

Vol. 9 · N° 16 Enero - Junio 2020

# Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

**DOSSIER**

**Cornelius Castoriadis: un filósofo  
para pensar el presente**



**UNIVERSIDAD  
COMPLUTENSE**  
MADRID

**Edita**

Departamento de Filosofía y Sociedad  
Facultad de Filosofía  
Universidad Complutense de Madrid  
**ISSN: 2255-3827**



Vol. 9 · N° 16 Enero - Junio 2020  
Vol. 9 · N° 16 January - June 2020

# Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

*International Journal of Political Philosophy*

## DOSSIER

**Cornelius Castoriadis: un filósofo  
para pensar el presente**

***Cornelius Castoriadis. A Philosopher  
to Think about the Present***



UNIVERSIDAD  
COMPLUTENSE  
MADRID

**Edita Edited by**

Departamento de Filosofía y Sociedad  
Facultad de Filosofía

Universidad Complutense de Madrid

ISSN: 2255-3827

**Dirección postal***Post Address*

Despacho A-11, Edificio A Facultad de Filosofía, Ciudad Universitaria,  
28040, Madrid.

**Correo electrónico***E-mail*

[editorial@lastorresdelucca.org](mailto:editorial@lastorresdelucca.org)

**Sitio Web***Web Site*

[www.lastorresdelucca.org](http://www.lastorresdelucca.org)

**Diseño editorial***Editorial Design*

Romina Luppino · [www.luppino.com.ar](http://www.luppino.com.ar)



Usted es libre de compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. Adaptar, remezclar, transformar y crear a partir del material para cualquier finalidad, incluso comercial. El licenciadador no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

--

*You are free to share, copy and redistribute the material in any medium or format. Adapt, remix, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially. The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.*

## **Edita Edited by**

Departamento de Filosofía y Sociedad, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid.

## **CONSEJO EDITORIAL EDITORIAL BOARD**

### **Directores**

*Directors*

Juan Antonio Fernández Manzano, Univ. Complutense de Madrid, España.

Diego A. Fernández Peychaux, Univ. de Buenos Aires, Argentina.

### **Secretaria**

*Secretary*

Isabel Gamero, Universidad Complutense de Madrid, España.

### **Sec. técnico**

*Technical Secretary*

Donald Emerson Bello Hutt, KU Leuven, Bélgica.

### **Vocales**

*Vocals*

Gustavo Castel de Lucas, Univ. Complutense de Madrid, España.

Nicole Darat Guerra, Universidad Adolfo Ibañez, Chile.

Oscar Horta, Universidad de Santiago de Compostela, España.

Sergio Quintero Martín, Universidad Complutense de Madrid, España.

Noelia Eva Quiroga, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Olga Ramírez Calle, Saint Louis Missouri, Campus Madrid, España.

Blanca Rodríguez López, Univ. Complutense de Madrid, España.

Virginia Zuleta, Universidad Nacional de José C. Paz, Argentina.

### **Consejo asesor**

*Advisory Board*

Hugo E. Biagini, Universidad de Lanús / CONICET, Argentina.

Carlos R. Braun, Univ. Complutense de Madrid (Económicas), España.

María José Falcón y Tella, Univ. Complutense de Madrid (Derecho), España.

Oliver Feron, Universidad de Evora, Portugal.

Antonio García Santesmases, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.

Ignacio Gutierrez Gutierrez, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.

Antonio Hermosa Andujar, Universidad de Sevilla, España.

Axel Honneth, Columbia University, United States of America.

Regina Kreide, Instituto de Ciencias Políticas, Justus-Liebig Universität

Guissen, Alemania.

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España.

Eduardo Rivera López, Universidad Torcuato Di Tella / CONICET, Argentina.

Lutz Wingert, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.

Jonathan Wolff, Universidad Colegio de Londres, United Kingdom.

### **Comité Científico**

*Scientific Committee*

Fernando Aguiar González, IESA, CSIC, España.

José María Carabante Muntada, Villanueva University Center, España.

Wolf-Jürgen Cram, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.

Felmon Davis, Union College Schenectady, NY, United States of America.

Pablo de Lora, Universidad Autónoma de Madrid, España.

Jorge Novella Suárez, Universidad de Murcia, España.

Macarena Marey, Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina.

Barbara Merker, Universidad Johann Wolfgang Goethe, Alemania.

Eduardo Pellejero, Universidad Federal de Río Grande del Norte, Brasil.

José Luis Pérez Triviño, Universidad Pompeu Fabra, España.

Andrew Price, Sheffield University, United Kingdom.

Damián Salcedo Megales, Universidad Complutense de Madrid, España.

Ursula Wolf, Universidad de Mannheim, Alemania.

## BASES, CATÁLOGOS E ÍNDICES *DATABASE AND INDEXES*

### Bases de datos especializadas *Specialized Databases*

THE *Philosopher's* INDEX

### Bases de datos de citas *Citation databases*

Scopus<sup>®</sup>



### Sistemas de Evaluación *Evaluation Systems*

DOAJ  
DIRECTORY OF  
OPEN ACCESS  
JOURNALS

latindex

ERIH PLUS  
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE  
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

C.I.R.C.  
EC3metrics

MIAR

CiteFactor  
Academic Scientific Journals

### E-sumarios *E-summaries*

Dialnet

REDIB | Red Iberoamericana  
de Innovación y Conocimiento Científico

### Catalogada en *Catalogued in*

- ~ Copec (Reino Unido)
- ~ Sudoc (Francia)
- ~ Zeitschriftendatenbank (Alemania)
- ~ World Cat (Mundial)
- ~ Catálogo CISNE de la UCM (España)
- ~ Red Española de Filosofía (REF) (España)
- ~ Red de Bibliotecas Universitarias (REBIUN) (España)

### Política Open Access *Open Access Politics*

- ~ SHERPA/ROMEO
- ~ Open Archives
- ~ Directorio Dulcinea (España)

## SUMARIO *SUMARY*

### DOSSIER

#### **Cornelius Castoriadis: un filósofo para pensar el presente.**

*Cornelius Castoriadis. A Philosopher to Think about the Present.*

#### **Artículos del Dossier** *Dossier's articles*

- P. 11            Editorial  
*Editorial*  
Adrián Almazán e Iván de los Ríos
- P. 17            Exil et création. Retour sur le parcours philosophique et politique de Castoriadis.  
*Exile and Creation. Return to the Philosophical and Political Trajectory of Castoriadis.*  
Nicholas Poirier
- P. 31            Exilio y creación. Recorrido por la trayectoria filosófica y política de Castoriadis.  
*Exile and Creation. Return to the Philosophical and Political Trajectory of Castoriadis.*  
Nicholas Poirier
- P. 45            Castoriadis ante la tradición platónica. Algunas observaciones sobre una lectura a contracorriente.  
*Castoriadis Faced with the Platonic Tradition. Some Remarks on an against the Grain Reading.*  
José María Zamora Calvo
- P. 65            La ciudad y el límite. La demarcación de lo político en Cornelius Castoriadis.  
*The City and Its Limits. The Demarcation of the Political in Cornelius Castoriadis.*  
Diego S. Garrocho Salcedo
- P. 83            A Theory of Tragedy in Cornelius Castoriadis.  
*Una teoría de la tragedia en Cornelius Castoriadis.*  
María Cecilia Padilla
- P. 109           De Rosa Luxemburgo a Cornelius Castoriadis. Entre el socialismo y la caída en la barbarie.  
*From Rosa Luxemburg to Cornelius Castoriadis. Between socialism and the regression into barbarism.*  
Liliana Ponce

- P. 135 De la clase revolucionaria a la subjetividad humana. Sobre el sujeto de la autonomía en la obra de Cornelius Castoriadis. *From the Revolutionary Class to the Human Subjectivity. On the Autonomous Subject in Cornelius Castoriadis' Work.*  
Germán Rosso
- P. 159 El quiasma de la igualibertad: la comunidad de Castoriadis. *The Chiasma of Equaliberty: the Community of Castoriadis.*  
Irene Ortiz Gala
- P. 179 El pozo y su brocal. Imaginario y quiasmo en Castoriadis. *The Well and its Parapet. Imaginary and Chiasmus in Castoriadis.*  
Lorena Ferrer Rey
- P. 203 La ontología del mundo sociohistórico de Cornelius Castoriadis. El problema de la sede de las significaciones imaginarias sociales. *Cornelius Castoriadis' Sociohistorical World Ontology. The Problem of Social Imaginary Significations' Site.*  
Adrián Almazán Gómez

#### Artículos *Articles*

- 6  
—  
—
- P. 233 Igualdad y comunidad en el modelo de campamento de G. A. Cohen: un compromiso con el igualitarismo fraternal. *Equality and Community in G. A. Cohen's Camping Trip Model: a Compromise with Fraternal Egalitarianism.*  
Fernando Alberto Lizárraga
- P. 261 ¿Un método (de) Foucault? Cuestiones en torno a una práctica para recrear la historia. *Foucault('s) Method? Issues around a Practice Oriented towards Recreating History.*  
Pedro E. Moscoso-Flores y Nicolás Fuster Sánchez

#### Reseñas *Reviews*

- P. 287 Font Oporto, Pablo (2018). *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales.* Granada, AN: Comares. 240 páginas.  
Wenceslao Soto Artuñedo
- P. 291 Udi, Juliana (2018). *Locke, propiedad privada y redistribución.* Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes. 148 páginas.  
Luis Periañez Llorente



- P. 297 Franklin Delano Roosevelt (2019). *Discursos políticos del New Deal* (Edición, traducción y estudio introductorio de José María Rosales). Madrid, MD: Tecnos. 272 páginas.  
Rodolfo Gutiérrez Simón

**Información para autores** *Information for Authors*

- P. 303 Política editorial  
*Editorial Policy*
- P. 310 Envíos  
*Submissions*



**DOSSIER**  
**Cornelius Castoriadis: un filósofo  
para pensar el presente.**

*Cornelius Castoriadis. A Philosopher to Think about the Present.*

Coordinadores *Coordinators* **Adrián Almazán e Iván de los Ríos**





# Editorial

## *Editorial*

Adrián Almazán e Iván de los Ríos  
Universidad Autónoma de Madrid, España

El dossier que presentamos a continuación quiere contribuir a la difusión en castellano de la obra de uno de los filósofos con los que el siglo pasado fue más injusto: el grecofrancés Cornelius Castoriadis (1922-1997). Pero no solo eso, en las páginas de esta Revista se despliega un ejercicio de diálogo que, como al propio Castoriadis le gustaba señalar, entiende que los clásicos están ahí como paradas en un camino aún por explorar. Obras, retazos de reflexión que nos sirven como precaria lámpara de aceite para alumbrar la senda de nuestro bote en el picado mar de la realidad.

Este griego, que empujado por el vendaval de un marxismo que abandonaría al cerrar su fase de participación en *Socialisme ou Barbarie* acabó como refugiado en el convulso París de posguerra, nos ha legado un corpus filosófico privilegiado para poder pensar, con mayúsculas, nuestro presente. Castoriadis ha sido tal vez uno de los últimos filósofos heroicos de la historia del pensamiento. En él, la máxima de pensar la realidad en toda su amplitud no retrocedió ni un solo paso. La suya es una ontología en toda la extensión del término, un pensamiento que tiene la pretensión de poder dar acomodo en su seno a todo aquello que, en tanto existente, puede y debe ser pensado.

Y si hay algo que caracteriza especialmente su reflexión es el modo en que en ella la sociedad juega un papel transversal. Cuando el fracaso histórico del socialismo real hacía que las hordas huyeran despavoridas de las filas del marxismo y el estructuralismo, Castoriadis supo atrincherarse en un bastión particular desde el que poder seguir pensando la sociedad y su transformación, sin por ello coquetear con la negación de la diferencia y la pluralidad. Frente a los destructores de la realidad, los defensores de los juegos de lenguaje y los adalides del pensamiento débil, Castoriadis ofreció una nueva manera de entender el mundo como el producto de la imaginación y la creación que, al mismo tiempo, era susceptible de seguir dando cuerpo a lo mejor del viejo proyecto de la Ilustración.

Por desgracia, su época, como la nuestra, no estuvo muy dispuesta a escucharle. Sin embargo, en una época en la que el sueño de la razón que ha supuesto la posmodernidad ha azuzado la creación de los monstruos del

neofascismo o la posverdad, la de Castoriadis es una postura más necesaria que nunca. En una era en la que la crisis ecosocial global pone en tela de juicio la continuidad de la vida como la conocemos, su exigencia de nunca renunciar a la posibilidad de una transformación radical del mundo parece ser el único bote salvavidas en el que podemos seguir confiando. En una época en la que la informatización o los nuevos fenómenos migratorios hacen que la misma idea de democracia se tambalee, la defensa apasionada y de raigambre helena de la democracia radical del filósofo grecofrancés nos ofrece una salida a la penosa parálisis del fin de la historia de nuestras sociedades oligárquicas, injustas y neoliberales.

Para Castoriadis, la sociedad es una totalidad que debemos entender como colección de significaciones imaginarias sociales, es decir, como suma de lo que esa sociedad es materialmente, y de lo que piensa sobre sí misma y sobre lo que le rodea. O, más bien, de la manera en que la sociedad piensa a cada uno de los individuos sin que estos sean totalmente conscientes de ello. Una totalidad porosa, plural, abierta al conflicto y siempre en riesgo de caer en un cierre que la conduzca a la heteronomía, a la negación del cambio, a la parálisis. Será esta misma idea de totalidad, teorizada por el filósofo como *para-sí*, la que le permita comprender la realidad como una suma de estratos discontinuos en los que no existe posibilidad de reducción analítica, de derivación, de individualismo metodológico. Lo viviente, la psique, la sociedad... Todas ellas, totalidades en diálogo caracterizadas por su naturaleza imaginaria, por su posibilidad y obligación de crear y recrear el mundo.

Y, sin embargo, la sociedad, y en particular el animal humano, es el intermediario obligado de todo ejercicio de conocimiento del mundo. En Castoriadis convive la existencia de una realidad independiente de toda creación humana con la imposibilidad de un acceso a la misma que no venga mediado por la inevitable membrana que constituyen las fronteras de cada mundo instituido. Esta postura le permitió desarrollar toda una reflexión epistemológica y gnoseológica en la que la ciencia, entendida como creación radicalmente sociohistórica, no se convierte en cambio en mera comparsa relativa al servicio de la dominación.

No es casualidad que fuera el estudio del psicoanálisis y la obsesión por seguir pensando la posibilidad de una transformación radical del mundo lo que llevara a Castoriadis a este tipo de pensamiento complejo sobre la realidad. Al fin y al cabo, sus lecturas de Freud, entre otros, y su posterior ejercicio como psicoanalista, le permitieron entender que quizá los atributos que toda la historia del pensamiento occidental había considerado concomitantes a lo *real* (que Castoriadis englobaba en su idea de una ontología conjuntista e identitaria) no

habían sido más que el subproducto de una estrechez de miras. ¿Qué ocurre si abandonamos objetos cotidianos como la mesa o el lápiz como paradigma de lo existente y ponemos en su lugar cosas como el sueño o las creaciones artísticas? Sin duda la creación, el cambio, adquieren una posición central.

Es justamente también este cambio el que se busca aplicar al mundo social e histórico. El cambio histórico no es determinado. No existen matemáticas de lo social. Existe, en cambio, la posibilidad de reapropiarse de la interrogación radical que los griegos, en su doble invento de la filosofía y la democracia, convirtieron en una posibilidad histórica. Una posibilidad frágil, transitoria y por supuesto nunca garantizada. La democracia para el pensador grecofrancés es el régimen trágico por excelencia. Es el esfuerzo de construir sentido sobre el caos sin fondo que constituye la realidad. Es el ejercicio heroico de seguir defendiendo unas murallas que sabemos frágiles, inconstantes y, ante la existencia de la muerte, impotentes.

Un pensamiento complejo y polimorfo, que se aventura desde las orillas de la ciencia hasta las simas de la psique, pasando por las altas cumbres del pensamiento político o económico. Un ejercicio arriesgado que supo plantarle cara a su tiempo y denunciar sus dogmas fundadores: el economicismo, la pulsión del crecimiento, el progreso, la ilusión de nuestra dominación de la naturaleza... En fin, y utilizando la imagen que fue tan cara al filósofo en vida, un largo tramo de hilo de Ariadna que permitirá a cualquier aventurado internarse con algo más de alivio, aunque alerta ante los muchos peligros, en el laberinto que es y siempre será nuestro breve paso por el mundo.

