dios (que para Castoriadis es la religión como institución social primaria, que oculta precisamente la autocreación). Pero la influencia sociológica más importante en Castoriadis es la de Max Weber. La distinción explicación / comprensión es fundamental en este sentido, aunque la “significación intencional” de Weber no puede asimilarse a las SIS de Castoriadis. Rechaza una lectura racionalista o individualista de Weber, y considera que asumir la tesis de la “comprensión” no supone aceptar la racionalidad de la acción social. El lenguaje, como elemento central, no es producto de la racionalidad, sino del imaginario social-histórico. Y en este punto apela nuestro autor a Dilthey y su noción de “espíritu

objetivo”, que se puede identificar con “institución”, si bien no comparte sus extremos más metafísicos.

5. AUTONOMÍA

"Nous voulons montrer la possibilité et expliciter le sens du projet révolutionnaire, comme projet de transformation de la société présente en une société organisée et orientée en vue de l'autonomie de tous, cette transformation étant effectuée par l'action autonome des hommes tels qu'ils sont produits par la société présente" (IIS, 116).

"Seule une collectivité autonome peut former des individus autonomes - et vice versa, d'où, pour la logique habituelle, un paradoxe: l'autonomie, c'est la capacité de mettre en question l'institution donnée de la société - et c'est cette institution qui, moyennant surtout l'éducation, doit vous rendre capable de la mettre en question" (FP, 253).

Entre el primer texto y el segundo pasaron casi treinta años. El primero corresponde a *"Marxisme et théorie révolutionnaire"* publicado originalmente en SouB en 1964 y más tarde como primera parte de IIS. El sujeto en primera persona del plural corresponde a un grupo revolucionario (SouB) que apela a la efectividad de la acción autónoma de sujetos autónomos en la "sociedad presente". Como ya indicamos en el apartado biográfico, Castoriadis mantuvo desde muy pronto, especialmente tras su ruptura con el marxismo, una noción de "sujeto revolucionario" inseparable del conjunto de la sociedad como instituyente de sí. Si la transformación social es posible no depende de una teoría iluminadora que establezca la verdad sobre una sociedad racional y transparente. La reflexión, y en especial la reflexión filosófica tiene una dimensión práctica que no se deriva de la teoría, sino que consiste en la interrogación sobre la institución social, a partir del reconocimiento de la sociedad misma como instituyente: *"Mais penser, c'est précisément ébranler (...) l'institution donnée du monde et de la société, les significations imaginaires sociales que cette institution porte"* (CL, 21). Ésas son las condiciones de la autonomía humana, que no se puede

identificar, como veremos, ni con el concepto de "libertad" en los términos de la tradición filosófica (que conduce a las antinomias propias del teoricismos) ni con la autonomía kantiana, que traslada la responsabilidad al mundo de la trascendencia: *"L'autonomie n'est pas désinsertion à l'égard de l'effectivité (comme l'autonomie kantienne), mais transformation lucide de l'effectivité (de soi-même et des autres) à partir de cette même effectivité²¹¹"* (FF, 67).

El segundo texto citado al inicio de este apartado es del año 1991. Y como en las citas de CL (1978) y FF (1996, última obra publicada antes de su muerte), insiste en la misma tesis, si bien con un lenguaje distinto, dependiente no sólo del contexto, sino también de la evolución de la terminología en su obra. Porque es cierto que Castoriadis deja de usar el término "proyecto revolucionario" para pasar a hablar de "proyecto de autonomía", y que esta noción se desarrolla sobre todo en sus textos a partir de los años 80. Pero esto no significa, como ya dijimos al inicio de este trabajo, ni un abandono del sentido transformador de su filosofía política, ni un refugio en aspectos individuales (éticos o psicológicos) de la cuestión de la autonomía. Más bien al contrario, el proyecto de autonomía es inseparable de la concepción filosófica de Castoriadis en torno al imaginario creador que es, de manera radical, social-histórico, así como de las posibilidades de lo instituyente para encontrar elementos de ruptura en lo instituido. Por otro lado, como también se constata en los textos citados, autonomía individual y autonomía social son totalmente inseparables. La "acción autónoma" de los individuos supone una dirección consciente en sus vidas (transformación lúcida de su efectividad); pero esta conciencia sólo puede emerger en una sociedad suficientemente autónoma como para cuestionar por sí misma su institución efectiva. En esta labor toma central importancia en sus últimos textos la *paideia* como mediación entre los dos polos de la autonomía: el polo individual (o por mejor decir psíquico, que encontrará su apoyo liberador en la práctica psicoanalítica) y el polo colectivo, que Castoriadis nunca dejó de considerar inseparable de la praxis política, y que supuso también en la parte final de su obra una apuesta por la democracia radical, inspirada en la experiencia griega como germen: *"Supposons même qu'une démocratie,*

211Recordemos, en este sentido, la acepción de verdad como "efectividad" que hemos analizado en el apartado 4.5.

aussi complète, parfaite, etc., que l'on voudra, nous tombe du ciel: cette démocratie ne pourra pas continuer plus de quelques années si elle n'engendre pas des individus qui lui correspondent, et qui soient, d'abord et avant tout, capables de la faire fonctionner et de la reproduire. Il ne peut y avoir de société démocratique sans paideia démocratique" (MI, 281).

Así pues, la tesis de la autocreación social de la que ya hemos hablado en apartados anteriores, y que está ya enunciada en IIS cuando establece lo histórico-social como nivel de ser específico, es no sólo coherente, sino condición necesaria y suficiente para el proyecto de autonomía, ya de hecho prefigurado en esa tesis. Como dice Caumières: *"Castoriadis ne se contente pas d'affirmer l'irréductibilité du social à un ordre présocial, il manifeste que toute société représente une totalité structurée auto-constituée, c'est-à-dire une totalité qui ne dérive de rien: ni de la nature ni non plus d'un autre ordre social"* (Caumières, 2011: 32). En definitiva, lo social-histórico, concebido por Castoriadis como entramado de significaciones imaginarias, se muestra como irreductible a los esquemas de la causación, y con ello permite postular la emergencia de lo nuevo como condición de posibilidad de la autonomía humana. Así, la historia no "sobreviene" a la sociedad, es la autoalteración²¹² de cada sociedad: *"L'auto-altération perpétuelle de la société est son être même, qui se manifeste par la position de formes-figures relativement fixes et stables et par l'éclatement de ces formes-figures qui ne peut jamais être que position-création d'autres formes-figures"* (IIS, 536).

Por tanto, la autoalteración, o autocreación social, emerge como acción del imaginario radical, que "presenta" (*position*) formas-figuras que, reconocidas como fijas y estables, serán el núcleo de la institución social. Esta "presentación" no es "re-presentación". No se trata de "imágenes" copia de una realidad previa. Como ya hemos comentado en varios momentos, es una tesis central de Castoriadis que la creación humana es *ex nihilo*. Lo que no significa que no esté

212Ya hemos hablado de este término a propósito de sus tesis ontológicas en el apartado 4.4. "Ser temporal". Aquí lo vemos de nuevo vinculado con su concepción de lo social-histórico: *"...l'histoire est l'autodéploiement de la société dans le temps; mais ce temps est, dans ses caractéristiques essentielles, une création de la société (...) et, dans chaque cas particulier, comme le temps de cette société particulier..."* (FP, 316). El tiempo de cada sociedad tendrá un "ritmo" particular, vinculado a las significaciones que configuran esa sociedad, que tienen que ver con sus proyectos y su imaginario.

condicionada (*cum nihilo*) o que se cree en el vacío (*in nihilo*): "*Cela veut dire qu'elles sont des créations sous contrainte*" (FF, 321). Y distingue ahí distintos tipos o grados de esas limitaciones o restricciones: externas (las más triviales, dice), que dependen del "primer estrato natural", es decir, de la condición de seres vivos, y de la dimensión ensídica que ello supone (entre ellas el lenguaje como código); internas, es decir, psíquicas (de una psique que siempre debe ser socializada y que exige un "sentido"); históricas, en un sentido restringido, puesto que "*...aucune société dont nous puissions parler n'émerge in vacuo*" (FF, 322), aunque esa misma relación con el pasado forma parte de la institución de la sociedad. Y por último (pero las más importantes según Castoriadis) son las limitaciones "intrínsecas": las instituciones y las SIS deben ser "coherentes" de un modo inmanente, es decir por relación a los rasgos definitorios de la socialización de los individuos; y deben ser "completas", es decir, determinadas por la clausura de la significación, lo cual se manifiesta claramente en las sociedades heterónomas ("*...dans une société closée, toute «question» pouvant être formulée dans le langage de la société doit pouvoir trouver une réponse à l'intérieur du magma de significations imaginaires sociales de cette société*", FF p.324).

Pero ninguna de estas limitaciones (ni las más poderosas, que remiten a la clausura) impiden reconocer que las creaciones humanas, en tanto que creaciones de sentido, no son reductibles ni a un contexto ni a un número determinado de condiciones. Más aún, la historia humana es creación (*auto-altération perpétuelle*) pero por la misma razón es destrucción (*éclatement*) de formas-figuras que ya no podrán ser restituidas. Como ya hemos comentado, una especie animal o una estrella desaparecida puede ser "reconstruida" por los científicos de manera ideal; pero Roma o Atenas en su esplendor no son reductibles ni reconstruibles²¹³: "*Ce n'est pas seulement la gloire d'Athènes ou de Rome qui a disparu. C'est tout le monde des significations, des affets et des intentions - des significations imaginaires sociales - crée par ces sociétés et qui les faisaient tenir ensemble qui ne*

213El texto que citamos a continuación pertenece al artículo publicado originalmente en inglés "*The Social-historical: Mode of Being, Problems of Knowledge*" en 1994, una fecha suficientemente tardía. Como podemos comprobar, Castoriadis sigue distinguiendo el ámbito de la creación (y destrucción) como el ámbito del nomos, de lo humano. Frente a la physis a la que no es reductible por su propia "naturaleza".

peut pas être retrouvé..." (FP, 318).

Pues bien, esa cohesión que ofrecen las SIS es lo que hace posible la institución, lo instituido y su poder, el orden social que todo grupo humano tiende a considerar "natural". Es un modo de ser que emerge para ocultar el Caos, para evitar el desorden, y por eso se presenta como "necesario", como ineludible. La propia historia de Occidente se ha dejado llevar por esa ilusión de centralidad, de necesidad y de continuidad. El imaginario occidental, llevado por el deseo de la inmortalidad, ha generado el mito del progreso indefinido y de la linealidad histórica, un camino inexorable de superación protagonizado por el "espíritu occidental": *"Il s'agit d'abord de sortir de l'illusion moderne de la linéarité, du «progrès», de l'histoire comme cumulation des acquisitions ou processus de «rationalisation». Le temps humain (...) est temps de création-destruction"* (MI, 85)

Todo orden social es institución que ha emergido y se consolida de manera significativa para ese grupo humano dado, con la intención de recubrir el caos. Pero esa condición "original", radical, de lo humano es precisamente lo que nos debe hacer aceptar que toda organización social es contingente, que ningún orden social es "necesario" porque todos son creación humana: *"La société est donc toujours auto-institution du social-historique. Mais cette auto-institution généralement ne se sait pas comme telle (ce qui a fait croire qu'elle ne peut pas se savoir comme telle). L'aliénation ou hétéronomie de la société est auto-aliénation; occultation de l'être de la société comme auto-institution à ses propres yeux, recouvrement de sa temporalité essentielle"* (IIS, 537). Así, la condición de posibilidad de la autonomía humana es que, en su "efectividad", las sociedades humanas, todas, son auto-institución. La dificultad estriba, naturalmente, en que los grupos humanos no han sido (no son) conscientes de tal capacidad (y actividad) auto-instituyente y peor aún, que ellos mismos se han ocultado su propia capacidad creadora porque eso supone interrogarse sobre el valor y la necesidad del propio orden social que les da sentido y existencia.

De este modo, en este texto de las páginas finales de IIS vemos bien resumidas y definidas las tesis centrales que estamos vinculando en esta tesis. Imaginario social-histórico y creación son

los elementos centrales de la condición humana. Pertenecen a la esfera del ser social-histórico (no reductible a ni explicable por la *physis*) y hacen posible la institución que presenta el poder de lo instituido y la virtualidad de lo instituyente. Por su propia condición lo instituido provoca un ocultamiento de la capacidad instituyente o creadora, lo que supone alienación o heteronomía. Las condiciones de posibilidad de la autonomía están en primer lugar en esa capacidad autoinstituyente (que Castoriadis concibe como universal en lo social-histórico) pero sobre todo en la interrogación sobre la "naturalidad" de lo social que ha emergido en determinados momentos históricos, y que llamamos interrogación filosófica. Tal interrogación ha de suponer necesariamente una apertura tanto a nivel individual (psíquico) como social (político) articulada por la *paideia democrática*. Como decíamos al inicio de este trabajo, una filosofía que quiera seguir planteando la exigencia ilustrada de la autonomía como principio regulativo de la acción humana no puede sustraerse, entiendo, a la consideración del elemento imaginario social-histórico y del poder creador instituyente que le es propio. Nos hallamos por tanto ante una defensa de la autonomía en su efectividad, que escapa a los debates teoricistas sobre la libertad y la necesidad, y que presenta el debate en el contexto de una propuesta filosófica y política radical.

En este trabajo no podemos abordar de manera profunda los diversos desarrollos que supone la tesis del proyecto de autonomía en la obra de Castoriadis. Nos limitaremos, para ser coherentes con el resto de la tesis, a hacer explícita la inseparable relación que hay en el pensamiento de Castoriadis entre su concepción del imaginario social-histórico y su reflexión en torno a la autonomía. La tesis que persigue este trabajo es poner en valor la preeminencia ontológica de la creación social-histórica en la propuesta de Castoriadis, y su concreción en una filosofía del imaginario. Para ello, hemos reconstruido el entramado filosófico a que remite esa noción de imaginario, destacando el diálogo constante con la historia de la filosofía y con los grandes problemas de la misma. Además, hemos querido resolver ciertos equívocos que podrían reducir su propuesta tanto a una filosofía de la imaginación en sentido restringido (o psicológico) como a una

suerte de fenomenología post-trascendental. La clave para resolver ambas confusiones es reconocer el sentido emancipador y político en el sentido más amplio que tiene la filosofía de Castoriadis en toda su trayectoria.

5.1. La exigencia revolucionaria.

"Le marxisme a présenté, à ses débuts, une exigence entièrement nouvelle. L'union de la philosophie, de la politique et du mouvement réel de la classe exploitée dans la société n'allait pas être une simple addition mais une vraie synthèse (...) La lutte de la classe exploitée pouvait être autre chose qu'une défense d'intérêts particuliers, pour autant que cette classe viserait, à travers la suppression de son exploitation, la suppression de toute exploitation..." (IIS, 84-85).

"*Marxisme et théorie révolutionnaire*" fue el título del conjunto de artículos que Castoriadis publicó en SouB entre abril de 1964 y abril de 1965 y que después pasaría a ser la primera parte de *L'institution imaginaire de la société*. Se trata de un análisis político y filosófico sobre las contradicciones del marxismo en su espíritu, en sus términos y respecto a la efectividad de la experiencia histórica. Como ya hemos señalado, es ahí donde Castoriadis afirma la tajante alternativa entre seguir siendo marxistas o seguir siendo revolucionarios: *"Partis du marxisme révolutionnaire, nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires"* (IIS, 21). El esfuerzo de los veinte años anteriores en SouB había tenido como constante el intento de conservar el componente "revolucionario" y "práxico" del marxismo y, simultáneamente, criticar su contenido dogmático, "conservador" y "especulativo".

Desde las primeras páginas, Castoriadis deja claro que no pretende un "retorno a Marx", y que la "fidelidad a Marx", sólo en sus textos (olvidando los hechos históricos que han acompañado al devenir del marxismo) le parece ridícula: *"Vouloir retrouver le sens du marxisme exclusivement dans ce que Marx a écrit, en passant sous silence ce que la doctrine est devenu dans l'histoire, c'est prétendre, en contradiction directe avec les idées centrales de cette doctrine, que l'histoire réelle en*

compte pas, que la vérité d'une théorie est toujours et exclusivement "au-delà", et finalement remplacer la révolution par la révélation et la réflexion sur les faits par l'exégèse des textes" (IIS, 14). Así pues, el marxismo incurre en una petición de principio: la misma filosofía que anunció una teoría de la sociedad y de la historia no puramente especulativa sino inmersa en la acción, en la *praxis*, renuncia sin embargo a ella cuando los hechos, cuando la experiencia no confirma lo que la teoría había predicho. Así, es recurrente entre marxistas e intérpretes afirmar que las prácticas que se reclaman del marxismo no lo son "verdaderamente". De esta forma, dice Castoriadis, "condenan" al marxismo a ser simple "teoría", es decir, "ideología" en el sentido marxista: "...un ensemble d'idées qui se rapporte à une réalité non pas pour l'éclairer et la transformer, mais pour la voiler et la justifier dans l'imaginaire, qui permet aux gens de dire une chose et d'en faire une autre..." (IIS, 16).

La condena de Castoriadis al marxismo será total, y sin embargo debemos considerar Marx como una de las fuentes de su pensamiento político²¹⁴ y filosófico (como por otro lado discrepa radicalmente de Hegel y ya hemos visto que es una de sus fuentes indiscutibles). Marx parecía significar la ruptura con la visión idealista y religiosa de Hegel, pero al tiempo resultó ser un eminente heredero de las aspiraciones hegelianas sobre el fin de la Historia, sobre el *Weltgeschichte ist Weltgericht* del que hemos hablado más arriba. Por otra parte, el marxismo, en su aspecto más positivo, ofrecía un modelo científico sobre lo histórico-social, y aportaba un modelo económico que permitía al tiempo enunciar leyes objetivas y hacer previsiones como el hundimiento ineluctable del capitalismo, a causa de sus contradicciones internas. Estas exigencias "deterministas" representan un conflicto insoluble con la proclama que se recoge en la tesis XI sobre Feuerbach, según la cual la filosofía debe dejar de ser un ejercicio especulativo para devenir

214 Aunque, como hemos dicho, *Socialisme ou barbarie* rompe en 1949 con todos los marxismos "oficiales", su pretensión era permanecer fieles a lo fundamental del marxismo (y así sería hasta 1963, momento de la ruptura total con las tesis marxistas), situando su análisis en la *praxis* de su época: "*Nous pensons que nous représentons la continuation vivante du marxisme dans le cadre de la société contemporaine*" (SB, 107). Como señala Dosse, criticar, desde planteamientos socialistas radicales, la mistificación que suponía no sólo el estalinismo sino todos los partidos comunistas, incluidos los trotskistas (que glorificaban la URSS), en 1949, no debió ser tarea fácil, y debió suponer buenas dosis de voluntarismo (Dosse, 2014: 58).

una fuerza actuante al servicio de la transformación consciente de la sociedad. Esta tesis, que persigue desde entonces a la filosofía crítica, supone la superación de la antinomia entre teoría y práctica, y es la herencia más importante que Castoriadis asume del marxismo: "*Le marxisme posait ainsi le projet d'une union de la réflexion et de l'action (...) Cette exigence nouvelle est ce que le marxisme a apporté de plus profond et de plus durable*" (IIS, 92).

Según Marx, la producción de la conciencia está sujeta a la existencia real de los seres humanos: "*Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real*" (Marx, Engels, 2014: 40). Así, como consecuencia, el marxismo debía conjugar, inseparablemente, la *praxis* del movimiento político con el estudio científico de la sociedad y del proceso histórico. El conocimiento de la sociedad y la historia es necesario para el movimiento revolucionario, y a la inversa. Para que la teoría no quede reducida a ideología debe ser "movimiento real": "*Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual*" (Marx, Engels, 2014 :48).

Pues bien, Castoriadis asume a partir de esto que, frente a la tentativa de las filosofías idealistas o esencialistas de tratar la vida humana como una simple ilusión dominada por "fuerzas reales" ("racionales" u "objetivas"): "*...l'action des individus, motivée, consciemment ou inconsciemment, est visiblement un relais indispensable de toute action de «forces» ou de «lois» dans l'histoire*" (IIS, 40-41). La acción, la *praxis*, es la condición necesaria, que el marxismo jamás debió olvidar, so pena de caer en paradoja, cuando intentamos concebir el desarrollo de la historia. De hecho, observa Castoriadis, la gran contradicción del marxismo es que, junto al determinismo económico consustancial a la concepción materialista de la historia, se plantea la historia de la

humanidad como la historia de la lucha de clases. La acción de las clases sociales queda al final supeditada a las relaciones de producción como factor determinante: "*En fait, les classes ne sont que l'instrument dans lequel s'incarne l'action des forces productives*" (IIS, 44). Así, las clases si bien son agentes del proceso histórico, son en realidad agentes inconscientes: "*Ou plutôt, elles agissent en fonction de leur conscience de classe et l'on sait que «ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, mais leur être social qui détermine leur conscience»*" (IIS, 44). La tesis de *La ideología alemana* que otorga prioridad al ser social sobre la conciencia es aquí señalada como trampa insostenible, que conduce a la antinomia al pensamiento marxista: los sujetos sociales actúan para transformar la sociedad, pero esos sujetos están sujetos a la determinación económica, de manera que su conciencia no es una conciencia libre y así su acción tampoco lo es ¿Dónde queda entonces el sujeto actuante y transformador?

Porque además, Castoriadis reconoce al marxismo un punto de partida indiscutible: el individuo es un producto social. Y con esto, dice, Marx no pretendía afirmar que la existencia del individuo presupone la de la sociedad, o que la sociedad determina lo que el individuo será, sino que "*la catégorie d'individu comme personne librement détachable de sa famille, de sa tribu ou de sa cité n'a rien de naturel et n'apparaît qu'à une certaine étape de l'histoire*" (IIS, 36). Pero si esto es así, dice Castoriadis, y si además los diversos sectores de la actividad social no se "autonomizan" sino en cierto tipo de sociedad y en función de cierto grado de desarrollo histórico, ¿cómo es posible defender, como hace el marxismo, un modelo de relaciones o de "determinaciones" válido para toda sociedad?

La respuesta es que el racionalismo teórico que domina el marxismo le hace postular una antropología esencialista, según la cual las motivaciones fundamentales de los seres humanos han sido siempre las mismas en todas las sociedades. Y, como sabemos, para el marxismo estas motivaciones son de carácter esencialmente económico.

En todo caso, y pese a estas críticas, podemos plantear si el pensamiento de Castoriadis no

sigue siendo tributario del marxismo y, en definitiva, vinculado a la concepción de progreso heredada de la Ilustración. Como dice Robert Legros (2008: 142 y ss), nuestro autor propone una visión de la humanidad primitiva como encerrada en su propio simbolismo. Las sociedades arcaicas (o simplemente "tradicionales") estaban prisioneras del principio de clausura, inconscientes de su propia creación como sociedades. La ruptura griega supone el inicio (*arkhé*) de una "auto-liberación" por la que la sociedad humana es capaz de descubrir progresivamente que ella es su propio origen²¹⁵. Y, por último, ese proyecto de autonomía, que sufre momentos de retroceso (Roma) y de oscuridad ("la larga noche del siglo IV al XII"), y que sigue ausente en muchas sociedades estrictamente heterónomas, se mantiene sin embargo como "impulso", como noción de liberación última en ciertos individuos y ciertos momentos históricos de la sociedad occidental. Dicho así, en efecto, la visión de Castoriadis parece *"...la représentation d'une histoire de l'humanité comme odysée au cours de laquelle l'humanité, à travers quelques étapes décisives, est sortie progressivement de la caverne"* (Legros, 2008: 142).

Es indudable que hay una herencia ilustrada y, si se quiere, hegeliano-marxista, en estas concepciones de Castoriadis. Sin embargo, nuestro autor intentará superar cualquier reduccionismo o determinismo (también histórico) y rechaza explícitamente que Grecia sea un modelo (prefiere hablar de "germen"), o que en el surgimiento de la autonomía haya una "necesidad", y por tanto una "finalidad". Y desde luego renuncia a cualquier teleología o a un pensamiento político utópico²¹⁶. Insistiremos en estos extremos.

Marx se comprometió filosóficamente con la dialéctica hegeliana que rechazaba la distancia sujeto-objeto de la tradición teoricista anterior. Así, permitía pensar la historia humana como un proceso libre y, a la vez, racional. Pero tal unión sustancial de acción libre y acción racional es

215Es evidente que aquí Castoriadis tiene que lidiar con el concepto de "progreso". Una tarea difícil en una concepción discontinuista como la suya, y en la que además heteronomía y autonomía mantienen una relación conflictiva y complementaria.

216Ver *"Le projet d'autonomie n'est pas une utopie"* en SD, 23-34: *"L'utopie est quelque chose qui n'a pas et ne peut pas avoir lieu. Ce que j'appelle le projet révolutionnaire, le projet d'autonomie individuelle et collective (les deux étant indissociables), n'est pas une utopie mais un projet social-historique qui peut être réalisé, dont rien ne montre qu'il soit impossible"*.

precisamente el núcleo de la "dialéctica de la ilustración" que, a la luz de la efectividad histórica del siglo XX afecta a lo fundamental del pensamiento emancipador: "...el alto grado de cumplimiento de la racionalización social a que han llegado las sociedades industrializadas y dirigidas por la tecno-ciencia ha desvanecido los sueños de equivalencia entre racionalización social y emancipación" (Sevilla 2000: 87). La respuesta de Castoriadis es, como sabemos, la ampliación del giro práxico que Marx dio a la filosofía, para convertirla en una "ontología de la creación social". La forma de concretar esa ampliación será sustituir la razón práctica por la *poíesis* como noción central del proceso histórico. Esta tesis fuerte es sin duda muy arriesgada filosóficamente, pues supone renunciar a una "teoría de la razón", sin la cual el proceso de transformación emancipatorio parece quedar al albur de un "acontecer" cuya dirección es imprevisible.

5.2. Ilustración y Romanticismo en la encrucijada.

La propuesta filosófica de Castoriadis debe situarse en el marco del proyecto ilustrado, en diálogo constante con las problemáticas derivadas del kantismo. La noción de autonomía como proyecto es, en el ámbito de la filosofía política, su propuesta más ambiciosa, y supone trascendentes consecuencias para la filosofía crítica. Así, por un lado mantiene una deuda evidente con el legado kantiano, aunque sea en los interrogantes, y al mismo tiempo se distancia claramente de él, mostrando influencias de raíz romántica. Cierta visión tópica en historia de la filosofía nos ha mostrado el romanticismo como una reacción conservadora frente a la modernidad de la Ilustración. Así, en la Ilustración se destaca en términos generales la "racionalidad", la "explicación (científica)" y el "progreso", mientras que la "imaginación", la "comprensión (cultural)" y el "Espíritu (*Geist*)" son vistas como características del Romanticismo. Para entender concepciones como la de Castoriadis, es necesario reconocer "Ilustración" y "Romanticismo", no como estrictos períodos históricos ni movimientos intelectuales, sino como corrientes culturales que indican entramados de significado, o "imaginarios social-históricos" de la modernidad.

Naturalmente, la centralidad de la “autonomía” en los proyectos filosófico y político de Castoriadis, así como su replanteamiento del *logon didonai*²¹⁷, se basan en la comprensión de la importancia de la razón ilustrada, un reconocimiento de la modernidad ilustrada en tanto que fuente intelectual de autonomía y auto-reflexión. Por un lado el mensaje ilustrado supone reconocer la coincidencia entre los intereses de la razón y los intereses de la humanidad. Si sólo la razón es universal, sólo respecto a ella se puede concebir el principio de igualdad entre los seres humanos. Más aún, los derechos humanos emergen como creación de la razón de tal manera que se sitúan por encima de toda diferencia y al mismo tiempo hacen posible el reconocimiento de la misma. Ahora bien, por otro lado, y como movimiento consustancial a la razón, debe aceptarse que ésta nunca es desinteresada, que es una actividad humana que, para y por tener sentido, busca satisfacer intereses, tanto a nivel individual como colectivo. Así, se manifiesta la dialéctica interna de la razón (y de la Ilustración) en que, por ser fiel a su propia dinámica, exige una constante crítica de sí misma. Y precisamente porque la Ilustración proclama su legitimidad en el examen racional de las creencias, eso no puede ni debe excluir la crítica de la propia creencia en la razón. Cuando el racionalismo degenera en dogmatismo, la exigencia de la Ilustración es someter a crítica ese dogmatismo racionalista. Y eso no significa que se mantengan tesis anti-ilustradas: la Ilustración encierra, en primer lugar, una dialéctica entre las teorías de la racionalidad y sus críticas escépticas no irracionistas (Sevilla, 2000: 125).

Castoriadis se sitúa en la línea de crítica al dogmatismo teoreticista y a los fenómenos de racionalización de las estructuras sociales (que, como estableció Adorno, forman parte de la dialéctica negativa de la Ilustración). En ese sentido, podríamos verle próximo al Heidegger que señalaba el fin de la metafísica occidental y el triunfo de la época del dominio de la técnica. Sin

217En los textos de los años 70, especialmente en IIS (ver p.9) y CL, Castoriadis reconoce el “*logon didonai*” (“rendir cuentas, dar razones”) como elemento central en el origen de la filosofía, pero también como parte del “proyecto teórico” del racionalismo: “*Il y a un faire theorique, qui n'emerger qu' à un moment donné de l'histoire. Une activité, une entreprise humaine, un projet social-historique: le projet de theorie. Rendre compte et raison - logon didonai - de tout: du monde, des objets qui nous entourent, de leurs « lois », de nous-memes, de cette activite elle-meme.*” (CL p.15). En otros textos de los años 80 y 90, profundiza en esa idea como clave en el origen de la democracia y la filosofía griega. (ver “*Anthropologie, philosophie, politique*” en MI, 125 así como “*La démocratie comme procédure et comme régime*”).

embargo, Castoriadis está muy lejos de los postulados anti-ilustrados en la línea que va desde Nietzsche a Deleuze o desde Heidegger a Derrida o la hermenéutica de Gadamer. Atacar el cientificismo o denunciar el paulatino triunfo del “proyecto de dominio racional” o de racionalización no significa ser anti-ilustrado. Es precisamente el sentido autocrítico (ilustrado) el que hace posible la denuncia de la “ingenuidad racionalista”, es decir, de la pretensión de vincular la autoconciencia racional con la autonomía y la libertad. Esa “ingenuidad ilustrada” suponía que la razón, al conocer el mundo se conoce también a sí misma y de esa manera podrá auto-determinarse según reglas racionales. El problema es que, como diría el propio Kant, la razón puede pensarse pero no tener un conocimiento objetivo de sí. En el ámbito práctico esto supone que la autonomía es un ideal regulativo, lo que no significa que podamos ni debamos prescindir de ella. Es cierto que, aunque formalmente las democracias procedimentales han aceptado el supuesto objetivo de la autonomía, eso no ha significado el avance de procesos de emancipación, sino más bien al contrario un “ascenso de la insignificancia”, como diría Castoriadis, o una profundización de la “pérdida de sentido” que ya señaló Weber. Lo cual no nos conduce irremediabilmente al reino de la heteronomía. Se hace necesario recuperar el postulado de la autonomía sin caer en el señuelo del absolutismo teórico ni tampoco en el nihilismo o la pérdida de sentido.