Los estudios aquí reunidos tratan de dar cuenta, precisamente, de la complejidad, la extensión y, por qué no, la belleza de ese hilo rojo en mitad del laberinto. En el primero de todos ellos, titulado “Exilio y creación. Recorrido por la trayectoria filosófica y política de Castoriadis,” Nicolas Poirier arranca de las conexiones productivas entre la trama biográfica de Cornelius Castoriadis y el devenir intelectual de su propuesta ontológica y política. Poirier conecta de un modo preciso y muy sugerente la crítica a los conceptos tradicionales de la filosofía Occidental con la experiencia desgarradora del exilio en Francia y con la emergencia de una trenza conceptual ineludible entre desorden, institución y creación en el marco del devenir histórico de las sociedades humanas.

Este punto de partida amplía el recorrido del dossier hacia la presencia siempre fértil de Platón en la filosofía de Castoriadis. En su artículo “Castoriadis ante la tradición platónica. Algunas observaciones sobre una lectura a contracorriente,” José María Zamora nos recuerda que, en la ontología política de Castoriadis, Grecia nunca ha sido la ocasión para una recuperación idólatra del modelo ejemplar clásico, sino el *germen* indispensable de todo proyecto

de autonomía y emancipación. Desde una lectura atenta de los seminarios dedicados al *Político* de Platón, Zamora persigue el progresivo distanciamiento de Castoriadis con respecto a la tradición platónica y neoplatónica e incide en las condiciones de inteligibilidad del nacimiento de la democracia, la filosofía y la historia en la Antigua Grecia. Sin abandonar el horizonte de la tradición griega, el artículo de Diego S. Garrocho, “La ciudad y el límite,” formula una aproximación sugestiva al filósofo grecofrancés. Desde el reconocimiento de los matices velados de nuestras instituciones contemporáneas en la ciudad griega de Castoriadis y teniendo en cuenta el uso y la recuperación del concepto de *ápeiron* en Anaximandro y Aristóteles, Garrocho aventura una lectura crítica de la interpretación castoridiana que, sin embargo, no puede sino leerse como un cálido homenaje a su rendimiento filosófico y a sus aportaciones políticas.

El artículo de María Cecilia Padilla, “*A theory of tragedy in Cornelius Castoriadis*,” aborda la concepción castoridiana de la tragedia ática y su conexión con la democracia ateniense. Un régimen político que, a juicio de Castoriadis, asume la condición trágica de la cosmovisión arcaica y opera activamente como un mecanismo estético-político de autolimitación en el marco del proyecto de autonomía radical. Una ventana al Caos, en definitiva, que permite al mundo griego no solo descubrir el abismo, sino también gestionarlo humanamente. Desde un nuevo ángulo de intereses, Liliana Ponce escribe un texto titulado “De Rosa Luxemburgo a Cornelius Castoriadis”, donde encontramos una interesante identificación del neoliberalismo contemporáneo no solo con un régimen político o económico, sino con una *forma de vida* en sentido pleno. Ponce aborda las conexiones entre el pensamiento de Castoriadis y de Luxemburgo preguntándose por la posibilidad de una resignificación del sentido de la acción política en el marco de esa nueva *figura de la barbarie* con la que podemos identificar al neoliberalismo. Por su parte, e insistiendo en esta línea de investigación, Germán Rosso profundiza en el concepto de autonomía desde la crítica de Castoriadis a la posición del proletariado como sujeto revolucionario en la teoría marxista. Partiendo de estas consideraciones, “De la clase revolucionaria a la subjetividad humana” nos conduce, además, a un diálogo productivo con los presupuestos psicoanalíticos freudianos que pretende tomar distancia de aquellas interpretaciones que reducen el proceso de transformación del individuo a una paulatina *toma de conciencia*.

En “El quiasma de la igualibertad: la comunidad de Castoriadis”, Irene Ortiz Gala arroja una pregunta fundamental al proyecto político del pensador grecofrancés: ¿es necesario afrontar en clave quiasmática las nociones de igualdad y de libertad o existe la posibilidad de abordarlas independientemente en la configuración del proyecto instituyente? Desde la lectura crítica de su



coyuntura, el artículo avanza hacia una consideración clave de la figura del derecho como elemento jurídico que garantiza los privilegios que se quieren otorgar a los integrantes de la comunidad en el proyecto instituyente (la igual participación). Continuando con la figura del quiasmo, Lorena Ferrer Rey nos ofrece, en “El pozo y su brocal”, un hermoso y profundo recorrido por las conexiones entre las filosofías de Castoriadis y Merleau-Ponty, insistiendo en el alcance conceptual y el rendimiento político de la noción de imaginario, así como en la productividad de los pares conceptuales psique/sociedad, tradición/novedad y autonomía/heteronomía.

Por último, y a modo de cierre, el artículo de Adrián Almazán ofrece al lector una síntesis de las líneas generales de la ontología del mundo sociohistórico de Castoriadis. Una excelente aproximación que nos permite, además, comprender en su riqueza la teoría de la sociedad del filósofo grecofrancés y los conceptos centrales de la misma (imaginación, creación radical, mundo instituido o condicionante a la creación). Desde este enclave, y abriendo las posibilidades teóricas del artículo a futuros programas de investigación, Almazán problematiza algunos de los elementos de la propuesta de Castoriadis prestando particular atención a la noción de *significación imaginaria social* y reflexionando sobre la idea de la sede de las significaciones.

Como puede verse, los trabajos aquí presentados ofrecen un conjunto de indagaciones transversales en torno a la propuesta de Cornelius Castoriadis, a su posición en la historia del pensamiento filosófico y a su rendimiento en la política contemporánea. Esperamos que su recepción contribuya a reactivar de modo productivo aquella pregunta recurrente que el propio Castoriadis, desde el siglo pasado, gustaba de arrojar a un futuro tan incierto como exigente: “¿qué relación, además de pasiva, podemos tener con el pasado?”



# Exil et création. Retour sur le parcours philosophique et politique de Castoriadis

*Exile and Creation. Return to the Philosophical and Political Trajectory of Castoriadis*

Nicholas Poirier  
Université Paris-Ouest Nanterre, Francia

**RÉSUMÉ** Ce texte revient sur le parcours intellectuel de Castoriadis pour réfléchir le lien entre sa situation d'exilé en France et sa pensée philosophique. Sans parler de rapport intrinsèque entre l'existence et la pensée, on peut toutefois entendre certaines résonances entre un parcours de vie marqué par l'exil et un cheminement intellectuel travaillé par la mise en question des concepts philosophiques traditionnels. Ainsi la réflexion menée par Castoriadis, à travers sa critique de l'ontologie déterministe et identitaire, permet d'articuler autrement le rapport entre désordre et institution. Ne pouvant se prévaloir d'aucune autorité sous-jacente, la politique démocratique doit dès lors se composer en vertu de la créativité dont peuvent faire preuve les individus et les sociétés.

**MOTS-CLÉS** Exil; création; imagination; chaos; auto-institution.

**ABSTRACT** *This text looks back at Castoriadis' intellectual path to reflect on the link between his situation as an exile in France and his philosophical thinking. Not to mention the intrinsic relationship between existence and thought, however, we can hear certain resonances between a life path marked by exile and an intellectual course worked by the questioning of philosophical concepts traditional. Thus, the reflection conducted by Castoriadis, through his critique of deterministic and identity ontology, allows us to articulate in a different way the relationship between disorder and institution. Unable to claim to be based on a principle of authority, democracy must do with the creativity of individuals and societies.*

**KEY WORDS** *Exile; Creation; Imagination; Chaos; Self-Institution.*

**REÇU** *RECEIVED* 04/3/2019

**APPROUVÉ** *APPROVED* 30/9/2019

**PUBLIÉ** *PUBLISHED* 27/1/2020

**NOTE DE L'AUTEUR**

Nicholas Poirier, Laboratoire Sophiapaol, Université Paris-Ouest Nanterre-La Défens, France.  
Courrier électronique: nicolaspoirier7@gmail.com

Ce texte cherche à réinterroger le parcours philosophique et politique de Castoriadis, en réfléchissant sur les liens qu'il est ou non possible d'établir entre sa situation d'exilé grec dans la France de l'après-seconde guerre mondiale et la pensée philosophique qu'il a développée tout au long de son uvre. S'il semble difficile de faire d'emblée le lien entre l'existence de Castoriadis, liée à l'exil, et sa pensée ou son uvre, on peut toutefois entendre certaines résonances entre un parcours de vie, marqué par la rupture avec le foyer natal, et un cheminement intellectuel travaillé par la mise en question de la philosophie *héritée*, pour reprendre l'expression de Castoriadis, dans sa dimension déterministe et identitaire. L'expérience de l'exil, en tant qu'elle implique un bouleversement des partages géographiques et de la distribution identitaire qui en constitue le corrélat (la culture d'origine comme pourvoyeuse d'identité, les autres cultures comme porteuses de différence et d'un brouillage potentiel de l'identité d'origine), peut se lire aussi dans le cadre du cheminement intellectuel de Castoriadis comme un mouvement de traversée de tous les savoirs qui passe par une mise en question des partitions aussi bien disciplinaires qu'identitaires.

### Les années grecques et le départ pour la France

Castoriadis fait partie de ce groupe d'étudiants grecs qui arrivèrent à Paris en décembre 1945 pour poursuivre leurs études. Dans le cadre d'une politique de resserrement des échanges culturels et diplomatiques entre la France et la Grèce, le Ministère des Affaires étrangères et l'Institut français d'Athènes, sous la houlette de son directeur Octave Merlier, avaient en effet octroyé à des étudiants de diverses disciplines des bourses leur permettant de quitter Athènes pour Paris afin d'y poursuivre leurs études (Bordes, 2015, pp. 55-58). Parlant couramment le français, et au vu de ses excellents résultats universitaires, Castoriadis faisait partie des étudiants sélectionnés pour partir en France (Dosse, 2014, pp. 13-31).

Sa situation était alors extrêmement compliquée: après avoir fondé en 1941 avec des militants communistes une revue et un groupe de résistance, *Nea Epochi*, Castoriadis rejoint l'organisation trotskiste dirigée par Spiros Stinas, se montrant de plus en plus critique vis-à-vis de la ligne bureaucratique et chauvine du Parti communiste grec (*KKKE*), auquel il avait adhéré en 1937, et dont il sera rapidement convaincu du caractère irréformable. Le mouvement trotskiste fut réprimé aussi bien par les forces occupantes que par le mouvement de résistance grec, l'Armée populaire de libération nationale (ELAS), branche combattante du Front national de libération (EAM), dominé

par les communistes. Comme le fera remarquer par la suite Castoriadis (2013, pp. 330-331), l'objectif d'un résistant trotskiste grec consistait à survivre à la fois aux persécutions de la Gestapo et du *Gépeou* local (l'équivalent de la police politique soviétique), organisation qui avait sévèrement réprimé les militants trotskistes engagés dans la résistance. C'est au moment du retrait des forces allemandes de Grèce, en 1944, que commence la première guerre civile grecque, qui opposa les troupes résistantes de l'ELAS, fortes de leur victoire contre les Allemands, et les troupes britanniques, débarquées en Grèce pour empêcher la prise de pouvoir par les communistes.

C'est dans ce contexte politique et militaire qu'il faut appréhender le départ de Castoriadis pour la France en décembre 1945 (Bordes, 2015, pp. 53-54). Militant trotskiste, ferme opposant aussi bien aux forces staliniennes qu'aux troupes d'occupation anglaise, Castoriadis savait que sa vie était en danger s'il choisissait de rester en Grèce. Le gouvernement officiel, soutenu par les Anglais, qui combattait l'Armée populaire de libération nationale dont la principale force était le Parti communiste grec, dirigea en effet une répression féroce contre les milieux de gauche: toute personne suspectée d'activités ou même de sympathies communistes pouvait être arrêtée et même éliminée. Pour les étudiants-boursiers qui avaient participé au mouvement de résistance ou appartenu à des organisations politiques marquées à gauche, notamment la jeunesse communiste, le départ vers la France allait ainsi se transformer en exil, et pour beaucoup en un exil sans retour (Manitakis, 2011, p. 47). Le départ pour Paris représentait donc pour Castoriadis un moyen de sortir d'une situation inextricable qui pouvait mettre en péril son existence, en se donnant un horizon d'action préservé du risque immédiat de la mort et émaillé de possibilités nouvelles.

Parmi les passagers du *Mataora*, le paquebot qui transporta les étudiants de la Grèce vers l'Italie (c'est par le train qu'ils furent ensuite acheminés à Paris *via* la Suisse), certains devinrent des artistes et des intellectuels reconnus en France, auteurs d'uvres remarquées -par exemple, à s'en tenir au domaine philosophique, Kostas Axelos, Cornelius Castoriadis et Kostas Papaïoannou (Bordes, 2015, pp. 61-64). Le point commun entre Axelos, Papaïoannou et Castoriadis est qu'ils se sont livrés, sous des formes toutefois très spécifiques pour chacun d'entre eux, à une relecture critique de la pensée de Marx et plus généralement du marxisme. Castoriadis et Papaïoannou n'ont d'ailleurs jamais eu aucune illusion quant à ce que recouvrait le communisme réel, ils auront toujours dénoncé avec la plus grande virulence le totalitarisme stalinien, à rebours d'une bonne partie des intellectuels français, même si cette commune critique s'est déployée en référence à un projet politique différent chez l'un et

chez l'autre: l'auto-gestion ouvrière dans le cadre d'une *société autonome* pour le premier, un socialisme d'inspiration libérale pour le second. De ce point de vue, la contribution d'Axelos à une critique de l'imposture stalinienne est sans doute plus modeste: avant d'être exclu du Parti communiste de Grèce pour déviationnisme et de rejoindre en France à la fin des années 1950 le courant du communisme critique au sein de la revue *Arguments*, Axelos aura été en Grèce, au début en tout cas, un communiste orthodoxe, ce que ne furent jamais ni Castoriadis, ni Papaïoannou.

### L'expérience de l'exil

Ce qui réunit en tout cas les trois penseurs, c'est qu'ils ont plutôt bien vécu l'expérience de l'exil, s'étant intégrés sans énormes difficultés à la société française et ayant plutôt bien réussi leur insertion professionnelle, même si les premières années furent sur le plan matériel assez difficiles, surtout pour Papaïoannou - des trois il fut sans doute celui qui s'est montré le plus nostalgique envers son pays natal, publiant en grec jusqu'aux années 1960 un nombre important de ses textes et n'abandonnant pour ainsi dire jamais son rêve d'un retour aux sources définitif. Il semble d'ailleurs nécessaire de distinguer parmi les passagers du *Mataora*, quelqu'un comme Castoriadis qui a traversé assez sereinement l'épreuve de l'étranger, de celles et ceux qui ont reconnu avoir souffert de ce départ forcé vers la France, comme la psychanalyste Hélène Mangriotis ou la philosophe Mimica Cranaki. Celles-ci ont dépeint les premières années de leur séjour parisien comme marquées par la solitude, la froideur et le manque de communication (Mangriotis, 1980), d'où un sentiment très vif de mutilation et la reconnaissance d'une perte irrémédiable, marquant le caractère pour ainsi dire définitif de l'exil (Cranaki, 1950, pp. 331-332). Si le terrain initial sur lequel Castoriadis tracera sa voie allait le placer très tôt dans une situation porteuse d'un grand danger, puisque sa vie était mise en jeu, l'exil ne doit pas être perçu dans son cas, à l'inverse de ce qu'ont pu éprouver Mangriotis ou Cranaki, en termes d'aliénation.

Rendu très tôt, en partie grâce à son père, familier avec la France par le biais de sa culture, notamment celle issue des Lumières, parlant d'ailleurs parfaitement le français au moment de son départ, Castoriadis ne se sera jamais senti à proprement parler dépaycé en France. Il faut ensuite noter que si Castoriadis est un intellectuel d'envergure, il est peut-être d'abord un militant révolutionnaire; dans cette mesure l'exil ne lui a pas pesé comme il a pu peser pour les exilés qui ont dû fuir leur pays, en raison de leur appartenance à une minorité religieuse, ethnique, culturelle, par exemple les Juifs d'Allemagne

au cours des années 1930. Le philosophe et historien Jean-Michel Palmier remarque à ce sujet que les exilés allemands politiques ont vécu un exil bien moins misérable que ceux ayant dû quitter l'Allemagne parce qu'ils étaient juifs, obligés de survivre dans la plus grande marginalité et privés de ressources matérielles, ne pouvant bénéficier du secours d'une organisation politique assurant à ses membres un minimum d'assurance et de solidarité (Palmier, 1988, p. 339). Ce qui frappe dans le positionnement de Castoriadis, ce n'est donc pas une situation d'équilibre précaire liée à la situation d'exil, mais la tension permanente qui tient à son engagement précoce dans des luttes politiques - sur ce plan son exil parisien ne changera rien à cette configuration initiale.