Frente a la aparente ingenuidad de la propuesta ilustrada se ha insistido (así, por ejemplo, Gadamer) en el reconocimiento del carácter finito de nuestra existencia, así como en el estado de apertura a lo diferente. En ambos aspectos estaría de acuerdo Castoriadis. Y sin embargo eso no le conduce a renunciar al proyecto de autonomía, sino todo lo contrario. La propuesta política ilustrada se sustancia en la articulación de lo particular con lo universal. Podemos ver los esfuerzos de Castoriadis por reconocer la aportación fundamental de Kant y al tiempo ser enormemente crítico con su "transcendentalización": *"Car chacun juge et choisit toujours non seulement au sein, mais aussi au moyen de l'institution social-historique particulière -- la culture, la tradition -- qui l'a formé, et, sans cela, serait incapable de juger et de choisir quoi que ce soit. Que Kant puisse à*

la fois être conscient de ce fait et le laisser de côté témoigne de sa position fondamentale d'Aufklärer: (...) notre propre histoire est le point de rencontre «transcendentalement obligatoire» de toutes les histoires particulières" (DH, p.350). Pareciera, dice irónicamente Castoriadis, como si sólo hubiera una Historia, y que para lo realmente importante coincide con la "nuestra"... Y añade aún que podríamos estar tentados de ver en esta actitud un fundamento empírico: de hecho, "nuestra historia" culmina con el hecho "trascendental" del *Aufklärung*... El problema es que si queremos mantener postulados universalistas debemos ser coherentes y ese deslizamiento (a todas luces excesivo) de una tradición "de facto" ilustrada a un postulado "de iure" parece inevitable para la exigencia universalista. Naturalmente, Castoriadis no puede aceptar tal deslizamiento, sobre todo cuando los límites de "nuestra tradición" (como de todas) son tan difusos (mágmatos) y tan poco dados a la universalización en todos sus términos. Y resulta chocante esta acusación de etnocentrismo hacia el kantismo cuando, como sabemos, Castoriadis defiende que la Filosofía y la Política son creaciones de la cultura greco-occidental (y por ello ha sido precisamente acusado de eurocentrismo²¹⁸). Pero tales emergencias ni son universalizables (no son modelo, en todo caso germen), ni representan ningún destino ni anuncio de un progreso inexorable. Para Castoriadis, que asume las consecuencias más radicales de la historicidad humana, no es concebible la noción de "sociedad transparente", construida a partir de la racionalidad. Ése es precisamente el mito de la racionalidad dominadora, que ha estado acompañado por el mito del progreso y de la modernización.

El kantismo quedó atrapado en la antinomia de la escisión del sujeto entre la facticidad del hombre efectivo, que "debe" (*müssen*) actuar según sus determinaciones empíricas, frente al ego trascendental que "debe" (*sollen*) escapar a dichas determinaciones: *"Dans la philosophie kantienne, et dans la presque totalité des philosophies héritées, cette question se présente comme*

218Ver a este respecto *Démocratie et relativisme*, obra en la que Castoriadis debate con miembros del MAUSS (*Mouvement antiutilitariste dans les sciences sociales*) como Serge Latouche o Alain Caillé. A propósito de este último dice Dosse: *"Selon Caillé, Castoriadis est inscrit dans les mêmes contradictions: il se dit porteur d'un projet à dimension universelle, mais étayé sur une expérience historique très singulière et éphémère, celle de la Cité athénienne au Ve siècle avant J.C."* (Dosse, 2014: 219).

une antinomie insoluble. Si tout ce que je dis en tant qu'individu effectif est effectivement déterminé (...), le terme de vérité n'a plus aucun sens." (FF, 184). Como consecuencia de esa dificultad, que afecta a la fundamentación de la verdad y el valor, los kantianos han apelado a la *Crítica del Juicio*, pero lo han hecho para persistir en la pretensión de un trascendentalismo universalista que, hemos visto, esconde en realidad una visión cuanto menos ingenua, cuanto más dogmática y etnocentrista, de la filosofía y la historia: *"On recourt à la théorie kantienne du jugement dans l'illusion qu'elle peut apporter des éléments de réponse à la question du jugement et du choix -- ce qu'elle ne fait pas. Et la troisième Critique n'est pas prise en compte pour ce qui est, en vérité, son germe le plus précieux: l'intuition du fait de la création. Mais cela n'est pas un hasard. Car nos contemporains répudient (au moins tacitement) le corps principal de la philosophie de Kant: s'ils ne le faisaient pas, il n'aurait aucun besoin de recourir à la troisième critique dans des matières de jugement pratico-politique"* (DH, 351).

La idea de verdad, tal como hemos analizado en el apartado 4.5, está vinculada al proyecto de autonomía, es una creación histórica, no es un a priori ni un universal trascendental. Una sociedad concreta, la sociedad democrática griega, rompió la clausura de la heteronomía propia de las sociedades tradicionales. Ese fue el surgimiento del proyecto de autonomía, que no obedece a un dictado de la razón sino a una creación del imaginario social-histórico en un momento y en un lugar determinado. Esto no significa para Castoriadis "particularismo" o "relativismo". Significa aceptar la idea de que el bien y el mal son también creaciones social-históricas: *"Or, une fois libérée de l'échafaudage (ou de la cage) transcendantal et des postulats relatifs au supra-sensible, l'idée de création devient incontrôlable. Si les normes elles-mêmes sont créées, comment échapper à l'idée terrifiante que le Bien et le Mal sont eux-mêmes des créations social-historiques?"* (DH, 351). La vaga idea de "sentido común" (o de "sociedad transparente" o de "racionalidad comunicativa") resulta quizá más cómoda, menos angustiada, frente a la evidencia del derrumbe efectivo de ese postulado del "sentido común". Pero es que éste es precisamente el inicio de toda la discusión en la

filosofía moderna, de hecho es el principio radical de lo que entendemos por democracia.

La Ilustración había planteado un sujeto ahistórico, que pretendía alzarse por encima de las circunstancias para establecer un marco de racionalidad. Y ese marco de racionalidad, que por definición debía ser universal, era el fundamento de la libertad humana, y habría de ser el posibilitante del contrato social, de la democracia en definitiva. Castoriadis renuncia tanto al ahistoricismo como a ese universalismo racionalista, que no se compadecen según su perspectiva con la condición humana. Y propone un proyecto de autonomía en que lo individual y lo social-histórico son indisociables. La autonomía no es concebida aquí como algo “natural”, ni siquiera “racional” en sentido estricto²¹⁹. Si algo se puede considerar “natural” a las sociedades humanas es la heteronomía, es la clausura. Pero la sociedad se autoinstituye, es creadora de sí, y son los propios sujetos que forman parte de ella quienes, gracias a su imaginación radical, son co-creadores de la institución social. Esa capacidad instituyente ha sido sin embargo sistemáticamente negada, ocultada, negando con ello la historia, el tiempo y la alteridad. La autonomía social consiste en la toma de conciencia por parte de las sociedades de su poder instituyente. Cuando una sociedad se reconoce como fuente de su propia alteridad está en condiciones no sólo de auto-instituirse explícitamente, sino de aceptar las otras alteridades. Y así pueden darse las condiciones de la “universalización” de valores que reclamaba el proyecto ilustrado:

“...à partir du moment où ces valeurs sont réalisées quelque part -- ne serait-ce que de façon très insuffisante encore en Occident --, elles exercent une sorte d'appel sur les autres, sans qu'il y ait pour autant une fatalité ou une vocation universelle des gens pour la démocratie” (DR p.59).

Así, la validez del *proyecto* no se establece porque haya un “fundamento” a priori, extra-social que lo explique o lo determine. El *proyecto* “emerge” como condición social-histórica, es decir, emerge en una sociedad y pertenece a una tradición, la greco-occidental. Ahora bien, que el

219 Para Castoriadis, la cuestión del “fundamento” de la razón es algo vacío de sentido, puesto que es imposible fundar racionalmente la razón sin presuponerla. Tanto desde un punto de vista lógico como social-histórico, la posición de la razón es inaugural, es *autoposición* inaugural. Es creación de la imaginación, sin estar fundamentada por ella.

proyecto no esté fundado en una *necesidad* (natural o racional) no impide defender que sea la opción más *razonable*. Porque responde, sobre todo, a una necesidad *práctica*, la misma que siente el sujeto apasionado por la verdad, la misma que sentía Sócrates cuando afirmaba que “*la vida sin examen no es vivible*”.

Por estas razones, podemos afirmar que la obra de Castoriadis construye puentes entre la Ilustración y las visiones del mundo romántico. En primer lugar, porque sitúa la imaginación (o, mejor, el imaginario) en el centro de su filosofía, y porque aspirará a elucidar sus implicaciones tanto en el nivel psíquico como social-histórico.

La crítica romántica a la Ilustración representa, en este sentido, una apertura a terrenos, como el artístico, que habían quedado “ahogados”. Recordemos la formulación de Schleiermacher: *Aufklärung ist Ausklärung*. Este juego de palabras, que al parecer se atribuye también a Hegel, supone que la Ilustración (*Aufklärung*), reducida a mero criticismo, había conducido a la des-ilustración (*Auskklärung*), pérdida de luces, ahogo del espíritu del mundo (en inglés se ha traducido como *dis-enlightenment*): “*If the project of Enlightenment is based only on the presupposition of a rationality (Vernunft) that is assumed to exist separate from and independent of the society that institutes that project, then it is subject to the same criticisms that Castoriadis first directed to Marxism-as-the-completion-of-the-rationalist-project: that is, it becomes heteronomous*” (Howard, Pacom 1998: 86).

En cualquier caso, Castoriadis no deja de tener como referente el proyecto de la Ilustración, que se manifiesta en su obra como elaboración de la modernidad en tanto que fuente intelectual de la autonomía y la auto-reflexión²²⁰; a nivel filosófico esto es evidente porque la razón, en su dimensión funcional o instrumental, no deja de estar presente en toda su propuesta. No puede haber sociedad sin el discurso conjuntista-identitario que nos proporciona la racionalidad. En IIS, al

220 La insistencia de Castoriadis, sobre todo en sus últimos textos, en la crítica a las formas modernas de heteronomía como dominio racional se puede interpretar como un replanteamiento de las propuestas ilustradas. Adams sugiere que, por ejemplo, los planteamientos de nuestro autor se podrían conjugar con los argumentos de Foucault sobre la *disciplina del cuerpo*. Para un análisis de este aspecto del pensamiento de Castoriadis, véase Arnason, *Praxis und Interpretation* (1988) y Wagner, Peter (1994) *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*.

hablar de la lógica identitaria dice: “*Son privilège est qu'elle constitue une dimension essentielle et inéliminable non seulement du langage, mais de toute vie et de toute activité sociale. C'est aussi qu'elle est à l'oeuvre dans le discours même qui viserait à la circonscrire, à la relativiser, à la mettre en question*” (IIS, 303-304). Castoriadis no es pues, en absoluto, un irracionalista²²¹.

De hecho, el proyecto de autonomía se mueve en esa tensión entre creación de la imaginación y estabilidad de la razón. La noción de autonomía, a nivel filosófico, le permite a Castoriadis concebir el mundo como creación del *nomos*, y al mismo tiempo establecer ese *nomos*, la institución, instituido en su núcleo con el lenguaje de la lógica identitaria y de conjuntos. Retomando la polémica sobre *nomos* y *physis* de los clásicos, aborda Castoriadis una especie de genealogía del problema de la autonomía, en la que se entrelaza el debate filosófico-político sobre la democracia con el ocultamiento del poder del imaginario en la historia de la filosofía por las exigencias del esencialismo. En los próximos apartados veremos algunos extremos de tal genealogía.

221 Nos parece, en este sentido, un abuso de interpretación, la que hace Sonia Arribas en “*Cornelius Castoriadis y el imaginario político*” cuando, al defender la relación de las propuestas de nuestro autor con las de Nietzsche, afirma: “...el racionalismo y la lógica identitaria suponen para ambos una ilusión, un delirio. La lógica quiere aparecer como genuinamente verdadera y olvida que no es más que una empresa secundaria, una derivación de la metáfora, un auxiliar del imaginario” (Arribas, 2008: 115). Si bien es cierto que la lógica es para Castoriadis, como toda creación humana, un producto del imaginario, es exagerado afirmar que la considere un “delirio” (aunque hay una tendencia de la razón a la “locura totalitaria”, al mismo tiempo no puede haber institución de lo creado, ni por tanto nuevas emergencias de lo instituyente, sin la razón). De hecho, la lógica ensídica es lo que hace posible la configuración de lo instituido socialmente. Aunque recoge algunas influencias, Castoriadis fue explícitamente hostil al pensamiento de Nietzsche. Porque como hemos visto en la cita de IIS, quien (como Nietzsche) circunscribe, relativiza, o pone en cuestión la lógica racional está condenado a usarla en su discurso.

5.3. La torsión platónica

Como vimos en el apartado biográfico, la formación filosófica de Castoriadis se centró en los grandes referentes de la historia de la filosofía, y en su obra hay un constante diálogo con los clásicos, especialmente con los autores que él consideraba los “cuatro grandes”: Platón, Aristóteles, Kant y Hegel. En esta somera reconstrucción de la propuesta del proyecto de autonomía desde sus raíces filosóficas, abordamos en primer lugar la lectura problemática que Castoriadis hace de Platón y la torsión que supone su pensamiento en la historia de la filosofía.

Nunca dejó de estudiar las obras de Platón²²², “...le plus grand philosophe qui ait jamais existé” (FF, 25)²²³. Sin embargo, Platón vino “después”: después de la gran creación que es la democracia, y como su enemigo encarnizado. Su filosofía es concebida precisamente con el objetivo esencial de terminar con la democracia. Y de esta manera también, paradójicamente, el más grande de los filósofos va a ser el mayor enemigo de la filosofía. Puesto que, como hemos dicho, la filosofía sólo se concibe merced a la creación histórica que supuso la democracia en Grecia. El objetivo de la ciudad ideal supone aspirar a un momento en el que ya no tenga sentido hacer preguntas, en que ya no sea necesaria la interrogación constante propia de la filosofía. La *República* viene a proponer una suerte de estado tecnocrático en el que ya no es necesaria la pregunta por la institución justa. Cuando el filósofo se hace rey o el rey filósofo (o partido bolchevique, tanto da, dice Castoriadis sarcásticamente) ya no es necesario hacerse preguntas, basta una suerte de “*ingénierie de l'affaire et les moyens*”. Como sabemos, la propuesta socio-política de Platón supone que cada uno debe “*ocuparse de una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor*” (*República*, Libro IV, 433a). O lo que es lo mismo, una definición de “justicia” que supone “*hacer lo que es propio de cada uno, sin dispersarse en muchas tareas*” (id). Esta asignación de tareas, eje de la ontología política platónica, teje su enorme

222 Su obra de comentario sobre *El Político* de Platón recoge sus seminarios del año 1986, y además sus análisis sobre el pensamiento platónico son constantes en el resto de seminarios de los años 80, publicados en las obras póstumas *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *Ce qui fait la Grèce*, *La Cité et les lois* y *Thucydide, la force et le droit*.

223 Ver también SV, 322: “*La torsion platonicienne*”

fundamento metafísico en la medida en que se concibe como "natural" (*physis*) y al tiempo "sobrenatural". Por un lado, la pertenencia a una clase determinada de la *kalípolis* es hereditaria. Y al mismo tiempo, esas condiciones biológicas innatas son identificadas y validadas por el juicio del filósofo-gobernante desde una instancia situada más allá de la *physis*: "...*el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquel metal que se mezcla en la composición de las almas de sus hijos*" (República III, 415b). De manera que la aparente determinación biológica se complementa con el juicio absoluto de las almas de oro.

La perspectiva democrática supone que todo lo que es público incumbe a todo el mundo. Lo cual tiene una implicación colectiva pero también distributiva, es decir, ese "dispersarse en muchas tareas" (*polupragmoneîn*) que Platón consideraba ajeno a la justicia, es precisamente lo propio de la ciudadanía democrática. Para Platón los asuntos públicos resultan asunto privado de la "casta de los filósofos-gobernantes", y de esa manera "*la philosophie elle-même n'est plus une activité libre de l'esprit qui met en question les représentations institués (...) mais elle ne peut plus être exercée (...) que par ceux qui appartiennent a la caste des philosophes*" (SV, 325). En esto consiste lo que Castoriadis llama la "torsión platónica", que va a significar la tentativa de someter al pensamiento filosófico a una formación determinada cuyo final se sitúa en una noción de verdad absoluta, clausurada, tras la que sólo puede haber silencio. Esta tesis sitúa a Castoriadis en la línea nietzscheana²²⁴ y heideggeriana²²⁵ que atribuye a Platón el inicio de la debacle de la filosofía occidental. Ya hemos dicho que Castoriadis no comparte la tesis de Heidegger sobre el "olvido del ser", pero podríamos hablar aquí de un "olvido del cuestionamiento". Platón (con los antecedentes

224Ya hemos comentado en diversas ocasiones que aunque Castoriadis rechaza explícitamente cualquier vínculo con Nietzsche, hay algunos aspectos, sobre todo en su interpretación de los griegos, en que es inevitable encontrar relaciones. Así lo expresa Klimis en "*Le labyrinthe imaginaire de la création grecque*" : "*Comme le jeune Nietzsche de la Naissance de la tragédie, Castoriadis fait des Grecs le seul peuple à avoir pris conscience du tragique de l'existence: le fondement de l'être est le chaos et la venue de l'existence est souffrance, car l'individuation est arrachement à l'origine chaotique indifférenciée*" (Klimis, Van Eynde, 2006: 27).

225Él mismo lo reconoció explícitamente en el seminario del 20 de mayo de 1987, aunque añadiendo inmediatamente que en ambos casos tal torsión está mal concebida, a causa de sus propios prejuicios filosóficos, sobre todo por la incapacidad de insertar la historia de la filosofía en la historia en general y particularmente en la historia política, que Castoriadis concibe como historia del proyecto de autonomía: "*La haine de la démocratie, et de la polis où la philosophie est née, qu'ils partagent, les rend aveugles sur la véritable signification de la philosophie préplatonicienne et de la torsion platonicienne*" (SV p.337). En el caso de Heidegger, tendrá como resultado la recaída en una teología del Ser.

de Parménides y los pitagóricos) es responsable de la recurrente búsqueda de clausura en un sistema de principios propio de la historia de la filosofía occidental, el “*rationalisme intégral*”: “... *l'oeuvre de Platon signe la fin de la liberté grecque. Elle ouvre en même temps une nouvelle ère de la philosophie et, plus généralement, de la vie des idées dans l'histoire gréco-occidentale*” (SV, 326).

La interpretación canónica de la obra de Platón inicia el dominio, en la filosofía, de una ontología unitaria, determinista o, como dice Castoriadis, de una teología racional: “*Depuis vingt-cinq siècles, la pensée gréco-occidentale se constitue, s'élabore, s'amplifie et s'affine sur cette thèse: être, c'est être quelque chose de déterminé (einaí ti), dire, c'est dire quelque chose de déterminé (ti legein); et, bien entendu, dire vrai c'est déterminer le dire et ce qu'on dit par les déterminations de l'être ou bien déterminer l'être par les déterminations du dire, et finalement constater que les unes et les autres sont le même. Cette évolution (...) n'a été ni accidentelle ni inéluctable; elle a été l'institution par l'Occident de la pensée comme Raison.*” (IIS, 303)

La pregunta que nos planteamos cuando Castoriadis se muestra tan tajante en esta tesis de la “torsión platónica” es: ¿por qué sigue considerando la obra de Platón no sólo “filosófica” sino “la obra del más grande de los filósofos”? ¿No podría decirse, siguiendo su argumento, que el pensamiento de Platón, y todo el racionalismo subsiguiente, es “otra cosa”, pero no ya “filosofía”, pues lo propio de la filosofía es la interrogación y el espíritu libre y crítico que parece liquidar el platonismo? La respuesta viene dada por su postulado del imaginario social e histórico, y especialmente nos remite a una paradoja importante en la filosofía de nuestro autor: lo instituyente y lo instituido como dos procesos del imaginario en conflicto, que se necesitan y que al tiempo se oponen. Por decirlo así, la filosofía surge como creación del imaginario instituyente en la Grecia anterior a Platón, ligada a la creación de la democracia, de la interrogación y de la reflexión deliberante. La obra de Platón es deudora de esta creación de la libertad de los griegos²²⁶ que es la filosofía, que había tomado formas múltiples y que, pese a la visión que la historia nos ha dejado,

226 “*La liberté des Grecs n'est pas simplement une liberté politique, au sens de pouvoir agir dans la cité, ni seulement une liberté de pensée, c'est une liberté au sens le plus général, celle qui se manifeste dans la fondation des cités, les voyages et les aventures, la création et l'altération de formes...*” (SV, 321)

responde a un “proyecto colectivo”, que manifiesta la inquietud por el “qué debo pensar” de múltiples formas. Cuando Platón desarrolle su obra, la Filosofía ya es “imaginario instituido”, con una lógica interna y unas exigencias de clausura propias de todos los sistemas de pensamiento que deben ajustarse a la lógica identitaria y de conjuntos.

En ese sentido, cuando Castoriadis intente elucidar (no “explicar”) el porqué del triunfo de esa “torsión platónica” señala por una parte el genio único de Platón, por otro la crisis y caída de la democracia, pero también una “tendencia inmanente” en el pensamiento filosófico hacia ese tipo de ontología racional²²⁷.

Castoriadis reconoce así la enorme influencia de Platón en la historia: “*Il y a eu des penseurs et des écrivains qui ont exercé une influence immense dans l'histoire (...). Platon en est sans doute l'exemple le plus frappant puisque, aujourd'hui encore, tout le monde, même s'il en le sait pas, réfléchit en termes platoniciens*” (MI, 86). Más aún, en los diálogos de Platón se muestra una diversidad tal de puntos de vista, un potencial creativo, que ha quedado oculto de hecho por el esfuerzo de los exégetas por querer ver una unidad sistémica en su obra (como por otra parte en todas las obras de los filósofos).

En su interpretación de estas tesis de Castoriadis, Sophie Klimis²²⁸ va más allá y defiende que Platón es el inventor de la filosofía como auto-interrogación y por lo tanto también del proyecto de autonomía. Los diálogos platónicos son la forma filosófica de la interrogación perpetua, que no se conforma nunca con certezas definitivas, que no se pueden reducir a un sistema. Klimis plantea entonces la hipótesis de un Platón inventor de la democracia, lo cual considera como consecuencia

227Se trata de la misma tendencia inmanente de todo sistema social a la clausura, y la misma que ha conducido al imaginario de crecimiento y dominio hacia el ascenso de la insignificancia. Evidentemente, esta consideración va a provocar en la obra de Castoriadis uno de los más importantes motivos de reflexión: ¿por qué existe esa “tendencia inmanente”? Y, si es así, ¿por qué seguir confiando en el proyecto de autonomía, es decir, en una filosofía y una política emancipadoras? Caumières intenta responder así: “...il s'agit de se demander quel est l'imaginaire à l'oeuvre dans la conquête du monde par l'Occident; s'agit de celui qui promet l'émancipation ou de celui poussant à la maîtrise pseudo rationnelle de la nature et des hommes? Convenons qu'il est difficile de trouver un lien entre le projet d'autonomie et la barbarie puisque c'est essentiellement lui qui nous pousse à la dénoncer” (Caumières, 2011: 93)

228 Especialista en historia de Grecia así como en la filosofía de Castoriadis, es impulsora de los *Cahiers Castoriadis*, publicados en las *Facultés Universitaires Saint Louis de Bruxelles*, ocho volúmenes de 2006 a 2013, con la colaboración de diversos especialistas en la obra de Castoriadis. Ver bibliografía.

lógica del pensamiento de Castoriadis. Pero nuestro autor no podía emitir esa tesis, puesto que como hemos dicho sitúa a Platón en la línea del "pensamiento heredado", esencialista y clausurador. Para Klimis esa tendencia es responsabilidad de la exégesis neoplatónica: *"De fait, toutes les attaques de Castoriadis à l'encontre du Platon qui aurait voulu «figer l'histoire» en essayant de «tuer l'altération perpétuelle du social-historique», visent en réalité un Platon reconstruit par des siècles de néoplatonisme politique"* ²²⁹

La argumentación de Klimis le hace distinguir entre "dos platonos contradictorios": por un lado el de la ontología unitaria y la "teología racional" (un Platón dependiente en todo caso de la relectura de la República entendida como utopía y una ontología fijista que se derivaría de ella); y por otro lado el Platón de la "interrogación perpetua". En los diálogos platónicos una cuestión conduce a otra, que hace surgir otra, y así hasta el infinito. Se trata de un tipo de razonamiento que se interroga constantemente sobre sus propias premisas, hasta interrogar sobre la posibilidad misma de ese cuestionamiento. Klimis apela aquí al propio Castoriadis, que habla de una "segunda fundación de la filosofía" porque inventa, con el diálogo, la matriz de todas las figuras de lo pensable, que es la figuración del pensamiento mismo: *"Par cette construction "baroque", bizarre, étrange, de définitions abandonnées en cours de route, d'incidentes et de digressions concernant des points essentiels (...) Platon nous a fourni un exemple écrit de la pensée vivante (...) c'est comme s'il nous disait: voilà comme on pense"* (SPP, 193).

De hecho, son esas "digresiones" las que dan vida a los diálogos, como si el diálogo estuviera "escrito para ellas". Parece como si las definiciones explícitas que se pretenden abordar quedaran relegadas a un segundo plano ante la fuerza de las digresiones. Un modelo dinámico de pensamiento que recuerda al del sueño, y por tanto al del inconsciente. Así, la interpretación castoriadiana de Platón contiene en germen, según Klimis, la posibilidad de hacer saltar la

229 Klimis, 2008: 238. Las palabras entrecomilladas pertenecen al texto de Castoriadis *Sur le politique de Platon*, p.53, obra en la que se centra Klimis en este artículo. La tesis de Klimis es especialmente atrevida teniendo en cuenta que Castoriadis cuando habla de la empresa antidemocrática de Platón se refiere a ella en términos de "perversidad" o de "falta de pudor" (que nos recuerdan inevitablemente a los exabruptos nietzscheanos al hablar de Sócrates).

oposición mito/logos, y de repensar la relación del pensamiento argumentativo con la libre asociación del pensamiento inconsciente. Esta posibilidad de constatar en la dialéctica platónica un magma, de contenidos latentes que combinan lo lógico y lo mítico, es lo que permite a Klimis decir que podemos considerar a Platón "inventor de la autonomía del pensar" y, así, osar hablar de un "Platón demócrata": *"Platon, en tant qu'inventeur de l'autonomie du penser, doit, d'une manière ou d'une autre, nécessairement avoir participé à l'invention de l'autonomie de l'agir"* (Klimis, 2008: 242).

En la medida en que se observa en el diálogo platónico un germen de crítica a la utopía, la relectura de Platón puede superar los límites del pensamiento heredado, poniendo en valor esa "lógica de la digresión" en que lo esencial se encuentra en "los márgenes" del diálogo. La crítica de la utopía supone entonces una creación política que, de alguna manera, se vuelve sobre sí misma, puesto que fija su propia dinámica al intentar definir la sociedad perfecta (que era el objetivo del Platón de la "ontología unitaria"). La crítica se complementa con un aspecto positivo de la creación, que consiste en la posición central que Castoriadis atribuye a la *phronèsis* como facultad del juicio reflexivo, condición de la auto-institución de la sociedad y así de la autonomía política.

Es tarea del filósofo crítico elucidar aquellos aspectos de apertura, de creación, de búsqueda de la autonomía, que hay en las obras de los filósofos y que sin duda tienen el poder instituyente que emergió como proyecto filosófico²³⁰. Y distinguir ese poder instituyente de la tendencia a lo instituido, a la clausura, que predomina en las lecturas canónicas de los autores. Como por ejemplo en las lecturas tanto estrictamente racionalistas como teológicas de la obra de Platón, que, en última instancia, una vez captada la luz del sol, parece invitarnos a dejar de pensar. Así lo dice, muy literariamente, Castoriadis: *"Penser n'est pas sortir de la caverne, ni remplacer l'incertitude des ombres par les contours tranchés des choses mêmes, la lueur vacillante d'une flamme par la*

230 *"Le propre d'une grande philosophie, c'est de permettre d'aller au-delà de son propre sol, d'y inciter même. Comme elle tend -- elle doit -- prendre en charge la totalité du pensable, elle tend à se clore sur elle-même. Si elle est grande, on trouvera en elle au moins les signes certains que le mouvement de la pensée ne peut pas s'y arrêter et même une partie des moyens pour le continuer"* (FF, 23)

lumiere du vrai Soleil. C'est entrer dans le Labyrinthe, plus exactement faire être et apparaître un Labyrinthe alors que l'on aurait pu rester «étendu parmi les fleurs, faisant face au ciel»” (CL, 7-8).

Renunciar a la incertidumbre de las sombras, es decir, renunciar al mundo de la *doxa*, o de las apariencias, es renunciar al mundo del lenguaje humano, de la creación y del diálogo. Esa incertidumbre es precisamente la que mueve a pensar, frente a las “cosas mismas”, es decir, las Ideas, que reducen el mundo al fijismo de las esencias; la luz vacilante del fuego es metáfora del saber humano, siempre sometido a lo contingente, frente a la divinidad del “verdadero Sol”. Por eso habla Castoriadis del “Laberinto” como metáfora del pensar, porque su recorrido no es reductible a una progresión lineal y progresiva (como suele dibujarse la salida de la caverna platónica), porque hay posibilidades indefinidas de dibujar un laberinto, y sobre todo porque, como añade al final de la cita, no se trata exactamente de “entrar” (como si ya hubiera un laberinto, un pensamiento, predefinido) sino de “hacer ser y aparecer”: el reto del pensador va ligado necesariamente a la acción y a la creación (*poiesis*). El pensador debe estar comprometido con el mundo de los hechos, debe ser creador de laberintos que muevan la voluntad, en vez de limitarse a una actitud contemplativa como sugiere la cita final de Rilke. El pensar, ya lo hemos dicho, es una elección, un compromiso, es un acto de la voluntad.

5.4. *Physis y nomos.*

La torsión platónica ha dejado el pensamiento filosófico a merced de la reducción esencialista. Pero la grandeza de los problemas planteados ofrece aperturas suficientes como para que la interrogación filosófica que permitirá hablar de autonomía siga incólume. De hecho, el pensamiento griego instituye, en este sentido, una problemática central al imaginario filosófico de la autonomía. La oposición entre *physis* y *nomos*, procedente de la filosofía presocrática, de sutil desarrollo en la sofística, y compleja elaboración en Aristóteles, será clave para abordar la cuestión de la auto-nomía. Así, frente a la *physis*, *nomos* indica el orden de auto-institución y convención

humanas, y, como tal, abarca los dos motivos centrales de su pensamiento: autonomía y creación humana: "*Le nomos est notre institution imaginaire créatrice, moyennant laquelle nous nous faisons comme êtres humains. C'est le terme du nomos qui donne tout son sens au terme et au projet d'autonomie*» (FF, 237).

Las trayectorias etimológica y social-histórica separadas de *nomos* y *physis* surgen en el pensamiento griego arcaico. Pero, como sostiene Gadamer (*The Beginning of Philosophy*, 1998), sólo a partir de Aristóteles podemos acceder hermenéuticamente al giro sobre el imaginario presocrático de la *physis*. En este sentido, como en tantos otros, Aristóteles es el interlocutor fundamental de Castoriadis.

La invención de la *physis* ha sido durante mucho tiempo considerada como el punto de inflexión que marca el paso de lo mítico a lo racional, es decir, el origen del pensamiento filosófico de la antigua Grecia. Castoriadis, si bien no comparte tal noción del paso del mito al logos, sí defenderá (CQFG) que sólo cuando se concibe la *physis* en oposición al *nomos* surge el impulso filosófico real. Una de las muchas razones por las que Castoriadis critica a Heidegger es precisamente la dependencia que establece éste de una *physis* como "*pre-nomos*", y por tanto, la aceptación de una cierta clase de "revelación" de arriba hacia abajo, en lugar de una "institución" de abajo hacia arriba (o "creación"). Suzi Adams en *Castoriadis's Ontology: Being and Creation* (p.20) insiste en el inicio de su tesis doctoral en que el interés de Castoriadis por la Grecia clásica (por oposición al mundo arcaico) se encuentra sobre todo en IIS, mientras disminuye en los años 80 en tanto se reconoce en su obra un mayor interés por la filosofía presocrática. Como sabemos, esta observación de Adams tiene relación con su tesis general sobre un cambio de perspectiva castoriadiano en torno al concepto de *physis* desde IIS hasta sus reflexiones de los años 80. Aunque ya hemos señalado algunas de las aportaciones de Adams, no podemos entrar en una discusión sobre su tesis. En todo caso, señalaremos aquí que en *Les carrefours du labyrinthe*, obra de la misma época de IIS a estos efectos, Castoriadis reconocía ya a Demócrito como figura central en la

institución de la oposición *physis/nomos*, pero también a sus antecedentes eléatas: "...le caractère «arbitraire», «conventionnel», institué non seulement des «constitutions politiques», mais même de la constitution/institution du monde (...) se laisse lire en creux ou en négatif dans les argumentations «éléatiques»" (CL, 272).