Castoriadis refusera en effet toujours de choisir entre deux oppresseurs, sous prétexte que la lutte contre l'un des deux camps peut se mener pour de mauvaises raisons. Ce n'est pas parce que les nazis font la guerre aux communistes que ces derniers, entièrement inféodées à Staline et reproduisant ses méthodes à l'échelle de la résistance grecque, ont raison sur toute la ligne: la politique de terreur stalinienne doit en réalité être combattue à un titre analogue. De même, pour prendre les années 1950 et 1960 en France, ce n'est pas parce que des intellectuels se font les porte-paroles de forces réactionnaires hostiles par principe au communisme et à l'idée d'émancipation que la critique de l'URSS devient nulle et non avenue. Tout l'effort théorique de Castoriadis consistera dans cette perspective à dégager l'identité structurelle profonde de deux régimes prétendument opposés, le communisme russe et le capitalisme libéral, qu'il va ranger sous l'étiquette commune de capitalisme bureaucratique, avec toutefois un certain nombre de nuances (capitalisme bureaucratique *diffus* dans le cas du capitalisme qualifié communément de *libéral*, capitalisme bureaucratique *intégral* ou totalitaire pour ce qui concerne le système incarné par l'Union soviétique). Le groupe "Socialisme ou Barbarie", dont Castoriadis sera avec Claude Lefort l'un des principaux théoriciens et animateurs, défendra dans les années 1950 et au début des années 1960 un projet d'auto-gestion ouvrière étendue à toutes les sphères de la vie sociale, à rebours précisément de ces deux formes de domination incarnées par le capitalisme bureaucratique de forme libérale et le capitalisme bureaucratique de forme totalitaire.

### Un positionnement en marge des institutions

Castoriadis affirmera donc d'emblée sa singularité qui ne tient pas tant à une identité grecque dont il ne s'est jamais senti dépositaire qu'à l'originalité de sa personnalité s'exprimant sous la forme d'un anti-conformisme assumé.



Dans un texte de 1908, “Digressions sur l'étranger”, le sociologue allemand Georg Simmel proposait de définir la situation de l'étranger comme le fait d'occuper une place instable dans un entre-deux spatial aussi bien que culturel. C'est en raison d'un tel positionnement que l'étranger, à la fois dedans et dehors, se trouve en mesure de jeter un regard décalé sur le monde social auquel il n'appartient pas entièrement, lui permettant de voir ce que les autochtones, souvent blasés car enfermés dans des habitudes que rien ne les force à questionner, ne parviennent pas à remarquer. Du coup, l'étranger se tient dans une position d'écart qui favorise une relation empreinte d'une plus grande objectivité vis-à-vis des manières de faire et de voir propres au groupe d'accueil. Cette singulière combinaison de détachement et d'attention a comme conséquences notables, selon Simmel, de libérer chez l'étranger une parole plus libre, moins soumises aux préjugés ambiants, et d'intensifier chez lui les velléités de pensée critique (Simmel, 2013, pp. 663-668; Lapierre, 2002, pp. 72-76).

De ce point de vue, Castoriadis a toujours manifesté un refus radical de toute complaisance conformiste, que ce soit en Grèce dans le cadre de son engagement parmi les trotskistes, en France au sein du groupe “Socialisme ou Barbarie”, et même plus tard, lorsqu'il cessera de militer à proprement parler. Ceci dit, bien que l'hypothèse posée par Simmel soit éclairante dans de nombreux cas, on peut toutefois s'interroger sur sa pertinence à rendre compte de la situation spécifique de Castoriadis. Certes le fait d'être un étranger en France a pu contribuer à placer celui-ci dans une situation de rapport extrêmement distancié avec les formes usuelles de la vie quotidienne. Mais pour ce qui concerne les sphères intellectuelles et politiques, il faut se montrer plus nuancé: si son mépris envers les formes académiques de la reconnaissance intellectuelle est indéniable, il ne tient peut-être pas tant à un décalage entre la personnalité de Castoriadis et les usages propres au système universitaire de son pays d'accueil qu'à une indépendance d'esprit très prononcée. D'ailleurs sur le plan de ce qui fut ses priorités, on comprend que ce qui importait pour Castoriadis n'était pas de faire carrière: il n'a en effet jamais soutenu la thèse de doctorat d'État qu'il avait commencée à la Sorbonne en 1946 sous la direction du logicien René Poirier, pas plus qu'il ne soutint la seconde thèse qu'il avait initiée à la fin des années 1960 sous la direction de Paul Ricoeur, et qui donnera finalement naissance à son uvre maîtresse *L'institution imaginaire de la société* paru en 1975. Ce qui comptait pour lui, c'était avant tout l'action politique révolutionnaire en tant que membre et animateur du groupe et de la revue *Socialisme ou Barbarie*.

En fait, si le contexte politique l'avait permis, Castoriadis serait resté en Grèce et aurait sans doute milité au sein d'une organisation révolutionnaire (qu'il aurait d'ailleurs peut-être contribué à créer) et produit des textes théorisant une orientation politique nouvelle. Il n'en reste pas moins, qu'aux dires mêmes de l'intéressé, la situation aurait été sensiblement plus négative:

Malheureusement, il me faut reconnaître, j'en ai peur, que si je n'étais pas parti, je n'aurais certainement pas pu faire ce que je crois avoir pu réaliser en m'exilant. Je ne dis pas que la Grèce m'aurait dévoré... mais dans le fond... mon sentiment est à peu près celui-ci. (Caumières, 2016, pp. 45-47).

Cela induit, dans l'introspection de Castoriadis et le retour sur son propre parcours, une évaluation positive de l'exil français, lequel aurait comme *libéré des possibles* et ouvert des perspectives sans doute restées voilées. Du coup, on peut certainement affirmer que son expérience de l'exil a été décisive pour la constitution de sa personnalité intellectuelle et politique, même s'il faut par ailleurs convenir que son originalité et son refus du conformisme était déjà clairement affirmés en Grèce.

Mais peu importe au fond les raisons profondes: l'attitude de Castoriadis aura été de résister en toute occasion aux diverses tentatives d'intimidation qui enjoignent à ne jamais dire du mal de son propre camp sous prétexte de faire le jeu de l'adversaire (quand on sait par ailleurs que ce camp, soi-disant *nôtre*, est aussi répressif que le camp adverse contre lequel on n'a par ailleurs jamais cessé de lutter; la trahison, si il y a trahison, étant davantage de son fait). Sa critique sans complaisance du chauvinisme, du nationalisme, et donc des identités collectives conçues de manière rigide, ne s'est nullement atténuée au moment de l'exil parisien. L'épreuve de l'étranger n'a en aucun cas fait naître chez lui la moindre nostalgie pour son pays natal: s'il a vu dans la philosophie grecque pré-platonicienne des ressources afin de repenser l'histoire et la politique en dehors des schèmes déterministes et téléologiques, Castoriadis n'a jamais succombé à la mythologie d'une Grèce originaire à laquelle l'humanité devrait se régénérer. Ce qui l'a intéressé dans certains aspects de la pensée grecque antique comme dans la politique démocratique athénienne, c'est ce qui demeure vivant pour le monde contemporain, les germes propices à féconder le projet d'émancipation politique dont la valeur est universelle et ne constitue d'aucune manière l'apanage d'une forme de culture bien particulière identifiée en tant que Grèce (Castoriadis, 1995, pp. 174 et 192-193). On peut à la limite faire l'hypothèse que l'expérience de l'exil a pu renforcer chez Castoriadis les tendances critiques de sa pensée apparues précocement: une idée, une prise de position ne peuvent se justifier selon lui que parce que celles-ci s'étaient

sur une argumentation réfutant par principe tout critère de justification en référence à une appartenance, qu'elle soit civilisationnelle, nationale, idéologique, religieuse. A partir de là, une identité particulière ne peut valoir que si elle s'ouvre à l'altérité et se laisse travailler par l'universel; de même, l'universalisme ne prend toute sa portée que dans la mesure où il est porté par des singularités créatrices qui lui donnent une forme à chaque fois originale. C'est à cette condition qu'il est possible de dépasser l'alternative traditionnelle entre un universalisme défini de façon abstraite et un particularisme fait de déterminations concrètes.

Plus que la situation d'exil, ce refus de se laisser imposer ses vues par allégeance à son groupe d'origine ou en vertu d'affinités liées à l'exercice d'une activité commune, la philosophie, a sans doute eu une portée non négligeable sur le lien entretenu par Castoriadis avec les institutions universitaires et les normes en vigueur de la reconnaissance intellectuelle. Pour reprendre les termes choisis par Simmel mais en transformant la signification, ce refus d'adhérer de plain pied à un courant ou à une école, en même temps que la volonté de ne jamais renoncer à l'idée de vérité, présuppose une grande lucidité critique et rend possible une objectivation de ce qui pour un regard moins aiguisé va de soi dans les croyances philosophiques d'une époque. C'est ce qui explique sans doute en partie sa force critique, s'exprimant au détour de la critique sans concessions que Castoriadis fera du marxisme mais aussi un peu plus tard du structuralisme, notamment Lévi-Strauss, de l'heideggerianisme et de ses prolongements contemporains dans la déconstruction, ou encore pour ce qui concerne la psychanalyse de Lacan et du lacanisme, sans oublier les coups qu'il a portés contre les formes les plus caricaturales de positivisme.

### **Une critique de l'ontologie déterministe et identitaire**

Ayant toujours défendu sur le plan politique un projet de société autonome, d'abord dans le cadre du groupe et de la revue *Socialisme ou Barbarie* en tant qu'auto-gestion ouvrière, puis par la suite en référence à la démocratie athénienne, Castoriadis se sera dans le même mouvement livré à un travail de reconstruction théorique, estimant que la logique impliquée par ce qu'il nommait la *pensée héritée* ne contribuait pas à libérer le potentiel de créativité humaine sur le plan individuel et collectif. Cette entreprise de refonte philosophique comportait comme pièce essentielle la mise en question de la logique déterministe à l'œuvre dans la métaphysique depuis Platon: Castoriadis cherchait à faire ainsi ressortir le caractère central de l'imagination à la fois dans la pensée et dans l'organisation des sociétés. Il entendait donner une

consistance véritable à l'idée de création entendue comme apparition de la nouveauté radicale dans tous les domaines composant l'expérience humaine.

Cela passait par une critique de ce que Castoriadis désignait sous les termes *d'attitude contemplative* propre à la pensée théorique traditionnelle, qui se borne à objectiver du regard la réalité qu'elle tend à figer en des essences fixes et définies une fois pour toutes, sans se donner les moyens d'une intervention pratique propice à en produire une transformation effective (Voir Castoriadis, 2009, pp. 105-150). A rebours de cette attitude spéculative qui privilégie la rationalité théorique à la rationalité pratique, Castoriadis mettra en évidence, au détour notamment de son interprétation nouvelle de la philosophie grecque, la centralité du devenir historique comme matrice pour la création humaine.

Ce que Castoriadis a cherché ainsi à mettre en avant est le fait irréductible que les significations auxquelles les hommes doivent se référer pour orienter leur vie reposent en définitive sur ce qu'il appelle l'*Abîme*, le *Sans-fond* (Castoriadis, 1986, p. 367), ou pour l'exprimer dans le lexique de la poésie d'Hésiode, le *Chaos* (Castoriadis, 1986, pp. 284-285; 2004, pp. 171-174 et 288-289). Dire de la société qu'elle s'institue sur du chaos signifie que la société s'institue elle-même à partir de rien, qu'elle ne tire donc son origine d'aucune instance extra-sociale, par exemple une divinité ou les lois de la nature. On doit comprendre par là que toute institution est en réalité auto-institution, la société ne devant son existence qu'à une activité créatrice par où elle se donne une consistance et donc une certaine identité (Castoriadis, 1986, p. 264).

Si les sociétés reposent sur quelque chose d'indéterminé, de non-identique, c'est qu'elles ne peuvent prétendre fonder leur légitimité sur une instance transcendante qui leur confère une raison d'être, au sens ultime du terme. Affirmer de l'institution sociale qu'elle repose sur du chaos, qu'elle ne fonde donc pas une identité substantielle et immuable, revient à dire qu'il n'y a pas de justification ultime aux significations instituées par les hommes, que rien ne peut ni les garantir du point de vue de leur légitimité, ni en assurer la pérennité dans le temps (Castoriadis, 1986, p. 383). C'est ouvrir dès lors la porte à la possibilité d'une transformation politique de la société sans se laisser intimider par le fait qu'il y a un ordre établi de la société qui passe pour la seule forme de société possible. Ce qui ne signifie pas que l'idée d'une organisation sociale, qui a besoin pour se concrétiser d'en passer par une certaine ordonnance, n'ait pas de consistance véritable. L'enjeu pour Castoriadis dans sa critique des partitions identitaires consiste surtout à souligner la nécessité vitale pour cette même institution de puiser à ce désordre initial afin d'échapper au risque de clôture sur soi, qui marquerait pour elle sa plongée dans l'inertie et signifierait son effondrement à plus ou moins brève échéance.

## L'anarchie institutive

Il devient dès lors possible de voir dans le chaos, non la seule menace de destruction, mais également la puissance qui donne vie à l'institution, à partir de quoi elle se structure, et qui travaille celle-ci en l'empêchant de se figer sous une figure définitive. Pour que la possibilité d'une création, donc du nouveau soit préservée, il semble donc nécessaire que les sociétés assument la part de désordre qui leur est inhérente - à cette unique condition elles ne chercheront pas à forclure le vide qui les traverse, en prétendant avoir trouvé une fois pour toutes les institutions justes qui mettraient un terme au devenir historique et annihileraient toute promesse de futur, donc de création (Castoriadis, 2003, pp. 534-535).

A lire Castoriadis, on ne peut guère rendre compte du monde comme un habitacle sécurisant où chaque être possède une identité fixe. Au contraire, la société instituée (l'ordre établi) ne cesse au contraire d'être travaillée par la société institutive (les forces créatrices contestant l'ordre institué) qui la force à se remettre en question dans un processus sans terme définitif. De ce point de vue, il serait tout à fait erroné d'interpréter l'idée d'autonomie au sens de l'autarcie, à travers l'exigence propre à une certaine sagesse philosophique de ne dépendre que de soi. Il semble au contraire nécessaire de toujours penser l'autonomie sur fond de rapport constitutif à l'altérité qui constitue cette part irréductible d'immaîtrisable. A ce titre, l'autonomie ne doit nullement être considérée à la manière d'un état achevé, où les sujets seraient assurés d'avoir enfin trouvé le lieu de leur épanouissement individuel et collectif (Castoriadis, 2003, p. 158).

Pour Castoriadis, l'autonomie doit à l'inverse se prendre comme un projet et non comme une donnée substantielle intangible, par lequel les êtres humains travaillent à transformer le rapport qu'ils entretiennent à leur inconscient (sur le plan individuel) et à leur institution ou à leur tradition (sur le plan collectif), de façon à ne plus être l'esclave d'une loi qui s'impose à eux sans qu'ils puissent la réfléchir et s'en distancier (Castoriadis, 2003, p. 158). Il serait à ce titre tout à fait erroné de penser que le désordre pourrait à terme disparaître, comme si le désordre attestait d'une simple déficience ne nécessitant qu'une réorganisation: le désordre n'est pas seulement le balbutiement d'un ordre, mais avant tout l'énergie toujours en excès sur sa retombée instituée - c'est d'ailleurs dans cette force première que Castoriadis voit le noyau du devenir historique. Autrement dit: même si pour finir, la société institutive travaille à devenir société instituée, elle contient un moment d'opposition irréductible à la société instituée telle qu'elle est. La politique au sens fort du

terme est justement pour Castoriadis le surgissement de la société instituante au sein même de la société instituée.