Así, aunque Castoriadis reconoce la importancia de la *physis* en el pensamiento presocrático, considera que es la aparición de la noción de *nomos* lo que explica la eclosión del pensamiento filosófico griego: "C'est en tout cas à partir de la question du nomos, posé en acte par l'activité politique, que les oppositions être/paraître et vérité/croyance²³¹ vont prendre en Grèce leur acuité et leur profondeur spécifiques. En tant que telles (...) ces oppositions n'ont pu qu'exister partout et toujours, car elles sont inhérentes à tout langage humain, qui doit toujours pouvoir faire la différence entre «il en est ainsi en vérité» et «il te semble qu'il en est ainsi, c'est ton opinion». Mais ce qui n'est pas inhérent au langage, c'est la distinction entre une nature et un nomos conçu (...) comme position d'une règle à la fois instituée, constituée, et instituant, constituante d'une communauté" (CQFG, 253).

Castoriadis sostiene aquí (seminario de 9 de marzo de 1983) que el *nomos* se configura como un tipo particular de orden humano que se creó a sí mismo *ex nihilo*, y que estaba implícito en el pensamiento griego como una significación imaginaria – instituida en el “hacer social” griego – incluso antes de su posterior oposición a la *physis*. Tiene que ver con ese origen de la “filosofía en acto” (*ergô*, dice Castoriadis, y no simplemente *logô*) que surge como lucha política en el interior de la comunidad: "...mettre en question l'ordre institué: qui pose la loi de la cité, le nomos?" (CQFG, 253).

Así pues, estas oposiciones son consideradas por Castoriadis no sólo como significaciones

231Al respecto de lo que hemos señalado sobre la tesis de Adams, hay que señalar que Castoriadis mantiene esta argumentación exactamente igual en el texto "*Valeur, égalité, justice, politique*", ver CL, 273 (incluido en CL en 1978, pero escrito y publicado en la revista *Textures* nº 12-13, en 1975, por tanto contemporáneo de IIS). Allí hablaba de las dos primeras oposiciones como *aletheia / doxa* y *einai / phainesthai*, considerando *doxa* sinónimo no sólo de opinión, sino también de “representación”. Por su parte, *phainesthai* es definido como “aparecer” pero también como “dejarse ver” o “manifestarse”. Estas traducciones son naturalmente intencionales para los objetivos de la filosofía de Castoriadis.

imaginarias propias de la filosofía desde su origen, sino oposiciones “políticas”: “*elles sont (...) le conflit politique qui déchire la polis dans son expression ontologique, ou l'ontologie, elle-même comme divisée politiquement*” (CL, 271). No se trata simplemente de poner en cuestión esta o aquella institución, sino de poner en cuestión el fundamento mismo y la razón de ser de la institución y, así, de la justificación de todo *nomos* posible. Pues bien, es esa “puesta en cuestión” que caracteriza a la oposición *physis/nomos* la que concede profundidad filosófica a las otros dos. Dicho de otro modo, si las oposiciones parmenídeas tienen el poder filosófico que les atribuimos, es porque, en el entramado de significaciones imaginarias en que surgen, en la Grecia del siglo V a.c., se concibe un conflicto que les será a partir de entonces consustancial: el conflicto entre lo natural y lo convencional.

La convencionalidad del *nomos*, pre-requisito de la *polis*, es a la vez incontestable y enigmática²³². Y lo es no por su arbitrariedad (también son arbitrarios los gestos o los actos individuales) sino porque es un “arbitrario universal”, es decir, porque nos permite concebir la “universalidad como arbitraria”, la cual, sin embargo, es condición de existencia de lo que los griegos vieron como lo menos arbitrario: la polis, la sociedad²³³.

La distinción *nomos / physis* aparece explícitamente en una frase atribuida a Arquelaos, supuesto maestro de Sócrates, quien (según Diógenes Laercio) afirmó: “*lo justo y lo injusto [to dikaion kai to aiskhron] no lo son por naturaleza [phusei], sino por la ley [nomô]*” (Diógenes Laercio, 105). En los debates sofistas, como es sabido, esta oposición se centra en la naturalidad o convencionalidad del lenguaje (aspecto clave para Castoriadis), aunque esta polémica ya se había iniciado en Jenófanes, Anaxágoras o Empédocles, así como Heráclito y Parménides. Y la “respuesta clara y definitiva” en favor del *nomos* vendrá de la mano del “inmenso” Demócrito, como ya hemos

232Respecto al origen insondable de la creación, ver el apartado siguiente 5.5. “Lo instituido y lo instituyente: el círculo de la creación”.

233Aquí muestra Castoriadis su rechazo al uso (“*apparence d'une interprétation*”) que Heidegger hace de los textos griegos, al anular los conceptos *nomos* y *doxa*. Es inconcebible, defiende nuestro autor, pretender razonar sobre la *physis* y la *aletheia* (más aún, diríamos, que sean conceptos nucleares no sólo de su interpretación de la filosofía griega, sino de la propia propuesta heideggeriana) sin entender la complementariedad consustancial (y conflictiva) con sus pares, *nomos* y *doxa*. Más adelante acusa a Heidegger de “mutilación” reiterada de los textos clásicos.

dicho más arriba²³⁴.

Podría pensarse que esta escisión se resuelve en las filosofías de los “grandes”, Platón y Aristóteles. Pero precisamente porque lo son, la escisión radical entre esos pares de opuestos está constantemente presente (*"cette scission devient division interne de la pensée"*), y no resuelta de una manera tan dogmática como intérpretes posteriores han querido ver.

En Platón el *nomos* es relegado al reino de las apariencias, del cambio incesante y la opinión, mientras que el lugar de la *physis* es ocupado por las formas inmutables que determinan la naturaleza de las cosas²³⁵. Platón aparece así como responsable de la ocultación de la filosofía como autoinstitución humana. A pesar de ello, su pensamiento está inmerso ya en “lo político”, y la cuestión de la justicia es necesariamente abordada en su obra como autoinstitución justa de la ciudad. Y los opuestos que dieron origen a la filosofía seguirán presentes, como dilemas abiertos de su pensamiento, hasta los últimos diálogos.

El reconocimiento del *nomos* llegará de nuevo, y fundamentalmente, gracias a Aristóteles quien, en respuesta a los sofistas y a Platón, trató de reintegrar *nomos* y *physis* y ponerlos en el dominio de los asuntos humanos. A pesar de que Aristóteles piensa siempre por referencia a la *physis*, la oposición con el *nomos* permanece presente en su pensamiento: *"En un sens, il n'y a pas de vertu que dans et par l'institution, puisque déjà il ne peut y avoir d'homme hors de la cité, puisque la vertu est crée par la paideia et celle-ci relève de la loi (...) Mais dire cela sans plus reviendrait à dire que la vertu elle-même n'est que par convention, "relative"; elle est corrélative à la loi de la cité, au nomos, qui s'oppose à la physis, qui est conventionnel, institué, "arbitraire", variable"* (CL, 277).

Pero Aristóteles no es, evidentemente, relativista. ¿acaso no podemos decir que hay una institución de la sociedad de la que se pueda afirmar que no es simplemente convención? ¿Acaso no

234Ver, a este respecto, en CQFG (255-259) el análisis de dos textos de Demócrito (DK 68 B 26 y DK 68 B 117) especialmente reveladores para Castoriadis.

235 Remitimos aquí al apartado 4.4. Ser temporal, donde he abordado la problemática de la *chora* platónica que, como decíamos allí, tiene ciertas reminiscencias con la *physis* presocrática.

hay una «*physis* del *nomos*», una norma natural de la norma social, una naturaleza de la ley y una ley de la naturaleza que sea ley de la ciudad?: *"La justicia política (politikou dikaiou) se divide en natural (physikón) y legal (nomikón); natural la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no, y legal la de aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo"* (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V,7, 1134b)

Porque, además, si no hubiera una "*physis* del *nomos*" ¿cómo podría haber discurso sobre lo ético y lo político? Para Aristóteles es necesario poder pensar «lo mejor por naturaleza»: *"De la misma manera las cosas que no son justas por naturaleza sino por convenio humano no son las mismas en todas partes, puesto que no lo son tampoco los regímenes políticos (politeiai), si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes (physin he aríste)"* (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V,7, 1135a)

Además, lo justo, para Aristóteles, es lo que crea y salvaguarda para la comunidad la felicidad (*eudaimonía*): *"...llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política"* (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V,1, 1129b). Por tanto, no toda ley vale. Es necesaria una ley «creadora de virtud total» que debe venir dada por una adecuada *paideia*. La naturaleza política del ser humano es inseparable de la educación ("*la transformation du petit animal en homme dans la cité*", dice Castoriadis), con el objetivo de una socialización justa. No toda ley es por tanto siempre justa; sólo lo es cuando tiene por objetivo la virtud.

En definitiva, como sabemos, y sabía Aristóteles, puede haber leyes injustas, leyes tiránicas. De hecho, no habría ningún problema si se pudiera afirmar que toda ciudad de hecho es ciudad de derecho; es decir, que toda comunidad, sólo por el hecho de constituirse, fuera justa. Pero Aristóteles sabe que eso no es así. Por eso el problema *physis/nomos* persiste en su obra. Porque aunque el ser humano es político «por naturaleza», y la política debe tener como objetivo natural

(*telos*) la justicia (es decir la virtud y la felicidad de la comunidad), lo cierto es que no toda comunidad humana (política por tanto) es justa. Más aún, podemos decir que ninguna lo es en ese sentido total que exige la expresión «mejor por naturaleza». Lo que no impide que sigamos pensando en esa «tendencia natural» que nos debe hacer buscar lo justo: "*Aristote affirme qu'il existe une politeia qui est partout la meilleure par nature (...) et que, d'autre part, il éprouve (...) les plus grandes difficultés pour dire ce qu'elle est ou serait*" (CL, 278). Y Castoriadis aprovecha esta tensión en el pensamiento aristotélico para llevarlo a su terreno y recordar alguna de sus tesis: que la cuestión política es una constante interrogación, que sabemos que «otra cosa» es preferible a «lo que es», y que esa inquietud por «lo otro», «lo que no es pero debería ser» es el motor del pensamiento crítico y de la lucha por una vida más justa: "*...et qu'en attendant il nous faut bien vivre et agir d'une façon ou d'une autre sans pouvoir cesser de nous demander si nous faisons ce qu'il faut – si ce que nous faisons est juste*" (CL, 278)

En definitiva, que Aristóteles, pese a su idea sobre la naturaleza política del ser humano, no puede, a causa de sus presupuestos teleológicos, “superar” la escisión entre *physis* y *nomos*.

En IIS, Castoriadis aborda la elucidación del modo de ser del *nomos*, para justificar la tesis “*Pour l'être du nomos, il n'y a pas de lieu ontologique*” (es decir, que la filosofía tradicional no ha considerado el ser de lo social sino como determinado por el ser de lo natural) que aparecía en el texto que acabamos de comentar (“*Valeur, égalité, justice, politique*”). Así, defiende que “la sociedad” y la “historia” han sido pensados desde perspectivas definidas por otras regiones del ser (lo que quiere decir sobre todo las de la física y las ciencias matemáticas)²³⁶. Se ha pretendido concebir el ser de lo social desde las categorías de la lógica identitaria y de conjuntos. Por esa razón, dice, no ha sido posible concebir en la historia de la filosofía lo social-histórico como auto-institución y auto-creación. La filosofía heredada ha sido incapaz de abordar el “enigma” de la

236 "*Car la réflexion de la société nous place devant cette exigence, à laquelle nous en pourrions jamais satisfaire au moyen de la logique héritée: considérer des termes qui ne soient pas des entités discrètes, séparées, individualisables (...) Cette situation est inédite de point de vue ontologique: ce que le social est, et la façon dont il est, n'a pas d'analogue ailleurs. Il oblige donc à reconsidérer le sens de:être, ou bien éclairer une autre face, jusqu'ici non vue, de ce sens*" (IIS, 271-272). Aprovecha entonces Castoriadis para atacar de nuevo la noción de “diferencia ontológica”, es decir la distinción entre la cuestión del ser y la cuestión de los entes.

oposición *nomos / physis*. Se hace necesario por tanto un replanteamiento de la cuestión: "...la position même du nomos reconduit inéluctablement à la position de la physis, d'un fait d'être indubitable comme mode d'être (normant/normé)" (CL, 273) ²³⁷. De esta discusión, Castoriadis concluye que "...tout n'est pas déterminé dans ce qui est, qu'il y a de l'indéterminé et du possible «objectif»" (CL, 311)²³⁸. Esta conclusión procede del razonamiento en torno a la concepción aristotélica sobre la naturaleza humana a que nos hemos referido anteriormente. El hombre es naturalmente animal político; la ciudad precede naturalmente al hombre individual. Pero, a pesar de ello, y a diferencia de los otros seres, ni en el hombre ni en la ciudad se produce "lo mejor por naturaleza", es decir, la ciudad justa y el hombre justo. Aristóteles apela entonces a la virtud, en la que se separan (brutalmente, dice Castoriadis) las dos vertientes de la *physis*: la norma/finalidad y la norma/efectividad. La virtud es *telos* pero eso no quiere decir que sea efectiva de manera espontánea. Debe ser creada por la *paideia* teniendo como fin el *logos* o *nous*. Así, la creación de la virtud por la institución de la ciudad se presupone en su propia finalidad: es la determinación ontológica del pensamiento aristotélico. La naturaleza es fin (no hace nada en vano): la causa final determina el encadenamiento necesario de medios y fines, el cual depende del impulso natural hacia

237 Suzi Adams reproduce también esta cita (en la traducción inglesa) en su tesis, pero omite estas últimas palabras (*normant/normé*) que considero son importantes. Este texto pertenece a un larguísimo párrafo en que Castoriadis argumenta sobre la carga normativa de la escisión *physis/nomos* comparándolo con las escisiones *alétheia/doxa* y *einai/phainesthai*. De la misma manera que el pensamiento griego no era pura racionalidad desveladora de la *alétheia*, sino que supone una lucha trágica en el terreno de la *doxa*, con el enigma del *phainesthai* que no es *einai* y que *sin embargo* no puede ser *nada* (porque es ni más ni menos lo que hace posible el lenguaje, la primera institución, que hace posible el pensamiento mismo), y con el enigma del *einai* que debería manifestarse (*phainesthai*) y *sin embargo* no lo hace ni puede hacerlo; en el mismo sentido, el *nomos* no puede ser reducido a *physis* (los asuntos humanos no son regulados por la naturaleza sino por la convención)... y *sin embargo* la posición del *nomos* remite necesariamente a la posición de la *physis*, es decir de un modo de ser normativo/normativizado.

238De nuevo Suzi Adams aprovecha este texto para sugerir que Castoriadis intuía, ya entonces, una concepción de la creación en la *physis*: "Although in VEJP Castoriadis did not focus explicitly on the non-anthropoc dimensions of *physis*, in recognizing its indeterminacy, it suggests a prefiguring of the space in which *physis* could be later radicalized" (Adams, 2011: 22). Defiende Adams que Castoriadis relaciona la indeterminación de la *physis* con una existencia física de la indeterminación "en sí misma" (es decir, no perteneciente al *nous*) y con un fundamento ontológico que limita el conocimiento humano. No podemos aquí corroborar una tesis tan radical, pues si bien es cierto que Castoriadis dirigirá su reflexión hacia la idea de la autonomía de los seres vivos, y por tanto al planteamiento de la creación en otros estratos del ser, y no sólo en el social-histórico, lo que sí es indudable es que para Castoriadis la creación y su vinculación a la autonomía es lo específico de la realidad humana. Y si bien es cierto que esa capacidad creadora puede tener un "anclaje" (*étayage*) en otros estratos de la realidad natural, y que *nomos* y *physis* pueden considerarse en una enigmática relación de interdependencia, eso no conducirá a Castoriadis a atribuir capacidad creadora a la naturaleza en el mismo sentido que es propio de la realidad social-histórica. Eso desvirtuaría el núcleo central de toda su obra que es considerar la autonomía como elemento definidor de realidad humana, que no se concibe sin creación.

el *nous* (*nous-théos*). La *physis* es pues *eros* del pensamiento. Pero, dice Castoriadis, la *physis* no es sólo eso (sería Dios: puro acto inmutable). La *physis* es también materia, movimiento, *indeterminación*. Por eso existe el error como limitación fundamental del saber humano. Lo cual afecta no sólo a nuestro saber sino también a nuestro actuar. Si existe *praxis* y *poiesis* es porque no todo está determinado. Y así: "*Nous pouvons agir parce que nous sommes dans la physis comme matière, parce que nous sommes, nous-mêmes partie de la physis, nous sommes physis*" (CL, 311). Ahora bien, aunque la polis es "por naturaleza", cada polis es *nomos* y ese *nomos*. Y ahí surge de nuevo la división *physis/nomos*, que Aristóteles no puede superar.

Castoriadis se posiciona pues contra todo intento de reduccionismo fisicalista, contra la centralidad que el pensamiento occidental concede a la *physis* frente al *nomos*. En ese sentido hay que entender tanto la frase "*pour l'être du nomos, il n'y a pas de lieu ontologique*" (CL, 312), como la frase "*c'est le terme de nomos qui donne tout son sens au terme et au projet d'autonomie*" (FF, 237). Aunque hay una distancia de 10 años entre ambos textos, la tesis fundamental sigue siendo la misma: el *nomos*, es decir, el orden socio-político es lo distintivamente humano. La especificidad del estrato ontológico social-histórico impide la reducción a explicaciones naturalistas o su relación con procesos cósmicos o de otra naturaleza sobrenatural²³⁹.

Para aclarar esto, y acabar de situar el diagnóstico que Castoriadis establece a este respecto, acudiremos a un texto donde abunda en esta reflexión sobre el concepto de *physis* en Aristóteles y sus consecuencias para el problema de la autonomía. Se trata del artículo *Physis, création, autonomie*²⁴⁰. En el inicio de este texto, *physis* queda definida como "...la pousée endogène, le

²³⁹Aunque Adams reconoce explícitamente que Castoriadis no acepta ese reduccionismo, al mismo tiempo insiste en que un examen más detallado de cada uno de estos ensayos demuestran un marcado cambio en su elucidación de la *physis*. Concretamente, dice, *in his early thought, the order of physis was reduced to nature as a "natural norm," a "natural law" in so far as it might—or might not—be encountered by anthropos. The later essay reveals a rethinking of the creative element of physis, not only as it manifested itself and impacted the human domain, but nonhuman nature.*(Adams, 2011: 143). Es decir, sugiere Adams que Castoriadis evolucionó hacia una "*transregional ontology*", una perspectiva ontológica que representa el mundo en su parcial y discontinua organización de los seres, y que tiene en cuenta los estratos sucesivos de desarrollo, las formas emergentes de auto-organización. En definitiva, que Castoriadis amplía la noción de creación a la *physis*, desdibujando de ese modo la escisión *physis/nomos* en un gradiente ontológico.

²⁴⁰ Este artículo, aunque forma parte de *Fait et à faire* (publicado en 1997) originalmente fue una conferencia impartida en Florencia en octubre de 1986. En todo caso, queremos observar que los tres textos comentados aquí para hablar de la escisión *physis/nomos* no distan tanto en el tiempo como podría parecer: el texto de CL "*Valeur*,

croître spontané des choses, mais qui est en même temps générateur d'un ordre" (FF, 236). Evidentemente esta definición tan especial de *physis* forma parte del "esquema imaginario" de la filosofía de Castoriadis, y tiene relación con la interpretación que hace de ciertos textos de Aristóteles, como veremos. Insiste ahí nuestro autor en que en el Estagirita podemos distinguir dos acepciones del término *physis*: una primera vinculada a su idea de *telos*: la naturaleza es finalidad y aquello en vista de lo cual algo se realiza (*Física*, B, 194a, 28-29), y una segunda acepción como "principio y causa del movimiento (archén kinéséos) o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente"²⁴¹ (*Física*, B, 192b 21). Y se ayuda también de la definición de *Metafísica* 1070a 7: "...la naturaleza (es) un principio que está en la cosa misma"²⁴² (*arkhé en auto*). Concluye de ello Castoriadis que es *physis*, por tanto, lo que tiene en sí mismo el principio de auto-movimiento. : "...est *physis* (ou appartient à la *physis*) ce qui a en lui-même, ce qui contient en lui-même l'origine et le principe de son mouvement. Disons encore: est *physis*, est nature ce qui s'auto-meut" (FF, 238).

La primera acepción es la más habitual, y según Castoriadis, sin ser falsa, es simplificadora: toda cosa se halla inserta en una cadena de medios y fines, siendo por tanto siempre fin de algo inferior y medio (condición) de algo superior en ser y en valor. De esta cadena de causas y efectos, como sabemos, se deriva el planteamiento del primer motor, de la divinidad si se quiere, como pura forma y acto puro, que es pensamiento al pensarse a sí mismo (*noésis noéséos*) y que es principio que anima la *physis*. Pero este principio (que poco tiene que ver con el Dios judeo-cristiano, que piensa el mundo) es *erômenon*, es decir, es "movimiento hacia", impulso hacia la forma, hacia lo pensable, hacia el *eidos*: "*La physis apparaît alors comme la pousée-vers-le-se-donner-une-forme,*

égalité, justice, politique..." es de 1975, el mismo año de IIS (si bien CL es publicado en 1978), los seminarios de *Ce qui fait la Grèce* son de 1983, y por último este texto es de 1986 (aunque publicado en 1997 en FF).

241 Trad. esp.: Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos, 1995, Traducción y notas: Guillermo R. de Echandía.

En una nota de esta edición se señala sobre este texto: "...es un teorema fundamental de la física aristotélica que «todo lo que está en movimiento es movido por algo» (256a14), donde «por algo» significa «por otro» o «por sí mismo en tanto que otro». Así. «principio» como *dynamis kata kinesis*, como capacidad o potencia motriz, puede ser tanto una potencia activa como una potencia pasiva (Ross, *Met. II*, pág. 241), y como tal sólo puede ser efectiva si algo actual la hace estar siendo actual, bien sea otra cosa, o bien, caso de que se mueva por sí mismo, si lo hace en tanto que otro.

242 Trad. esp. Aristóteles, *Metafísica*, 1070a7, Gredos, 1982, Ed. trilingüe García Yebra. La traducción de Castoriadis es "la *physis* est principe dans la chose même" (FF, 238).

pousée qui du reste ne peut jamais s'accomplir totalement car, comme le dit Aristote, il n'y a pas de physis sans matière, et la matière, c'est la limite du pensable, c'est l'indeterminé, l'informe, le chaotique" (FF, 239). Este reconocimiento del "límite de lo pensable" en lo indeterminado o cáotico es fundamental para Castoriadis, que lleva su discurso hacia la tesis de que las dos acepciones de *physis* no pueden converger (aunque así acabará siendo, como veremos, en la filosofía de Aristóteles).

La *physis* por tanto no es simplemente una «cosa» o un conjunto de cosas: es el impulso irresistible del ente que tiende a darse una forma para ser. Ese impulso lo es de "pensabilidad" y lo es de "formación". Naturalmente, nos hallamos inmersos en el modelo teleológico de Aristóteles, y eso provoca ciertos problemas para Castoriadis. Por un lado, destaca que se reconozca ese "impulso" limitante en la indeterminación; pero si la tendencia es hacia un universo cuya finalidad es determinada (*La physis tendrait a se former*), tropezamos con la visión esencialista. Para abrir su perspectiva, reconoce Castoriadis que, "*...nous devons admettre qu'à partir d'un certain niveau, d'une certaine strate de l'existant physique, il y a des étants, des êtres physiques particuliers, ce que nous appelons des êtres vivants, qui se posent partiellement comme fin d'eux mêmes*" (FF, 239). Es decir, la capacidad de «automovimiento» se constata en el estrato de los seres vivos como capacidad de «darse fines a sí mismos»²⁴³. De manera que, como una forma de destacar diríamos, el "*étayage*" del impulso creador en la naturaleza, Castoriadis apela brevemente al Kant de la *Crítica del Juicio*. Ya hemos hablado en otras ocasiones de la importancia de la tercera crítica de Kant, donde se postula no sólo la autonomía de la esfera estética y el paradigma del genio como creador, sino también ciertas consideraciones sobre la creatividad natural. Así, Kant reconoce la insuficiencia del marco científico de la primera Crítica para comprender al ser vivo, lo que le hace considerar la

243 Es en este punto en el que Adams encuentra la inflexión fundamental en la radicalización del discurso de Castoriadis: *Hence, Castoriadis highlights, in radicalizing Aristotelian physis, that physis is self-moving and self-forming; in order to be it must give itself its own form (...) the point of Castoriadis's excursus was to demonstrate that the ultimate end of physis is to form itself in order to-be, or à-être* (Adams, 2011: 158). El fin último de la *physis* es darse forma a sí misma. Esto confirma para Adams su tesis de una "ontología general de emergencia creativa como *à-être*" (entendida como un "ser-siempre-en-devenir"). Como hemos dicho, esto tiene que ver con la consideración que Adams tiene de la propuesta de Castoriadis como "fenomenología post-trascendental". Insistiremos en nuestras reticencias a esta tesis.

teleología de la naturaleza²⁴⁴.

Ahora bien, para concluir su argumento, Castoriadis necesita matizar aquí el concepto de movimiento, que identifica, siguiendo a Aristóteles, como «cambio», y especialmente cambio como «alteración» (*alloiôsis*). De esta manera, rechaza tanto las interpretaciones del principio del movimiento como algo situado «fuera de las cosas movidas», como principio trascendente, como también la visión materialista que concibe el movimiento dependiente de una totalidad de partes que, en sí mismas, serían inertes. Ninguna de las dos tesis permite concebir la aparición de lo nuevo, la emergencia, la creación de formas diferentes.

Castoriadis señala que la suya no es una «nueva lectura» de Aristóteles (aunque reconoce haber «transgredido conscientemente los límites»), sino que, dice, pensando por sí mismo, a partir de los interrogantes que quedan abiertos en la obra del Estagirita, llega a la conclusión de que se puede definir *physis* como "*...ce qui a en lui-même le principe et origine de création*" (FF, 241). La ontología del tiempo aristotélica (de origen platónico) le hubiera impedido pensar el concepto de «creación» vinculado a la *physis*. Las formas están determinadas por la esencia de la cosa, y al pasar de la potencia al acto la cosa adquiere la forma a la que estaba «naturalmente» (*physei*) destinada. Por eso la esencia es *ousia*, porque el ser consiste en lo que la cosa «tiene que ser» (*to ti ên einai*), aquello para lo que la cosa está «destinada a ser». Esta filosofía, según Castoriadis, definirá el determinismo posterior, también en la modernidad, según el cual las formas del ser están ya determinadas de antemano. Y ese determinismo constriñe la filosofía aristotélica (y con ella la tradición) a hacer converger los dos sentidos de *physis*, como «fin» y como «alteración» en uno solo: adquisición de formas que están predeterminadas a los entes naturales. Así, en la problemática spinoziana del *natura naturans*, la "naturaleza activa" quedaría reducida a la capacidad de los entes

244También hace aquí referencia al término «teleonomía» que utilizan biólogos como Francisco Varela (*Principles of Biological Autonomy*) a quien Castoriadis apela en diversas ocasiones para defender que no se puede dar cuenta del organismo viviente únicamente por "acciones externas". Lo viviente, como "ser para sí" se autoconstituye en un "mundo propio" desde el cual percibe el mundo externo., aunque para evitar confusiones con la noción de autonomía humana, prefiere usar el concepto "*autoconstitución del viviente*" o, más filosóficamente, "*viviente como ser para sí*". El viviente es "autómata" porque tiene capacidad de movimiento por sí mismo, pero Castoriadis señala de manera precavida que hablar de "autocreación de lo viviente" no supone hablar de "autonomía biológica" (ver FF, 243-244).

para asumir las formas a las que están predestinados. Esta breve referencia a la *natura naturans*²⁴⁵ ("de los modernos", dice Castoriadis, sin entrar en mayor detalle) nos recuerda el desarrollo que, desde Spinoza, tuvo el problema de la creación en los primeros románticos, Schelling sobre todo²⁴⁶.

Pero, subraya Castoriadis, esto deja en el pensamiento de Aristóteles un "enorme residuo": la humanidad. Esa "convergencia" impide comprender la naturaleza (*physis*) de lo humano. La humanidad no es reducible a *physis*, es decir, a movimiento interno, puesto que el ser humano participa en el *nomos* y, de hecho, es el orden del *nomos* el que le hace *anthropos qua anthropos*. Como dice Castoriadis, después del replanteamiento sobre la *alloiosis* lo que queda es el *anthropos* como «*arché tôn esomenôn*»: "Principio y origen de lo que será" (De Interpretatione 9,19a 7-8), es decir, como no predeterminado. Al finalizar de este modo su argumentación Castoriadis nos remite a sus reflexiones del texto comentado "Valeur, égalité..." de CL (de hecho lo hace de forma explícita en una nota: p.243). Y, de manera coherente con las tesis mantenidas tanto en IIS como en CL, recuerda la tesis que hemos reiterado en otras ocasiones "...*c'est précisément dans le domain humain, la société et l'histoire, que nous pouvons saisir immédiatement et clairement la capacité d'une classe d'étants de créer l'alterité, de poser nouvelles formes, de se faire exister dans et par de nouvelles lois*" (CL, 243). Es decir, que sólo en el dominio humano *nomos* – y autonomía – tienen significado, y con ellos la alteridad y la creación. La "alteridad auténtica" (recordemos esta tesis de IIS, comentada en el apartado dedicado a la ontología) sólo puede ser social-histórica porque sólo la historia es "alteración temporal de la sociedad", es aparición de lo nuevo radical, emergencia de la

245La distinción entre "naturaleza creadora" (*natura naturans*) y "naturaleza creada" (*natura naturata*) es expresada por Spinoza así en la *Ética*: "... por Naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (...), Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, (...) todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse." (Spinoza, 1980, parte I, prop.XIX). Naturaleza activa (sustancia y causa) y naturaleza pasiva (efecto y modo) se entrelazan así en vínculos de mutua inmanencia.

246Según Adams, la concepción de *physis* que Castoriadis ha desarrollado en este texto le conduce a una tesis que recuerda la idea romántica de naturaleza. De hecho, señala, se trata de un esfuerzo por conjugar la filosofía aristotélica respecto al movimiento y el cambio cualitativo (*alloiosis*), con la idea romántica de la naturaleza y el problema spinoziano *natura naturans*. Esta idea habría llegado a nuestro autor a través de algunas interpretaciones sobre la *Crítica del Juicio* de Kant: "A fusion of key Aristotelian and Kantian motifs is thus to be regarded as a central aspect of Castoriadis's philosophy" (Adams, 2011: 10). Así, Adams considera, apelando también a la filosofía de la naturaleza de Whitehead, que se puede interpretar la propuesta de Castoriadis desde el punto de vista de la "creatividad de la naturaleza". Ver también McDowell, John (1996), *Mind and World*.

creación. Insisto en esta idea (según la cual la creación de la rueda tiene más peso ontológico que la aparición de una nueva galaxia), porque debe ser compatible con la tesis fuerte con la que concluye el apartado: "...les étants ont en eux-mêmes principe et origine de création de formes, l'être lui-même est défini par l'alloiôsis au sens fort, l'auto-altération, l'auto-crétation" (FF, 243). Se trata de la tesis ontológica que supone cierto grado de indeterminación en el ser, sin el cual resulta inconcebible la creación. Ahora bien, suponer que la realidad tiene un fondo magmático, que el ser es caos, no supone, como ya hemos dicho, atribuir a lo cósmico o a la *physis* capacidad creadora. La creación emerge en el ser social-histórico, y le es consustancial. Y sólo en lo social-histórico se puede concebir la alteridad, frente a la mera "diferencia" que siempre puede ser deducida de las posibilidades constitutivas del ser. Dicho de otra manera, que ya hemos señalado, la ontología de la creación (y la alteridad) que defiende Castoriadis mantiene un vínculo importante con la indeterminación ontológica, pero no se puede subordinar a ella; y, en el mismo sentido, hay una lógica de la identidad (y de la diferencia: lógica ensídica) que es necesaria en todos los estratos del ser, pero a la que tampoco se puede reducir lo social-histórico.

Así, las referencias a Spinoza (*natura naturans*), a la teleología de la *Crítica del Juicio*, o las influencias románticas son, como hemos señalado ya en otros casos, "aperturas" en la historia de la filosofía que muestran la inconsistencia de las tesis deterministas. Pero eso no supone, considero, que Castoriadis se comprometa con un desarrollo filosófico que vaya desde Aristóteles al romanticismo pasando por Spinoza y Kant, en el sentido de una filosofía de la naturaleza como creación. Es cierto que Castoriadis afirma la tesis de la "autocreación de lo viviente", pero eso remite a un estrato del ser en que no se puede concebir, evidentemente, la creación social-histórica. Como vengo defendiendo, la ontología castoriadiana radica en el imaginario social-histórico. De ahí se comprende que la creatividad de sentido es exclusivamente humana, y que además, como estamos viendo, es inseparable de la autonomía, un concepto que explícitamente Castoriadis reserva para lo humano. Lo social-histórico es un estrato ontológico específico porque puede ponerse a sí

mismo en cuestión, y así puede alterarse explícitamente.

De hecho la distinción radical entre el mero viviente y el ser social-histórico queda explícita en el apartado final de este artículo, titulado "*Création et autonomie*". Ahí vemos que por un lado, ciertamente, "*...les étants de la phusis ont en eux-mêmes principe de création de forme*" (FF, 243). En efecto, en eso consiste la "autoconstitución" de los seres vivos, que es de alguna forma la condición necesaria para "darse la propia ley" (auto-nomía) es decir la forma que da orden a lo viviente. Pero, destaca Castoriadis, tal forma dada no se refiere a lo material ("*Nous ne disons pas que le vivant fait surgir des molécules à partir du néant*"), sino a lo que llamamos "vida" como nivel de ser que percibe el mundo "para sí". En ese sentido, los seres vivos crean su "mundo propio" porque no hay "informaciones" afuera del viviente, que éste se limite a captar y reproducir. Las informaciones son "creadas" por el viviente desde su aparato perceptual, que le permite poner en imágenes y en relación lo que puede captar del mundo. Así, podemos atribuir al viviente capacidad de representaciones, intenciones (autofinalidad) y afectos. Ese ser que es "para-sí" crea una "clausura cognitiva" que es su "mundo propio" (*Eigenwelt*).

Ahora bien estaremos de acuerdo en que, tal nivel de "creación", aunque sea condición necesaria para concebir la emergencia de sentido, no puede ser condición suficiente. En este texto Castoriadis habla de cuatro tipo de seres "autoconstituidos": lo viviente, el psiquismo humano, el individuo socialmente fabricado y la sociedad particular instituida. Pues bien, resulta evidente que los tres últimos emergen desde el imaginario histórico-social, estrictamente humano que, a diferencia de los meros vivientes, se autocrea como sociedad e historia: "*...création de la forme société, irréductible à des «éléments» quelconques (aux individus, qui sont évidemment des fabrications sociales, ou au psychisme humain, qui est, comme tel, incapable de produire des institutions et des significations imaginaires sociales)*" (FF, 246).

En definitiva, que en este texto, en el que sin duda Castoriadis radicaliza su tesis sobre la creación, a partir de una compleja reflexión sobre la *phusis*, las tesis fundamentales siguen siendo la

prioridad del imaginario histórico-social, posibilidad de la creación de sentido, a partir de la cual emerge la filosofía que nos permite la interrogación y así la autonomía: *"Nous avons ici un être (...) qui remet explicitement en question et en cause les lois de sa propre existence; non plus simplement une auto-constitution «aveugle», mais les éléments d'une autonomie"* (FF, 247). Porque, además, los seres auto-constituidos (la sociedad humana y el individuo y la psique que en ella se crean) tienen una tendencia natural a la clausura. Esa clausura, en las sociedades humanas, se manifiesta en una tendencia "natural" a la heteronomía. Pero el imaginario social-histórico nos muestra, en su efectividad, la posibilidad de la ruptura de la clausura, es decir, de la emergencia de la autonomía: *"...une idée de l'autonomie qui diffère radicalement de la simple auto-constitution"* y que podemos definir como *"la capacité -- d'une société ou d'un individu -- d'agir délibérément et explicitement pour modifier sa loi, c'est-à-dire, sa forme"* (FF p.247).

Por tanto, el *nomos* ha quedado reconocido con un complejo vínculo con la *physis*, incluso como uno de los resultados de la creación como potencialidad de los seres que se autoconstituyen. Pero el único ser autoconstituido donde es posible la emergencia del *nomos* es el ser social-histórico. En definitiva, la autonomía sólo es posible en el universo autocreador de lo social-histórico: *"Le nomos devient l'autocréation explicite de forme -- ce qui le fait toujours apparaître à la fois comme l'opposé de la physis, et un des aboutissements de celle-ci"* (FF, 247).

5.5. Lo instituido y lo instituyente: el círculo de la creación.

Castoriadis aborda la cuestión de lo histórico-social desde una perspectiva superadora del paradigma tradicional sujeto-objeto: *"Esta dimensión sólo puede comprenderse si nos situamos en una perspectiva no substancialista, sino relacional y procesual"* (Pedrol, 2003b). La "institución" supone en la filosofía de Castoriadis la figura que permite superar esa dicotomía, sin disolver al sujeto, sin el cual resulta inconcebible un proyecto de autonomía. Recordemos en este sentido los orígenes filosóficos de esta noción en Merleau-Ponty, y su mutación desde el *Stiftung* husserliano,

que hemos comentado en el apartado 4.3. La institución transmite las significaciones imaginarias sociales y permite dotar de "sentido" las experiencias, y así el mundo propio de las sociedades y los procesos identificatorios de los individuos: *"Le monde propre de chaque société doit tenir ensemble, en et pour lui-même, mais il doit aussi fournir du sens aux individus de cette société ..."* (FF, 183). Hemos insistido, a lo largo de este trabajo, en el vínculo insoslayable que hallamos en el pensamiento de Castoriadis entre su tesis del imaginario creador como instituyente de la sociedad y su propuesta de una filosofía de la praxis y la transformación social y política, es decir, del proyecto de autonomía. Esta tesis, como sabemos, se desarrolla especialmente en sus textos de los años 80 y 90. Pero ya en IIS, se constata cómo el concepto de "sujeto revolucionario" deriva, paulatinamente, en el conjunto de la sociedad como instituyente de sí. Y en las últimas páginas de IIS "imaginario social" es usado como sinónimo de "sociedad instituyente", como fuente y consecuencia de las SIS y de la institución: *"L'imaginaire social ou la société instituant est dans et par la position-création de significations imaginaires sociales et de l'institution"* (IIS 533).

Pues bien, una sociedad que reconoce ese poder autoinstituyente toma conciencia de su capacidad creadora y transformadora pero, al tiempo, de lo instituido como posibilitante de la acción social. Como ya hemos dicho, lo instituyente y lo instituido son dos procesos del imaginario en conflicto, que se necesitan y que al tiempo se oponen. En el imaginario social instituyente se originan las determinaciones que harán que una sociedad (institución) sea como es: *"Pues aunque lo histórico-social no puede ser conocido más que a través de la institución global de la sociedad, siempre es algo infinitamente más que ella"* (Pedrol, 2002: 28). Así, lo social-histórico se reconoce tanto en las estructuras dadas, materializadas, como en *lo que* las estructura y materializa: *"...l'union et la tension de la société instituant et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant"* (IIS, 161).

En ese sentido, ya hemos dicho (al hablar de Husserl y también de Weber) que Castoriadis rechaza la idea de que la sociedad puede reducirse a la intersubjetividad²⁴⁷ o a la interacción

²⁴⁷En este sentido remarca Ciaramelli: *"...Husserl, aboutissement remarquable d'une tradition subjectiviste et*

individual. En tanto que es imposible pensar un sujeto sin lenguaje, no se puede suponer que la "cooperación de sujetos" diera origen al lenguaje. El "sujeto" castoriadiano es irreductible a la subjetividad individual o colectiva, pues se trata, como sabemos, de un nuevo tipo de ser: *"...organisation d'une pluralité non ensemblisable, institution d'un eidos, d'une forme de coexistence où précisément se produit -- s'évertue et se manifeste -- sans cesse l'altérité sous forme d'auto-altération originaire"* (Ciaramelli, 1989: 90).

A este respecto, Habermas critica explícitamente a Castoriadis en *El discurso filosófico de la modernidad*: *"Mi tesis es que Castoriadis yerra la solución porque el concepto de sociedad de que hace uso, planteado en términos de ontología fundamental, no deja lugar alguno para una praxis intersubjetiva, imputable a los individuos socializados. Al cabo, la praxis social queda absorbida en el torbellino anónimo de una institución de mundos siempre nuevos, nutrida por lo imaginario"* (Habermas, 1989: 390). Si la historia de las sociedades depende del postulado de la creación *ex nihilo* resulta difícil concebir el aprendizaje social, y por tanto el progreso. La humanidad parece así abocada a lo imprevisible del magma, que en definitiva es en lo que se basa la fuerza del instituyente. Habermas destaca así la debilidad de la tesis castoriadiana de la emergencia de lo nuevo para una concepción que quiera fundamentar un proyecto de autonomía: *"El garante del contenido racional de la modernidad —es decir, del contenido que constituyen la autoconciencia, la autorrealización auténtica y la autodeterminación en solidaridad—, Castoriadis se lo representa como una fuerza imaginaria creadora de una red simbólica. Ésta viene a quedar preocupantemente próxima al abisal operar del Ser. Al cabo entre la «institución» voluntarista y el fatalista «destino del Ser» sólo se da ya una diferencia retórica"* (Habermas, 1989: 377). La creación ontológica se identifica aquí con un "destino del Ser", de manera que no se ve qué mediación pueda haber entre esa "emergencia" y el proyecto revolucionario que supone la existencia de individuos autónomos y

égologique, pourtant hantée par l'intersubjectivité: il reste incapable de se donner la pluralité -- en tant que corrélat du monde commun ou monde communautaire..." (Ciaramelli., 1989: 90). La propuesta de Castoriadis no se puede asimilar sin más al "sujeto colectivo" husserliano porque éste no da cuenta de la pluralidad o de la alteridad que es lo propio de lo social-histórico.

por tanto con voluntad racional de dirigir sus vidas. Castoriadis parece quedar atrapado entre el trágico destino y el voluntarismo (al cual en algún momento Habermas califica de "existencialista"). Habermas atribuye a Castoriadis el postulado de una "sociedad auto-transparente" que "se sabe" como autoinstituyente, pero no concibe quién es el "sujeto" de ese saber. Las acusaciones de Habermas tienen que ver, naturalmente, con concepciones distintas del proyecto histórico de la modernidad. Habermas vincula a Castoriadis con la línea que va de Heidegger a Derrida y Foucault, que tienen en común afirmar una diferencia ontológica entre lenguaje y mundo, o entre lo instituyente y lo instituido. Así, constata en todos estos autores una "desconexión" entre la "apertura de creación de horizontes" que supone la productividad del lenguaje y los procesos de aprendizaje, la praxis del mundo social. Por decirlo en términos simples, constata Habermas en estos autores una desconfianza hacia el progreso basado en el aprendizaje y la transformación social vinculada a la praxis. De hecho, opone explícitamente el "historicismo lingüístico" a la filosofía de la praxis, destacando que ésta, sobre la base del materialismo histórico, ha entendido siempre la producción social como "proceso de autogeneración de la especie" que, gracias al aprendizaje, transforma a los individuos y sus ideas. La conexión entre sentido y validez, no puede acabar por "engullir" a esta última, dice. Y acusa a Castoriadis de situar al "demiurgo creador de sentido" más allá de la diferencia entre sentido y validez. Para resolver este problema, y los problemas asociados al paradigma de la producción, Habermas apela, como sabemos, a la noción de "acción comunicativa" como fundamento de la praxis. Una solución que, desde su punto de vista, permite rescatar la validez (y el universalismo, por tanto) sin por ello renunciar a la "potencia creadora de sentido" (aspecto que Habermas reconoce a la propuesta de Castoriadis).

Es evidente que Castoriadis no plantea un concepto de "progreso" sobre la base (y el *telos*) de un horizonte comunicativo transparente. Pero, como señala Dosse: "*La lecture que fait Habermas de Castoriadis privilège un pôle de son argumentation théorique, celui de la création ex nihilo (...) mais il oblitère tout un pan de sa thèse...*" (Dosse, 2014: 466). En efecto, Habermas

parece no considerar la importancia que Castoriadis otorga a los límites que tiene esa creación, que como hemos reiterado, no se trata de una emergencia de cualquier cosa en cualquier sitio. La creación histórico-social que Castoriadis postula no es meramente emergencia caótica: *"L'institution de la société est chaque fois institution d'un magma de significations, qui n'est possible que dans deux institutions fondamentales, qui font être une organisation identitaire-ensembliste de ce qui est pour la société"* (IIS, 533). Esas dos instituciones, que Castoriadis califica de fundamentales e "instrumentales" (por hacer posible lo conjuntista-identitario) son *legein* y *teukhein*²⁴⁸, la primera de las condiciones del lenguaje, la segunda de la praxis. Las dos se implican mutuamente, y las dos son "objetivamente reflexivas", dice Castoriadis. Es decir, se presuponen y no pueden operar más que si los productos de sus operaciones son ya disponibles. Así, si bien es cierto que ambas instituciones son creaciones absolutas del imaginario social, *"on peut les penser comme «prélevées» dans le magma de significations instituées, à condition de ne pas oublier que ce n'est que moyennant le legein et le teukhein que ce magma peut être, et être pour la société considérée"* (IIS, 534). Es decir, las condiciones que permiten reconocer la identidad social se hallan (se "extraen") a partir del magma de lo ya instituido, pero a su vez sólo gracias a ellas o en torno a ellas se desarrolla ese magma de significaciones que es la institución global de la sociedad. Por tanto no es posible "imaginar" una sociedad sin su componente central conjuntista-identitario. Y, desde luego, ese componente no queda "engullido" o absorbido por el magma de significaciones, ya que no se puede entender el uno sin el otro. Más aún, la "mediación" entre individuo y sociedad que reclamaba Habermas²⁴⁹ no puede ser tal, ya que el individuo, como ya hemos dicho en otras ocasiones, es ya institución social: *"Cette institution est chaque fois institution du monde (...). Elle comporte inéliminablement, comme création de la société, l'institution de l'individu social, moyennant ce teukhein et ce faire particulier représentés par la socialisation de la psyché/soma"*

248No podemos detenernos en los detalles de la concepción del "hacer social" (*teukhein*) que defiende Castoriadis.

Remitimos al apartado "*Aspects du teukhein*" en IIS pp. 361-395.

249"Castoriadis no puede ofrecer figura alguna para la mediación entre individuo y sociedad (...) El tipo de mundo socialmente instituido queda impreso en cada individuo particular" (Habermas, 1989: 394).

(IIS, 534). La institución del mundo (*kosmos koinos*) es, necesariamente, institución de una sociedad concreta; pero esa institución comporta, necesariamente, una socialización del individuo inseparable del *teukhein*, del hacer social, que pertenece al ámbito de lo conjuntista-identitario, y por tanto no es mero caos. No hay un "individuo" en sí y enfrentado a "la sociedad"; no se plantea por tanto una "mediación" entre ambos; *hay* individuos, que ya son sociedad y que tienen eso en común con los otros individuos: que siempre son sociedad. Y en toda sociedad hay elementos conjuntistas-identitarios que permiten identificar, reconocer lo propio de ese conjunto, pero también establecer elementos comunes y diferenciales con otros grupos sociales, así como en el seno del propio individuo como institución social.

Habermas concede a Castoriadis la importancia de la "*cooriginariedad de la palabra y la acción, del hablar y el hacer*", que identifica con el *legein* y el *teukhein*. Pero lo que Habermas no alcanza a notar es que esas dos nociones castoriadianas no son sinónimo de lenguaje y acción. Son condiciones necesarias para toda institución social, y por tanto para el lenguaje y la acción; pero no agotan la totalidad de lo social, porque ésta es inagotable: "*La manière dont chaque fois tout fait sens, et le sens qu'il fait, relève d'un noyau de significations imaginaires de la société considérée. Mais ce recouvrement n'est jamais assuré (...) Ce qui lui échappe, c'est l'enigme du monde tout court*" (IIS, 534). Ese "enigma" que se oculta tras el mundo común social es el *à-être*, es decir, provisión inagotable de alteridad, lo cual es el ser mismo de la sociedad como auto-alteración perpétua. Y esta condición "enigmática" es lo que Habermas no puede aceptar, que el entendimiento quede "*sojuzgado por la desbordante plenitud de significado de lo imaginario*". La consecuencia es que "*...la praxis intramundana no puede cobrar autonomía alguna, porque el concepto de lenguaje que Castoriadis emplea no permite una diferencia entre sentido y validez*" (Habermas, 1989: 392). Se hace entonces imposible establecer una validez separada del sentido, puesto que (como en Heidegger) la verdad de la apertura semántica del mundo afecta incluso a la verdad proposicional de los enunciados científicos. De manera que se hace imposible un proceso de apredizaje y por

tanto la autonomía. Naturalmente, Habermas habla desde la herencia estricta del racionalismo ilustrado, y no puede compartir la tesis de la creación *ex nihilo*, puesto que eso supone no poder plantearse el "origen" de la institución social. La sociedad que se instituye a sí misma tiene como único límite interno la sociedad instituida, lo cual supone una constante recaída en el autoextrañamiento, en la autoalienación, cuando "el flujo de producción ontológica se detiene". Las consecuencias de esta tesis son, según Habermas, por un lado, la imposibilidad de seguir postulando la autonomía humana y, por otro lado, una suerte de "conciencia solitaria" (la mónada) que no puede dar cuenta de la intersubjetividad humana. Podríamos decir que el solipsismo que caracterizaba la filosofía moderna derivaría en Castoriadis en una especie de "solipsismo social", en tanto que la principal característica de la institución (incluida la institución "individuo") es la clausura y, por ende, la inconmensurabilidad de los distintos mundos histórico-sociales (Pedrol, 2008: 87).

Estas objeciones tienen que ver, como hemos dicho, con aproximaciones distintas al proyecto emancipatorio. Así, frente al formalismo ético-político de las propuestas de Habermas, Castoriadis ha optado por una vía que es heredera, por un lado del proyecto ilustrado al que nunca renunció (recordemos la importancia de la "paideia" en su propuesta) pero también del programa de desnaturalización de la razón que, merced al giro lingüístico, pretende superar la filosofía de la conciencia. Castoriadis está postulando una praxis autónoma que asume la alteridad constitutiva de lo humano. Para ello, la autonomía no puede concebirse a partir de ningún saber teórico o transparente, debe asumirse como actitud, como elucidación de la dimensión social-histórica de todo lo humano. Este esfuerzo no sólo supone ampliar el concepto de razón, inserta en la efectividad histórica, con el lenguaje como constitutivo del pensar, sino que, sobre todo, significa una relación conflictiva entre la dimensión psíquica y la dimensión histórico-social²⁵⁰, que sustituye el tradicional conflicto individuo-sociedad que, como hemos dicho, Castoriadis considera

250 "...La vraie polarité est la polarité société/psyché (...) Société et psyché sont à la fois irréductibles l'une à l'autre, et réellement inséparables" (FF, 318)

inconsistente. Así, la constitución de la psique, que siempre es magma de representaciones, intenciones y afectos, es inseparable de la sociogénesis. Existen “individuos sociales” porque la institución social *limita* la omnipotencia de la psique (el ejercicio ilimitado de la imaginación radical), y los individuos aceptan la institución de la sociedad. Pero al mismo tiempo la psicogénesis es emergencia del flujo de representaciones, afectos y deseos, y con ello creación de un mundo exterior a la psique que esta misma debe realizar.

De esa manera mediante la *fabricación social del sujeto* la institución somete a la imaginación radical, generando individuos *conformes* a determinada cultura, que deben estar al servicio de su reproducción, y por tanto ser heterónomos. Pero ese sometimiento nunca es total: la sociedad no puede forzar a la psique a hacer *cualquier cosa*, porque debe respetar el rasgo fundamental de ésta, la imaginación radical. Así, la sociedad se vale del imaginario radical para crearse (pues el sujeto, gracias a la imaginación, se identifica con las significaciones imaginarias sociales, sucedáneo de su perdido estado monádico), pero al tiempo ese mismo imaginario, liberado de la clausura, tendrá siempre la potencialidad de la creación de nuevas significaciones imaginarias, de nuevas instituciones.

El desarrollo de estas ideas conduce a Castoriadis a una tesis que nuestro autor asume como paradójica pero necesaria para la concepción de la creación humana: la institución (incluida la institución "individuo"), que es creación de una sociedad, la instituye a su vez como sociedad. Esta paradoja es definida por el propio Castoriadis como “círculo de la creación”: "*La société est toujours création, et création d'elle même: autocréation*" (FF, 319). Es decir, toda sociedad se presupone a ella misma: "*Pour qu'Athènes existe, il faut des Athéniens et non pas des «humains» en general; mais les Athéniens ne sont créés que dans et par Athènes*" (FF, 320). Esto parece conducir la propuesta de nuestro autor a un “punto ciego” en su explicación del origen de lo social como autocreación. Castoriadis sin embargo no concibe esta circularidad como un defecto de su tesis, sino precisamente como un elemento clave en la comprensión de lo humano: "*Il s'agit bien d'un cercle*

mais qui n'est pas «vicieux» car c'est le cercle de la création historique. Les politai grecs ont-ils crée la polis, ou la polis les politai? Cette question est absurde précisément parce que la polis ne peut avoir été créée que par l'action d'êtres humains qui étaient, pour la même raison, en train de se transformer en politai" (FP, 166).

Nos hallamos aquí ante una situación "originaria", paradójica, imposible de describir en sí misma, sino por sus efectos, que sin embargo han de ser postulados como preexistentes. Este círculo de la creación, que recordemos es "autocreación a partir de nada" significa sostener que la sociedad está en el origen de ella misma y simultáneamente que ese origen se le escapa. Lo que está en juego es el estatuto ontológico de la significación, su autonomía respecto a la lógica-ontología de la determinación. Porque, como observa Fabio Ciaramelli (en diversos trabajos en torno a este tema del "círculo de la creación") la circularidad no afecta sólo a la comprensión de la creación, sino a la propia aparición de la creación²⁵¹, que permanece insondable en su carácter de "origen": *"...précisément parce que la création se présuppose, et qu'elle emporte dans son mouvement circulaire le fond même de l'être"* (Ciaramelli, 1989: 88). Entender esto supone recordar las tesis ontológicas de Castoriadis en torno al tiempo, y su rechazo al pensamiento heredado, que al someter la comprensión de lo social-histórico al principio de causalidad, es incapaz de pensar en otros términos que no sean los de la "sucesión irreversible" de hechos. Y, por otra parte, supone asumir las consecuencias que tendría negar la creación social-histórica, pues para Castoriadis no se puede concebir la existencia de lo social sin la acción de los seres humanos pero tampoco esa acción fuera de lo social-histórico. Así, en la efectividad histórica constatamos que los pueblos cambian sus propias instituciones, aunque en efecto sólo podemos elucidar los "momentos de emergencia" de lo instituyente, es decir, el cambio social, una vez éste ha sucedido. No se puede "explicar" ni "predecir" el cambio social, porque no está determinado; más bien es determinante, es decir, poder

251 Como explica Ciaramelli, este círculo de la creación no debe confundirse con la circularidad hermenéutica asociada al *Verstehen* a la manera de Gadamer: *"Poser la question de la création social-historique en termes d'auto-crétation ne revient pas à formuler un «principe herméneutique» qui voit dans le cercle une «figure» ou une «règle» inéliminable et féconde de l'interprétation..."* (Ciaramelli, 1989: 88).

instituyente. Como sabemos, la crítica de Castoriadis al marxismo va más allá del "economicismo", y se sitúa en el rechazo a cualquier pretensión de relacionar el significado y la existencia de toda forma de vida social-histórica (cuya identidad es singular e irreductible) a un principio explicativo universal y último, real y racional. Pero esto, como también hemos ya dicho, no le lleva a un "relativismo escéptico", pues el hecho de que seamos seres históricos es *la condición de posibilidad* de un conocimiento de la historia, lo cual supone "categorías", siempre de una época y de una sociedad concreta, así como una intención práctica o proyecto, que forma parte él mismo de la historia.

En la elucidación de ese proyecto histórico tiene sentido hablar de perspectiva universal y de ciencia de la historia: *"Il y a bel et bien autre chose que la simple opinion (sans quoi ni discours, ni action, ni société seraient jamais possibles), on peut contrôler ou éliminer les préjugés, les préférences, les haines, applique les règles de l'«objectivité scientifique»"* (IIS, 49). Pero eso no supone tampoco un universalismo formalista, ya que una vez practicadas todas las prevenciones y aplicadas las reglas que hacen que algo sea ciencia y no mera opinión, *"...celui qui parle n'est pas une «conscience transcendante», il est un être historique, et cela n'est pas un accident malheureux, c'est une condition logique (une «condition transcendante») de la connaissance historique"* (IIS, 49).

Jean-Marc Ferry denomina esta postura de Castoriadis "perspectivismo trascendental y crítico", para preguntarse inmediatamente por las condiciones de validez de esa "comprensión histórica": *"...en particulier, en quoi et pourquoi la signification historique que nous attribuerions à une pratique sociale serait-elle plus ou moins «vraie» qu'une autre, notamment dans la perspective inévitable d'un conflit d'interprétations"* (Ferry, 1987: 445). Pero como el propio Ferry señala, la postura de Castoriadis asume sin reparos esa "perspectiva del conflicto", de la renuncia a una explicación de validez universal y a una resolución que tenga en miras una sociedad transparente. No se puede atribuir una significación histórica universal y uniforme a las actividades humanas

porque éstas se inscriben siempre en una sociedad y una historia concretas, y ello supondría establecer una motivación invariante de la naturaleza humana, lo cual contradice precisamente la idea misma de significación histórica. Más aún, Castoriadis no sólo renuncia al principio de razón en la historia sino, con ello, a una "coherencia de la sucesión histórica". Y ello porque tal principio impide concebir la alteridad, y cuando concibe la diferencia es siempre por reducción a la identidad.

Ferry reprocha a Castoriadis no distinguir, como hicieron expresamente Weber y Habermas, entre la lógica y la dinámica de la evolución histórica, es decir, entre la tentativa crítica de "reconstrucción" racional de secuencias histórico-hermenéuticas y la pretensión metafísica de una "deducción" de la realidad histórica: "*À nos yeux, c'est là passer d'une thèse méthodologique sur la compréhension historique à une thèse ontologique sur l'être historique...*" (Ferry, 1987: 451). Según Ferry, Castoriadis queda atrapado en la pretensión hegeliano-marxista de fusionar método y contenido (frente a los intentos neokantianos de distinguirlos) y por eso, para evitar las consecuencias onto-teológicas de esa fusión, se ve abocado a postular la tesis de la "creación radical". Más aún, las "perspectivas históricas" quedan sin sujeto de conocimiento histórico, puesto que se originan en el magma de las significaciones imaginarias sociales. Con ello, dice Ferry, "*Castoriadis abandonnerait, si l'on ose dire, Max Weber pour Heidegger*" (Ferry, 1987: 452). Cada figura de la historia universal se presenta como una suerte de "absoluto contingente". Y ello porque Castoriadis radicaliza la tesis metodológica (de la irreductibilidad de la significación a la causación) a una tesis ontológica, por la cual se excluye el principio de razón de la sucesión histórica de significaciones.

Como en el caso de Habermas, Ferry se atiene en su crítica a los presupuestos de una filosofía crítica que no ha renunciado no sólo al principio de razón suficiente en el estudio de la sociedad y la historia, sino a la exigencia de una concepción racional de la sociedad y una visión de la historia como proceso lógico: "*...la conscience dans laquelle se réfléchit notre compréhension nécessaire (et non contingente) de l'histoire que soit jugée impossible la réversibilité de certains*

sucessions historiques..." (Ferry, 1987: 455). Ferry no pretende oponer el principio de explicación al de comprensión. De hecho, dice contestar a Castoriadis *en nombre mismo del principio de comprensión* histórico-hermenéutico. La discrepancia estriba en que el principio de comprensión es aplicado por Castoriadis sólo a nivel sincrónico (lo instituido, la estructura social coherente) y no a nivel diacrónico, como proceso histórico coherente. Pero es que en Castoriadis los procesos históricos se conciben como procesos instituyentes, inseparables de lo instituido, como procesos de creación-destrucción de figuras históricas. Y sobre todo que, como el mismo Ferry reconoce, extender ese "principio de comprensión" a nivel sincrónico supone aceptar la concepción de "sucesión irreversible" sobre la base del esquema kantiano de la causalidad. Así, de acuerdo con Caumières: *"Il nous semble donc que la critique de la création imaginaire du social, avancée par Habermas et reprise par Ferry, porte à faux, parce qu'elle rate la dimension ontologique de l'approche qu'elle conteste..."* (Caumieres, 2007: 70). Como hemos señalado anteriormente, el carácter intrínsecamente circular de la aparición de lo nuevo no sólo afecta a la comprensión de la creación, sino a la creación como emergencia, que no puede reducirse a esquemas causales.