La réflexion philosophique menée par Castoriadis, à travers sa critique de l'ontologie déterministe identitaire, permet d'articuler autrement le rapport entre désordre et institution. Elle fournit à l'idée d'anarchie la structure institutionnelle que manque l'anarchisme en tant que doctrine politique: ce n'est en effet que par la médiation d'une certaine forme d'institution politique que les individus peuvent contracter entre eux des liens de solidarité et s'enrichir de leur fréquentation réciproque. Elle permet surtout de penser une politique *an-archique*, au sens le plus pertinent du terme, qui ne peut se prévaloir d'aucune autorité sous-jacente lui conférant sa légitimité, et doit donc se composer en vertu de la créativité dont peuvent faire preuve les individus rassemblés au sein de structures collectives. Le partage du pouvoir entre les membres de la société doit permettre à celle-ci de s'auto-gouverner sans en passer par l'intermédiaire de *représentants*, prétendument experts dans la prise en charge de la chose publique, avec le risque qu'ils finissent par s'accaparer la puissance de gouverner.

Il faut donc sortir d'un système d'identification rigide où chacun doit remplir son rôle en fonction de l'identité sociale qui lui est assignée, les uns dotés par exemple du privilège de commandement pouvant ordonner des tâches que d'autres, voués à obéir, doivent exécuter. Pour le dire davantage peut-être à la manière de Jacques Rancière, la politique démocratique doit s'inventer au gré des processus de désidentification par lesquels les individus et les collectifs s'efforcent de ne pas coïncider avec les places que la hiérarchie sociale leur assigne et cherchent à composer les uns avec les autres des rapports ne dépendant pas de procédures identificatoires qui tendent à limiter les possibilités de création individuelle et collective. Il faut apporter cependant des nuances: s'il convient de procéder à une critique du monde institué, cela ne revient nullement à abandonner toute visée institutionnelle. D'après Castoriadis, la démocratie implique une critique des lois telles qu'elles existent, que l'on doit considérer par principe comme révisables. Mais toujours dans la perspective de créer de nouvelles déterminations, donc de nouvelles formes institutionnelles. C'est à travers ce rapport fait d'union et de tension entre le désordre créateur et la légalité en vigueur que la société instituante parvient à se cristalliser en société instituée.

## References Bibliographiques

- Bordes, François (2015). *Kostas Papaïoannou (1925-1981). Les idées contre le néant*. Paris, France: La Bibliothèque.
- Castoriadis, Cornelius (1986). *Domaines de l'homme*. Paris, France: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1995). *La montée de l'insignifiance*. Paris, France: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (2003). *L'institution imaginaire de la société*. Paris, France: Points-Essais.
- Castoriadis, Cornelius (2004). *Ce qui fait la Grèce. 1*. Paris, France: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (2009). *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*. Paris, France: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (2013). *Quelle démocratie? 2*. Paris, France: Sandre.
- Caumières, Philippe (2016). Castoriadis: la défense de l'autonomie, In Charbonneau, François (Ed.). *L'exil et l'errance - Le travail de la pensée entre enracinement et cosmopolitisme*. Montréal, Canada: Liber.
- Cranaki, Mimika (1950). Journal d'exil. *Les Temps modernes*, 58.
- Dosse, François (2014). *Castoriadis. Une vie*. Paris, France: La découverte.
- Lapierre, Nicolas (2006). *Pensons ailleurs*. Paris, France: Folio-Essais.
- Mangriotis, Hélène (1980). La Nefs des grecs. *Les chemins de la connaissance*, émission radiophonique produite par Guillaume Malaurie. Paris, France: France Culture.
- Manitakis, Nicolas (2011). L'exil des jeunes Grecs et le rôle de l'Institut français: un exil doré? In S. Jollivet, C. Premat et M. Rosengren (Eds), *Destins d'exilés. Trois philosophes grecs à Paris. Kostas Axelos, Cornelius Castoriadis et Kostas Papaïoannou*. Paris, France: Le Manuscrit.
- Palmier, Jean-Michel (1988). *Weimar en exit* (Vol. 1). *Exil en Europe*. Paris, France: Payot.
- Simmel, Georg (2013). (L. Deroche-Gurcel et S. Muller, Trad.). *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation*. Paris, France: PUF.





# Exilio y creación. Recorrido por la trayectoria filosófica y política de Castoriadis

*Exile and Creation. Return to the Philosophical and Political Trajectory of Castoriadis*

Nicholas Poirier  
Université Paris-Ouest Nanterre, Francia

Isabel G. Gamero Cabrera (Trad.)

**RESUMEN** En este artículo se analiza el recorrido intelectual de Castoriadis para reflexionar sobre el vínculo existente entre su situación de exilio en Francia y su pensamiento filosófico. Incluso si no se aludiera a la relación intrínseca entre su vida y su pensamiento, seguirían presentes resonancias entre su transcurso vital, marcado por el exilio y su recorrido intelectual, motivado por el cuestionamiento de los conceptos tradicionales de la filosofía. Además, la reflexión que llevó a cabo Castoriadis, a través de su crítica a la ontología determinista e identitaria, le permite articular de otra manera la relación entre desorden e institución. Al ser incapaz de basarse en alguna autoridad subyacente, la política democrática debe formarse entonces a partir de la creatividad de los individuos y las sociedades.

**PALABRAS CLAVE** Exilio; Imaginación; Caos; Autoinstitución.

**ABSTRACT** *This text looks back at Castoriadis' intellectual path to reflect on the link between his situation as an exile in France and his philosophical thinking. Not to mention the intrinsic relationship between existence and thought, however, we can hear certain resonances between a life path marked by exile and an intellectual course worked by the questioning of philosophical concepts traditional. Thus, the reflection conducted by Castoriadis, through his critique of deterministic and identity ontology, allows us to articulate in a different way the relationship between disorder and institution. Unable to claim to be based on a principle of authority, democracy must do with the creativity of individuals and societies.*

**KEY WORDS** *Exile; Creation; Imagination; Chaos; Self-Institution.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	04/3/2019
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	30/9/2019
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	27/1/2020

### **NOTA DEL AUTOR**

Nicholas Poirier, Laboratoire Sophiapaol, Université Paris-Ouest Nanterre-La Défense (Francia).

Correo electrónico: nicolaspoirier7@gmail.com

El objetivo de este texto es volver a estudiar el recorrido filosófico y político de Castoriadis por medio de la reflexión sobre los vínculos que se pueden establecer (o no) entre su situación de exilio en Francia después de la Segunda Guerra Mundial y el pensamiento filosófico que este autor desarrolló a lo largo de su trayectoria. Si en un primer momento parece difícil establecer este vínculo entre su vida, ligada al exilio, su pensamiento y su obra; sí es posible escuchar las resonancias que se dan entre su transcurso vital, marcado por la ruptura con su lugar de nacimiento, y su recorrido intelectual, siempre motivado por el cuestionamiento de la filosofía *heredada*, por tomar una expresión del mismo Castoriadis, con la que aludía a la dimensión determinista e identitaria de esta disciplina. La experiencia del exilio conlleva transformaciones geográficas (esto es, un cambio de lugar), así como transformaciones identitarias, que son correlatos de estos cambios de lugar (esto es, cambios de la cultura de origen, que era proveedora de identidad; así como de las otras culturas, que son portadoras de diferencias y pueden llegar a trastocar la identidad de origen); por estos motivos, esta experiencia del exilio también se puede interpretar, en el marco del recorrido intelectual de Castoriadis, como un movimiento que atraviesa todos los saberes, que parte de un cuestionamiento de las divisiones preestablecidas que trataban de diferenciar tanto disciplinas como identidades.

### Los años griegos y la partida a Francia

Castoriadis formó parte de un grupo de estudiantes griegos que llegaron a París en diciembre de 1945 para continuar sus estudios. En el marco de una política de acercamiento con intercambios culturales y diplomáticos entre Francia y Grecia, el Ministerio de Asuntos Internacionales y el Instituto Francés de Atenas, bajo la dirección de Octave Merlier, habían concedido becas a estudiantes de distintas disciplinas que les permitirían dejar Atenas para ir a París y continuar sus estudios allí (Bordes, 2015, pp. 55-58). Dado que hablaba francés frecuentemente y a la vista de sus excelentes resultados universitarios, Castoriadis fue parte de los estudiantes seleccionados para ir a Francia (Dosse, 2014, pp. 13-31).

Su situación era en ese momento extremadamente complicada: tras haber fundado en 1941 con militantes comunistas una revista y un grupo de resistencia, *Nea Epochi*, Castoriadis se afilió a la organización trotskista dirigida por Spiros Stinas y se mostraba cada vez más crítico con la línea burocrática y chauvinista del Partido Comunista Griego (KKE), al que se había afiliado en 1937, aunque poco después ya fue consciente del carácter irreformable de ese partido. El movimiento trotskista recibió mucha represión en Grecia,

tanto por las fuerzas de la ocupación inglesa, como por el movimiento de resistencia griego, el Ejército Popular de Liberación Nacional (ELAS), facción combatiente del Frente Nacional de Liberación (EAM), liderada por los comunistas. Como señaló Castoriadis (2013, pp. 330-331), el objetivo de un resistente trotskista griego de esa época consistía en sobrevivir a la vez a las persecuciones de la Gestapo y de la *Gepeu* local (equivalente a la policía política soviética), dos organizaciones distintas que reprimieron con gran dureza a los militantes trotskistas que se sumaron a la resistencia. Cuando el ejército alemán se retiró de Grecia en 1944, comenzó la primera guerra civil griega en la que se enfrentaron las tropas de la resistencia de ELAS, fortalecidas tras su victoria sobre los alemanes, y las tropas británicas, que desembarcaron en Grecia para evitar que los comunistas tomaran el poder.

Hay que situar la partida de Castoriadis a Francia en diciembre de 1945 justo en este contexto político y militar (Bordes, 2015, pp. 53-54). Al ser un militante trotskista, que se oponía con dureza tanto a las fuerzas estalinistas como al ejército de ocupación británico, Castoriadis sabía que su vida corría peligro si permanecía en Grecia. El gobierno oficial, dirigido por los ingleses que combatían al Ejército popular de liberación nacional del Partido Comunista Griego, inició en efecto una represión feroz contra todos los sectores de la izquierda: cualquier persona sospechosa de tener actividad —o mera simpatía— hacia los comunistas podría ser arrestada e incluso eliminada. Para los becarios que habían participado en el movimiento de resistencia o formado parte de organizaciones políticas de izquierda, sobre todo de las juventudes comunistas, la partida a Francia significaba un exilio, para muchos de ellos, sería un exilio sin retorno (Manitakis, 2011, p. 47). Este viaje a Francia representó entonces, para Castoriadis, una forma de superar una situación sin salida, en la que su propia vida estaba amenazada y le abrió un horizonte de acción, carente del riesgo inmediato de muerte y lleno de nuevas posibilidades.

Algunos de los pasajeros del *Mataora*, el paquebote que transportó a los estudiantes desde Grecia a Italia (luego llegaron a París en tren vía Suiza), llegaron a ser artistas e intelectuales reconocidos en Francia, autores de obras destacadas —por ejemplo, en el ámbito de la filosofía se encontraban Kostas Axelos, Cornelius Castoriadis y Kostas Papaioannou (Bordes, 2015, pp. 61-64)—. El punto en común entre Axelos, Papaioannou y Castoriadis es que los tres desarrollaron, de forma diferente y que acabaría resultando idiosincrática de cada uno de ellos, una relectura crítica del pensamiento de Marx y, de forma más general, del marxismo. Castoriadis y Papaioannou no tuvieron nunca la ilusión de recuperar un comunismo *real*, y desde un primer momento habían

denunciado, con gran virulencia, el totalitarismo estalinista, a diferencia de una buena parte de los intelectuales franceses. Ahora bien, aunque compartieron esta crítica, la desarrollaron en sendos proyectos políticos diferentes: la autogestión obrera en el marco de una *sociedad autónoma* en el caso de Castoriadis y un socialismo de inspiración liberal en el de Papaioannou. En lo referente a la crítica contra los excesos estalinistas, la contribución de Axelos es sin duda la más modesta: fue expulsado del Partido Comunista Griego por revisionismo y a partir de finales de 1950, siguió la línea del comunismo crítico francés en el seno de la revista *Arguments*. Desde el inicio de su militancia en Grecia, Axelos siempre fue un comunista ortodoxo, lo que no fueron nunca ni Castoriadis, ni Papaioannou.

### La experiencia del exilio

Lo que sí comparten, en todo caso, estos tres pensadores es que, más que sufrir la experiencia del exilio, se integraron sin grandes dificultades en la sociedad francesa del momento y tuvieron bastante éxito en su inserción profesional, aunque sus primeros años fueron difíciles, sobre todo en un plano material y especialmente para Papaioannou. Él fue, sin duda, el que se mostró más nostálgico hacia su país natal de los tres, siguió publicando en griego hasta los años 60 algunas de sus obras más destacadas y nunca abandonó, por así decirlo, el sueño de un retorno definitivo a Grecia. También resulta necesario distinguir entre los pasajeros del *Mataora* quienes, como Castoriadis, atravesaron con serenidad la prueba de vivir en el extranjero; de aquellos que reconocieron haber sufrido su partida obligada hacia Francia, como le sucedió a la psicoanalista Héléne Mangriotis o a la filósofa Mimica Cranaki. Ellas describieron los primeros años de su estancia en París como marcados por la soledad, la frialdad de la gente y la falta de comunicación (Mangriotis, 1980); así como por un sentimiento muy vivo de mutilación, por el reconocimiento de una pérdida irremediable y por ser conscientes del carácter definitivo de su exilio (Cranaki, 1950, pp. 331-332). Si el inicio del exilio de Castoriadis fue el de una situación de extremo peligro, ya que su vida estaba en juego, posteriormente no vivió su exilio en términos alienantes, a diferencia de Mangriotis o Cranaki.

Castoriadis estaba familiarizado, desde muy joven, con la cultura francesa, en parte gracias a su padre, que era muy afecto a Francia, sobre todo a su Siglo de las Luces, y además hablaba un francés fluido en el momento de su partida, por lo que nunca se sintió fuera de lugar en Francia. También hay que tener en cuenta que aunque Castoriadis fuera un intelectual de gran

envergadura, era ante todo un militante revolucionario, por lo que el exilio no le pesó tanto como a aquellos exiliados que tuvieron que abandonar su país natal por pertenecer a una minoría religiosa, étnica o cultural, como les sucedió por ejemplo a los judíos de Alemania en los años 30. A este respecto, el filósofo e historiador Jean-Michel Palmier (1988, p. 339) destaca que los exiliados políticos alemanes vivieron un exilio bastante menos penoso que el de quienes se vieron forzados a abandonar ese país por ser judíos y vivieron mayores situaciones de marginalidad, al estar privados de todos los recursos materiales y no recibir apoyos de ninguna organización política que les asegurara un mínimo de seguridad y de solidaridad. Lo que más marcó a Castoriadis en su exilio no fue ninguna situación de equilibrio precario, sino la tensión permanente que vivía por su involucramiento, desde muy joven, en las luchas políticas del momento, por lo que su exilio en París no cambiará nada esta tensión inicial.

De esta manera, Castoriadis rechaza tener que elegir entre dos opresores, bajo el argumento de que la lucha contra uno de los dos bandos se puede llevar a cabo por razones equivocadas. El hecho de que los nazis atacaran a los comunistas europeos no es ninguna excusa para que los comunistas se entregaran completamente a los planes de Stalin y reprodujeran sus métodos, purgas y persecuciones en sus propios partidos, lo que les quitaba completamente la razón. Para Castoriadis, la política de terror estalinista debía ser combatida de manera análoga a como se combatió a los nazis. De modo similar, cuando en los años 50 y 60 en Francia, los intelectuales franceses se convirtieron en portavoces de las fuerzas reaccionarias que eran hostiles, en principio, a los comunistas y a su idea de emancipación, también causó que sus críticas a la URSS se tornaran vacías y sin futuro. Vemos así cómo los esfuerzos teóricos de Castoriadis se centran en desentrañar y mostrar la identidad, estructural profunda y común, de estos dos regímenes aparentemente opuestos: el comunista ruso y el capitalista liberal, a los que el autor va a catalogar e unificar bajo la etiqueta común de *capitalismo burocrático*, aunque destaque matices y diferencias entre ellos (denominará “capitalismo burocrático *difuso*” al capitalismo generalmente entendido como *liberal* y “capitalismo burocrático *integral* o *totalitario*,” al sistema de la Unión Soviética). El grupo *Socialismo o Barbarie*, del que Castoriadis será uno de los principales teóricos junto a Claude Lefort, propondrá en los años 50 e inicios de los 60 un proyecto de autogestión obrera, aplicado a todas las esferas de la vida social y en oposición a estas dos formas de dominación representadas por el capitalismo burocrático liberal y el capitalismo burocrático totalitario.

## Un posicionamiento al margen de las instituciones

Castoriadis se afirmará entonces en su singularidad (teórica y personal) no sostenida en la identidad griega, de la que él nunca se sintió depositario, y que expresará bajo la forma de su anticonformismo. En un texto de 1908, *Digresiones sobre el extranjero*, el sociólogo alemán Georg Simmel definió la situación de ser extranjero como el estar situado en un lugar inestable, entre dos espacios, tanto geográficos como culturales. Por estar en tal situación, el extranjero se encuentra a la vez dentro y fuera de la comunidad y queda capacitado para observar desde la distancia el mundo social al que no llega a pertenecer completamente, así como para ver aquello que los autóctonos no llegan a percibir por encontrarse, muy a menudo, hastiados y confinados dentro de hábitos que nunca se han visto obligados a cuestionar. De repente, el extranjero se encuentra en una posición de distanciamiento que favorece una visión sobre la realidad social dotada de mayor objetividad que la que tiene el grupo que le acoge. Esta combinación singular de distanciamiento y atención tiene como principal consecuencia, según Simmel, la posibilidad de que el extranjero desarrolle una expresión más libre, menos sometida a los prejuicios del ambiente y de intensificar las veleidades de su pensamiento crítico (Simmel, 2013, pp. 663-668; Lapierre, 2002, pp. 72-76).

Si seguimos este punto de vista, cabe afirmar que Castoriadis siempre manifestó un rechazo radical a cualquier complacencia conformista, ya fuera en Grecia en su militancia con los trostkistas, ya fuera en Francia con el grupo *Socialismo y Barbarie*, e incluso también más tarde cuando abandonó la militancia propiamente dicha. Esto quiere decir que aunque la hipótesis de Simmel resulte esclarecedora en numerosas ocasiones, es posible plantear dudas sobre la pertinencia de aplicarla a la situación específica de Castoriadis. Si bien es cierto que el hecho de ser extranjero en Francia pudo haber contribuido a que Castoriadis estuviera en una posición distante respecto de las costumbres habituales de la vida cotidiana francesa; en realidad, en lo relativo a las esferas intelectuales y políticas hay que destacar un matiz diferencial: aunque es innegable el desprecio que mostraba Castoriadis hacia las formas académicas del prestigio intelectual, este hecho no se debe tanto a que hubiera una gran distancia entre la personalidad de Castoriadis y los hábitos propios del sistema universitario francés, sino a su enorme espíritu independiente. Además, si tenemos en cuenta las prioridades de Castoriadis, queda aún más claro que no le importaba hacer carrera académica: en efecto, nunca llegó a defender la tesis doctoral que comenzó en la Sorbona en 1946, bajo la dirección del lógico René Poirier; ni tampoco la segunda tesis que inició a finales de los 60 con Paul Ricoeur y que posteriormente se convertiría en su obra maestra *L'institution*

*imaginaire de la société* [La institución imaginaria de la sociedad], publicada en 1976. Lo que realmente contaba para Castoriadis era la acción política revolucionaria, como miembro y componente esencial del grupo y de la revista *Socialismo o Barbarie*. De hecho, si el contexto político lo hubiera permitido, Castoriadis se habría quedado en Grecia y habría militado sin duda en alguna organización revolucionaria (que quizás él mismo hubiera contribuido a crear) y también habría escrito textos que teorizaran en una orientación política nueva. Sin embargo, y de acuerdo con sus propias palabras, esta situación habría resultado significativamente más perjudicial para él:

*Malheureusement, il me faut reconnaître, j'en ai peur, que si je n'étais pas parti, je n'aurais certainement pas pu faire ce que je crois avoir pu réaliser en m'exilant. Je ne dis pas que la Grèce m'aurait dévoré... mais dans le fond... mon sentiment est à peu près celui-ci* [Por desgracia, he de reconocer que me temo que si no hubiera llegado a exiliarme, no habría llegado a hacer todo lo que creo haber conseguido en mi exilio. No quiero decir que Grecia me hubiera devorado... pero... en el fondo... mi sensación es más o menos esa]. (Caumières, 2016, pp. 45-47).

Esto significa, en la introspección de Castoriadis y en la rememoración de su trayectoria vital, que valoraba de forma positiva su exilio francés, que le habría *liberado los posibles* y abierto perspectivas que, en cualquier otra circunstancia, le habrían quedado vedadas. De hecho, se puede afirmar sin duda que su experiencia del exilio fue definitiva para la constitución de su personalidad intelectual y política, incluso aun reconociendo que su originalidad y su rechazo a cualquier forma de conformismo ya estaban claramente presentes con gran intensidad en su juventud en Grecia. Ahora bien, poco importan en realidad las razones profundas: la actitud de Castoriadis siempre fue la de resistir, en todo momento, a las presiones e intimidaciones que recibía constantemente y que le exigían no hablar mal de los suyos, so pena de favorecer a sus adversarios (cuando sabemos, por otro lado, que ese bando, que podíamos llamar *nuestro*, fue tan represivo como el de los adversarios contra quienes nunca vamos a dejar de luchar. La traición, si es que la hubo, estuvo desde un primer momento en nuestro lado). Su crítica sin miramientos del chauvinismo, del nacionalismo y, por tanto, de todas las identidades concebidas de manera rígida no se atenúa en ningún momento del exilio parisino. La experiencia de vivir en el extranjero no le causó la menor nostalgia hacia su país natal: si bien halló en la filosofía griega preplatónica recursos para repensar la historia y la política fuera de esquemas deterministas y teleológicos, Castoriadis nunca sucumbió a la mitología de una Grecia originaria en la que la humanidad debería regenerarse. Los aspectos que más le interesaron del pensamiento griego antiguo, sobre todo los de la



política democrática ateniense, fueron los que podían permanecer vivos para el mundo contemporáneo: los *gérmenes* propicios con los que se podría volver a cultivar un proyecto de emancipación política, de valor universal, y que no constituía, de ninguna manera, algo exclusivo de una forma de cultura o de vida particular que se pudiera identificar con la griega clásica (Castoriadis, 1995, pp. 174 y 192-193).

Es posible mantener la hipótesis de que la experiencia del exilio pudo reforzar las tendencias críticas del pensamiento de Castoriadis que aparecieron en su juventud: una idea, una toma de postura no se pueden justificar, según él, más que por el hecho de que estas queden respaldadas por una argumentación que rechace, por principio, cualquier criterio de justificación referido a una pertenencia, sea civilizatoria, nacional, ideológica o religiosa. A partir de este hecho, ninguna identidad particular resulta válida si no se abre a la alteridad y se dirige a lo universal; por este mismo motivo, el universalismo solo puede ser relevante si se compone de singularidades creadoras que le dan, en cada ocasión, una forma distinta y original. Solo bajo esta condición se puede superar la alternativa tradicional entre un universalismo definido de manera abstracta y un particularismo creado a partir de determinaciones concretas.

Más que por su situación de exiliado, el rechazo de Castoriadis a aceptar cualquier postura por la lealtad hacia su grupo de origen o en virtud de afinidades debidas al ejercicio de una actividad común, se debió a la filosofía, que posee, sin duda, una relevancia significativa en la relación que estableció Castoriadis con las instituciones universitarias y las normas en vigor del reconocimiento intelectual. Retomando una expresión de Simmel, aunque transformando su significado, su rechazo a adherirse plenamente a una corriente o a una escuela, al mismo tiempo que su voluntad para no renunciar jamás a la idea de verdad, presupone una enorme lucidez crítica y hace posible un distanciamiento y una objetivación de lo que, para una mirada menos sagaz que la suya, podría parecer algo intrínseco a las creencias filosóficas de una época. Este hecho es el que explica, sin duda, la fuerza crítica de Castoriadis, que se expresa en la crítica sin concesiones que hará del marxismo, pero también, un poco más tarde del estructuralismo, sobre todo de Lévi-Strauss, del heideggerianismo y de sus extensiones contemporáneas en la deconstrucción, o incluso en lo que se refiere al psicoanálisis de Lacan y del lacanismo, sin olvidar los embates que dio a las formas más caricaturizadas del positivismo.

## Una crítica de la ontología determinista e identitaria

Siempre defensor en el plano político de un proyecto de sociedad autónoma —en un primer momento en el marco del grupo y de la revista *Socialismo o Barbarie*, entendido como autogestión obrera y, posteriormente, en relación con la democracia ateniense—, al mismo tiempo, Castoriadis irá desarrollando un trabajo de reconstrucción teórica, bajo la consideración de que la lógica relativa a lo que él denominaba el *pensamiento heredado* no podía contribuir a la liberación del potencial de creatividad humana, ni en el plano individual ni el colectivo. Esta tarea de revisión de la filosofía se caracterizaba de modo destacado por la puesta en cuestión de la lógica determinista que está presente en la metafísica posterior a Platón: Castoriadis intentó que volviera a aparecer el papel central que tenía la imaginación, tanto en el pensamiento como en la organización de las sociedades. Su propósito era dar una consistencia de verdad a la idea de creación, que entendía como la aparición de una novedad radical en todos los ámbitos que dan forma a la experiencia humana.

Y esta búsqueda se tradujo en una crítica a lo que Castoriadis entendía como la *actitud contemplativa*, propia del pensamiento teórico tradicional y que se limitaba a objetivar la observación de la realidad y a fijarla en escenas fijas y definidas de una vez por todas, sin buscar los medios para llevar a cabo una intervención práctica que pudiera transformar esta realidad observada de forma efectiva (Cf. Castoriadis, 2009, pp. 105-150). Como correlato de esta actitud especulativa que privilegia la racionalidad teórica sobre la práctica, Castoriadis pone en evidencia, sobre todo a través de su interpretación novedosa de la filosofía griega, la centralidad del devenir histórico como matriz para la creación humana.

Además, también busca llamar la atención sobre el hecho irreductible de que los significados que los seres humanos debemos utilizar para orientarnos en la vida descansan, en última instancia, sobre lo que denominó el *abismo* [*abîme*] o lo *sinfondo* [*sansfond*] (Castoriadis, 1986, p. 367) o, expresado en términos de la poesía de Hesíodo: el Caos [*chaos*] (1986, pp. 284-285; 2004, pp. 171-174 y 288-289). Sostener que la sociedad se instituye sobre un caos significa que se instituye desde la nada, que no hay en su origen ninguna instancia extrasocial, como pudiera ser una divinidad o las leyes de la naturaleza. Por este motivo, hay que entender que toda institución es, en realidad, una autoinstitución. Cada sociedad solo debe su existencia a una actividad creadora que inicia ella misma y que es la que le concede consistencia y, por ello, una cierta identidad (Castoriadis, 1986, p. 264).

Si las sociedades descansan sobre algo indeterminado y no idéntico, entonces no pueden pretender fundar su legitimidad sobre ninguna instancia trascendental que les diera razón de ser, en el sentido último del término. Sostener que la institución social proviene del caos y que no se funda en ninguna identidad substancial e inmutable quiere decir que los significados creados por los seres humanos no tienen ninguna significación última, que no hay nada que pueda garantizar su legitimidad, ni asegurar su persistencia en el tiempo (Castoriadis, 1986, p. 383). Se trata, entonces, de abrir la puerta a una posible transformación política de la sociedad que no se deje intimidar por la creencia de que haya un orden establecido de la sociedad que se presentara como la única forma de sociedad posible. Esto no significa que la idea de una organización social y sus leyes, que resultan necesarias para concretarse, no tengan consistencia verdadera. La apuesta de Castoriadis en su crítica a las identidades estriba sobre todo en destacar la necesidad vital que tienen todas las instituciones de superar ese caos inicial, para escapar del riesgo de quedar encerradas en ellas mismas, lo que significaría que caerían en la inercia y supondría, en última instancia, que antes o después acabarían colapsando y derrumbándose.

### **La anarquía instituyente**

De este modo, resulta posible ver en el caos no solo la amenaza de destrucción, sino también la fuerza que da vida a las instituciones, a partir de la cual estas se estructuran y con la que evitan quedar fijas de forma definitiva. Para que siga abierta la posibilidad de creación, con la que se preserven las novedades, también resulta necesario que las sociedades asuman la porción de caos que les resulta inherente —bajo esta única condición, estas no intentarán cerrar el vacío que las atraviesa, en la búsqueda de la institución definitiva que pusiera fin a su devenir histórico y que aniquilaría, de este modo, cualquier promesa de futuro y, con ella, de creación— (Castoriadis, 2003, pp. 534-535).

En la obra de Castoriadis, el mundo no se entiende nunca como un habitáculo seguro y cerrado, en el que cada ser y cada sociedad poseen una identidad fija y bien establecida. Por el contrario, la sociedad instituida (el orden establecido) no deja de estar afectada y transformada por la sociedad instituyente (las fuerzas creadoras que cuestionan el orden instituido), lo que las enfrenta y relaciona a lo largo de un proceso interminable, que nunca se cierra. Bajo esta perspectiva, resulta completamente erróneo entender la idea de autonomía en el sentido de autarquía, a través de la exigencia, muy característica de cierta forma de filosofía, de no depender de más que de uno mismo. Por el contrario, es necesario pensar la autonomía a partir de

la relación constitutiva que se establece con la alteridad, entendida como una parte irreductible a nosotros mismos y que nunca se puede controlar del todo. De este modo, la autonomía no se puede ser, de ninguna manera, un estado acabado y cerrado, en el que los sujetos estarían convencidos de haber encontrado, por fin, el lugar de su realización completa, a nivel individual y colectivo (Castoriadis, 2003, p. 158).

Para Castoriadis, la autonomía no se puede entender, entonces, como un hecho substancial, cerrado e intangible, sino más bien como un proyecto inacabado en el que los seres humanos se esfuerzan e involucran para transformar la relación que establecen con su inconsciente (en el plano individual) y con su institución o tradición (en el plano colectivo) para que, de este modo, puedan dejar de ser esclavos de la ley que se les impone desde fuera sin que les fuera posible pensarla, debatirla o apartarse de ella (Castoriadis, 2003, p. 158). En este sentido, es completamente erróneo pensar que el desorden podría desaparecer en algún momento, como si fuera una simple deficiencia o fallo de nuestro sistema que necesitara de una reorganización: por desorden no cabe entender, simplemente, los primeros pasos que llevan al orden, sino ante todo la energía, siempre excesiva, que es consecuencia de su institución. Es en esta fuerza primera donde Castoriadis encuentra el punto clave del devenir histórico. En otras palabras: incluso cuando la sociedad instituyente se consolida en una sociedad instituida, en sí misma siempre persiste un momento de oposición irreductible a la sociedad instituida tal cual es. La política, en el sentido fuerte del término, es para Castoriadis el surgimiento de la sociedad instituyente en el seno mismo de la sociedad instituida.

De este modo, la reflexión que lleva a cabo Castoriadis, a través de su crítica a la ontología determinista e identitaria, le permite articular de manera diferente la relación entre desorden e institución. Esta reflexión aporta una estructura institucional a la idea de anarquía que, según Castoriadis, faltaba en el anarquismo en tanto que doctrina política; esto es, solo en la mediación de alguna forma de institución política los individuos pueden contraer vínculos de solidaridad mutua y enriquecerse con sus relaciones recíprocas. A partir de ahí, se puede pensar en una política anárquica [an-archie], en el sentido más propio de este término, en tanto ya no depende de ninguna autoridad subyacente que le confiera legitimidad, sino que toma forma y se compone a partir de la creatividad que ponen en práctica los individuos reunidos en el seno de estas estructuras colectivas. La división de poderes entre los miembros de una sociedad les permitirá, entonces, autogobernarse, sin llegar a caer en posiciones intermedias de representantes que se presentan, aparentemente,

como expertos en la toma de decisiones en la esfera pública, pero con los que siempre se corre el riesgo de que terminen acaparando todo el poder.

En definitiva, es necesario salir de un sistema de identificación rígida según el cual cada uno tiene que cumplir un rol preestablecido, en función de la identidad social que le fue asignada, como por ejemplo la idea de que unos tendrían el privilegio de mandar y ordenar el cumplimiento de tareas, mientras que otros estarían obligados a obedecer y cumplir. Esto se puede expresar siguiendo la idea que posteriormente desarrolló Rancière (1995), según la cual la política democrática se debe inventar y reinventar, siguiendo procesos de desidentificación con los que los individuos y colectivos se esfuerzan para no seguir los planes que las jerarquías sociales les habían asignado y para intentar, por el contrario, establecer nuevas relaciones y vínculos que no dependan de procesos de identificación que limiten sus posibilidades de creación, individual y colectiva. Ahora bien, cabe matizar esta idea: aunque es preciso criticar el mundo instituido, esto no significa abandonar completamente toda tarea institucional. Para Castoriadis, la democracia implica una crítica a las leyes existentes que se deben considerar, en principio, como revisables; pero esto siempre se ha de hacer con la intención de crear nuevas determinaciones y nuevas formas institucionales. Es en este vínculo (de relación y de tensión) entre el desorden creador y la legalidad en vigor en el que la sociedad instituyente se puede cristalizar en sociedad instituida.