Y el extremo final a que acude Ferry en este debate le lleva, como en el caso de Habermas, a la dimensión ética del problema. La cuestión metodológica planteada es inseparable de la cuestión ética de la relación entre sociedades y culturas, es decir de la posibilidad de *comprensión* entre seres humanos. Castoriadis denuncia, como sabemos, la actitud socio-céntrica del teórico (marxista por ejemplo) que *reduciría* la comprensión de otras sociedades a términos económicos, y que tiene como consecuencia la falsa conciencia y el etnocentrismo. Para Ferry, ese "saber crítico" (elucidación) que propone Castoriadis no resuelve el problema clave, que es la validez del saber científico. La *validez* de la significación histórica dependería de la capacidad de captar la articulación entre prácticas y actividades y el contexto de las SIS de determinada sociedad., y el trabajo del historiador se asemejaría al del filólogo. Y aquí apela ya Ferry a Habermas, para distinguir entre la "interpretación fenomenológica" de Castoriadis, que queda anclada, sin quererlo,

a cierto objetivismo o "descriptivismo", frente a una necesaria "interpretación racional" que devuelva protagonismo al sujeto (y así, al sujeto ético). Y volvemos con esto al postulado de la "intersubjetividad" como forma de *fundar* las significaciones históricas: "*...le paradigme de la compréhension n'est pas alors plus tant l'institution que la discussion...*" (Ferry, 1987: 462). La exigencia de la intercomprensión nos conduce al problema de la verdad, que es insoslayable para seguir manteniendo un discurso ético, según Ferry: "*...nous supposons un accès possible, d'ordre communicationnel, à toutes considérations qui font qu'une culture déterminée peut tenir certaines représentations pour valables ou non valables*" (Ferry, 1987: 465). La facultad interpretativa y crítica, que Castoriadis asocia al proyecto de autonomía (y que emergió históricamente en la Grecia clásica y en el Occidente moderno, extremo que Ferry dice compartir) se extiende aquí a una condición de posibilidad universal, sobre la base de la teoría de la comunicación habermasiana. Ferry parece compartir la idea de "creación" histórica, incluso si ésta se basa en la existencia del "genio", siempre y cuando ésta se inserte en la posibilidad de reconstruir la coherencia semántica de procesos histórico-simbólicos. Una posibilidad que no afecta a la "dinámica real" de la transformación histórica, sino sólo a su "lógica interna". Pero eso ya impide concebir la significación histórica como una mera "facticidad instituida" espontánea y autosuficiente. De esa manera, compartir la tesis de la creación para pensar lo social-histórico no supone, según Ferry, una *ontología* de la creación. El postulado del imaginario radical significa, según este autor, no poder pensar la subjetividad. En cambio, la intersubjetividad de la comunidad permite "superar" al individuo y mantener al sujeto, haciendo posible además una explicación del "misterio de la coherencia": "*...celle que soit la complexité réelle des relations de sens (...) la «contrainte logique» inscrite dans la facticité des prétentions à la vérité explique cette «cohérence» dont on ne voit pas pourquoi une connaissance historique n'aurait qu'à la décrire et s'en émerveiller*" (Ferry, 1987: 471). De esta manera se hace posible la "autonomía de los sujetos", ya que la coherencia de lo social-histórico se salva por la coherencia que hay "en la cabeza de los individuos socializados", es

decir, en las estructuras de la intersubjetividad que postula Habermas. Y así, frente a la "ética de la tolerancia" a que abocaba el perspectivismo, Habermas propone una "ética de la comunicación": podemos comprender al otro, esencialmente, porque nos podemos comunicar con él.

Naturalmente, no podemos extendernos en esta polémica que objeta a Castoriadis una ruptura con la posibilidad de fundar racionalmente el proyecto de autonomía. Pero he creído importante manifestar a grandes rasgos el conflicto entre estas dos visiones que se reclaman de la filosofía de la emancipación. Y sobre todo porque, en la línea de este trabajo, creo fundamental reconocer las consecuencias que en filosofía ética y política tiene la tesis central de nuestro autor, que conjuga imaginario y creación histórico-social con el proyecto de autonomía. En este sentido, Castoriadis no podría aceptar esas exigencias del racionalismo (aunque como en el caso que acabamos de comentar acepte algunos extremos de las tesis de la creación histórica y de la comprensión) porque reinciden en una exigencia que según nuestro autor es de origen religioso: la suposición de que todo lo que es puede reducirse a significaciones transparentes, llámense éstas leyes de la razón, de la naturaleza o de la historia. En todos los casos, y como manifestación de la tendencia a la "clausura de sentido", las significaciones imaginarias no se contentan con "responder al Caos", sino que lo *niegan*, buscando una fuente extra-social de la institución: *"Le plus souvent, la société refuse donc de se savoir à l'origine d'elle même et des significations que l'estructuren, elle occulte sa dimension instituyente, pour ne se reconnaître qu'en tant qu'instituée par un Autre"* (Caumières, 2007b: 74). Es decir, la búsqueda de la trascendencia en relación a lo social lleva la marca de la heteronomía en el sentido estricto del término: recibir las leyes de Otro: *"Presque toutes les sociétés connues se sont instituées moyennant une clôture et à l'interieur de celle-ci. Elles se sont créé une niche métaphysique de sens, ce qui équivaut à dire qu'elles ont été religieuses, ou qu'elles ont été hétéronomes, au sens qu'elles ont recouvert le fait de leur auto-institution et ont imputé leur institution à une source extra-sociale"* (FP, 228). Desenmascarar la ocultación de la autoinstitución, tomar conciencia colectiva de que las leyes son creación de la propia sociedad

significa pues renunciar a la heteronomía, al *nicho de sentido* que ofrecen las sociedades heterónomas. El problema, lo que no pueden compartir filosofías como las de Habermas y Ferry, es que no se pueda "dar cuenta" del origen de esa exigencia de autonomía, que parece emerger de manera imprevisible. Y en efecto, esa es una distancia insalvable con nuestro autor, porque por un lado si hay algo "natural" a la institución social es la heteronomía, mientras que la ruptura de la clausura que hace posible la autonomía es una emergencia excepcional. Lo que no significa, en todo caso, que no se pueda intentar elucidar las condiciones en que emerge: *"Si tout discours sur l'autonomie s'exprime nécessairement au sein d'une société ayant brisé la clôture du sens, un regard rétrospectif sur le moment de cette rupture doit permettre de mieux saisir ce que l'autonomie signifie"* (Caumières, 2007b: 75-76).

La idea de autonomía no es una "construcción racional" sino que ella misma es una *significación imaginaria*, ella misma es creación histórica. Pero, al mismo tiempo, la autonomía es la presuposición de nuestro pensamiento y de nuestro hacer como sujetos (hablar, reflexionar, deliberar, poner en cuestión...). En todo caso, no debe confundirse con la autodeterminación soberana del sujeto abstracto y desencarnado propio de la filosofía subjetivista tradicional. Porque en tanto que libertad respecto a las instituciones, la autonomía no puede ser sino social, es decir, política: *"La philosophie politique parle maintenant en présupposant que des «individus libres» ont été donnés, on ne sait comment, à ces sociétés, sans doute fournis par une usine, et que la seule question est d'arranger leur rapports. Mais ces rapports ne seront que ce que seront ces individus"* (FP 252). Así, Castoriadis se posiciona tanto frente a la universalización abstracta, que establece la libertad como propiedad de la voluntad (y ésta como causalidad universal de los seres racionales), como a un utilitarismo que considere que es la necesidad la que nos hace buscar la utilidad particular, quedando la libertad reducida a la elección de los mejores medios para fines predeterminados. La autonomía se inserta en la *praxis* como modo específico de la actividad humana, que reconoce en el otro a alguien que *puede* ser autónomo e intenta contribuir con ese otro

para conseguir su autonomía. Y, sobre todo, que ese “otro” es también uno mismo, el propio sujeto como objeto de su actividad. Así, esa *praxis* no puede referirse a los hombres “en general” sino a una forma singular de elucidación subjetiva, es decir, a intentar pensar lo que hacemos y saber lo que pensamos²⁵² : "*La volonté est la dimension consciente de ce que nous sommes en tant qu'êtres humains définis par la imagination radicale, c'est-à-dire définis en tant qu'êtres potentiellement créateurs. Vouloir l'autonomie suppose vouloir certains types d'institutions de la société et en rejeter d'autres. Mais cela implique aussi vouloir un type d'existence historique, de rapport au passé et l'avenir*" (FP 172). Por tanto la ruptura de la heteronomía supone el proyecto de autonomía de la sociedad, el cual implica a su vez el proyecto de autocreación de una subjetividad reflexiva y deliberante²⁵³. Esto requiere pensar la articulación entre la repetición/reproducción de lo social y la auto-alteración como proceso instituyente. Como ya hemos señalado, los procesos históricos no pueden depender del sujeto individual y egológico, y ni siquiera del sujeto colectivo como intersubjetividad. Pero, de alguna manera, el individuo socializado, en ciertas condiciones, puede llegar a ser vector de alteración y autonomía. Y así, la elucidación de la autonomía nos conduce de nuevo al "círculo de la creación" como aporía del origen: "*Le moment répétitif/reproductif et le moment novateur appartiennent d'abord à la société, et par là même ils se reflètent dans l'individu social*" (Ciaramelli, 1989: 98). Es necesaria una auto-alteración de la sociedad y de los individuos sociales, a partir de la cual la institución de lo *nuevo* sea posible. Esta creación social-histórica es imprevisible e indeducible, pero se ha producido *efectivamente* en determinadas sociedades y momentos históricos, y es labor de la ciencia histórica *elucidar* tales condiciones y situaciones históricas. Aquí el *événement* (acontecimiento) es *avènement* (advenimiento): "*...dans une dimension diachronique il [Castoriadis] ne cesse d'insister sur l'avènement d'une nouveauté radicale au sein de l'histoire, un avènement auquel il dénie toute cohérence ou détermination, et*

252 En definitiva, que el “objeto” de la *praxis* misma es la transformación de lo humano (objetivo que deben plantearse explícitamente el psicoanálisis, la pedagogía y la política). Ver Jiménez, M.A., “Viaje al fin de la ética y la política: autonomía o insignificancia” en Cabrera 2008, 109

253 Recordemos en este sentido el apartado 2.3. Elucidación.

qui repose sur un détachement absolu, grâce à la création radicale dont l'individu est porteur." (Martucelli, 2002: 303).

Para elucidar ese "advenimiento", lo cual supone aceptar en todo caso que nos hallamos en el interior del "círculo de creación", es necesario insistir en la distinción entre las nociones de "individuo" y "sujeto". El individuo es producto de la socialización de la psique en una sociedad determinada como institución. El sujeto humano, sin embargo, es una creación social-histórica como proyecto en el interior del cual podemos reconocer la verdadera "individuación", es decir, el sujeto autónomo. En toda sociedad hay alteración social-histórica, pero en las sociedades tradicionales, naturalmente heterónomas, esa alteración es lenta y sobre todo explícitamente negada desde la propia institución. En cambio, en aquellas sociedades donde se ha producido la emergencia del proyecto de autonomía el objetivo explícito ha sido la autonomía individual: la autocreación de la subjetividad reflexiva y deliberante. Y así, la emergencia de la autonomía vinculada a la noción de sujeto (que no es una relación causa-efecto) sólo se puede concebir desde la circularidad de la creación: *"...l'apparition d'un certain nombre de significations imaginaires sociales (la liberté, la vérité, l'autonomie comme valeurs que le sujet peut «investir»): ce qui dépasse de loin la capacité de l'imagination radicale de la psyché individuelle et renvoie nécessairement à l'oeuvre de la société instituante"* (Ciaramelli, 1989: 100). Y esto confirma de nuevo una de las tesis que estamos sosteniendo en este trabajo, según la cual, la prioridad del imaginario social-histórico es constante en la obra de Castoriadis, hasta el punto que la imaginación de la psique individual se halla sometida por un lado a la socialización (institución) y al mismo tiempo al poder instituyente del imaginario: *"...la formation d'une instance réflexive et délibérante, de la vraie subjectivité, libère l'imagination radicale de l'être humain singulier comme source de création et d'altération et lui fait attendre une liberté effective..."* (MM: 162). Pensamiento (reflexividad) y voluntad (deliberación) constituyen pues la "verdadera subjetividad", que va unida al proyecto de autonomía, que no se puede reducir a causas, si bien sí puede ser objeto de elucidación.

En definitiva, la complementariedad de lo instituido y lo instituyente aparece como elemento clave en la comprensión de la creación, así como de la emergencia del proyecto de autonomía (individual y social): *"Comment composer une société libre sinon à partir d'individus libres? Et où trouver ces individus, s'ils n'ont pas déjà été élevés dans la liberté?"* (MM, 164).

Ciertamente, esta noción de la emergencia del proyecto de autonomía como imprevisible, no reductible a causas y sobre todo situada en una sociedad y una época concretas, dirige la filosofía de la autonomía a un territorio más allá del tradicional proyecto racionalista. Y es lógico que Habermas y Ferry, como hemos explicado anteriormente, rechacen los extremos "creacionistas" o incluso "irracionalistas" de la tesis de nuestro autor. Castoriadis, en efecto, sitúa la voluntad (deliberación) de autonomía más allá de la fundamentación racional. Pero ése es el coste de reconocer que esa voluntad, y el "yo" o el "nosotros" que se sitúa *tras* el proyecto de autonomía están necesariamente insertos en el imaginario radical instituyente, verdadero "autor" posible de la creación social-histórica. Habermas objeta precisamente la imposibilidad de reconocer ese "sujeto" como sujeto universal, así como la deriva solipsista a la que conduce el imaginario social instituido. Esto conduciría a Castoriadis a una suerte de repetición de la filosofía de la vida, que reduciría a mera retórica la diferencia entre el fatalismo ontológico de Heidegger y el "voluntarismo" castoriadiano. La respuesta a estas objeciones de Habermas, como hemos visto, y como señala Ciaramelli, supone aceptar que el "nosotros" de la voluntad radical no se corresponde con los individuos socializados por el imaginario instituido (en tal caso sería imposible pensar "lo nuevo") sino con una creación *"en train de se faire"*, la subjetividad reflexiva y deliberante: *"Cette subjectivité, bien entendu (...) présuppose une auto-altération du champ social, mais elle contribue à la creuser"* (Ciaramelli, 1989: 101). Una circularidad que, digámoslo una vez más, no nos conduce al fatalismo ni a la inacción, precisamente porque se trata de un "hacer", de una obra humana, colectiva y elucidable (aunque imprevisible) que nada tiene que ver con el "destino del ser".

También es cierto que la propuesta de Castoriadis, calificada por Ferry de "perspectivismo"

tiene dificultades para asumir un universalismo. Es el coste de no reconocer la institución social como institución "racional", sino creada por un imaginario determinante de las condiciones de comprensión. Sin embargo, Castoriadis defiende ciertas posibilidades para una "comprensión universal" : "...sous certaines pré-conditions sociales, historiques et personnelles bien précises, certaines personnes peuvent comprendre quelque chose d'une société étrangère - ce qui laisse supposer quelque «universalité potentielle» de tout ce qui est humain pour les humains" (DH, 330). Y añade que la raíz de tal universalidad no es la racionalidad, sino la imaginación creadora: "Tout ce qui a été imaginé par quelqu'un avec assez de force pour façonner le comportement, le discours ou les objets peut, en principe, être réimaginé (...) par quelqu'un d'autre (DH, 331)²⁵⁴.

En este texto observamos una tesis atrevida pero en la que se conjugan bien las ideas de Castoriadis para poder defender cierta potencial universalidad a su concepción de "imaginación creadora". Por un lado, nos recuerda su inevitable raíz histórica (todo intento de comprensión debe suponer la inmanencia a cierto proyecto histórico-social). Pero por otro afirma que "algunas personas" (este esfuerzo supone una subjetividad reflexiva y deliberante), pueden comprender, es decir, penetrar las significaciones imaginarias sociales creadas por esa sociedad particular. Dice Castoriadis que la mayor parte de sujetos estamos sometidos al cerco cognitivo de la institución, es decir, a las significaciones imaginarias de nuestra sociedad, que nos impiden comprender otras. La única posibilidad de comprensión estriba en ir más allá del "pensamiento trivial", es decir, en interrogarnos constantemente sobre lo que creemos y creemos saber, para estar en disposición de imaginar otras realidades. En este sentido, de acuerdo con Ciaramelli, hay que reconocer que la autonomía es una significación imaginaria históricamente improbable, frágil, desprovista de garantía "objetiva", a pesar de lo cual: "*Notre responsabilité individuelle et collective consiste précisément en ceci, qu'il nous est donné la possibilité de renouer avec une rupture historique de l'hétéronomie: rupture possible, qui n'est cependant pas fatale*" (Ciaramelli, 1989: 104).

254 En este texto atribuye Castoriadis a la *confianza exclusivamente en la "racionalidad"* el etnocentrismo que hizo considerar a tantos teóricos (incluido por ejemplo Engels) que las "religiones primitivas" y los mitos eran sólo "*estupidez primitiva*".

5.6. Ser autónomo: la ruptura posible de la clausura

Este trabajo, ya lo hemos dicho reiteradamente, se centra en la exposición de las raíces filosóficas de la propuesta castoriadiana, y sobre todo en la tesis que concibe el imaginario social-histórico como una noción que va mucho más allá de la "imaginación" en sentido psicológico, y sin la cual no se puede entender la tesis ontológica de la creación y de la comprensión de "lo nuevo". Pues bien, sin poder ser exhaustivos, es conveniente abordar en este último apartado algunas de las consecuencias de esos planteamientos en la filosofía práctica, en el proyecto de autonomía, que nuestro autor desarrolló sobre todo en sus últimas obras. En este sentido, la reflexión sobre la psique, así como las consecuencias sobre el proyecto emancipatorio, social y político, son aspectos inseparables, e insoslayables en un reflexión sobre la obra de Castoriadis.

"Mais que signifie autonomie? Autos, soi-même, nomos, loi. Est autonome celui qui se donne à lui-même ses propres lois (Non pas qui fait ce qui lui chante: qui se donne ses lois)" (FP, 143). Así, Castoriadis se suma a la tradición que, al menos desde la Ilustración (y con obvias raíces en la antigüedad clásica) identifica autonomía y "darse la propia ley". Como sabemos, según Castoriadis, toda sociedad (y todo individuo en tanto que institución social) es creadora de sí misma. Sin embargo, las sociedades (y los individuos) viven instalados en la heteronomía, es decir, en la negación de ese carácter auto-creador: *"...pour une société, se donner à elle-même sa loi, cela veut dire accepter à fond l'idée qu'elle crée elle-même son institution, et qu'elle la crée sans pouvoir invoquer aucun fondement extra-social, aucune norme de la norme, aucune mesure de sa mesure"* (id.). Esa "conciencia" que *deben* alcanzar sociedades e individuos para ser autónomos estuvo, en el proyecto ilustrado, identificada con la racionalidad. Castoriadis plantea un esfuerzo filosófico que nunca abandona el espíritu crítico ilustrado pero en el que la racionalidad, como concepto heredado de la tradición esencialista, no asegura la autonomía humana. De hecho, Castoriadis asimila la

"razón" en un sentido estricto con la lógica ensídica, el ámbito de lo instrumental, necesario socialmente, pero en definitiva fuente de heteronomía. La posibilidad de la autonomía supone el reconocimiento de que lo que nos "instituye" es el imaginario creador, que éste es siempre social-histórico y que, al tiempo que proporciona a sociedades e individuos una "clausura de sentido", está en su propia esencia la posibilidad constante de crear nuevos sentidos. La autonomía, por tanto, no es algo que nos venga dado, es algo que supone un grado de reflexión y de lucidez sobre la propia existencia. En este esfuerzo por alcanzar esa lucidez, el psicoanálisis supuso en la obra de nuestro autor, como sabemos, un elemento fundamental: *"...le recherché est l'accès du patient à son inconscient -- à savoir, sa lucidité sur son histoire, son monde propre, son désir. Cette lucidité ne peut être atteinte que moyennant son auto-activité, sa propre mise en question, le développement de sa réflexivité"* (FF, 185). El Yo (individuo socializado), dice Castoriadis, *es la institución de la sociedad presentada ante la psique*. Es decir, la idea que nos hacemos de nosotros mismos como individuos es equivalente, a nivel psíquico, de lo que era la organización conjuntista-identitaria de la sociedad a nivel social. En ambos casos se trata de "lo instituido", y tiende a reproducir el cierre, la clausura, y supone el "yo consciente": *"L'individu social est un individu conscient. En tant que tel son moi conscient est capable de raisonner et de calculer. Et on peut en rester là. Cela est valable pour la grande partie de l'histoire de l'humanité. Du point de vue psychanalytique et, également du point de vue social-historique, on peut voir que cet individu (...) est aliéné. Qu'il est hétéronome..."* (FP, 309). La "conciencia" (racional) por tanto aparece como vinculada a la institución social, que aporta criterios morales heterónomos, y por ella misma no asegura la autonomía.

Ahora bien, de la misma manera que hay rupturas en lo instituido socialmente, ese yo también tiene *capacidad instituyente*. El ejercicio efectivo de la autonomía supone la "auto-actividad", que conlleva la interrogación y la reflexividad. De manera que la praxis es actividad *práctico-poiética* (creativa), superando el marco limitado de lo instrumental o ensídico. Castoriadis concibe la autonomía como un modelo para la praxis humana, definida como una modalidad del

"hacer humano" que tiende al desarrollo de la autonomía como un fin, y que a su vez utiliza a la autonomía como medio. Como ya hemos señalado en otro apartado, la praxis según Castoriadis no se reduce a la aplicación de un saber previo, sino que es, ella misma, un *proceso creativo*. No se trata por tanto de "cualquier quehacer humano" y tampoco es propia de los seres humanos en general, sino de la subjetividad reflexiva y deliberante: "*C'est l'activité qui considère autrui comme être pouvant être autonome et tente de l'aider à accéder à son autonomie*²⁵⁵ (...) *Donc la praxis n'a pas et ne peut pas avoir sa fin en elle-même (ce qui est sa définition même pour Aristote!)*²⁵⁶: *elle vise une certaine transformation de son «objet» (humain)*" (FF, 65). Así, la praxis tiene tres vectores privilegiados, que corresponden a las tres "profesiones imposibles" en palabras de Freud, y que para Castoriadis son la clave para un proyecto de autonomía: el psicoanálisis, la pedagogía y la política. En los tres casos se trata de *actividades práctico-poieticas* en las que se despliega la praxis como *autotransformación*. En esta concepción, lo que está en juego es el *autós* como sujeto que se da la propia *nomos*²⁵⁷. Y para poder entender por tanto el proyecto de auto-nomía se hace necesario recordar lo que hemos desarrollado en apartados anteriores sobre la noción de "sujeto" en Castoriadis. El "colectivo anónimo" del que habla en ocasiones, se reconoce como "sujeto" cuando, gracias al imaginario social instituyente, se organiza una "pluralidad" no reductible a la lógica de conjuntos. Ese sujeto social-histórico no es pues reductible a la noción de sujeto como individuo

255 En este texto, Castoriadis rechaza los comentarios de Agnes Heller, según la cual nuestro autor se habría "desinteresado" de la ética. Ver a este respecto el artículo "*With Castoriadis to Aristotle, from Aristotle to Kant; from Kant to us*", donde Heller califica a Castoriadis como políticamente "neorristotélico" (como por otra parte también a Hannah Arendt, frente a Gadamer o McIntyre que serían neorristotélicos desde la perspectiva ética): "*For he [Castoriadis] simply brushes aside ethical problems unless they are directly connected with political issues*" (Heller, 1989: 162). La respuesta de Castoriadis viene de la mano del concepto "praxis".

256 Según Habermas, Castoriadis retoma la noción de praxis aristotélica: "*Las características de la praxis no reducida las extrae Castoriadis (al igual que Aristóteles) de los ejemplos de la praxis política, artística, médica y educadora. Ésta tiene su fin en sí misma y no puede reducirse a una organización «racional con arreglo a fines» de los medios*" (Habermas, 1985: 388). Como señala la cita, Castoriadis no acepta esa comparación, porque la praxis no tiene y no puede tener el fin en sí misma, porque siempre apunta a cierta transformación del propio ser humano. El propio Habermas reconoce: "*Pero Castoriadis rompe el concepto aristotélico cuando radicaliza la característica que la praxis posee de dirigirse siempre al otro como ser autónomo, añadiendo que nadie puede querer seriamente la autonomía sin quererla para todos*" (id).

257 En este sentido, afirma Sergio Sevilla: "*La dificultad principal de su posición [de Castoriadis] reside, a mi modo de ver, en la voluntad de conjugar un concepto tan amplio como el de creación con la noción de autonomía que exige la previa delimitación de un sujeto, un "autos", que pueda ser la instancia desde la que surge el "nomos". La noción de autonomía es clara en un contexto kantiano, que supone una teoría de la razón y un sujeto de la misma; pero lo es mucho menos en el contexto de una ontología de la poiesis*" (Sevilla, 1996).

pero tampoco a la intersubjetividad. Y en él, y esto es aquí lo determinante, se manifiesta constantemente la alteridad, en la medida en que el propio "sujeto" es auto-alteración constante.

En ese sentido, el sujeto no puede separarse de su relación con el "Otro" (*Autrui*), el cual es tomado en un sentido amplio, porque incluye tanto al sujeto concreto (como "objeto" de su propia actividad en el psicoanálisis o como relación educativa en la pedagogía) como al sujeto indefinido y colectivo de la política. En todos estos casos, se manifiesta una relación ética cuya máxima es guiar toda actividad que implique a seres humanos.

La subjetividad reflexiva y deliberante será así una instancia que va más allá del individuo socializado, y que implica la capacidad de cuestionar las significaciones imaginarias sociales, y con ellas el conjunto de determinaciones del sujeto. No se trata de una "conciencia moral" que distinga de manera transparente "lo bueno y lo malo" y que sólo aspire a la conformación social. La reflexividad y la deliberación son, necesariamente, instancias creadoras, que emergen en contextos social-históricos excepcionales, y que hicieron posible por ejemplo, la existencia del psicoanálisis: *"Pourquoi Freud ne se contente-t-il pas de dire: «Oui, la sexualité va très mal, etc.»? Pourquoi commence-t-il à dire que le refoulement de la sexualité rend les hommes malades? ...quand Freud dit ça, est-il seulement un «moi conscient»? Non. Je dis que c'est une subjectivité réflexive. C'est-à-dire un sujet capable de mettre en question les significations imaginaires de la société où il vit, et même les institutions de celle-ci"* (FP, 309).

Y aquí constatamos un planteamiento que conjuga las consecuencias de la praxis creativa tanto a nivel estrictamente psíquico como social. La preocupación de Castoriadis por el problema de la alienación es constante desde sus primeros escritos, como también es constante la necesidad de abordarlo de manera inseparable en sus aspectos sociales y psíquicos. Ya en sus primeros textos filosóficos²⁵⁸, del año 1945, señala Castoriadis la necesidad de relacionar marxismo y freudismo

258 *"Instinct de la mort et contradictions de l'individualité concrète"*, en HC p.92. En ese texto de juventud señala Castoriadis que si el marxismo pone el acento en el "instinto de conservación" (factor económico) el psicoanálisis se interesa ante todo por el "instinto de reproducción", y que ambos deben ser complementarios en un análisis del comportamiento individual inseparable de la totalidad social: *"...aussi bien pour la psychanalyse que pour le marxisme l'antinomie individuel-social sur le plan de l'explication théorique est une fausse antinomie (...) Il est d'autre part à peu près certain que, loin de se combattre, en droite ces deux tendances scientifiques ne peuvent que*

para "...*dépasser l'opposition communément admise entre logiques individuelles et logiques collectives* (Dosse, 2014: 45). Y en un texto político de 1955²⁵⁹ dice: "*Il y a en effet de toute évidence une équivalence dialectique entre les structures sociales et les structures "psychologiques" des individus*". La aparición del concepto "imaginario" en su obra no se debe, como ya he explicado, a influencias de filósofos contemporáneos, sino a su propia crítica del racionalismo marxista, junto a sus reflexiones sobre antropología cultural y, sobre todo, de su estudio de la obra de Freud. Y ello a pesar de que el padre del psicoanálisis, preso del determinismo, se vio forzado a ocultar la indeterminación del inconsciente en tanto que imaginación radical: "*...Freud, qui dévoile l'inconscient, affirme son mode d'être incompatible avec la logique-ontologie diurne, et pourtant ne parvient à le penser, jusqu'à la fin, qu'en invoquant toute la machinerie des appareils psychiques, des instances, des lieux, des forces, des causes et des fins, pour parvenir à occulter son indétermination en tant qu'imagination radicale*" (IIS, 262). Pese a esa limitación, la obra de Freud permite reconocer en la *psique* un dominio ontológico nuevo, elucidando un nivel del ser que la filosofía tradicional no había llegado a explicitar de manera tan rigurosa.

Ya casi al final de su vida, Castoriadis redacta la entrada "*Psychanalyse*" del *Dictionnaire de Philosophie Politique*, y ahí dice respecto a la obra de Freud: "*...contiennent un foule d'apports que l'on peut qualifier de définitifs: la découverte de l'inconscient dynamique et du refoulement, l'interprétation des rêves, la théorie des pulsions et des névroses, la conception du narcissisme ou celle de l'agressivité, pour n'en mentionner que les principaux.*" (Castoriadis, 1996: 518). Pero, en un diccionario de filosofía política, y éste es el mayor interés para Castoriadis, hay que señalar la aportación de los textos de Freud a una antropología filosófica y política. Aunque en este aspecto, "*...il est difficile de parler à propos de ces textes d'apports définitifs*". Repasa entonces cuatro aspectos sobre la posible aportación filosófico-política del psicoanálisis. Habla de los orígenes de la

s'allier et se compléter, aussi bien en ce qui concerne l'explication théorique que l'attitude pratique".

259 Época en que aún no tiene la relación con el psicoanálisis que adquirirá más tarde. El texto, que firma como Pierre Chaliou es "*Sur le contenu du socialisme*", SouB n°17, en *La question du mouvement ouvrier* p. 46. Ver Dosse, 2014: 78.

sociedad, o del proceso de hominización, sobre todo en *Totem y tabú*. Destaca Castoriadis que debe entenderse no como una "explicación" del génesis de la sociedad como "acontecimiento" sino de la *elucidación* de los procesos psíquicos que condicionan la interiorización en el ser humano singular de las instituciones y las significaciones sociales. Respecto al carácter de las instituciones sociales (en concreto del poder y la dominación) describe como insatisfactorias las explicaciones circulares del origen del lenguaje y de la pulsión de dominio a partir de una pulsión de saber arraigada en la curiosidad sexual infantil. Por otra parte, aunque reconoce que es injusto exigir una teoría de la sociedad y la historia al psicoanálisis, la tesis freudiana sobre un "inconsciente de la especie humana" le lleva a plantear la cuestión de la historicidad de las instituciones. Reconoce el valor de la respuesta del psicoanálisis al considerar la reproducción y repetición de lo existente, asegurados por la naturaleza misma del proceso de socialización. Pero esto supone un problema que Freud no resuelve satisfactoriamente porque, o bien postula la inmanencia de un factor de progresión (el cual hace difícilmente comprensibles los momentos de ruptura) o bien se refugia de nuevo en argumentos circulares. Se refiere Castoriadis al postulado de Freud según el cual cuando el monoteísmo se origina, éste ya está "inventado". Para Castoriadis aquí queda manifiesto que, aunque Freud aceptaría la noción de creación social-histórica, no puede desarrollarla, y debe ocultarla a causa de sus prejuicios deterministas. Unos prejuicios que dificultan igualmente la aceptación por los psicoanalistas de los extremos a que puede conducir su disciplina a nivel político. Porque por un lado, el psicoanálisis parece que sólo tendría como objetivo la terapia que permita la correcta socialización, que incluye el control de las pulsiones (restaurar la capacidad de trabajar y amar, como diría Freud). Pero, por otro lado, el propio Freud, "*...évoque la possibilité d'un examen psychoanalytique de la «pathologie des formations collectives», espère le «dépassement de l'infantilisme» (à l'égard de l'illusion religieuse), fait appel à «notre dieu Logos» et attend un nouveau sursaut d'Éros contre Thanatos...*" (Castoriadis, 1996: 522).

Así, parece que el psicoanálisis debe, a pesar de sus premisas pesimistas sobre la violencia

natural humana²⁶⁰, plantearse las posibilidades de superación de las identificaciones narcisistas tribales, que están a la base de la violencia social y de la guerra como fenómeno cultural y político. El psicoanálisis no puede esquivar la cuestión de sus propios fines. Y para Castoriadis, su finalidad está ya implícita en las palabras del propio Freud: "...ses formulations le plus frappantes («restaurer la capacité de travailler et d'aimer», «Où était Ça, Je dois devenir») assignent clairement à la psychanalyse comme fin un projet d'autonomie du sujet incarné dans la capacité d'élucidation des pulsions inconscients et dans le renforcement d'une instance de réflexion et délibération, que Freud appelle le Moi» (Castoriadis, 1996: 522). Y como el sujeto no es una isla, sino que es una creación social, el proyecto psicoanalítico debe conducir a una valoración de las instituciones, según éstas permitan el acceso de los sujetos a su autonomía. Esto supone conciliar necesariamente el proyecto de autonomía del sujeto (*psyché*) con el de la colectividad (sociedad). Si aceptamos con Castoriadis que el "tótem" que se halla en el origen de las sociedades es equivalente a la heteronomía o alienación, entonces tendremos que hablar de un proceso de superación de esa "totemización" para hacer posible el proyecto de autonomía. Pero eso ya no pertenece, obviamente, a la obra de Freud, sino a la interpretación que nuestro autor hace de su legado²⁶¹.

En todo caso, Castoriadis concibe el trabajo psicoanalítico como *praxis* que debe permitir al paciente conquistar su autonomía²⁶². El psicoanálisis no es una técnica o la aplicación de una teoría cuyo resultado pudiera anticiparse o calcularse. Se trata de una actividad lúcida, que tiene como objetivo la autonomía humana: "*En tant qu'activité pratico-poïétique, la psychanalyse éclaire l'idée de praxis et montre dans le cas de l'être humain singulier à la fois une voie vers la transformation*

260 Castoriadis confirma y desarrolla la tesis del "egocentrismo inextirpable" del ser humano desde las primeras etapas de su vida, y la tendencia natural al odio ("más viejo que el amor"), correlato de la violencia que la sociedad ejerce en el proceso de socialización. Como dice nuestro autor, esto no es novedoso, y vincula a Freud, en este aspecto, con Platón, Aristóteles, Hobbes, Diderot, o el mismo Kant.

261 F. Dosse afirma, en este sentido: "*La question qu'ajoute Castoriadis à celle de Freud est de savoir comment ne pas totémiser les institutions dont se dote la société. (...) Si Freud assigne bien une visée d'autonomie au sujet grâce à la cure analytique, ce sujet n'est pas désocialisé et ce projet d'autonomisation doit donc être aussi un projet social!*". (Dosse, 2014:189). En los años 90, Castoriadis trabajará un tema muy freudiano, y que le permite articular lo psíquico y lo social: la persistencia de las pulsiones agresivas y el odio que generan la permanencia histórica de masacres, como reto a la racionalidad humana.

262 Según dice Dosse, Castoriadis rechazó especialmente la doctrina de Lacan según la cual el analista no "quiere" nada para su paciente. Precisamente el analista debe acompañar al paciente en la realización de su autonomía, co-operar en su advenimiento. (Dosse, 179)

de cet être et l'autonomie comme visée de cette transformation" (FF, 172). De hecho, para Castoriadis ésta es la clave filosófica que aporta el psicoanálisis frente a la proclamada "muerte del sujeto", puesto que la teoría psicoanalítica de las instancias psíquicas reconoce en éstas los atributos esenciales del sujeto. Y, más allá de la constatación, se dirige al análisis dinámico para instaurar esa subjetividad por excelencia que es la subjetividad reflexiva: *"Enfin, loin de nous enseigner qu'il faudrait instaurer le règne illimité du désir, la psychanalyse nous fait comprendre qu'un tel règne aboutirait plutôt au meurtre généralisé"* (FF, 172). Pero tampoco la sociedad puede concebirse desde una perspectiva únicamente represora (prohibición del incesto y el asesinato): *"La simple interdiction ne peut rien créer, à peine régler quelque chose. Dans la création et l'existence des sociétés, il y a un contenu positif presque infini, et pas seulement d'interdictions"* (FP, 306). Esa posibilidad de creación indefinida se halla en la efectividad de lo social-histórico como se halla en la psique humana. Cómo surge en el sujeto la interrogación como condición para la creación es algo que nos remite a la relativa indeterminación del ser humano. No hay una determinación causal por la que un sujeto o una sociedad vaya a interrogarse sobre su propio ser, más aún: *"...dans ce domaine il ne peut jamais y avoir de «fondation» a priori: on peut seulement donner en aval une justification raisonnable des positions que l'on soutient"* (FP, 280). Frente a la "fundamentación racional" (a priori), Castoriadis se remite a la mera "razonabilidad".

Así, la actividad psicoanalítica, de elucidación de la estructura del sujeto, es práctica, pero también es poética, creadora. Y hace posible que el yo se vuelva, lúcidamente, sobre los productos de su imaginación: *"La psychanalyse est une activité pratico-poiétique, où les deux participants sont les agents. Le patient est l'agent principal du développement de sa propre activité. Je l'appelle poiétique, car elle est créatrice: son issue est (doit être) l'auto-altération de l'analysant, c'est-à-dire, rigoureusement parlant, l'apparition d'un autre être. Je l'appelle pratique, car j'appelle praxis l'activité lucide dont l'objet est l'autonomie humaine et pour laquelle le seul «moyen» d'atteindre cette fin est cette autonomie elle-même"* (MM, 179).

El proceso de autocomprensión y reflexión precisa por tanto “liberar la imaginación”, que había quedado ahogada por la heteronomía del proceso de socialización. Así, cuando Freud afirma: *Wo Es war, soll Ich werden* (Allí donde el ello era, el yo debe emerger o devenir²⁶³), Castoriadis añade *Là où je suis, Ça doit aussi émerger* (Allí donde yo soy, el ello debe también emerger)²⁶⁴. En el caso de Freud parece que la identidad del sujeto supone el dominio de lo inconsciente por el yo consciente. En la formulación de Castoriadis, en cambio, a la *aparición* del *yo* como instancia consciente se añade la posibilidad de creación propia, el reconocimiento del inconsciente como terreno creativo, y así como condición de la autonomía. Es decir, no se trata, mediante el análisis, de eliminar una de las dos instancias, sino de alterar la relación entre ellas, permitiendo al yo ser consciente de sus deseos, y a su vez admitiendo contenidos del ello, necesarios para la creación.

Así, el *yo de la autonomía* será una instancia activa y lúcida que reorganiza sus contenidos, que es creadora. Y recordemos que su creación es *ex nihilo*, aunque eso no quiere decir que no se produzca sobre lo ya dado. Aunque mi *yo* sea una construcción que porta en sí misma la institución imaginaria de la sociedad, se puede pasar a un modo activo de la subjetividad.²⁶⁵ en que la instancia del *yo* se “autoaltera” recibiendo y admitiendo contenidos del *ello*, reflexionando sobre ellos y deviniendo capaz de deliberación y voluntad. Esa subjetividad es un proceso, una actividad, no un estado, y supone reconocer y liberar a la imaginación radical en el núcleo de la psique.

De cualquier manera, hay que reconocer, en este sentido, que el replanteamiento castoriadiano sobre la subjetividad (*autos*) como proceso, actividad y autoalteración, que es capaz de darse leyes (*nomos*) deviniendo así auto-nomía, plantea serias objeciones desde un punto de vista psicoanalítico. O, dicho de otro modo, ¿se compadece la tesis filosófica que sitúa al imaginario

263 Es interesante señalar que Castoriadis propone como traducción “*où était Ça, Je dois/doit devenir*” frente a la habitual traducción al francés *advenir*. Quiere destacar así la condición de “proceso permanente” del devenir del yo o conciencia.

264 Castoriadis enuncia esta sentencia también en alemán: “*Wo Ich bin, soll auch Es auftauchen*”, destacando la condición de “emergencia”, de “salir a la superficie” del Ello.

265 Se puede pasar de “estar sujetado” a “ser sujeto”. Ésta es la diferencia fundamental con Lacan, para quien ser sujeto es estar sujetado al *discurso del Otro* (que identifica con el inconsciente como los deseos y significaciones asignadas al individuo por la sociedad). Para Castoriadis dentro del *discurso* hay posibilidad de autonomía, porque ser autónomo no es negar el discurso del Otro, sino instaurar una relación lúcida con él.

como instancia creadora de autonomía con la tesis psicoanalítica del imaginario como madeja simbólica, de análisis interminable, y por tanto con tantas zonas sombrías que escapan al conocimiento y control del sujeto autónomo? Así, la psicoanalista Anna Potamianou se interroga sobre esa posibilidad de articular filosofía y psicoanálisis: *"Je me dis qu'en tant que philosophe, Cornelius ne pouvait que se vouer a la Sapientia, à l'acquis de ces connaissances qui permettent parfois a l'homme de se vivre en démiurge. L'au-delà de la psychanalyse dérange cet aménagement..."*²⁶⁶ En definitiva, que Castoriadis aprovecha el aspecto creador (la energía del Eros) de la teoría del imaginario y el fantasma, pero parece dejar de lado los aspectos más sombríos de la misma, que por otra parte son los más destacables para la mayoría de psicoanalistas: la pérdida, la ausencia, el trauma... En este sentido, no podemos detenernos aquí en la polémica que nuestro autor mantuvo con Lacan. Sólo señalaremos que, aunque en las primeras páginas de IIS había rechazado que su concepto de "imaginario" tuviera nada que ver con la acepción "especular" de Lacan, no hay que olvidar que había seguido sus seminarios de 1964 a 1968, y en el apartado dedicado al problema de la autonomía y la alienación dice Castoriadis: *"Comme dit Jacques Lacan: «L'inconscient, c'est le discours de l'Autre»; c'est pour une part décisive, le dépôt des visées, des désirs, des investissements, des exigences, des attents -- des significations dont l'individu a été l'objet, dès sa conception et même avant, de la part de ceux que l'ont engendré et élevé"* (IIS pp.151-152)²⁶⁷. El discurso del "Otro" se construye en relación al imaginario, pues el sujeto es dominado por algo que vive como más real que "lo real": *Le sujet ne se dit pas, mais est dit par quelqu'un, existe donc comme partie du monde, d'un autre (...) Le sujet est dominé pour un imaginaire vécu comme plus réel que le réel, quoique non su comme tel, précisément parce que non su comme tel. L'essentiel de l'hétéronomie -- ou de l'aliénation -- (...) au niveau individuel, c'est la*

266 Entrevista para Dosse, 2014: 184. Potamianou es autora, entre otros, de *Le Traumatique. Répétition et élaboration*, Dunod, Paris, 2001.

267Y en una nota (IIS 152, n.29) cita a Lacan para definir al sujeto antes del nacimiento como *"un pôle d'attributs (...) c'est à dire de signifiants plus ou moins liés en un discours"* (ver Lacan, *"Remarques sur le rapport de D.Lagache"* en *La Psychanalyse*, n° 6, p.116). Como dice Poirier: *"...Castoriadis ne s'était pas encore complètement libéré de la logique lacanienne du symbolique"* (Poirier, 2011: 260). El desarrollo de la distinción entre lo instituido y lo instituyente, que ya hemos comentado, le permite distanciarse definitivamente de las raíces marxistas y lacanianas con que trabaja la noción de alienación en IIS.

domination pour un imaginaire autonomisé qui s'est arrogé la fonction de définir pour le sujet la réalité et son désir". (IIS p.152). La autonomía significará pues que mi discurso sustituya a ese discurso del Otro, ese discurso extranjero que me domina. Y la conquista de esa autonomía siempre se las tendrá que ver con una parte ineliminable, irreductible, que se manifiesta no sólo a nivel psíquico sino también social-histórico: "L'autonomie n'est donc pas élucidation sans résidu et élimination totale du discours de l'Autre non su comme tel. Elle est instauration d'un autre rapport entre le discours de l'Autre et le discours du sujet. L'élimination totale du discours de l'Autre non su comme tel est un état non historique" (IIS p.155). Esta idea se traducirá, efectivamente, en la existencia de "zonas de opacidad" que hacen imposible, también a nivel social-histórico, la existencia de una "sociedad transparente" que hubiera superado todos los conflictos, para establecer un sistema general de acuerdo entre todos sus componentes: "Jamais une société ne sera totalement transparente, d'abord parce que les individus que la composent ne seront jamais transparents à eux-mêmes, puisqu'il ne peut être question d'éliminer l'inconscient. (IIS, 166). Pero además, "La dimension social-historique, en tant que dimension du collectif et de l'anonyme, instaure pour chacun et pour tous un rapport simultané d'interiorité et d'exteriorité, de participation et d'exclusion, qu'il ne peut être question d'abolir ni même de «dominer» dans un sens tant soit peu défini de ce terme" (IIS, 166). Como ya he dicho en otros momentos, ésta es la razón por la que Castoriadis no concibe su pensamiento político como utópico, ni tampoco su noción de autonomía como sometido al racionalismo de la tradición kantiana.

En definitiva, Freud y el psicoanálisis aportan a Castoriadis no sólo la raíz del concepto de imaginario, sino también el sentido genérico de la autonomía posible: *"L'autonomie doit être ainsi comprise au sens freudien de la faculté de faire advenir une pensée réfléchie en lieu et place des pulsions inconscients dont le sujet est le jouet"* (Poirier, 2011, p.261). Pues como decía el propio Freud, citado por Castoriadis en IIS: *"Leur objet (des efforts thérapeutiques de la psychanalyse) est de renforcer le Je, de le rendre plus indépendant du Sur-moi, d'élargir son champ de vision et*

d'étendre son organisation de telle façon qu'il puisse s'emparer de nouvelles régions du Ça" (Freud, "La personnalité psychique", cit. en IIS, 50).

La posibilidad de “autonomizarse” estriba, según Freud, en *sustraerse a la autoridad del super-yo*²⁶⁸, algo que pocos hombres tienen la capacidad de hacer por sí mismos. Castoriadis insiste, además, en la aceptación de la muerte y la mortalidad como segundo aspecto necesario. Ambos elementos dependen de que el individuo viva en una sociedad relativamente abierta, y de que su educación le permita cierta capacidad de interrogación. La educación, recordemos, es el segundo vector de la praxis, y eje central del proyecto de autonomía en la medida en que debe permitir *crear sujetos autónomos*. La *paideia* es concebida así como mediación entre los dos polos de la autonomía: el polo individual de la psique y la práctica psicoanalítica, y el polo colectivo de la sociedad y la praxis política. Así, por una parte, la educación cumple (y debe cumplir) una función socializadora mediante la transmisión a los individuos de modos de hacer y pensar y, como sabemos, de significaciones imaginarias sociales. Esto es fundamental, porque humaniza al ser humano al permitirle dominar el núcleo de pulsiones original. Y además, porque le hace ser consciente de que no es omnipotente, de que necesita de los demás. Y esto le permitirá estar provisto de cierta capacidad de autonomía. Pues bien, en una sociedad autónoma la *paideia* debe aprovechar ese potencial de autonomía para formar individuos autónomos, que den cuerpo a una colectividad autónoma. A la función socializadora debe añadirse la función, digamos, crítica. Así entendida, la educación es una actividad paradójica: influir al niño para ayudarlo a desembarazarse de las influencias. Se trata de una concepción educativa orientada a la autonomía que lleva a Castoriadis a dar una caracterización “negativa” del sistema educativo: *"...tout processus d'éducation qui ne vise pas à développer au maximum l'activité propre des élèves est mauvais; tout système éducatif incapable de fournir une réponse raisonnée à la question éventuelle des élèves: pourquoi devrions-nous apprendre cela? est défectueux"* (MM, 180)

268 Comentario del psicoanalista Jean-Luc Donnet en una conversación con Castoriadis (INS, 77-78). En este texto, comenta también Donnet, que el propio Freud comparó en alguna ocasión la cura analítica con un embarazo, lo cual nos hace pensar de nuevo en la labor mayéutica de la filosofía socrática.

En definitiva, una sociedad autónoma debe incitar, mediante un sistema educativo (naturalmente, un sistema público, dice Castoriadis) que haga posible la interrogación, el amor al saber. Es decir, debe provocar a la filo-sofía, al deseo por saber más que a la posesión de saber. Es así como Castoriadis relaciona la Filosofía con la ruptura de la clausura de sentido, y por tanto con la posibilidad del proyecto de autonomía tanto a nivel individual como social.

Por último, Castoriadis entiende pues la Política como la "*...activité collective réfléchie et lucide, visant l'institution globale de la société*" (FP, 156). En este sentido, "*...la politique est un moment et une expression du projet d'autonomie...*" (FP, 156), pues supone una sociedad que delibera explícitamente sobre sus leyes y las modifica. Así, la autoinstitución de la sociedad de la que hemos hablado anteriormente se muestra aquí como el posibilitante del proyecto de autonomía social. Naturalmente, que la sociedad se sepa y se viva como *auto-institución* supone una constante transformación de las relaciones entre la sociedad y sus propias instituciones, que está en la propia naturaleza de lo social: "*Le social est ce qui est tous et qui n'est personne, ce qui n'est jamais absent et presque jamais présent comme tel, un non-être plus réel que tout être...*" (IIS 166). Lo social sólo puede presentarse por la institución pero siempre es "más que la institución", pues sobredetermina su funcionamiento. De esa manera, "lo social" (que es imaginario histórico) es el fundamento la institución.

Así, distingue Castoriadis entre *lo político* y la Política: "*Le politique es ce qui concerne le pouvoir dans une société (...) au sens de décisions concernant la collectivité qui prennent un caractère obligatoire et dont le non-respect est sanctionné d'une façon ou d'une autre...*" (DR, 46). En este sentido, es propio de todas las sociedades humanas y, como sabemos, ha sido fundamento de la heteronomía social, y ha servido para ocultar el origen colectivo de la propia institución. La Política, en cambio, es la aportación del mundo griego y del mundo occidental, y consiste en la actividad colectiva que quiere ser lúcida y consciente, y que cuestiona las instituciones existentes de la sociedad.

La Política, por tanto, es aquí sinónimo de proyecto de autonomía social, y en definitiva de Democracia. Así, la democracia griega (que según Castoriadis es el *germen* histórico – proceso instituyente – de la democracia, aunque no necesariamente el modelo o ejemplo a seguir) estableció la noción de autolimitación, de control del poder y sobre todo de la *hybris*, que se manifiesta de manera excelente en la tragedia griega²⁶⁹. La democracia es un régimen trágico porque supone un pensamiento de los límites y el riesgo de la acción humana, en definitiva porque es un régimen de libertad. Y esto tiene que ver con la conciencia de mortalidad, que es la conciencia de los límites humanos y al tiempo la condición para sabernos libres. La sociedad democrática (como el individuo autónomo) debe abandonar la “ilusión de inmortalidad”: *"Car une société démocratique sait, doit savoir, qu'il n'y a pas de signification assurée, qu'elle vit sur le chaos, qu'elle est elle-même un chaos qui doit se donner forme, jamais fixée une fois pour toutes."* (MI, 76).

La crítica ontológica de Castoriadis conduce así a enfrentarse a la ilusión de la “inmortalidad”. Las sociedades heterónomas (y el pensamiento heredado) se esfuerzan por abolir el tiempo, y con ello hacer imposible una conciencia verdaderamente histórica del ser humano. Castoriadis relaciona esto con la “ilusión de linealidad”, contra la cual es necesario luchar si queremos que el imaginario de la autonomía pueda emerger frente al ascenso de la insignificancia:

"Il s'agit d'abord de sortir de l'illusion moderne de la linéarité, du «progrès», de l'histoire comme cumulation des acquisitions ou processus de «rationalisation». Le temps humain, comme le temps de l'être, est temps de création-destruction" (MI, 85).

Reflexiones

La noción de sociedad instituyente de sí está, a lo largo de toda la obra de Castoriadis vinculada al proyecto de autonomía individual y social. Hemos referido textos de diferentes momentos en que, con terminología diferente, se defiende la misma tesis. Lo social-histórico, irreductible a los esquemas de causación, permite postular la emergencia de lo nuevo como

269 En la tragedia el hombre aparece como creador, y por ello como un ser “terrible” (*deinós*), que debe saber autolimitarse.

condición de posibilidad de la autonomía humana. Para ello es necesario reconocer la historia como autodespliegue de la sociedad particular y como autoalteración perpétua de la misma. Y la “presentación” (no re-presentación) de formas-figuras por el imaginario no es una copia de una realidad previa sino creación ex nihilo. Estas tesis, que ahora se muestran explícitas en el terreno de la acción social y política, sólo se pueden comprender sobre la base de la ontología que hemos recorrido en el apartado anterior, con todos sus postulados sobre el imaginario: la concepción del ser como tiempo, la distinción ensídico/magmático, el *étayage* en el estrato natural, la concepción de verdad como efectividad, la distinción lengua/código, etc. La esfera de lo social-histórico no es reductible a la *physis*, pero por su propia condición lo instituido provoca el ocultamiento de la capacidad instituyente, esto es, heteronomía. Las posibilidades de la autonomía están en la capacidad autoinstituyente, universal en lo social-histórico, y en la interrogación filosófica sobre la naturalidad de lo social. La clave para resolver confusiones como suponer que Castoriadis plantea una filosofía de la imaginación (psicológica, reproductiva) o interpretaciones que le vinculen a la “fenomenología post-trascendental” es reconocer el sentido emancipador y político que tiene su obra.

En primer lugar, es obligado recordar que el interlocutor fundamental de Castoriadis es el marxismo, al que reconoce haber aportado la unión de filosofía, política y movimiento histórico real. La primera parte de IIS así lo atestigua. Pero el marxismo ha incurrido en petición de principio, al renunciar a la praxis cuando su teoría no confirma la realidad efectiva, de manera que queda reducida a “ideología”. El marxismo queda atrapado en las exigencias de la filosofía hegeliana, y en el determinismo por otra parte. La acción efectiva es la condición necesaria para concebir la historia. Los sujetos sociales del marxismo están “sujetos” a la determinación económica, de manera que no se concibe la acción transformadora. La herencia del marxismo, sin embargo, es indudable en Castoriadis, y de hecho su pensamiento político se sitúa en la tesitura abierta que persigue a toda filosofía de la emancipación a partir de la Dialéctica de la Ilustración.

Castoriadis desarrolla en sus últimas obras una crítica radical al “proyecto de dominio racional”. Esto le sitúa en la línea de crítica a la dialéctica negativa de la ilustración, pero sin incurrir en postulados anti-ilustrados. Su noción de “ascenso de la insignificancia” procede de la “pérdida de sentido” weberiana, lo que le lleva a plantear un proyecto de autonomía en el que conjugar lo particular y lo universal, la propia historia como punto de encuentro “trascendentalmente obligatorio”. Hemos visto las consecuencias (abiertas) que esto tiene para el debate sobre el universalismo. Esto tiene relación con la idea de verdad, de la que ya hemos hablado, como creación histórica directamente vinculada al proyecto de autonomía. Eso no significa relativismo o particularismo, pero sí renuncia a la noción de sociedad transparente o del sujeto ahistórico del imperio de la razón. La sociedad se autoinstituye, y es posible (fácticamente lo ha sido) auto-instituirse explícitamente y así reconocer la alteridad. La validez, por tanto, no es *a priori*, sino que se establece por la *razonabilidad* de lo práctico. De esta manera, la filosofía de Castoriadis construye puentes entre la Ilustración y el Romanticismo.

La genealogía del debate filosófico-político sobre el proyecto de autonomía lleva a Castoriadis a reflexión crítica sobre la “torsión platónica”. Platón concibe su filosofía política frente a la democracia, y por tanto, frente a la filosofía (la utopía como el lugar en que ya no hace falta preguntar). La tentativa de someter el pensamiento filosófico a una verdad absoluta sólo puede conducir al silencio. Pese a ello, Platón es “gran filosofía”, deudora sin quererlo del imaginario instituyente de la democracia y de la interrogación y situada en el centro de la “institución filosófica”. La tendencia inmanente hacia la clausura (en este caso en el interior de la historia de la filosofía) se manifiesta aquí como un interrogante fundamental para el proyecto de autonomía. La “confianza”, pese a esa tendencia, en la autonomía, sólo puede venir de la efectividad que nos lleva a denunciar la barbarie frente al deseo de autonomía. De hecho, algún comentarista ha visto, paradójicamente, en Platón al inventor de la filosofía como auto-interrogación. La invención del diálogo sería así una “segunda invención de la filosofía”. Esto nos hace considerar la labor del

filósofo crítico para elucidar aspectos de apertura, creación y búsqueda de autonomía, distinguiendo el poder instituyente, de la tendencia a la clausura de lo instituido.

La genealogía del problema de la autonomía nos ha llevado a reconocer la oposición *physis/nomos* como un elemento central para la relación entre creación y autonomía humana. De hecho, tal oposición se halla en el origen del impulso filosófico, según nuestro autor, sobre todo por la aparición del *nomos* como institución humana, frente a la *physis*. He defendido, además, que esta tesis recorre toda la obra de Castoriadis (frente a quienes ven una inflexión en sus últimas obras respecto a IIS). El *nomos* es creación ex nihilo, anterior a la oposición (política desde su origen) con la *physis*, y nos permite concebir la “universalidad como arbitraria”. Platón vuelve a aparecer como responsable de la ocultación del *nomos*, de la institución humana, aunque se halla inmerso en lo político. Como también lo está, pese a su preferencia por la *physis*, Aristóteles. El debate sobre la justicia plantea de nuevo aporías en la búsqueda de una *physis* del *nomos* por Aristóteles. Castoriadis aborda entonces la necesidad de recuperar el “lugar” del *nomos* como lo social instituido, desde una perspectiva ontológica, negando el reduccionismo tradicional a lo físico o natural. En respuesta a Aristóteles, Castoriadis afirma que el hombre es naturalmente político, pero no se produce en él “lo mejor por naturaleza” (*physis*). La virtud no puede ser *telos* natural, depende de la *paideia*. La *physis* es también materia, movimiento, indeterminación, y por eso existe *praxis* y *poiesis*, porque todo no está determinado. La especificidad del estrato ontológico del *nomos* impide su reducción a lo natural. Para corroborar esta tesis hemos acudido a un texto de Castoriadis en que analiza textos de Aristóteles de *Física* y *Metafísica*. Observa Castoriadis dos acepciones distintas de *physis* (como fin y como alteración), incompatibles en principio y sin embargo que conviven en Aristóteles. Castoriadis adopta la que le permite hablar de *physis* como “lo que tiene en sí mismo el origen de la creación” y reitera que la ontología aristotélica desemboca en una perspectiva esencialista, que no hace posible concebir al ser humano como creador. La alteridad auténtica (*alloiosis*) sólo puede ser social-histórica porque sólo la historia es alteración temporal de la

sociedad, y aparición de lo nuevo radical. Aunque Castoriadis hable en ocasiones de la “autoconstitución” de lo viviente, tal nivel de “creación”, aunque sea condición necesaria no es suficiente para concebir la emergencia de sentido, exclusiva del ser humano (psique, individuo, sociedad).

A partir de estas raíces filosóficas, Castoriadis desarrolla su tesis sobre la institución como figura que permite superar la dicotomía sujeto-objeto. Una sociedad que reconoce su poder instituyente toma conciencia de su capacidad creadora así como de lo instituido como posibilitante de acción social. Así, la institución social no puede reducirse a la “intersubjetividad”. Hemos reconocido, en este sentido, las críticas de Habermas a la noción de creación ontológica, al voluntarismo y la falta de sujeto. Y la respuesta de Castoriadis frente a la noción de sociedad transparente: la institución del mundo es institución de una sociedad concreta, que supone socialización del individuo, que por tanto “es sociedad”. Habermas mantiene las tesis del racionalismo universalista y acusa a Castoriadis de “solipsismo social”. Castoriadis pretende superar la filosofía de la conciencia y plantea una praxis autónoma que asuma la alteridad de lo humano. La autonomía no se somete a la teoría, es actitud, elucidación de la dimensión social-histórica humana. El conflicto entre psicogénesis y sociogénesis es constitutivo entonces del ser humano: la sociedad se vale del imaginario radical para crearse pero esa misma imaginación, liberada de clausura, tendrá siempre la potencialidad de creación de nuevas SIS, y nuevas instituciones. Así, la institución, creación de la sociedad, la instituye a su vez como sociedad: es el “círculo de la creación” (toda sociedad se presupone a sí misma). Hemos visto también las críticas de Ferry sobre la exclusión del principio de razón en historia, y la confusión entre lógica y dinámica, o método y contenido que obliga a Castoriadis a postular la creación. Ferry considera la de Castoriadis una interpretación fenomenológica, que impide el discurso ético. Y el postulado del imaginario impide pensar la subjetividad. Castoriadis rechaza esas exigencias de transparencia racional y social: se trata de las exigencias de la heteronomía, de la ocultación de la autoinstitución.

No se puede “dar cuenta” de esa exigencia de autonomía, que emerge de manera imprevisible como ruptura de la clausura (lo que no significa que no se pueda elucidar). La noción de autonomía no es un concepto racional, sino una significación imaginaria, ella misma creación histórica. Así Castoriadis se posiciona tanto frente al universalismo abstracto como al utilitarismo. La autonomía supone voluntad de deliberación y elucidación subjetiva (social y psíquica). Y en esa elucidación, el círculo de la creación es insoslayable. Pensamiento (reflexividad) y voluntad (deliberación) constituyen la subjetividad, no reductible a causas. El sujeto de la voluntad radical no son los individuos socializados sino una creación que depende de ella pero es imprevisible en su emergencia: la subjetividad reflexiva y deliberante (inmersa en el círculo instituyente/instituido). Hemos visto las dificultades que esto supone para una comprensión universal, improbable, que Castoriadis fundamenta en el imaginario creador.

Para acabar, recogemos los elementos fundamentales del proyecto de autonomía, y de sus posibilidades a nivel psíquico y social. La autonomía no es “natural”, supone lucidez y voluntad sobre la propia existencia. Castoriadis apela al psicoanálisis para una mayor comprensión de ese esfuerzo. El Yo es la institución de la sociedad presentada ante la psique, y como tal también tiene capacidad instituyente (gracias a la actividad práctico-poética: la autonomía como fin y como medio). La praxis como autotransformación tiene tres vectores, psicoanálisis, pedagogía y política. En el sujeto se manifiesta la alteridad, no puede separarse de su relación con *Autrui*. Hemos comentado, en este sentido, la perspectiva que Castoriadis expone sobre el psicoanálisis como praxis para la autonomía. La concepción “pesimista” de una naturaleza egocéntrica y con tendencia a la heteronomía predomina en la perspectiva de Castoriadis. Sin embargo, la conquista de la autonomía es una posibilidad que ha emergido históricamente, y que tiene a su favor el propio reconocimiento de la subjetividad reflexiva y deliberante. Frente a la fundamentación racional, Castoriadis se remite a la mera “razonabilidad” de la liberación del imaginario, creador de instituciones y de manera complementaria de procesos instituyentes. Siempre habrá una parte

ineliminable del discurso del Otro, un residuo que impide la “transparencia” tanto a nivel psíquico como social. Lo social, que es imaginario histórico, es el fundamento de la Institución, que es utopía-institución. Pero lo social es todos y no es nadie, y además sólo puede presentarse (y reconocerse como “sujeto”) en la institución pero siempre es “más que la institución”, pues sobredetermina su funcionamiento. Por eso es necesario concebir la Política como actividad colectiva lúcida y consciente, y que cuestiona las instituciones existentes. Esa es la posibilidad de la autonomía: la democracia. Una posibilidad que supone abandonar la ilusión de inmortalidad y renunciar al imaginario de linealidad propio de la modernidad. Así cobra sentido la tesis ontológica según la cual el tiempo humano, como el tiempo del ser, es tiempo de creación-destrucción.

CONCLUSIONES.

En el planteamiento introductorio (0.Proyecto) nos proponíamos hacer explícita, a partir de las “encrucijadas del laberinto” de su pensamiento, una línea de coherencia y continuidad que recorre toda la obra de Cornelius Castoriadis. En ese sentido, hemos organizado esta presentación en cinco apartados, que en todo caso representan un magma de problemáticas en tensión y constantemente entrecruzadas. Así, la obra de Castoriadis no se concibe sin los acontecimientos existenciales de su vida (1.Encrucijadas) que nos muestran una constante vinculación de su pensamiento filosófico con su militancia política y sus reflexiones en torno al proyecto de autonomía. Esto se constata en su concepción de la Filosofía (2.Emergencia), tanto por lo que respecta a las discrepancias con las filosofías del siglo XX, y especialmente con las que estaban en boga en los años 60 y 70, como por su propia propuesta de la filosofía como interrogación y elucidación. Esas inquietudes, emergentes desde sus primeras obras, le llevaron a desarrollar una filosofía del imaginario, que supuso una reflexión sobre el lugar del concepto de Imaginación en las obras de algunos filósofos clásicos (3.Imaginario). Una tesis inseparable de su propuesta ontológica (4. Creación) en la que, a partir de la reflexión sobre planteamientos fenomenológicos, apela a la metáfora de “lo magmático” para exponer una noción del ser como tiempo e indeterminación, y una noción de verdad como efectividad y conveniencia. Pero nada de esto tendría sentido sin su propuesta sobre el Proyecto de Autonomía en la que está en juego una filosofía de la praxis que plantea como tesis fundamental la emergencia de lo instituyente como creación y ruptura de lo instituido (5.Autonomía).