### Referencias bibliográfica

- Bordes, François (2015). *Kostas Papaïoannou (1925-1981). Les idées contre le néant* [Kostas Papaïoannou (1925-1981). Las ideas contra el/lo nacido]. París, Francia: La Bibliothèque.
- Castoriadis, Cornelius (1986). *Domaines de l'homme* [Dominios del hombre]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1995). *La montée de l'insignifiance* [El ascenso de la insignificancia]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (2003). *L'institution imaginaire de la société* [La institución imaginaria de la sociedad]. París, Francia: Points-Essais.
- Castoriadis, Cornelius (2004). *Ce qui fait la Grèce. 1* [Lo que hace a Grecia. 1]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (2009). *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)* [Historia y creación. Textos filosóficos inéditos (1945-1967)]. París, Francia: Seuil.

- Castoriadis, Cornelius (2013). *Quelle démocratie?.2* [¿Qué democracia? 2]. París, Francia: Sandre.
- Caumières, Philippe (2016). Castoriadis: la défense de l'autonomie, [Castoriadis: la defensa de la autonomía]. En F. Charbonneau (Ed.). *L'exil et l'errance Le travail de la pensée entre enracinement et cosmopolitisme*. Montreal, Canadá: Liber.
- Cranaki, Mimika (1950). Journal d'exil [Diario del exilio]. *Les Temps modernes*, n°58.
- Dosse, François (2014). *Castoriadis. Une vie* [Castoriadis. Una vida]. París, Francia: La découverte.
- Lapierre, Nicolas (2006). *Pensons ailleurs* [Pensemos más allá]. París, Francia: Folio-Essais.
- Mangriotis, Hélène (1980). La nef des grecs [La nave de los griegos]. *Les chemins de la connaissance* [Emisión radiofónica producida por Guillaume Malaurie]. París, Francia: France Culture.
- Manitakis, Nicolas (2011). L'exil des jeunes Grecs et le rôle de l'Institut français: un exil doré? [El exilio de los jóvenes griegos y el rol del Instituto francés: ¿Un exilio dorado?]. En Jollivet Premat y Rosengren (Eds.), *Destins d'exilés. Trois philosophes grecs à Paris. Kostas Axelos, Cornelius Castoriadis et Kostas Papaïoannou*. París, Francia: Le Manuscrit.
- Palmier, Jean-Michel (1988). *Weimar en exil. Vol. 1: Exil en Europe* [Weimar en el exilio. Vol. 1: exilio en Europa]. París, Francia: Payot.
- Rancière, Jacques (1995). *La mésentente: politique et philosophie* [El desacuerdo: política y filosofía]. París, Francia: Galilée.
- Simmel, Georg (2013). *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation* [Sociología. Estudio sobre las formas de la socialización] (L. Deroche-Gurcel y S. Muller, Trads.). París: Francia, PUF. [Traducción: Digresión sobre el extranjero, en *Sociología*. Vol. 9, México, Ciudad de México: FCE, 2014. José Pérez Banzas, Trad.]

# Castoriadis ante la tradición platónica. Algunas observaciones sobre una lectura a contracorriente

*Castoriadis Faced with the Platonic Tradition.  
Some Remarks on an against the Grain Reading*

José María Zamora Calvo  
Universidad Autónoma de Madrid, España

**RESUMEN** En este trabajo, a través de un recorrido por una selección de diferentes escritos de Castoriadis, deteniéndonos especialmente en los seminarios que dedica al *Político* de Platón, se discute su apartamiento de la tradición platónica y (neo)platónica. Castoriadis sitúa a Platón al otro lado de una interpretación teórica y académica: la Grecia antigua que Castoriadis reivindica, desde la ontología política que construye, no es un paradigma, sino un “germen” de autonomía que permitirá comprender el nacimiento de la democracia, de la filosofía y de la historia para transformarse a sí mismo y a la sociedad.

**PALABRAS CLAVE** Castoriadis; Platón; Político; Ontología Política; Grecia Antigua.

**ABSTRACT** *In this paper, we explore a selection of Castoriadis' writings, paying special attention to the seminars devoted to Plato's Statesman, and discuss his divorce from the Platonic and (Neo)Platonic tradition. Castoriadis places Plato beyond a theoretical and academic interpretation: the Ancient Greece that Castoriadis claims, from his political ontology, is not a paradigm, but a “germ” of autonomy, by which understand the birth of democracy, philosophy and history in order to transform himself and society.*

**KEY WORDS** *Castoriadis; Plato; Statesman; Political Ontology, Ancient Greece.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	30/3/2019
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	24/11/2019
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	27/1/2020

### **NOTA DEL AUTOR**

José María Zamora Calvo, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, España.

Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D HAR2017-83613-C2-2-P y forma parte de las actividades del Grupo de Investigación consolidado de la UAM: “Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea” (Ref. F-055).

Quisiera expresar mi agradecimiento a los dos revisores anónimos por sus correcciones, sugerencias y valiosos comentarios. El autor agradece especialmente a Iván de los Ríos y a Adrián Almazán por su invitación y por sus útiles y valiosas observaciones.

E-mail: [jm.zamora@uam.es](mailto:jm.zamora@uam.es)

Dirección postal: Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid. Campus de Cantoblanco. 28049 Madrid, España.

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-7101-2234>



Quizás Platón sea “*le plus grand de tous les philosophes* [el más grande de todos los filósofos],” pero “*il hait la démocratie et il crée une philosophie dont l’objectif essentiel est d’en finir avec la démocratie et même d’en finir avec la politique en tant que recherche des formes les meilleurs de la vie en commun* [detesta la democracia y crea una filosofía cuyo objetivo es terminar con la política en tanto que investigación de las formas mejores de la vida en común]” (Castoriadis, 2002, p. 322). El cofundador de *Socialismo o barbarie* postula que el tema del *Político*, lo que en las escuelas (neo)platónicas equivaldría al *skopós*<sup>1</sup> del diálogo, corresponde a la cuestión política, y no a la dialéctica, tal como sostiene el Extranjero de Elea (Castoriadis, 1999a, pp. 39-40, p. 46). Ahora bien, en los siete seminarios que imparte en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHES) de París, entre el 19 de febrero y el 30 de abril de 1986, su propósito no es elaborar un comentario sistemático al *Político*, y mucho menos seguir las reglas exegéticas establecidas desde los *diádocos* de las escuelas (neo) platónicas de Atenas o Alejandría, sino entablar una confrontación filosófica con Platón, una lucha cuerpo a cuerpo, o una lectura a contracorriente. Por ello, quien quisiera tratar de rastrear una hermenéutica filosófica del diálogo en la obra de Castoriadis se toparía inmediatamente con un fracaso.<sup>2</sup>

Ahora bien, el proyecto de una política democrática puede repensarse a partir de Platón. Así, del razonamiento de Castoriadis, Klimis (2008, p. 242) deduce la hipótesis de un “Platón demócrata,” en tanto que inventor de la autonomía del pensar que, de una manera o de otra, ha de haber participado necesariamente en la invención de la autonomía del actuar. Sin embargo, el peso de la tradición (neo)platónica le lleva a no formular explícitamente esta conclusión lógica, cuando al final de su curso sobre el *Político* sostiene que

*Les potentialités du texte, paradoxalement mais, je crois, en toute rigueur, conduisent, vu les impossibilités que Platon lui-même pose, à l’idée que finalement la politeia qui correspond à la nature des choses, à la nature des lois, c’est une politeia démocratique qui s’auto-institue de façon permanente*  
 [Las potencialidades del texto, paradójicamente pero, creo, con todo rigor, conducen, viendo las imposibilidades que Platón mismo plantea,

1 Hemos utilizado el siguiente sistema de transliteración: eta = e; omega = o; zeta = z; teta = th; xi = x; ípsilon = y en función vocálica y u en diptongo; phi = ph; ji = ch; psi = ps. La iota subscrita aparece adscrita (por ejemplo ei), y cuando se trata de alfa, esta alfa es larga ai. El espíritu áspero viene señalado con *h*, y el espíritu suave no es señalado. Todos los acentos aparecen marcados.

2 En su presentación de la transcripción de los siete seminarios, “El pensamiento viviente en el trabajo,” Pascal Vernay nos advierte: “No es un simple comentario de texto lo que va a leerse sino más bien un formidable pedazo de *ágora* filosófica donde Platón y Castoriadis se enfrentan con el mejor de sus recursos, con un reto: la democracia” (Castoriadis, 1999a, p. 16).

a la idea de que finalmente la *politeía* que corresponde a la naturaleza de las cosas, a la naturaleza de las leyes, es una *politeía* democrática que se autoinstituye de manera permanente]. (Castoriadis, 1999a, p. 188).

De este modo, Castoriadis se aparta del *descubrimiento* platónico de la autonomía colectiva, y, por tanto, de la democracia, y se consagra a reivindicar solo la importancia de la *creación*. Para Klimis, “*l’image d’un Platon destructeur de la démocratie est une construction rétrospective, héritée du néoplatonisme politique* [la imagen de un Platón destructor de la democracia es una construcción retrospectiva, heredera del neoplatonismo político]” (2008, p. 233). Por ello, propone replantear el estatuto de autonomía política a partir de Platón, tratando de descubrir el dinamismo de la autonomía del pensamiento —la constante interrogatividad del *dialégesthai*— en los propios diálogos. En este sentido, a pesar de las diferencias, la lectura de Castoriadis, lejos de ser una glosa o una exégesis, aporta nuevas posibilidades de interpretación al texto, donde la institución de la autonomía del pensar conecta en cierto modo con el proyecto de *resocratización* de los diálogos de Platón, oponiéndose al prejuicio de platonismo dogmático.<sup>3</sup>

### El nacimiento de la democracia y de la filosofía

En el momento de abordar el nacimiento de la democracia y de la filosofía, Castoriadis (2008, p. 52) se interesa preferentemente en lo que concierne a nuestra actividad y nuestra propia transformación.<sup>4</sup> La democracia ateniense se reconoce a sí misma como autoinstituyente, es decir, es consiente de que ella misma constituye el fundamento de su propia institución; de ahí que

---

3 Renaud (1999) emplea el término *resocratización* para caracterizar una revitalización del pensamiento platónico en la hermenéutica de Gadamer, quien no solo se enfrenta a determinados aspectos de la historia efectual, sino también trata de mostrarnos en Platón los gérmenes de una conciencia de la historicidad y del carácter ético y dialógico de la filosofía platónica. Aunque los seminarios de Castoriadis sigan una lectura a contracorriente de la hermenéutica gadameriana, en su lectura se propone también comprender a los griegos, pero considera que abordar “lo que hace la Grecia” de los poetas, de los historiadores y de las instituciones implica reinventar constantemente el “germen” de autonomía política y filosófica (Castoriadis, 2004, p. 53).

4 Su reflexión sobre la política implica considerar las nuevas formas de dominación que se generan en el ámbito laboral en el mundo contemporáneo. En el contexto de su actividad como cofundador e integrante del grupo *Socialismo o barbarie* dirige su atención a la lucha de los obreros en las fábricas, analizando las prácticas de resistencia que llevan a cabo cada día. Más allá del sufrimiento en el trabajo cotidiano, su reflexión se centra en el impacto político de cada acción: frente al aparato burocrático dirigente, cuya actividad es parásita de la actividad productiva, propone hacer retornar la dirección de la producción a los propios trabajadores, principales implicados en la actividad productiva (Poirier, 2011, pp. 35-126 y 337-365; y Dosse, 2014, pp. 83-99).

sea verdaderamente autónoma, pues hace explícita su propia autoinstitución, sin necesidad de recurrir a una fundamentación exterior a sí misma. Ahora bien, precisamente en virtud de esta autonomía, la democracia ateniense está constantemente amenazada, en riesgo perpetuo de declinar en su contrario, la tiranía o el totalitarismo. Para no autodestruirse, al no reconocer ningún límite exterior, la democracia ha de imponerse un límite a sí misma. Víctima de su propia *hýbris*, la democracia ateniense de finales del siglo v a.C. sufre este tipo de autodestrucción, pues claudica en la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.). Una guerra gestada desde su interior, concebida por negarse a extender la igualdad y la libertad más allá de los límites circunscriptos de la propia *pólis*.

Para Castoriadis (2004, pp. 286-288), la filosofía de Platón es la consecuencia directa de este fracaso de la democracia ateniense. Testigo excepcional de su época, los diálogos dan cuenta de la incapacidad teórica y práctica ante la que se halla la democracia para descubrir dentro de sí misma su alcance, sus límites y su medida. Frente a ello, precisamente para refundar la *pólis*, plantea una tesis radicalmente innovadora, basada en el gobierno de los filósofos (Platón, *República*, 473d, 499b; *Leyes*, 711e; *Carta VII*, 326a). De este modo, en su filosofía política, Platón propone una reconstrucción de un modelo heterónomo para la *pólis*, que no reconoce su actividad autoinstituyente, sino que trata de bloquear todo tipo de revolución, o de transformación radical, que se produzca en su interior.

### La petición de principio

En el seminario del 26 de febrero de 1986, Castoriadis interpreta el momento inicial del *Político* como *una petición de principio*, pero de gran repercusión:

*Seconde pétition de principe, mais de beaucoup de portée, celle-ci: dès 258b, on nous dit que le politique est tón epistemónon tís, 'un de ceux qui possèdent une science'. Ce qui sera confirmé par la troisième digression. Mais qui le dit? Et avec quels arguments?* [Segunda petición de principio, pero de mucho alcance, esta: desde 258b, se nos dice que el político es *tón epistemónon tís*, “uno de aquellos que poseen una ciencia.” Lo que quedará confirmado por la tercera digresión. Pero, ¿quién lo dice? ¿Y con qué argumentos?]. (Castoriadis, 1999a, p. 57).

Si el Extranjero hace hincapié en la cuestión de saber si hay que examinar al hombre político como el que conoce o, lo que es equivalente, posee la política como una ciencia (Platón, 1995b, 258b), el problema fundamental del diálogo radica en justificar ese momento tético inicial que antecede a la exposición del proceso diairético.

En su interpretación del *Político* El Murr (2014, pp. 93-95) otorga la importancia merecida a ese momento inicial, pero niega rotundamente la presencia de “una petición de principio.” Para hallar una solución al que califica de “falso problema,” acude a la segunda cuestión que plantea Castoriadis: “¿con qué argumentos?.” Precisamente con todos los esgrimidos para alcanzar la definición final. Por consiguiente, no hay en el *Político* una petición de principio, porque el tema central o el fin (*skopós*) del diálogo radica en demostrar que la política es una ciencia, definiendo de manera progresiva en qué consiste esa ciencia.<sup>5</sup>

Para emprender el descubrimiento de la vía que conduce a esta definición, retoma el método de la división dicotómica empleado en el *Sofista*. La primera sección divide las ciencias en dos géneros diferenciados: las ciencias cognitivas (que conciernen a la *gnostiké*) y las ciencias prácticas (que conciernen a la *praktiké*) (Platón, 1995b, 258e). Para clarificar esta división en dos géneros recurre a dos paradigmas diferenciados, la aritmética y la carpintería (Platón, 1995b, 258d). Estas disciplinas son competencias que requieren aplicar conocimientos teóricos para obtener un determinado fin. Sin embargo, las competencias de las ciencias cognitivas solo pretenden conocer su objeto; las ciencias prácticas, en cambio, utilizan sus competencias para producir un objeto. En el *Político* Platón (1995b, 258e4-5) no considera la política una ciencia práctica; ahora bien, no forma parte de las ciencias que tienen como objetivo producir, sino conocer, es decir, integra el género de las ciencias cognitivas.<sup>6</sup>

Extr. —De este modo, entonces, divide el conjunto de las ciencias (*Taútei toínyn sympásas epistémas diatrei*) y habla de una ciencia práctica y de otra pura y simplemente cognitiva (*tèn mèn praktikèn proseipón, tèn dè mónon gnostikén*).

Castoriadis, comentado el argumento del *Político* (258e-259d), critica la identificación entre el rey y el hombre de estado. Tal como nos advierte, “*Platon, tout à fait froidement, identifie homme politique et homme royal, ce qui pour la Grèce des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, et en tout cas à Athènes, est à peu près une monstruosité* [Platón, con total frialdad, identifica hombre político y hombre

5 Sobre este punto, véase Delcomminette, 2000, p. 62; y 2010, pp. 151-172.

6 Para un análisis de la ciencia política como saber “más propiamente” cognoscitivo, véase el reciente estudio de Bossi, 2019. Según su propuesta, la ciencia política no se limita a ser un saber teórico, sino que está orientada a la acción, por lo que es práctica en cuanto directiva de otras artes, prescriptiva de acciones y productiva del tejido político (véase Platón, 1995b, 260a-c; 261b). El gobierno real es una ciencia crítica (*kritiké*) y prescriptiva (*epistatiké*), Platón, 1995b, 292b9-10.

regio, lo que para la Grecia de los siglos v y iv, y en cualquier caso en Atenas, es prácticamente una monstruosidad]” (Castoriadis, 1999a, p. 57). En efecto, la identificación del rey con el político debió causar entre los contemporáneos de Platón un gran impacto. El hombre regio del *Político* encarna un ideal normativo que pretende cambiar por completo las distinciones constitucionales tradicionales. Rey y político corresponden a realidades diferentes: el hombre de estado participa de la vida en la *pólis*, como los demás ciudadanos libres, mientras que el rey gobierna a sus súbditos, de quienes espera obediencia, ejerciendo su dominio en sus territorios.

La imagen del hombre político como “alguien capaz de pasarse la vida sentado junto a cada individuo para poder así ordenarle con exactitud lo que conviene [*hóste dià bíou aei parakathémenos hekástōi*]” (Platón, 1995b, 295b1-2), Castoriadis la identifica con la de un “*sur-despote éclairé* [sobredéspota alumbrado],” es decir, alguien que supera la actividad del déspota o del tecnócrata, ya que, a diferencia de estos, el hombre regio va a decir a cada uno lo que tiene que hacer en todos y cada uno de los momentos de su vida (Castoriadis, 1999a, p. 176 y pp. 184-185). Ahora bien, en este pasaje del *Político* no hemos de leer literalmente el participio *parakathémenos*, “estar sentado junto a cada uno,” pues el control total de todos los aspectos de la existencia de los ciudadanos no pertenece a nuestra época del mundo, sino a la edad de Crono (El Murr, 2014, pp. 244-245). Frente a esta lectura del mito platónico, Pappas regresa a los seminarios de Castoriadis para abordar la cuestión de cómo la edad de Crono conecta con la los tiempos presentes. En la mayoría de sus descripciones Platón caracteriza la edad de Crono como los griegos caracterizan a los bárbaros (Pappas, 2017, 88.95). Bajo el reino de Crono no hay lugar para la autonomía del mundo y de los hombres.

### Mito y filosofía de la historia

La *prâxis* política se desprende de la filosofía política a la que se hallaba sometida. Por ello, el filósofo rey de la *República* se considera una propuesta antipolítica, ya que el gobierno de los que saben lo que es justo implica el predominio de la *theoría* sobre la *prâxis* política. En este sentido, contra Platón, quien los combate, Castoriadis reivindica la *dóxa* democrática y el movimiento sofista. Platón no ignora a sus adversarios, amantes de la potencia de la palabra. Y, precisamente, gracias a ser criticados y atacados por Platón, el pensamiento de los sofistas se ha salvado de un naufragio total y absoluto, aunque solo conservemos de ellos un reducido número de fragmentos y de testimonios.

Platón, en sus diálogos, sitúa los acontecimientos pasados o futuros en un contexto mítico (Delcomminette, 2015, p. 48, quien replica en este punto la interpretación de Lisi, 2000, p. 23). El ámbito del mito es el de la *significación*, por lo que es posible sostener, en cierto sentido (no platónico) del término, una filosofía de la historia en los diálogos de Platón, en tanto que su objetivo no consiste tanto en establecer los hechos históricos como en extraer su significación desde un enfoque más general (Delcomminette, 2000, pp. 161-168).

Platón (1995b, 268d-274d) expone en el mito del *Político* la causa principal de los giros que afecta al universo en su totalidad: así, una veces, el universo es gobernado por la divinidad, y, otras, lo deja librado a sí mismo. Bajo el reino de la divinidad, que corresponde a la inteligencia, todo él está organizado de la mejor manera posible y de acuerdo con la inteligencia, mientras que cuando esta se retira, el mundo olvida progresivamente las enseñanzas de su padre y artífice (1995b, 273b) y, azotado por la tempestad y el desorden, se dirige hacia su hundimiento “en la región infinita de la semejanza” (1995b, 273d), hasta que el demiurgo, al ver que se halla en dificultades, vuelve a tomar el timón y endereza su marcha (1995b, 273d-e). Nosotros, los hombres, no hacemos más que imitar el mundo en su conjunto, alternando, durante la eternidad del tiempo, entre dos formas de vivir y de nacer (1995b, 274d).

Durante la edad de Crono, todo crece de manera espontánea en provecho de los hombres, no hay propiedad privada ni constitución, sino comunidad de varones, mujeres y niños, y unos *pastores divinos* gobiernan a todos los animales distribuidos por géneros y rebaños (Platón, 1995b, 271c-272b). Durante la edad de Zeus, al contrario, que corresponde al ciclo en el que vivimos ahora, los hombres, abandonados a sí mismos, logran de una manera progresiva salir de su estado de indigencia gracias al desarrollo de múltiples artes proporcionadas por diversas divinidades (Platón, 1995b, 274b-d).<sup>7</sup>

En un pasaje del libro VIII de la *República* (VIII, 545d-e), Platón expone, siguiendo un orden jerárquico, la sucesión de los diferentes regímenes políticos, que se van alejando del régimen perfecto hasta llegar al más abominable de todos, la tiranía. Para Müller (1997, pp. 258-273) el orden de sucesión de las constituciones de la mejor a la peor no es cronológico, sino lógico. Platón trata de examinar todas las formas de injusticias para detectar la forma más extrema y *pura* de todas ellas, la tiranía, con el fin de compararla con la forma pura

---

7 Proclo propone una lectura no literal del mito del *Político*, estableciendo una comparación entre la demiurgia del *Timeo* y la edad de Crono. Zamora Calvo, 2017, especialmente pp. 101-112.

de la justicia expuesta en los libros precedentes. Por ello, este pasaje no puede interpretarse literalmente, pues las Musas dicen que han venido para “jugar y divertirse” con los interlocutores del diálogo “como con niños,” y hablan “con el tono sublime de la tragedia, como si estuvieran hablando seriamente [*hós dè spoudèi legoúsas*]” (545e1-3). No obstante, al comienzo de su discurso aplican el principio platónico fundamental: “pero dado que todo lo generado es corruptible [*all’ epei genoménōi pantì phthorá estin*], esta constitución no durará la totalidad del tiempo, sino que se disolverá [*lythésetai*]” (546a2-3). Si el punto de partida de este pasaje del libro VIII es un estado de perfección —la constitución perfecta— que no puede en modo alguno mejorar, el sentido de la historia correspondería inevitablemente a la decadencia y degeneración. Pero en el libro VI plantea que no es imposible que una ciudad regida por una constitución perfecta haya existido en el pasado, exista en el presente en una región remota o pueda construirse en el futuro (VI, 499c-d). Según este pasaje, pasado, presente y futuro son considerados en el mismo plano de igualdad. Para todo proyecto político, la sociedad puede hacerse mejor en el futuro.

### Paideía y ontología política

53

“*La paideía, l’éducation —qui va de la naissance à la mort— es une dimension centrale de toute politique de l’autonomie* [La paideía, la educación —que va del nacimiento a la muerte— es una dimensión central de toda política de la autonomía]” (Castoriadis, 1990, p. 138). La cultura griega se separa de las sociedades heterónomas, caracterizadas por lo que Castoriadis denomina la *clausura del sentido*, donde la tradición —antepasados, héroes, dioses, etc.— dictan unilateralmente las reglas de conducta: “*Cette situation n’est rompue, que l’on sache, que deux fois dans l’histoire: en Grèce ancienne et en Europe occidentale, et de cette rupture nous sommes hérités, c’est ce qui nous permet de parler comme nous parlons* [Esta situación, que se sepa, solo se rompe dos veces en la historia: en Grecia antigua y en Europa occidental, y de esta ruptura nosotros somos los herederos, lo que nos permite hablar como hablamos]” (Castoriadis, 1996, p. 225). Sin que se opere esta ruptura, no es posible la sociedad autónoma, ni el movimiento autoinstituyente, que caracteriza a la sociedad de tipo occidental. En las ciudades griegas, con ágoras, teatros y gimnasios, nace por primera vez la filosofía, la libertad política, la posibilidad de demostrar por medio del razonamiento y del diálogo en qué consiste la excelencia, lo bello, lo bueno.

Para garantizar la autonomía y el florecimiento del ser humano y del ciudadano, el enfoque político que predomina en la antropología filosófica de Castoriadis se cimienta en una ontología fundada en el vínculo entre Ser y



su reverso, el caos (el abismo, lo sinfondo). Precisamente, en su análisis de lo sociohistórico considera la quiebra original que subvierte constantemente el dominio de aquello que siempre determina.

Si tomamos como referencia *L'institution imaginaire de la société*, podemos descubrir que, por un lado, Castoriadis recupera los cimientos de la arquitectura henológica de los estoicos antiguos, pero readaptándolos a su propia ontología, a fin de eliminar el *lógos* providencial y el determinismo. El término *henología* lo interpretamos aquí en su sentido amplio, haciendo referencia a todo lo que concierne al Uno y a lo Múltiple, así como a las relaciones que mantienen entre ellos. En este sentido, lo mismo y lo otro, la identidad y la diferencia forman parte de la henología más que de la ontología. En el *Sofista* (1995a, 255e-256b, 258c-d) Platón trata de distinguir el ser y lo mismo, el no ser y lo otro; y en el *Filebo* (14c-17a) la dialéctica constituye una rama de la problemática del Uno y de lo Múltiple. Couloubaritsis (2014, pp. 93-94) califica esta readaptación de *estoicismo metafísico mutilado*. Este se presenta, en cierto modo, como un *estoicismo invertido*, donde el dominio del ser y de su reverso, el caos, impide toda referencia teológica y, al mismo tiempo, oculta una práctica *henológica*, que posibilita la vía de una metafísica de la complejidad.

Castoriadis introduce, por otro lado, la *categoría* de caos, central en la ontología griega, según se detecta en la poesía homérica, las tragedias o los fragmentos presocráticos (Poirier, 2011, pp. 431-457, 2016, pp. 312-317). Ahora bien, si observamos con atención, la categoría de caos, como el reverso del ser, desempeña una función análoga al *hálito* (*pneûma*) de los estoicos. De este modo, el nuevo edificio ontológico que construye Castoriadis sustituye el auto despliegue del *lógos* providencial, relacionado con el *hálito*, por la autoorganización inacabada, basada en la autonomía, en la que se suceden diversos niveles. Esta inflexión, que opera una desteologización del *lógos* estoico, recibe su influencia de Edgard Morin (2008, pp. 175-180), con quien Castoriadis colabora, gracias a quien entra en contacto con la obra de Heinz von Foerster, Ilya Prigogine y Henri Atlan, todos ellos partidarios de un proceso de autoorganización.

### Medida relativa y medida absoluta

En el seminario del 12 de marzo de 1986 aborda la que denomina quinta incidencia, concerniente a la diferencia entre la medida relativa y la medida absoluta (Castoriadis, 1999a, pp. 109-112). Medir consiste en poner en relación y comparar un objeto con un referente —lo grande en relación con



lo pequeño, cualquier objeto en relación con lo bien medido—. En este punto, Castoriadis señala una paradoja, derivada de lo que denomina la *idea de medida absoluta*: “La idea de medida absoluta es ya una paradoja. Pero comencemos por la medida relativa: hay una medida relativa en el sentido en que puedo decir que este hombre es muy grande físicamente con relación a una talla mediana” (Castoriadis, 1999a, p. 110). El descubrimiento de que lo Otro constituye la forma de la relación, lo que permite considerar dos seres poniendo en relación el uno con el otro, constituye un requisito previo necesario para edificar el arte de la medida, la *metretikè téchnē*.

La medida procede de una relación con un término de comparación, ya se trate de un contrario o de lo bien medido. Sin embargo, no es apropiado introducir la expresión *medida absoluta*, como propone Castoriadis, ya que la medida relativa a lo bien medido sigue siendo una medida *prós*. Todo medir es un medir *con relación a algo, con respecto a algo*.

Platón ya habla de la *metretikè téchnē* en el *Protágoras* (356c-357b), pero debemos esperar al *Sofista* para un desarrollo de la diferencia como género relativo. La *metretikè téchnē* consiste en un arte de la puesta en relación y en comunicación (*koinonía*) entre, por una parte, un objeto y, por otra, el término que sirve de referencia a lo que se trata de hacer comunicar. La relación de medida, por tanto, marca una distancia entre el objeto medido y su referencia; y la *metretikè téchnē* tiene como función evaluar la cantidad de la relación de alteridad. Hay, como propone Gavray (2017, p. 100), solo dos especies de *metretikè téchnē*: para la primera, todo es cuestión de cantidad, de magnitud, de longitud; para la segunda, en cambio, que no es de orden cuantitativo, el único criterio válido es el de la justa medida, lo que hace de ella la verdadera ciencia de la medida.

Por ello, la dialéctica, en tanto ciencia de los hombres libres (Platón, 1995a, 253b-254b), no consiste en la aplicación de un conjunto de técnicas o de automatismos. Frente al *lógos* técnico de los sofistas, para el dialéctico el criterio de la justa medida no radica ni en el *lógos* mismo ni en su interlocutor, sino en la conjunción entre el objeto y su destinatario, es decir, en la facultad de hacer mejor a este tanto por el conocimiento del objeto como por el método que emplea. La justa medida, desde la perspectiva del dialéctico, es el medio de verificar la validez de las divisiones, para impedir que se recurra a una división inadecuada, estableciendo la necesidad para llegar a la definición de detectar correctamente las uniones y las distinciones.

En el transcurso del diálogo el criterio de la división puede cambiar su aplicación. Así, en un pasaje del *Político* (1995b, 263e-264a) Platón no alude a dividir las ciencias, sino los animales. Si hasta este momento la división

concernía a las ciencias en cuanto a su forma (determinación intrínseca), a partir de ahora se trata de diferenciarlas en cuanto a su objeto (determinación extrínseca). Para Castoriadis (1999a, p. 142) este cambio de criterio en las divisiones representa un ejemplo de la *malhonnêteté* [deshonestidad] retórica de Platón, ya que un desplazamiento semántico de este tipo no está permitido en lógica. Sin embargo, la dialéctica no se identifica con la lógica formal y, dado que otorga preeminencia al objeto respecto a las relaciones, puede llevar a cabo ese tipo de transición sin cometer ningún defecto procedimental. Precisamente, como señala Sócrates en el *Filebo* (16c), la dialéctica es “fácil de mostrar, pero difícil de practicar.” Poniéndola en práctica, el alma modela de acuerdo con las exigencias de los inteligibles y se prepara para recibir la luz del Bien. De este modo, por la mediación de la dialéctica el filósofo puede *superar* la oposición nomadismo/inmovilismo y alcanzar así un discurso verdaderamente autóctono, ni nómada (propio del arte retórica) ni inmóvil (del orden inteligible), sino *focalizado y fluido* (Rodrigo, 1992, p. 270; y Delcomminette, 2000, pp. 90-92).

### Habitar el caos para instituir un mundo común

Al comienzo de su curso sobre el *Político*, Castoriadis (1999a, p. 21) sostiene que “*Platon a joué un rôle tout à fait considérable dans ce qu'on peut appeler la destruction du monde grec* [Platón ha desempeñado un papel del todo considerable en lo que puede denominarse la destrucción del mundo griego].” Según la lectura que propone, para el fundador de la Academia la democracia es un régimen viciado en su base, porque reposa en la ignorancia y la pasión, contraponiendo a ella la idea de una ciencia política.