Para confirmar la coherencia y continuidad del pensamiento castoriadiano, a lo largo de este trabajo hemos contrastado obras de diferentes momentos de su larga trayectoria, y constatamos una constante preocupación filosófica y política que gira, desde los inicios en la revista *Socialisme ou barbarie* (así como en sus primeros escritos filosóficos) en torno a la capacidad autoinstituyente de la sociedad y su relación con la transformación social. La obra de Castoriadis no es sistemática en el

sentido de un análisis conceptual que se pretenda cerrado ni de una aproximación a las disciplinas como regiones sustanciales del conocimiento y cuyo objeto por tanto lo fuera de la realidad. Más bien al contrario, en sus textos va alternando desarrollos conceptuales a diferentes niveles, cuya aproximación muchas veces está supeditada al contexto y al tipo de texto (desde lo estrictamente político hasta el ensayo académico). Y en el mismo sentido respecto a las disciplinas, desde las problemáticas antropológicas, sociológicas o psicoanalíticas hasta las estrictamente ontológicas se entrecruzan en un verdadero magma de argumentaciones. Mi intención en este trabajo ha sido, en primer lugar, y sin mayor pretensión que la claridad expositiva, mostrar un posible orden de sus propuestas para hacer explícita la tesis central: nos hallamos ante una filosofía de la emancipación en la que la noción de imaginario histórico-social recibe fundamento filosófico. Se trata de una filosofía de la creación, inseparable de una ontología histórico-social, esto es, política.

Pues bien, desde el primer apartado (1. Encrucijadas) hemos podido comprobar, mediante un recorrido por su vida y obra, que tanto la propuesta de autocreación social como la noción de autonomía, emergen relacionadas con su crítica al nuevo capitalismo burocrático, y en este sentido su crítica al marxismo se agudiza en los años 60 y se acompaña de un nuevo concepto de sujeto revolucionario como sociedad instituyente. Hemos confirmado así nuestra primera tesis, según la cual sus ideas sobre la creación social-histórica tienen origen en sus primeros escritos, en los que insiste en la crítica al determinismo y al racionalismo. La reflexión sobre los textos publicados como *Histoire et création* nos ha llevado a reconocer nociones originales sobre la filosofía como actividad de interrogación (apartado 2.2) o sobre la crítica a la dialéctica hegeliana (apartado 3.1) así como su concepción de verdad como efectividad (apartado 4.5). En todos esos casos, aquellas tesis originales se ven desarrolladas tanto en su obra magna (IIS) como en los *Carrefours* y los seminarios de los años 80 y 90.

La incorporación del término “imaginario” a su reflexión tiene que ver con su relación con el psicoanálisis, sobre todo a partir de los años 70. Frente a quienes han considerado que en ese

momento hay una inflexión en su trayectoria, ha quedado aquí patente que su pensamiento tiene raíces filosóficas y una constante relación con el proyecto (revolucionario) de autonomía, que nunca abandonó. El desarrollo de su producción filosófica aúna pues una ontología política a partir de la noción de imaginario social con sus propuestas en el ámbito del psicoanálisis. Así, el imaginario social-histórico es postulado como irreductible a la razón (y condición de posibilidad de la misma) y fuente de sentido (psíquico y social) para una praxis liberadora. Esto nos permite insistir en uno de los objetivos de este trabajo: el reconocimiento de la propuesta filosófica de Castoriadis como inseparable del proyecto de autonomía individual y social. En este sentido he coincidido con los más destacados estudiosos actuales sobre nuestro autor, en un replanteamiento necesario sobre las “etapas” en la trayectoria de Castoriadis (apartado 1.5): pensar filosóficamente la relación entre creación y determinación representa la continuidad esencial de una interrogación que arranca de lo político y vuelve a lo político, al conflicto creador entre lo instituido y lo instituyente. Lo cual no significa que su filosofía sea sólo un medio para “salvar la revolución” (para la cual, en todo caso, no hay ni puede haber “fundamento” teórico), o que de ella se pueda “deducir” una política emancipadora. Una ontología de la creación nos hace conscientes de la apertura del ser humano, lo cual no es un valor en sí mismo ni asegura la conquista de la autonomía.

Para aclarar esto, en la segunda parte de este trabajo (2. Emergencia) nos hemos aproximado a la concepción de la Filosofía en la obra de Castoriadis, que se recoge de manera dispersa (o diseminada) en sus textos. Según Castoriadis, la Filosofía es inseparable de la Política, pues ambas son emergencias de un imaginario social-histórico, el que ha hecho posible hablar de proyecto de autonomía. Auto-reflexión y auto-institución van de la mano, como Filosofía y Democracia. Y ambos presuponen una voluntad de interrogación que subyace a la misma racionalidad. Esta voluntad ha aparecido sólo en determinados momentos históricos, en la tradición greco-occidental. La misma que, paradójicamente, ha desarrollado sistemas filosóficos cerrados y con pretensiones de verdad absoluta. En todo caso, la “creación griega” es germen (no modelo) de una actividad, inserta

en el proyecto de autonomía, desvirtuada sin embargo por la tradición metafísica posterior, y en especial por la egología moderna. Como consecuencia, Castoriadis se enfrenta a la crisis de la filosofía contemporánea, dominada por el imaginario del dominio racional-tecnológico.

Hemos visto cómo Castoriadis discrepó con las filosofías de su tiempo (apartado 2.1), sobre todo por el postulado que prima lo teórico sobre lo práctico. Su pensamiento pretende elucidar la acción, la praxis transformadora, superando tanto el objetivismo estructuralista o marxista como el subjetivismo existencialista. En esa crítica surge la necesidad de postular el imaginario social-histórico como proceso de emergencia de lo nuevo. Considero esta noción filosófica como la clave del pensamiento castoriadiano, y en ese sentido el núcleo de este trabajo ha buscado las raíces de una tal propuesta, en problemas y autores con los que Castoriadis dialoga en lo que viene a ser una propuesta sincrética, en la que reconocemos la presencia de múltiples identidades filosóficas del siglo XX. En definitiva, la propuesta de Castoriadis es creación filosófica *ex nihilo* pero no *cum nihilo* ni *in nihilo*. En tales contextos y tales influencias se ha centrado nuestro esfuerzo de interrogación sobre la propuesta castoriadiana.

La Filosofía de Castoriadis asume la “totalidad de lo pensable”, pero lo hace desde una perspectiva que hemos relacionado con el “pensamiento complejo”. Por eso incluye la totalidad de las ciencias, y del reconocimiento de una “historicidad” que les es consustancial. Y a partir de eso hemos enunciado otra de las tesis que reiteramos en este trabajo: el ser creador humano, social-histórico, es la alteración que hace que el propio ser exista. La capacidad creadora humana no se halla inscrita pues en “lo natural” ni en lo sobrenatural, forma parte del ser radical de lo humano. Así, la Filosofía no se puede “fundar”, puesto que es saber radical. Y tampoco se puede fundar la propia razón. La exigencia de juicio y fundamentación es una significación de nuestra tradición, que ha tendido por ello a reducir la filosofía a sistema. Pero antes de eso, la Filosofía fue, es, actividad, interrogación sobre el ser y el pensar. Esa tarea de la filosofía se concreta, según Castoriadis, en la “elucidación” como praxis filosófica (frente a la especulación teórica), lo que permite “dar sentido”

a la interrogación. De esa manera la filosofía conecta la subjetividad reflexiva con la actividad autónoma. En este sentido, hemos visto la distancia que nuestro autor toma respecto a la hermenéutica por un lado, y al marxismo por otro. Y hemos destacado el replanteamiento de la noción de praxis que Castoriadis asume como actividad transformadora de lo real, que no se puede someter al esquema de medios y fines. Consecuencia de ello es también la noción “subjetividad reflexiva” como tipo de creación histórico-social de la filosofía.

Creo que ha quedado suficientemente manifiesta la centralidad de la Filosofía en el pensamiento de Castoriadis. Hasta el punto que no se puede entender su propuesta de la creación social-histórica sin dar por supuesto el sentido fuerte de la creación de la Filosofía y la Política en un momento determinado de la historia. Como nos proponíamos en la introducción, hemos podido constatar el proyecto de renovación de la filosofía que plantea Castoriadis a lo largo de toda su obra, desde sus trabajos iniciales de los años 50 (HC) hasta los seminarios de los años 80 (CFG), pasando por IIS, reconociendo una visión coherente de su sentido de Filosofía.

Consecuentemente, en el inicio de la parte 3 (Imaginario) hemos acudido a sus textos de juventud, de los años 40 y 50. Así, su crítica al hegelianismo (apartado 3.1), que se hallaba en los textos para su primera tesis doctoral, es coherente con textos del final de su carrera, de los seminarios de los años 80. En todo caso, las deudas del pensamiento castoriadiano con la dialéctica derivarán en la noción de creación primero, que le permite abordar el problema de “lo nuevo” en la historia, y de imaginario después. La tesis radical según la cual no hay “estructuras” que permitan explicar la “dialéctica social”, sino que la historia es “autoestructuración” aparece ya en escritos de los años 50. Allí defiende la prioridad de la praxis sobre la teoría, y la Historia como creación le permite abordar la crítica a las antinomias de la actitud teórica. Por otra parte, la lógica de la identidad no agota lo real, desbordado por lo imaginario. Pero lógica identitaria y lógica del imaginario son inseparables; algo que se observa en Hegel, pero que éste concibió siempre sometido a las exigencias del saber absoluto. Castoriadis parte pues de la dialéctica hegeliana para

“superarla” gracias a la “efectividad histórica”, a la creación emergente desde el caos. La racionalización de lo real hace imposible concebir la Historia, pero sobre todo, concebir la acción humana y la política, y con ello, la filosofía.

Hemos podido constatar cómo la noción de “creación” es anterior en la obra de Castoriadis a la de “imaginario” (apartado 3.2), pero una no se entiende sin la otra. Ambas configuran una propuesta filosófica original que se desarrollará en IIS. El “imaginario” que plantea Castoriadis es, desde el principio, social-histórico. No debe pues confundirse con otras acepciones de ese término en otras filosofías, o en el psicoanálisis. He insistido por ello en la necesidad de usar ese término como noción central de su filosofía, pues aunque también emplea “imaginación” no debe identificarse con el sentido reducidamente psicológico del mismo. En todo caso, sólo a partir del imaginario social-histórico se puede entender la imaginación de sujetos creadores de significaciones. Esto también es importante para su consideración sobre los clásicos de la filosofía y el “olvido” o desprecio a que habían sometido a la imaginación. Castoriadis rastrea sentidos incipientes del imaginario creador en ciertos filósofos, pero no inicia su reflexión *a partir de ello*. Se trata de una mirada retrospectiva y crítica desde su propio imaginario, como no puede ser de otra manera.

En ese sentido, la crítica al marxismo viene de la mano de la noción de “significación social”, que no puede estar determinada “objetivamente”, sino que remite a un tejido de significaciones. Ello supone rechazar un sentido absoluto de “naturaleza humana” sobre la base de necesidades o determinaciones no históricas. La historia no es simple reproducción de un orden racional *a priori*. Es necesario postular el dominio ontológico particular de lo social-histórico a partir de la capacidad creadora del imaginario. Las significaciones no se pueden reducir a su dimensión funcional, debido precisamente a la relativa “disfuncionalidad” humana que nos permite crear esas significaciones sociales. En definitiva, el marxismo, al rechazar lo imaginario como mistificador (“ideológico”) incurre en una petición de principio para toda filosofía de la praxis o la

emancipación: la constitución social del ser humano, que no tiene otra “explicación” que la propia institución del mundo humano por el mundo humano. El postulado del imaginario conduce a Castoriadis a la crítica de la noción de “simbolismo”, que he desarrollado en el apartado 3.3.

A partir de ahí, la noción compleja de imaginario permite una reconsideración de la imaginación como facultad creadora, más radical que la racionalidad. Esto vincula a Castoriadis con la tradición fenomenológica y las nociones de *Lebenswelt* como sustrato de sentido, así como “intencionalidad” como proceso creativo. Desde estas consideraciones, hemos podido constatar las consecuencias que ello tiene en la antropología filosófica de Castoriadis (apartado 3.4).

El imaginario es raíz tanto de lo simbólico como de lo racional. Captar “lo real” supone reconocer estructuras categoriales que no se pueden reducir a la lógica tradicional. Así, el imaginario, frente a lo que ha supuesto la filosofía tradicional, no oculta la racionalidad, sino que es su posibilidad. Esto supone entender que Castoriadis plantea un proyecto filosófico que haga posible la comprensión del “otro” sin reducir su ser. La historia de la filosofía occidental ha ocultado la imaginación (apartado 3.5) y, con ello, la posibilidad de la autonomía, del reconocimiento de la alteridad. Hemos presentado aquí la necesidad de una relectura de los clásicos para encontrar “esquemas imaginarios” que permitan elucidar las posibilidades de emergencia de la creación social-histórica. En todo caso, ninguno de los grandes filósofos que hablaron de la Imaginación se hallaban en el “imaginario del Imaginario”. Por eso no deben ser tomados como “fundamento” del pensamiento de Castoriadis, sino como “indicios de apertura” en el pensamiento esencialista (heterónimo). Es el caso de Aristóteles en *De Anima* (apartado 3.6) o de Kant en la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica del Juicio* (apartado 3.7).

La tesis de Castoriadis sobre la creación (Apartado 4) hunde sus raíces en la llamada “ontologización del trascendental”, es decir, en el reconocimiento de una subjetividad condición de posibilidad no sólo epistemológica, sino de la esencia misma del objeto. Y en esto la deuda con Fichte es evidente. Gracias a la tesis fichteana del *Anstoss* conjuga la creatividad de la imaginación

con la concepción de un mundo organizable, no simplemente caótico. Sobre estas raíces hemos presentado la propuesta de una “ontología de la creación”: en el fondo del ser hay caos, porque el ser nunca está totalmente determinado, lo que hace posible la acción de la Imaginación creadora para “dar forma al caos”. Ser es “por-ser”, y por ello creación inmotivada (pero no absolutamente indeterminada) de nuevas determinaciones “otras”. Esto se manifiesta en el ser social-histórico como fuente de alteridad. Por eso he insistido en que la tesis del ser como creación es inseparable de la tesis del imaginario social-histórico. A este respecto, he señalado alguna tesis crítica que atribuye a Castoriadis un enfoque hermenéutico. Para rebatir esto me he remitido no sólo a otros comentaristas que insisten en el enfoque de “ontología política” de nuestro autor, sino al propio Castoriadis que rechaza tanto la hermenéutica como la “diferencia ontológica” ser/entes heideggeriana.

La tesis ontológica de Castoriadis reposa sobre el reconocimiento de “lo nuevo” no reducible a determinaciones previas del ser. Una noción que la tradición heredada no podía concebir, por la exigencia reduccionista del *ex nihilo nihil* que conduce al sustancialismo de la razón y al determinismo. La propuesta de Castoriadis se articula entonces en torno a dos “lógicas”, la de lo conjuntista-identitario (apartado 4.2), que permite hablar de cosmos, y la de lo “magmático” (apartado 4.1), que no es totalmente caos, sino organización de una diversidad que no se puede reducir a lo ensídico. El lenguaje, la sociedad y la psique son “magma”, y en los tres casos las significaciones imaginarias sociales pueden ser elucidadas pero no reducidas a la lógica conjuntista. Esta noción de magma nos ha conducido de nuevo a las influencias del psicoanálisis en la obra de nuestro autor, para hablar de la psique como flujo de representaciones, afectos y deseos indisociables, pero que no son caos, pues de ella se pueden extraer organizaciones conjuntistas en número indefinido. Lo magmático se observa también (y de manera prioritaria) en la madeja de significaciones que es la lengua, la cual en todo caso es indisociable del lenguaje como código, en el que rige la lógica ensídica.

Las raíces filosóficas más inmediatas de las tesis de Castoriadis las hallamos en la fenomenología. Hemos repasado algunos conceptos propios de la filosofía fenomenológica (apartado 4.3) que son retomados por nuestro autor, como la búsqueda de un sustrato antepredicativo, la superación del teoreticismo, la *Lebenswelt*, la intencionalidad, o el mismo término “radical” atribuido a la imaginación y a su misma filosofía. Hemos planteado también el problema que supone el rechazo del sujeto trascendental y solipsista, y la importancia del concepto de “institución” adaptado a partir del *Stiftung* de Husserl. Pero la influencia más decisiva en nuestro autor proviene de Merleau-Ponty, quien en sus últimas obras plantea tesis que Castoriadis va a retomar en sendos trabajos que hemos comentado en este apartado. En este sentido, hemos hecho referencia a algunos comentarios críticos sobre un supuesto “giro ontológico” en la obra de Castoriadis, a propósito de la extensión del concepto “creatividad” a la naturaleza. Pero las tesis de nuestro autor siempre vuelven sobre lo social-histórico. Y así es en su tratamiento del lenguaje y su relación con la percepción. “La representación procede de la imaginación radical” y “percibir es imaginar” son dos tesis fuertes que hemos relacionado y comentado.

Y tras constatar esas influencias, hemos profundizado en su concepción del ser como temporalidad (apartado 4.4), condición imprescindible para concebir el ser histórico-social. El ser es tiempo porque es creación (y destrucción), porque es emergencia de novedad, de figuras que configuran nuestra realidad. La ontología heredada ha pensado el ser en el espacio, lo que le ha permitido concebir la “diferencia”. La propia institución social del tiempo (lineal) se ha configurado desde la dimensión ensídica (y de ahí el predominio de esa concepción en nuestra tradición), que si bien es necesaria, es insuficiente para entender el ser como tiempo. He destacado que la crítica de Castoriadis tiene aquí de nuevo un enfoque social-histórico como crítica a las significaciones tradicionales de la filosofía determinista. En ese sentido he expuesto la crítica a la escisión sociedad/historia que Castoriadis desarrolla en IIS. Y he dirigido la argumentación hacia la filosofía de lo social-histórico que defiende nuestro autor, centrada en las nociones de “alteridad” y

“alteración temporal”. He abordado entonces la crítica, a este respecto, al fisicalismo, así como al logicismo, puesto que ambos consideran la historia como repetición de lo mismo, negando la alteridad. Esa concepción de la historia reduce el tiempo a la nada. Y hemos acudido para ello a la obra de Platón, donde se hallan los orígenes de tal prejuicio según Castoriadis. Frente a ello, Castoriadis afirma la “emergencia de la alteridad radical”. El ser es tiempo, es decir es *por-ser* o *ser-siempre-en-devenir*. Es aquí importante la distinción entre las nociones de “diferencia” (propia del modo ensídico) y “alteridad” (propia de lo magmático, vinculada al tiempo y la creación).

La especificidad de lo social-histórico es que puede alterarse a sí mismo, y eso será determinante para nuestra concepción de “verdad” (apartado 4.5). El problema de la verdad recorre la obra de Castoriadis, desde sus primeros escritos (HC) hasta los seminarios de la EHESS. El dogmatismo metafísico ha supuesto una concepción dominante de Verdad como conformidad de la representación al en-sí. Kant obligó a repensar el problema de la verdad, de la relación sujeto-objeto, pero mantiene el prejuicio contemplativo: el mundo “está para ser visto”. Es necesario por ello replantear la relación sujeto-objeto a partir del postulado de la creación. Hemos constatado esta crítica, desde el joven Castoriadis, pasando por IIS, donde mantiene una concepción de verdad inseparable del imaginario histórico-social., hasta sus textos de los años 80, en que la verdad se presenta como “movimiento” de ruptura de la clausura y como búsqueda de coherencia. La institución de la verdad es histórica y por tanto la interrogación también. Así, la efectividad de la emergencia de la verdad como interrogación nos lleva a reconocer la exigencia de la “actividad de pensamiento”, cuya validez y sentido supera la institución dada. Y esto le conduce a hablar de verdad como “conveniencia” (no adecuación) a lo que el pensamiento piensa que piensa. Hemos constatado así una tensión problemática en el tema de la verdad: por un lado la institución exige normas de conveniencia, por otro, el pensamiento apunta a algo distinto de sí. Esto tendrá consecuencias para el proyecto de autonomía: pensar libremente lo verdadero dándose normas, que sin embargo no pueden ser cualesquiera. La tendencia a la clausura impide a las sociedades

reconocerse como creadoras de sentido, y por tanto dificulta la emergencia de la verdad como interrogación.

Para desarrollar esta problemática hemos acudido entonces a la relación entre pensamiento, imaginario y lenguaje (apartado 4.6). Y hemos vuelto a la crítica a la subjetividad trascendental y a la egología, así como a las propuestas de Merleau-Ponty. Pese a haber postulado la inherencia entre percepción y lenguaje, éste insistía en plantear un ser pre-lingüístico (mundo percibido amorfo) para evitar el cartesianismo. Castoriadis insiste en el vínculo percepción – lenguaje – pensamiento como institución social. A este respecto, hemos acudido a las relaciones entre las filosofías de Ricoeur y Castoriadis. Y para aclarar las distancias de nuestro autor ante la fenomenología y la hermenéutica he apelado a un importante texto de IIS sobre la noción de *legein*. Para acabar este apartado hemos acudido a otra de las influencias clave en la obra de nuestro autor, la sociología crítica y concretamente las obras de Durkheim, Mauss y Weber (apartado 4.7).

En el apartado final, hemos expuesto de manera sucinta la tesis del Proyecto de Autonomía, centrándonos en sus vínculos con la tesis central de este trabajo, es decir, la prioridad de la noción de imaginario creador. La noción de sociedad instituyente de sí está, a lo largo de toda la obra de Castoriadis, vinculada al proyecto de autonomía individual y social. Hemos referido textos de diferentes momentos en que, con terminología diferente, se defiende la misma tesis. Lo social-histórico, irreductible a los esquemas de causación, permite postular la emergencia de lo nuevo como condición de posibilidad de la autonomía humana. Para ello es necesario reconocer la historia como autodespliegue de la sociedad particular y como autoalteración perpétua de la misma. Y la “presentación” (no re-presentación) de formas-figuras por el imaginario no es una copia de una realidad previa sino creación *ex nihilo*. Estas tesis, que ahora se muestran explícitas en el terreno de la acción social y política, sólo se pueden comprender sobre la base de la ontología y sus postulados sobre el imaginario que hemos recorrido en los apartados anteriores. La clave para resolver confusiones como suponer que Castoriadis plantea una filosofía de la imaginación (psicológica,

reproductiva) o interpretaciones que le vinculen a la “fenomenología post-trascendental” es reconocer el sentido emancipador y político que tiene su obra.

Para ello, hemos vuelto a su crítica al marxismo (apartado 5.1), que queda atrapado en las exigencias de la filosofía hegeliana, y en el determinismo por otra parte. La acción efectiva es la condición necesaria para concebir la historia. Los sujetos sociales del marxismo están “sujetos” a la determinación económica, de manera que no se concibe la acción transformadora.

Castoriadis desarrolla en sus últimas obras una crítica radical al “proyecto de dominio racional”. Esto le sitúa en la línea de crítica a la dialéctica negativa de la ilustración, pero sin incurrir en postulados anti-ilustrados. Su noción de “ascenso de la insignificancia” procede de la “pérdida de sentido” weberiana, lo que le lleva a plantear un proyecto de autonomía en el que conjugar lo particular y lo universal, la propia historia como punto de encuentro “trascendentalmente obligatorio”. Hemos visto las consecuencias (abiertas) que esto tiene para el debate sobre el universalismo, y su relación con la idea de verdad, de la que ya hemos hablado, como creación histórica directamente vinculada al proyecto de autonomía. Eso no significa relativismo o particularismo, pero sí renuncia a la noción de sociedad transparente o del sujeto ahistórico del imperio de la razón. La sociedad se autoinstituye, y es posible (fácticamente lo ha sido) auto-instituirse explícitamente y así reconocer la alteridad. La validez, por tanto, no es *a priori*, sino que se establece por la *razonabilidad* de lo práctico. De esta manera, la filosofía de Castoriadis construye puentes entre la Ilustración y el Romanticismo (apartado 5.2).

La genealogía del debate filosófico-político sobre el proyecto de autonomía lleva a Castoriadis a una reflexión crítica sobre la “torsión platónica” (apartado 5.3). Platón concibe su filosofía política frente a la democracia, y por tanto, frente a la filosofía (la utopía como el lugar en que ya no hace falta preguntar). La tendencia inmanente hacia la clausura (en este caso en el interior de la historia de la filosofía) se manifiesta aquí como un interrogante fundamental para el proyecto de autonomía. Y profundizando en la genealogía de este problema hemos abordado la oposición

physis/nomos (apartado 5.4) como un elemento central para la relación entre creación y autonomía humana. De hecho, tal oposición se halla en el origen del impulso filosófico, según nuestro autor, sobre todo por la aparición del *nomos* como institución humana, frente a la *physis*. He defendido, además, que esta tesis recorre toda la obra de Castoriadis (frente a quienes ven una inflexión en sus últimas obras respecto a IIS).

A partir de estas raíces filosóficas, Castoriadis desarrolla su tesis sobre la institución (apartado 5.5) como figura que permite superar la dicotomía sujeto-objeto. Una sociedad que reconoce su poder instituyente toma conciencia de su capacidad creadora así como de lo instituido como posibilitante de acción social. Así, la institución social no puede reducirse a la “intersubjetividad”. Hemos reconocido, en este sentido, las críticas de Habermas a la noción de creación ontológica, al voluntarismo y la falta de sujeto. Y la respuesta de Castoriadis frente a la noción de sociedad transparente: la institución del mundo es institución de una sociedad concreta, que supone socialización del individuo, que por tanto “es sociedad”. Habermas mantiene las tesis del racionalismo universalista y acusa a Castoriadis de “solipsismo social”. Castoriadis por su parte pretende superar la filosofía de la conciencia y plantea una praxis autónoma que asuma la alteridad de lo humano. Así, la institución, creación de la sociedad, la instituye a su vez como sociedad: es el “círculo de la creación” (toda sociedad se presupone a sí misma). En este sentido, hemos visto también las críticas de Ferry, quien considera la de Castoriadis una interpretación fenomenológica, que impide el discurso ético. Castoriadis rechaza esas exigencias de transparencia racional y social: se trata de las exigencias de la heteronomía, de la ocultación de la autoinstitución. No se puede “dar cuenta” de esa exigencia de autonomía, que emerge de manera imprevisible como ruptura de la clausura (lo que no significa que no se pueda elucidar). La noción de autonomía no es un concepto racional, sino una significación imaginaria, ella misma creación histórica.

Para acabar, recogemos los elementos fundamentales del proyecto de autonomía, y de sus posibilidades a nivel psíquico y social. La autonomía no es “natural”, supone lucidez y voluntad

sobre la propia existencia. Y hemos acudido de nuevo al psicoanálisis para una mayor comprensión de ese esfuerzo. La concepción “pesimista” de una naturaleza egocéntrica y con tendencia a la heteronomía predomina en la perspectiva de Castoriadis. Sin embargo, la conquista de la autonomía es una posibilidad que ha emergido históricamente, y que tiene a su favor el propio reconocimiento de la subjetividad reflexiva y deliberante. Frente a la fundamentación racional, Castoriadis se remite a la “razonabilidad” de la liberación del imaginario, creador de instituciones y de manera complementaria de procesos instituyentes. Por eso es necesario concebir la Política como actividad colectiva lúcida y consciente, y que cuestiona las instituciones existentes. Esa es la posibilidad de la autonomía: la democracia. Una posibilidad que supone abandonar la ilusión de inmortalidad y renunciar al imaginario de linealidad propio de la modernidad. Así cobra sentido la tesis ontológica según la cual el tiempo humano, como el tiempo del ser, es tiempo de creación-destrucción.

En definitiva, esperamos haber recogido en estas conclusiones de manera clara las tesis fundamentales de este trabajo, que en todo caso procedemos a resumir.

En primer lugar, hemos mostrado la coherencia y continuidad del pensamiento castoriadiano, y hemos insistido en que no hay ruptura fundamental en las tesis que defiende. En ese sentido, hemos constatado que esas tesis tienen su origen en sus primeros escritos.

En segundo lugar, hemos observado que las críticas al marxismo, expuestas sobre todo en la parte primera de IIS, no son sólo fruto de una convicción ideológica o política en sentido restringido, sino que se basan en una reflexión filosófica crítica contra todo determinismo o reduccionismo.

En tercer lugar, su tesis sobre el imaginario social-histórico y la creación no se puede comprender sin el esfuerzo por desarrollar una ambiciosa propuesta de ontología política. En ese sentido, he criticado las interpretaciones que vinculan a Castoriadis con la hermenéutica o ciertos desarrollos de fenomenología post-trascendental.

En cuarto lugar, la noción “imaginario social-histórico” es una innovación filosófica de

Castoriadis, ya que pese a que el término “imaginario” ya había sido usado por otros autores, y en especial en ciencias sociales, el desarrollo específico, y el fundamento filosófico vinculado a la creación ontológica, es original de nuestro autor. En ese sentido, pese a que algunas obras divulgativas hablan de “filosofía de la imaginación”, este concepto no debe entenderse en sentido psicológico o como imaginación reproductiva, sino que siempre está inmerso en la noción compleja de imaginario social-histórico (incluso cuando hablamos de la dimensión psíquica del mismo).

Por último, su tesis del proyecto de autonomía no se puede concebir sin los fundamentos filosóficos anteriores. La filosofía de Castoriadis forma parte del proyecto de emancipación frente a la heteronomía, que emergió en Grecia y que sólo se concibe por la reivindicación de la Filosofía como interrogación y autointerrogación, y de la Democracia como proceso auto-instituyente, de liberación de la clausura y de auto-limitación como libertad posible de los sujetos y de las sociedades.

“Je sais parfaitement que la réalisation d'une autre organisation sociale et sa vie ne seront nullement simples, qu'elles rencontreront à chaque pas de problèmes difficiles. (...) Si même nous devions, moi et les autres, rencontrer l'échec dans cette voie, je préfère l'échec dans une tentative qui a un sens à un état qui reste en deçà même de l'échec et du non-échec, qui reste dérisoire” (IIS, 137)

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Castoriadis

CE: *La culture de l'égoïsme*. Avec Christopher Lasch. Paris. Flammarion. 2012.

CFG: *Ce qui fait la Grèce, 1. D'Homère à Héraclite*. Séminaires 1982-1983; *La Création humaine II*. Texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Précédé de "Castoriadis et la Grèce ancienne" par Pierre Vidal-Naquet, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

Lo que hace a Grecia -I. De Homero a Heráclito- (Seminarios 1982-1983- La creación humana II;
[Traducción de Sandra Garzonio]. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006

CFG2: *La Cité et les lois - Ce qui fait la Grèce 2*, Séminaires 1983-1984, *La création humaine III*, Texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Précédé de "Castoriadis et l'héritage grec" par Philippe Raynaud. Paris, Éditions du Seuil, 2008.

La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia 2. Seminarios 1983-84. *La creación humana III*. Trad.:
Horacio Pons. Buenos Aires. FCE, 2012.

CFG3: *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce 3*, Séminaires 1984-1985, *La création humaine IV*, Texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Précédé de "Le germe et le kratos: réflexions sur la création politique à Athènes" par Claude Moatti, Paris, Seuil, 2011.

CL: *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Éditions du Seuil, collection Esprit / Seuil, 1978.

Psicoanálisis, proyecto y elucidación, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992. [corresponde al título de un capítulo de CL]

CMR1: *Capitalisme moderne et Révolution:1.L'imperialisme et la guerre*, Paris, Éditions 10/18, 1979.

CMR2: Castoriadis, C., *Capitalisme moderne et Révolution:2.Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, Paris. Éditions 10/18, 1979.

Capitalismo moderno y revolución (con el seudónimo de Paul Cardan), Traducción de Enrique

Escobar y Daniel de la Iglesia. París, Ruedo Ibérico, 1973.

CS: *Le Contenu du Socialisme*, Paris, Éditions 10/18, 1979.

La exigencia revolucionaria, Traducción de David Monteiro, prólogo de Amador Fdez Savater.
Madrid. Acuarela libros, 2000

D: *Dialogue*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1998.

DEA: *De l'écologie à l'autonomie*, avec Daniel Cohn-Bendit et le public de Louvain-la-Neuve
Paris, Éditions du Seuil, 1981.

De la ecología a la autonomía (Debate entre Cornelius Castoriadis, Daniel Cohn Bendit y el público
de Lovain-la-Neuve), Traducción: Sadurní Girona, Barcelona, Mascarón, 1982

DH: *Domaines de l'homme, Les Carrefours du labyrinthe 2*. Paris, Éditions du Seuil, 1986.

Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto, Traducción de Alberto L. Bixio,
Barcelona, Gedisa, 1988

DG: *Devant la guerre*, Paris, Éditions Fayard, 1981.

Ante la guerra. Las realidades. Traducción de Carmen Artal. Barcelona, Tusquets, 1986

DR: *Démocratie et relativisme - Débat avec le MAUSS*, (Édition établie par Enrique Escobar, Myrto
Gondicas et Pascal Vernay). Paris. Mille et une Nuit, 2010.

Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS; Traducción de Margarita Díaz. Introducción de
Jean Louis Prat, Madrid, Trotta, 2007

EMO: *L'Expérience du mouvement ouvrier: 1. Comment lutter, 2. Proletariat et organisation*, Paris.
Éditions 10/18, 1974.

La experiencia del movimiento obrero, 1. Cómo luchar, 2. Proletariado y organización, Traducciones
de Enrique Escobar, Fernando González Corugedo y Francisco Monge, Barcelona, Tusquets, 1979

EP1: *Écrits politiques 1945-1997. Tome 1. La Question du mouvement ouvrier*. Édition préparée par
Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Paris: Éditions du Sandre, 2012.

EP2: *Écrits politiques 1945-1997. Tome 2. La Question du mouvement ouvrier*. Édition préparée par
Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Paris: Éditions du Sandre, 2012.

EP 3: *Écrits politiques 1945-1997. Tome 3. Quelle démocratie? Tome 1.* Édition préparée par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Paris: Éditions du Sandre, 2013.

EP 4: *Écrits politiques 1945-1997. Tome 4. Quelle démocratie? Tome 2.* Édition préparée par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Paris: Éditions du Sandre, 2013.

EP 5: *Écrits politiques 1945-1997. Tome 5. La Société bureaucratique.* Édition préparée par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Paris: Éditions du Sandre, 2015.

EP 6: *Écrits politiques 1945-1997. Tome 6. Guerre et théories de la guerre.* Édition préparée par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Paris: Éditions du Sandre, 2016.

Escritos políticos. Antología. (Edición de Xavier Pedrol), Madrid, Los Libros de la Catarata. 2006.

FC: *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Éditions du Seuil, 2007.

Ventana al caos, ed. preparada por Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay ; trad. de Sandra Garzonio Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

FF: *Fait et à faire, Les Carrefours du labyrinthe 5.* Paris, Éditions du Seuil, 1997.

Hecho y por hacer (Pensar la imaginación), Traducción de Laura Lambert, revisión y prólogo de Fernando Uribarri, Buenos Aires, EudeBA, 1998

FP: *Figures du pensable, Les Carrefours du labyrinthe 6.* Paris. Éditions du Seuil, 1999.

Figuras de lo pensable, Traducción de Vicente Gómez, Madrid, Cátedra, 1999

Figuras de lo pensable, Traducción de Jacques Algasi, revisión del griego por César Guelerman, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001

FR1967A *"La suspension de la publication de Socialisme ou Barbarie"* ("Circulaire adressée aux abonnés et lecteurs de S. ou B. en juin 1967") en EMO 2

HC: *Histoire et création - Textes philosophiques inédits (1945-1967).* [Présentation de Nicolas Poirier], Paris, Éditions du Seuil, 2009.

Historia y creación. Textos filosóficos inéditos. (1945-1967), México, Siglo XXI, 2011.

IIS: *L'Institution imaginaire de la société*, Paris. Éditions du Seuil, 1975.

La institución imaginaria de la sociedad, 1.Marxismo y teoría revolucionaria, 2.El imaginario

social y la institución, Traducción de Antoni Vicens, vol. 1, y Marco-Aurelio Galmarini, vol.2. Barcelona, Tusquets, col. Acracia 1983 vol.1, vol.2 1989.; col. Fábula, 2013 (un solo volumen).

M68: Castoriadis, C., Lefort, C., Morin, E. *Mai 1968: la brèche*. Paris. Éditions Fayard. 1968.

Castoriadis, Morin, Lefort, Mayo del 68: la brecha. Nueva vision, Argentina, 2009

MI: *La Montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe 4*. Paris, Éditions du Seuil, 1996.

El avance de la insignificancia, Traducción Alejandro Pignato, Buenos Aires, EudeBA, 1997

El ascenso de la insignificancia, Traducción de Vicente Gómez, Madrid, Cátedra, 1998 .

MM: *Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe 3.*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

El mundo fragmentado, Traducciones de Roxana Páez, Ignacio de Llorens y Claudia Oxman, Buenos Aires-Montevideo, Altamira y Nordan, 1993

P-SI: *Post-Scriptum sur l'insignifiance - Entretiens avec Daniel Mermet suivi de Dialogue, La Tour d'Aigues*, Éditions de l'Aube, 2004.

La insignificancia y la imaginación. Diálogos con Daniel Mermet, Octavio Paz, Alain Finkielkraut, Jean-Luc Donnet, Francisco Varela y Alain Connes, Traducción de Juan Ramón Capella, Trotta, 2002

SB: *La Société bureaucratique: 1. Les rapports de production en Russie, 2. La révolution contre la bureaucratie*, Paris. Éditions 10/18, 1973.

La sociedad burocrática, 1. Las relaciones de producción en Rusia, 2. La revolución contra la burocracia, Traducción de Enrique Escobar, Daniel de la Iglesia y Joan Viñoly, Barcelona, Tusquets, 1976

SD: *Une société à la dérive* (Entretiens et débats 1974-1997), Paris. Éditions du Seuil, 2005.

Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates 1974-1997, Traducción de Sandra Garzonio, Buenos Aires, Katz editores, 2006

SF: *La Société française*, Paris, Éditions 10/18, 1979.

SouB: *Socialisme ou barbarie: organe de critique et d'orientation révolutionnaire*, 1re année, n° 1 (1949, mars/avr.), 17e année, n° 40 (1965, juin/août), Paris: [s.n.], 1949-1965.

SV: *Sujet et vérité dans le monde social-historique* (Séminaires 1986-1987; La Création humaine I),

Texto établi, présenté et annoté par Enrique Escobar et Pascal Vernay. Éditions du Seuil, 2002.

Sujeto y verdad en el mundo histórico-social (Seminarios 1986-1987)- La creación humana I; Trad. Sandra Garzonio, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.

SPP: *Sur Le Politique de Platon*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

El Político de Platón, Introducción y traducción de José Malaver, prefacio de Pierre Vidal-Naquet, presentación de Pascal Vernay, Bogotá, Ensayo y error, 2001.

Sobre el Político de Platón, Traducción de Horacio Pons, revisión del griego por César Guelerman, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003

Sobre el Político de Platón, Traducción de Horacio Pons, Madrid, Editorial Trotta, 2004

Artículos

Castoriadis, C. (1979) "Transformation sociale et création culturelle". *Sociologie et sociétés*, vol. 11, n°1, pp. 33-48.

Castoriadis, C. (1990), "*Pour-soi et subjectivité*" en Bougnoux, Le Moigne, Proulx (eds). *Arguments pour une méthode (Autour d'Edgar Morin)*. Paris, Seuil: 118-127

Castoriadis, C. (1993), "Lógica, imaginación, reflexión" en Dorey, R. *Ciencia e Inconsciente*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 21-50.

Castoriadis, C. (1992), "La fin de l'histoire?" en LEFORT (coord.), *De la fin de l'histoire*. Paris. Editions du Félin: 62-71.

Castoriadis, C. (1995), "La cultura en una sociedad democrática", *Revista de Occidente* 167: 57-72.

Castoriadis, C. (1996), "Psychanalyse" en *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 518-523.

Castoriadis, C., (1998a), "La cuestión de la autonomía social e individual", *Contra el poder*, 2.

Castoriadis, C. (1998b) "La creación del tiempo" en García Wiedesmann, E. (ed.), *Los tiempos de la libertad*, Barcelona, Del Serbal: 77-99.

Referencias bibliográficas sobre Castoriadis

- Adams, S. (2011), *Castoriadis's Ontology: Being and Creation (Perspectives in Continental Philosophy)*. New York, Fordham University Press.
- Amair, J., Bell, H., Brune, P. (2007) *Socialisme ou barbarie: Anthologie*, La Bussière, Acratie.
- Araya, D. (2004), *Pensamiento político. Aplicaciones didácticas*. Bogotá. Magisterio. [Cap. 5: "Castoriadis o la imaginación política" pp. 39-49].
- Arnason, J.P. (1989), "Culture And Imaginary Significations". Thesis Eleven nº22, 25-45.
- Arribas, S. (2008), "Cornelius Castoriadis y el imaginario político". Foro Interno: Anuario de teoría política, nº8, 105-132.
- Bachofen, B., Elbaz S., Poirier, N. (2008) (éd), *Cornelius Castoriadis - Réinventer l'autonomie*, Paris, éditions du Sandre.
- Barbier, R. (1997), *L'approche transversale*, Paris, Anthropos, (Chap. 5: 57-91).
- Blanchard, D. (2012), *Crise de mots*. Paris: Éditions du Sandre.
- Brotons, J. (2003). "Castoriadis" (selección de citas y bibliografía), Claves de Razón Práctica, nº 131, 80-81.
- Brotons, J. (2004), *Idea trágica de la democracia. Interrogación filosófica y revolución democrática*. Tesis Doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Busino, G. (éd.) (1989), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genève, Droz.
- Cabrera, D.H., (coord.) (2008), *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Biblos.
- Cabrera, D.H. (2012), "Cornelius Castoriadis o la sociedad autónoma" en Aragües, J.M. y López de Lizaga, J.L. (coord.), *Perspectivas: una aproximación al pensamiento ético y político contemporáneo*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza: 115-131.
- Caloz-Tschopp, M-C (2008), *Resister en politique, resister en philosophie (avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic)*, Paris, La dispute.

- Caloz-Tschopp, M-C (coord.) (2011), *Colloque International de théorie politique, 23-25 Avril 2010, Laussane, Suisse: Six auteurs de théorie politique pour le XXI siècle: Arendt, Busch, Castoriadis, Guillaumin, Luekovic, Sayad*. Paris, L'Harmattan UNIL.
- Campo Salas, J., (2011), "Lo imaginario: un posible acercamiento entre Bachelard y Castoriadis", *Revista de filología y lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 37, 1 : 247-255 .
- Caumières, Ph. (2007a), *Le projet d'autonomie selon Castoriadis*, Thèse pour obtenir le grade de docteur, Université Paris 8, 16 février 2007, Dir.: Dr. Alain Brossat.
- Caumières, Ph. (2007b), *Castoriadis - le projet d'autonomie*, Paris, Michalon.
- Caumières, Ph. (2011), *Castoriadis: critique sociale et émancipation*, Paris, Textuel.
- Caumières, Ph., Klimis, S., Van Eynde, L. (éd) (2006), *Imaginaire et création historique*. Cahiers Castoriadis n°2, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis.
- Caumières, Ph., Klimis, S., Van Eynde, L. (éd) (2008), *Praxis et Institution* - Cahiers Castoriadis n°4, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis.
- Caumières, Ph., Klimis, S., Van Eynde, L. (éd) (2010), *Castoriadis et les Grecs*, Cahiers Castoriadis n° 5, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis.
- Caumières, Ph., Klimis, S., Van Eynde, L. (éd) (2010b), *Castoriadis et la question de la vérité*, Cahiers Castoriadis n° 6. Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis.
- Caumières, Ph., Klimis, S., Van Eynde, L. (éd) (2012), *Socialisme ou barbarie aujourd'hui. Analyses et témoignages*, Cahiers Castoriadis n° 7. Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis.
- Caumières, Ph., Klimis, S., (éd) (2013), *L'autonomie en pratique(s)*, Cahiers Castoriadis n° 8. Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis.
- Caumières, Ph., Tomès, A. (2011), *Castoriadis. Réinventer la politique après Marx*, Paris, PUF.
- Cervera-Marzal, M. (2015), *Autonomie ou barbarie: la démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Neuvy-en-Champagne, ed. Le Passager clandestin (Issu du colloque international organisé à l'Université Libre de Bruxelles, 24-25 avril 2014).

- Ciaramelli, F (1989), "Le cercle de la création" en Busino,G. (éd.) (1989): 87-105
- Ciaramelli, F (1997), "The Self-Presupposition of the Origin: Homage to Cornelius Castoriadis" Thesis Eleven 49, 45-68.
- Cristiano, J. (2009), *Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la teoría sociológica*. Córdoba (Argentina), Eduvim.
- Curtis, D.A. (1997), *The Castoriadis Reader*, Oxford, Malden, MA and Oxford, England: Basil Blackwell.
- Curtis D.A. (1999), "*Cornelius Castoriadis*" en Cashmore, Rojek (eds.) (1999), *Dictionary of Cultural Theorists*. London: Edward Arnold and New York: Oxford University Press, 96-98.
- David, G. (2000), *Castoriadis: le projet d'autonomie*, Paris, Michalon.
- Descombes, V. (1989a), "Un renouveau philosophique" en Busino,G. (éd.) (1989): 69-87.
- Descombes, V. (1989b), *La philosophie par gros temps*. Paris, Minuit, 1989 (chap.7)
- Dorey, Castoriadis, Enriquez, Thom, Ménéchal, Fridman, Berquez, Green (1991), *L'inconscient et la science*, Paris, Dunod
- Dumouchel,P et Dupuy,J.P. (1983), (eds.), *L'auto-organisation. De la physique au politique*. Paris, Seuil.
- Fernández-Savater, A. (1998), "Cornelius Castoriadis, pensador de la autonomía". *Contra el poder* n° 2, Madrid.
- Franco, Y. (2003), *Magma (Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política)*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Franco, Freire, Loreti (eds.) (2008) , *Insignificancia y autonomia - Debates a partir de Cornelius Castoriadis*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Haritopoulos,G. (2002) *Autonomy, Creation, and Imagination in Cornelius Castoriadis*. PhD Thesis. University of Warwick Department of Sociology.
- Fressard,O.(2006), "Castoriadis, le symbolique et l'imaginaire" en Klimis,S., Van Eynde,L.éd.

(2006): 119-151.

Gottraux, P. (1997), *Socialisme ou barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*. Lausanne, Payot.

Giraldo, F., Malaver, J. ed. (1998), *Psiquis y sociedad. Una crítica al racionalismo*. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia y Revista Ensayo y error. Tunja. Colombia.

Guibal, F., Ibáñez, A. (2006), *Cornelius Castoriadis. Lo imaginario y la creación de la autonomía*. Fondo Editorial, Guadalajara, México.

Guist-Desprairies, F. (2003), *L'imaginaire collectif*. Paris, Éditions érès, 75-104.

Habermas, J (1989); *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, [Cap. 11].

Heller, A (1989), "With Castoriadis to Aristotle, from Aristotle to Kant; from Kant to us" en Busino, G. (éd.) (1989): 161-172.

Honneth, A. (1989), "Un sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis" en Busino, G. (éd.) (1989) : 191-209.

Howard, D. (1988), *The Marxian Legacy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Howard, D. Pacom, D (1998), "*Autonomy - the Legacy of the Enlightenment. A dialogue with Castoriadis*", Thesis Eleven, 52: 83-101

Ibáñez, T. (2005); *Contra la dominación (Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres)*, Barcelona, Gedisa.

Jiménez García., M.A. (2012), *Cornelius Castoriadis - la subversión de lo imaginario*. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.

Kioupkiolis, A. (2005), *Freedom and subjectivity in Marx, liberalism and the work of Cornelius Castoriadis*. University of Oxford. Dept. of Politics and International Relations; University of Oxford. Social Sciences Division; Somerville College. Thesis (D.Phil.).

Kioupkiolis, A. (2012), *Freedom after the critique of foundations: Marx, liberalism, Castoriadis*

and agonistic autonomy. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Klimis,S., Van Eynde,L. (éd) (2006), *L'imaginaire selon Castoriadis - thèmes et enjeux*. Cahiers Castoriadis n° 1, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis.

Klimis,S., Van Eynde,L. (éd) (2007), *Psyché, de la monade psychique au sujet autonome*. Cahiers Castoriadis n°3, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis.

Klimis,S. (2008), "La pensée au travail. Réinventer l'autonomie à partir de Platon" en Bachofen,B., Elbaz S., Poirier, N. (2008).

Klooger,J. (2001), *Being, Self-creation and Autonomy: A Critical Exploration of Cornelius Castoriadis's Theoretical Philosophical Reflections on Being, Society and the Self*. Ph.D thesis, La Trobe University, Melbourne Victoria, Australia.

Klooger, J. (2009), *Castoriadis: Psyche, Society, Autonomy*. Social and Critical Theory vol. 6, Leiden, Brill.Klooger, J. (2009), *Castoriadis: Psyche, Society, Autonomy*. Social and Critical Theory vol. 6, Leiden, Brill.

Latouche,S. (2014), *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radical*. Paris, Le passeger clandestin.

Liarte, A., George,Ph. (2013), *Imaginer avec Castoriadis*, Niza, Éditions de l'Ovadia.

Legros,R. (2008), "Castoriadis et la question de l'autonomie" en Bachofen,B., Elbaz S., Poirier, N. (2008)

Lefort, C. (2003), "A propósito de Castoriadis", *Claves de Razón Práctica*, 131: 56-61

Martínez, A. (2014), *El proyecto de autonomía en Cornelius Castoriadis: importancia de la imaginación radical y la democracia como forma de vida para la liberación humana*. Tesis doctoral. Universidad Carlos III de Madrid. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Dir.: Carlos Lema Añón.

Martucelli, D. (2002), "Cornelius Castoriadis: promesses et problèmes de la création". *Cahiers Internationaux de sociologie*, 113: 285-305.

Michel,J. (2013), *Ricoeur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault,*

- Castoriadis*. Paris, Presses Universitaires de France. ["Imaginaires et institutions", chap. 5]
- Mina, W. (1997), " El proyecto histórico-social de Castoriadis", *Claves de Razón Práctica*, 74: 71-75.
- Miranda Redondo, R. (2010), *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid.
- Morin, E. (1989) "Un Aristote en chaleur" en Busino, G. (éd.) (1989) : 11-17.
- Morin, E. (1997), "Un titan de l'esprit". *Le Monde*, 30 décembre 1997.
- Pastor, J.Ph. (2003), *Devenir et temporalité : la création des possibles chez Cornélius Castoriadis*. Paris, Moon Stone Publications.
- Pedrol, X. (2002), "Castoriadis: un proyecto de reilustración". *Archipiélago*, 54: 25-30.
- Pedrol, X. (2003), *La filosofía política de Cornelius Castoriadis*. Tesis doctoral. Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona. Departamento de Teoría Sociológica, Filosofía del Derecho y Metodología de las Ciencias Sociales. Director: Dr. José Antonio Estévez Araujo.
- Pedrol, X. (2003b), "El proyecto de autonomía en la obra de Castoriadis", IV Seminari de Filosofia Política de la Universitat de Barcelona, curs 2003-2004 (edición en línea).
- Pedrol, X. (2008), "La antropología filosófica de Castoriadis" en Cabrera, D.H., coord (2008)
- Poirier, N. (2004); *Castoriadis. L'imaginaire radical*, Paris, PUF, collection "Philosophies".
- Poirier, N. (2006), *Castoriadis. El imaginario radical*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Poirier, N. (éd) (2009), "Châtelet, Castoriadis, Vernant : les germes grecs de l'historicité", *Cahiers critiques de philosophie*, 8, Hommage à François Châtelet, Paris, Hermann: 69-83.
- Poirier, N., (2011), *L'ontologie politique de Castoriadis - Création et institution*, Paris, Payot.
- Poirier, N. (2015), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort, l'expérience démocratique*, Paris, Lormont: le Bord de l'eau, Coll. La bibliothèque du Mauss.
- Prat, J.L. (2007); *Introduction à Castoriadis*, Paris, La Découverte.
- Profumi, E. (2008), *Castoriadis e Caputini, il dialogo politico*, Tesis doctoral. Università degli studi La Sapienza, Roma.

- Profumi, E. (2010), *L'autonomia possibile, Introduzione a Castoriadis*, Milano, Mimesis edizioni.
- Profumi, E. (2010b), "Las tres direcciones de la autonomía: Filosofía y política en Cornelius Castoriadis", en *Derechos, libertades, emancipación, cuadernos para el análisis*, 29 : 249-286.
- Profumi, E. (2013), "*La creación política: con y más allá de Cornelius Castoriadis*". ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, 49: 649-672.
- Robinson, Rundell (eds.) (1994), *Rethinking imagination: culture and creativity*. London, Routledge.
- Rorty, R. (1993); "Unger, Castoriadis y el romance de un futuro nacional" en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós: 247-267.
- Rorty, R. (1998), *Truth and Progress*. Philosophical Papers, Volume 3. Cambridge, England: Cambridge University Press: 318-319.
- Ross, L. (2007), *The Imaginary (Self-)Creation of the 'Human Being': Cornelius Castoriadis' Ontology of the Radical and Social Imaginaries*. Social Theory Department. Melbourne University Honours Thesis.
- Sánchez Capdequí, C. (2008), *Para comprender la teoría sociológica : 1052-1057*, cap.dedicado a Castoriadis.
- Savater, F. (1998), "Imaginación o barbarie". *El País*, 25 de enero de 1998.
- Sharpe, M. (2002), "Autonomy, reflexivity, tragedy: Notions of democracy in Camus and Castoriadis", *Critical Horizons* 3:1, 2002:103-129 .
- Smith, K.E. (2010), *Meaning, Subjectivity, Society: Making Sense of Modernity*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Taibo, C. (2010), *Libertarios: antología de anarquistas y afines para uso de las generaciones jóvenes*. Barcelona, Los libros del lince.
- Tello, N. (2003); *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*, Madrid, Campo de ideas.
- Tomès, A. (2008), *L'Imaginaire comme tel*. Avec le text inédit de Castoriadis, "*L'imaginaire comme*

tel" (1968). Paris, éditions Hermann.

Tomès, A. (2015), *L'imaginaire, le rationnel et le réel*. Paris. Demopolis.

Tovar-Restrepo, M. (2012), *Castoriadis, Foucault and autonomy: new approaches to subjectivity, society, and social change*. London-New York: Continuum, cop.

Vera, J.M. (2001); *Cornelius Castoriadis (1922-1997)*, Madrid. Ediciones del Orto.

Wilson, K. (2007), *Autonomy is the Destiny of Man: Castoriadis' Sociology of the Possible*. Concordia University, Montréal, Québec. Master's Thesis.

Winchester, S. (2007), *Social Transformation: Castoriadis, Sublimation and the Non-Rational Divide*. Flinders University, Adelaide Australia. Thesis in Sociology.

Whitebook, J. (1995), *Perversion and utopia: a study in psychoanalysis and critical theory*. Cambridge, Massachussets. The MIT Press.

Revistas y monográficos sobre Castoriadis.

Revue européenne des sciences sociales (Cahiers Vilfredo Pareto), *Pour une philosophie militante de la démocratie*, t.XXVII, n° 86, Librairie Droz, 1989.

Thesis Eleven (Journal), Special Issue '*Cornelius Castoriadis*', Number 49, Sage Publications, London, May 1997.

Les Temps Modernes, n° 609, *Pourquoi lire Castoriadis*, juin-juillet-août 2000.

Droits, n° 31, *Prescription et imprescriptibilité*, Dir. Stéphane Rials, Paris, PUF, 2000.

Anthropos n° 198. *Cornelius Castoriadis: la pluralidad de los imaginarios sociales de la modernidad*, coord. Celso Sánchez Capdequí, Barcelona, Anthropos editorial, 2003 [Monografía]

Archipiélago n° 54. *Cornelius Castoriadis: imaginación creadora, autonomía, revolución*. diciembre 2002 [Monografía]

Sciences de l'homme et de la société, n° 80, "*Penser aujourd'hui avec Castoriadis*", septembre 2005

El viejo topo n° 222-223, *Dossier Cornelius Castoriadis*, 2006, pp. 71-107

Nordicum-Mediterraneum, Icelandic e-journal of Nordic and Mediterranean studies, vol. 3, number 2, december 2008

Cahiers critiques de philosophie, n°6, *Cornelius Castoriadis. Une pensée nueve*, Dir. Bruno Cany. Paris, Hermann. Juillet 2008.

Otra bibliografía consultada.

Aristóteles (1978), *Acerca del alma*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.

Aristóteles (1982), *Metafísica*, Ed. trilingüe García Yebra, Madrid, Gredos.

Aristóteles (1985), *Ética a Nicómaco*, Introducción y notas de Julián Marías, Trad. María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Aristóteles (1995), *Física*, trad. De Echandía, Madrid, Gredos.

Bech, JM (2007), “Merleau-Ponty i Bourdieu, entre fonamentació i facticitat: les perplexitats al voltant de la Institució” en *Fonamentació i facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia*. Societat Catalana de Filosofia. Institut d'Estudis Catalans. Barcelona.

Bernstein, J. (1991) “Grand Narratives”, en Wood, D. (ed.) *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, Routledge, London y New York: 102-123.

Biagini, H. y Roig, A. (2008), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos.

Christofferson, M-S, (2009), *Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Marseille, Agone, coll.«Contre-feux».

Derrida,J., (1994), “Ousia y Grama, Nota sobre una nota de Sein und Zeit” en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.

Derrida, J., (1995) *Khôra*, trad. Diego Tatián, Córdoba, Argentina, Alción Editora.

Dilthey,W. (1944), *El mundo histórico*, México, FCE.

Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, Biblioteca Nacional, .

Duque,F. (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal.

Durkheim,E. (1967), *De la division du travail social. Livre I*. Paris, P.U.F.

Ferry, J-M. (1987), *Habermas, L'éthique de la communication*, Paris, P.U.F.

Fichte,J.G. (1999) *Doctrina de la ciencia (Wissenschaftlehre, 1811)*. Introducción de Reinhard

- Lauth. Traducción y apéndice de Alberto Ciria. Madrid, Akal.
- Foessel, M. (2007), "Paul Ricoeur ou les puissances de l'imaginaire" en *Paul Ricoeur. Anthologie*. Paris. Seuil.
- Freud, S., (1995), *La interpretación de los sueños*, trad. Luis López-Ballesteros, Madrid, Alianza.
- Gadamer, H.G. (1998), *The Beginning of Philosophy*. New York, Continuum.
- García del Moral, M.A. (2003), *Lo que el psicoanálisis enseña*, València, Aletheia.
- Habermas, J (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.
- Hegel, G.W.F. (2009), *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel Jiménez Redondo, València, Pre-textos.
- Heidegger, M (1969), *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires, Nova.
- Heidegger, M. (2000), *Nietzsche*, vol.I, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino.
- Heidegger, M. (2000b), *Nietzsche*, vol II, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino.
- Herreras, E. (2008), *La aportación de la tragedia griega a la educación democrática*, Tesis doctoral, Universitat de València.
- Kant, I. (1988), *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara.
- Kant, I. (1981), *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe.
- Lefort, C. (1978), *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard.
- Lefort, C. (1975), "Entretien avec Claude Lefort", *L'Anti-mythes*, núm. 14.
- Liotard, J-F (1954), *La Phénoménologie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Martínez Marzoa, F (1987), *Desconocida raíz común*, Barcelona, Visor.
- Martínez Marzoa, F (1989), *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos.
- Marx, K. y Engels, F. (1985), *El Manifiesto Comunista. Once tesis sobre Feuerbach*, Madrid, Alhambra-Longman.
- Marx, K. y Engels, F. (2014), *La ideología alemana*, Madrid, Akal.

- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1955), *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960), *Signes*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964), *Le Visible et L'Invisible*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1978), *La prose du monde*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1982), *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*. Paris, Gallimard.
- Morin, E. (2005), *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ed. Seuil.
- Platón (1986), *Fedón, Banquete, Fedro. Diálogos III*, trad. Martínez Hernández, Madrid, Gredos.
- Platón (1988a), *República. Diálogos IV*, trad. Eggers Lan, Madrid, Gredos.
- Platón (1988b), *Parménides, Teeteto, Sofista, Político. Diálogos V*, trad. N.L.Cordero. Madrid, Gredos.
- Platón (1992), *Filebo, Timeo, Critias. Diálogos VI*, trad. Francisco Lisi. Madrid, Gredos.
- Rechter, S. (2007), *"The originating breaks up: Merleau-Ponty, ontology and culture"*, Thesis Eleven, number 90, 27-43.
- Ricoeur, P. (1975), *La métaphore vive*, Paris, Seuil.
- Rockill, G. (2010), *Logique de l'histoire. Pour une analytique des pratiques philosophiques*, Paris, Hermann.
- Sanmartín, J. (1987), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos.
- Sevilla, S. (1996), *"El compromiso ontológico de la Teoría Crítica"* Episteme, col. Eutopias, 25.
- Sevilla, S. (2000), *Crítica, historia y política*, Madrid, Cátedra.
- Spinoza, B. (1980), *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional.

Sitios en Internet

Association Castoriadis: <http://www.castoriadis.org>

Fundada en 1998 por estudiantes, investigadores, psicoanalistas, activistas, amigos y miembros de la familia Castoriadis. Página "oficial" para la difusión de la obra y las ideas de Castoriadis. La *Association Castoriadis* organiza y apoya diferentes eventos sobre la vida intelectual de Castoriadis. Además, posee un archivo completo de las obras de Cornelius Castoriadis y un extenso catálogo en línea, que incluye textos de libre acceso y materiales multimedia de y sobre Castoriadis

Cornelius Castoriadis Agora International Website: <http://agorainternacional.org>

Dirigido por el traductor de Castoriadis al inglés David Ames Curtis, incluye una extensa bibliografía actualizada en francés, inglés, danés, holandés, catalán y español. Además, el archivo de Agora International guarda copias de textos para todos los investigadores interesados. Los suscriptores libres son informados regularmente sobre nuevas actividades, anuncios relevantes y actualizaciones bibliográficas / webografías.

MAGMA: <http://www.magma-net.com.ar/>

Dirigido por Yago Franco (Argentina), está dedicado a la difusión, estudio e investigación de la obra de Castoriadis, tanto como a la producción a partir de la misma. Incluye una presentación junto con datos biográficos, bibliografía y glosario.

Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis: <https://vimeo.com/channels/formacionenalteridad>

Dirigida por el profesor Rafael Miranda (UNAM, México), utiliza las nuevas tecnologías (cursos *online*) para la formación en una obra institucional por la autonomía. Una sistematización de los materiales didácticos y bibliográficos que ofrece se encuentra en la Guía de autoformación de la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis: agorainternacional.org/cicc.pdf



Lápida de Cornelius Castoriadis en el cementerio de Montparnasse. Paris.

Fotografía de Alain-Gilles Bastide