Castoriadis reivindica una ontología política, al mismo tiempo que critica a los historiadores de la filosofía, poniendo en marcha una forma de leer que advierte de “*la double extériorité, temporelle et fonctionnelle, qui nous sépare du texte de Platon* [la doble exterioridad, temporal y funcional, que nos separa de Platón]” (Castel-Bouchouchi, 2000, pp. 106-107, n. 4). Por ello, su lectura del *Político*, tanto para lo bueno como para lo malo, no se presenta como un texto de historia de la filosofía, sino como un texto entre *filosófico y sofisticado*, que, a nuestro juicio, hace retornar al ágora las discusiones políticas.

El autor de *Ce qui fait la Grèce: Volume 1: D'Homère à Héraclite* propone una exégesis de los mitos griegos situándose desde un doble enfoque: en primer lugar, desde un intento de revisar el sentido de la historicidad a partir de la *categoría* de caos; y, en segundo lugar, desde un planteamiento rupturista respecto a la consideración tradicional de la *pólis* como una totalidad en la que

sus miembros están unidos por vínculos orgánicos. Según su hermenéutica política, basada en la ontología del caos, la filosofía de Platón obstaculiza la comprensión profunda del universo del pensamiento griego, aunque se acuda al fundador de la Academia para tratar de extraer la representación griega del mundo. Para descubrir aquello que es propiamente el pensamiento griego, en lugar de dirigirse a los diálogos de Platón, sostiene que es preciso acudir al análisis de las instituciones políticas griegas o a los propios textos, tanto a los poetas, es decir, a los productores de mitos, como a los testigos de su época, es decir, a los historiadores (Castoriadis, 2004, p. 39).

Para tratar de esclarecer el sentido de la crítica de Castoriadis a la filosofía política de Platón, Poirier acude a la oposición entre *lo político* y *la política*. Según su propuesta interpretativa, Platón no se identificaría en modo alguno con un “pensador de *la política*,” sino con un “un pensador *de lo político*” y, más concretamente, con un filósofo político (Poirier, 2016, pp. 319-320). La política, que constituye una actividad explícita y deliberada, no toma una decisión de una vez por todas sobre lo que es absolutamente justo, sino que su objetivo principal se centra en cuestionar todas las formas de poder que pretenden extraer su legitimidad de unos principios fundamentales. La filosofía política, en cambio, procura descubrir los principios fundadores desde los que deducir la fenomenalidad política.

Desde esta perspectiva, el proyecto de Castoriadis radica en *descepar* la política del terreno de la filosofía política, ya que su pensamiento consiste en una actividad poiético-creativa, que no extrae sus leyes de una autoridad externa, sino que se autoinstituye a sí misma, es decir, se promulga a sí misma sus propias normas, posibilitando que germine “una nueva forma, otro *eídos*” (Poirier, 2016, pp. 319-320).

La *torsión platónica* imposibilita toda comprensión del ser como fuente de creación e impide el surgimiento de nuevas formas. No hay modo, según Castoriadis, de que se ponga en marcha la creación de estructuras históricas. Castoriadis (2002, pp. 322-328, pp. 336-354) opone la *torsión platónica* al movimiento desarrollado tres siglos antes mediante una invención política y filosófica de gran alcance y originalidad. En el período de autocreación, que se extiende entre los siglos VIII a V a.C., se autoinstituye la democracia ateniense. Se trata primero de la Grecia homérica, luego de la ateniense —que ha inventado la democracia y la tragedia— y, por último, la de los preplatónicos. Pero este momento no es percibido con nostalgia, como un hecho excepcional que pueda servir de *modelo*, sino como un *germen* que se proyecta hacia el momento presente (Caumières, 2010, pp. 89-94).

En cambio, la ontología identitaria de Platón trata de buscar el fundamento unitario dentro del cual quedaría incluida la multiplicidad constitutiva de lo real. Por ello, la metafísica que inaugura Platón cercena, según los análisis de Castoriadis, la vía de la innovación y de la creación, debido a su imposibilidad de pensar verdaderamente el tiempo. En el ámbito sociohistórico el tiempo no es concebido como imagen móvil de la eternidad (*Timeo*, 37c-38d), sino como génesis ontológica, creación absoluta, que corresponde al surgimiento de la alteridad (Castoriadis, 1986, pp. 219-220). Según la lectura que propone Castoriadis (1986, p. 286) del *Timeo*, Platón considera la temporalidad desde la repetición (producción de la alteridad a partir de la identidad) y no como creación (surgimiento de la alteridad como *eídos* absolutamente nuevo, de lo que es en tanto que es otro).

En sus seminarios, Castoriadis trata de demostrar la imposibilidad platónica de pensar una creación verdadera. El demiurgo modela el mundo a imagen de la perfección del viviente, que preexiste a la acción el artesano-divino. Por ello, en sentido estricto, no es apropiado denominar *creación* a la acción productora del artesano-magistrado, ya que no genera el ser del no ser, sino que imita las formas inteligibles y, en la medida de lo posible, modela un material preexistente sobre la base de un *eídos* determinado (Castoriadis, 1986, pp. 294-295). Para hablar de creación propiamente, en su sentido ontológico, es preciso postular un *eídos* que no se pueda extraer de un modelo preexistente, ni tampoco de un material, substrato indeterminado, en el que imprima nuevas determinaciones.

Para Castoriadis, este nuevo *eídos* no surge del paradigma de lo que siempre es y nunca se genera, sino de una indeterminación primera, pues la *génesis* carece totalmente de contenido sustancial, ya que corresponde a lo que no es nunca según las mismas determinaciones. En última instancia, “lo que siempre se genera” significa “lo que es totalmente indeterminado.” El tiempo, por tanto, lo piensa como surgimiento de la originalidad, pues corresponde a la *autoalteración de lo que es*. La historia de la humanidad constituye un proceso indeterminado causalmente, absolutamente creador. En su reflexión sobre la verdadera historia, proyectada sobre el fondo socialhistórico, Castoriadis (1975/2006, p. 276) hace confluir la creación con la alteración: la alteridad se despliega en el campo de lo sociohistórico haciéndose potencia de determinación. Tal como leemos a partir del final de *L’Institution imaginaire de la société*, la creación sociohistórica consiste en *actuar (prâxis)* y *producir/crear (poïésis)* inseparablemente lo social, y en esta articulación recíproca radica la autotransformación de la sociedad y la del individuo (Castoriadis, 1975/2006, p. 498).

## Conclusiones

En la antigua Grecia la actividad mitológica aparece indisolublemente vinculada con la práctica poética, es decir, con la práctica del *hacer* o *producir* (*poieîn*) con palabras; pues se trata de un tipo de actividad productiva que puede calificarse de fabricación literaria artesanal. En efecto, *producir* (*poieîn*) y *producción* (*poïesis*) permiten comprender el primer sentido asignado a la *poesía*, como *creación poética*.<sup>8</sup> En estos relatos, como observa Calame (2000, p. 46), cualquier intento de establecer una distinción entre “discurso mítico” sobre los dioses y poesía o literatura “está condenado al fracaso.”

Aquí radica precisamente una de las diferencias fundamentales con respecto a casi todas las culturas históricas conocidas: “[...] *le texte sacré de la Grèce n'est pas un texte* [el texto sagrado de Grecia no es un texto sagrado]” (Castoriadis, 2004, p. 95). Este texto *sagrado* no es sagrado porque no es religioso, ni profético, sino poético. En efecto, Homero es el *poeta*,<sup>9</sup> pero no en el sentido de que prohíba, ordene, prometa o profetice, sino en el de que solo dice y, diciendo, no revela nada, sino que hace. “*Il rappelle ce qui a été et ce qui est en même temps le linéament de ce qui est, de ce qui peut être* [Hace recordar lo que ha sido y lo que es al mismo tiempo el lineamento de lo que es, de lo que puede ser]” (Castoriadis, 2004, p. 95). No hay, por tanto, ningún texto sagrado, ni siquiera los poemas homéricos, que pueda ser considerado como una *versión canónica* de lo divino (Narbonne, 2016, pp. 220-223).

Pero la posibilidad de plantear la cuestión de la autonomía supone que no se está totalmente inmerso en la heteronomía. Tanto Jenófanes de Colofón como Sócrates manifiestan una libertad efectiva, al criticar el primero la dimensión antropológica de la religión griega o al poner entre paréntesis el segundo a los atenienses los valores de la *pólis*. La historia muestra más ejemplos de una refutación de la idea de una heteronomía esencial o estructural (Castoriadis, 1986, p. 382), ya que es un hecho que ciertas sociedades han construido instituciones verdaderamente democráticas, como en la antigua Grecia o

8 Castoriadis (1999b, pp. 17-152) aborda esta cuestión en *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*. Sobre la relevancia de este tema en la configuración general del pensamiento de Castoriadis, véase Klimis, 2010, especialmente pp. 173-177, pp. 179-189, pp. 192-203.

9 “*L'auteur des poèmes homériques vit dans un monde où la polis existe déjà, sinon comme polis démocratique, du moins comme lieu nettement délimité où vivent des êtres humains libres ..., qui se considèrent comme une communauté, indépendamment de leurs divisions internes, conflits sociaux, politiques, etc (dans la mesure où ceux-ci se présentent déjà de façon articulée)* [El autor de los poemas homéricos vive en un mundo en que la *pólis* existe ya, sino como *pólis* democrática, al menos como lugar claramente delimitado en el que viven seres humanos libres ..., que se consideran como una comunidad, independientemente de sus divisiones internas, conflictos sociales, políticos, etc.]” (Castoriadis, 2004, p. 71).

en la Revolución francesa, “la première révolution qui pose clairement l’idée d’une auto-insitution explicite de la société [la primera revolución que plantea claramente la idea de una autoinstitución explícita de la sociedad]” (Castoriadis, 1990, p. 155). La audacia de Castoriadis, al reivindicar el *germen griego*, radica en intentar una “*deplatonization de l’histoire de la pensée* [desplatonización de la historia del pensamiento]” (Dosse, 2014, p. 375).

Castoriadis acuña la expresión *germen griego* para tratar de responder a la cuestión sobre si la democracia griega antigua presenta algún interés político para nosotros (Castoriadis, 1986, pp. 261-262). Con ella quiere evitar lo que considera dos erróneas “*pré-conceptions opposées et symétriques* [preconcepciones opuestas y simétricas]”: por una parte, proponer a Grecia como “*un modèle, un prototype ou un paradigme éternels* [un modelo, un prototipo o un paradigma eternos]”; y, por otra, su “*sociologisation* [sociologización]” (o “*ethnologisation* [etnologización]”). Grecia fue, en efecto, el lugar social e histórico del nacimiento de “*l’interrogation raisonnée des autres cultures* [la interrogación razonada de las otras culturas],” donde se crearon la democracia y la filosofía. A pesar de eso, Grecia no es para nosotros “*ni un ‘modèle’ ni un spécimen parmi d’autres, mais un germe* [ni un ‘modelo’ ni un espécimen entre otros, sino un germen]” (Castoriadis, 1986, p. 264).<sup>10</sup>

60  
Mais l’essence de ce qui importe dans la vie politique de la Grèce antique —le germe— est, bien sûr, le processus historique instituant: l’activité et la lutte qui se développent autour du changement des institutions, l’auto-institution explicite (même si elle reste partielle) de la polis en tant que processus permanent [Pero la esencia de lo que importa en la vida política de la Grecia antigua —el germen— es, por supuesto, el proceso histórico instituyente: la actividad y la lucha que se desarrollan en torno al cambio de las instituciones, la autoinstitución explícita (aunque siga siendo parcial) de la polis en tanto que proceso permanente]. (Castoriadis, 1986, p. 286).

Grecia no es para Castoriadis ni un modelo ni un objeto de nostalgia, sino un germen; pero, para afirmar esto, se aparta de Platón, nadando a contracorriente de los diálogos. En su ontología política, Grecia no se identifica con la actividad filosófica de la Academia.

---

10 Sobre el “germen griego” y el nacimiento de la democracia, además del citado estudio de Gregoio (2006), véase también Vibert, 2010, pp. 31-37; y Caumières, 2010, pp. 103-107.

## Referencias bibliográficas

- Bossi, Beatriz (2019). Sobre el carácter no práctico y práctico de la política en el *Político* de Platón. En C. Mársico (Ed.), *Subjetividad y Politicidad* (en prensa). Buenos Aires, Argentina: Teseo.
- Calame, Claude (2000). *Poétique des mythes dans la Grèce antique* [Poética de los mitos en Grecia antigua]. París, Francia: Hachette.
- Castel-Bouchouchi, Anissa (2000). Castoriadis, lecture du *Politique* de Platon [Castoriadis, lectura del *Político* de Platón]. *Droits. Revue Française de Théorie, de Philosophie et de Culture Juridiques*, 31, 105-117.
- Castoriadis, Cornelius (2006). *L'Institution imaginaire de la société* [La institución imaginaria de la sociedad]. París, Francia: Seuil. (Trabajo original publicado en 1975).
- Castoriadis, Cornelius (1986). *Domaines de l'homme: Les carrefours du labyrinthe 2* [Dominios del hombre: Encrucijadas del laberinto 2]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1990). *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3* [El mundo fragmentado. Encrucijadas del laberinto 3]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1996). *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4* [El ascenso de la insignificancia. Encrucijadas del laberinto 4]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1999a). *Sur Le Politique de Platon* [Sobre El Político de Platón]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1999b). *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe 6* [Figuras de lo pensable. Encrucijadas del laberinto 6]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (2002). *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987. La Création humaine, 1* [Sujeto y verdad en el mundo histórico-social, Seminarios 1986-1987. La creación humana, 1]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (2004). *Ce qui fait la Grèce: Volume 1: D'Homère à Héraclite* [Lo que hace a Grecia: Volumen 1: De Homero a Heráclito]. París, Francia: Seuil.



- Castoriadis, Cornelius (2008). *Ce qui fait la Grèce. Volume 2: La cité et les lois* [Lo que hace a Grecia: Volumen 2: La ciudad y la leyes]. París, Francia: Seuil.
- Caumières, Philippe (2010). La Grèce ancienne ou l'émergence du projet d'autonomie [La antigua Grecia o el surgimiento del proyecto de autonomía]. En S. Klimis, P. Caumières y L. Van Eynde (Eds.), *Castoriadis et les Grecs* (pp. 73-110). Bruselas, Bélgica: Facultés Universitaires Saint Louis.
- Caumières, Philippe y Tomès, Arnaud (2017). *Pour l'autonomie, la pensée politique de Castoriadis* [Por la autonomía, el pensamiento político de Castoriadis]. París. Francia: L'Échappée.
- Collobert, Catherine (2006). Homère et les Grecs: la lecture de Castoriadis [Homero y los griegos: la lectura de Castoriadis]. En P. Caumières, S. Klimis y L. Van Eynde (Eds.), *Imaginaire et création historique* (pp. 9-30). Bruselas, Bélgica: Facultés Universitaires Saint-Louis.
- Couloubaritsis, Lambros (2014). Les fondements métaphysiques de la pensée de Castoriadis [Los fundamentos metafísicos del pensamiento de Castoriadis]. En A. Mouchtouris y P. Christias (eds.), *Actualité de la pensée grecque. Les apports des intellectuels grecs en Europe* (pp. 89-113). París, Francia: Le Manuscrit.
- Delcomminette, Sylvain (2000). *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon* [La inventiva dialéctica en el *Político* de Platón]. Bruselas, Bélgica: Ousia.
- Delcomminette, Sylvain (2010). Liberté et autonomie: Castoriadis critique de Platon [Libertad y autonomía: Castoriadis crítico de Platón]. En S. Klimis, P. Caumières y L. Van Eynde (eds.) *Castoriadis et les Grecs* (pp. 151-172). Bruselas, Bélgica: Facultés Universitaires Saint Louis.
- Delcomminette, Sylvain (2015). Présence et absence d'une philosophie de l'histoire chez Platon et Aristote: Cycles, dégénérescence et progrès [Presencia y ausencia de una filosofía de la historia en Platón y Aristóteles: Ciclos, degeneración y progreso]. En D. Engels (Ed.), *Von Platon bis Fukuyama, Biologistische und zyklische Konzepte in der Geschichtsphilosophie der Antike und des Abendlandes* (pp. 47-63). Bruselas, Bélgica: Latomus.
- Dosse, François (2014). *Castoriadis, une vie* [Castoriadis, una vida]. París, Francia: La Découverte.



- El Murr, Dimitri (2014). *Savoir et gouverner: Essai sur la science politique platonicienne* [Saber y gobernar: Ensayo sobre la ciencia política platónica]. París, Francia: Vrin.
- Gavray, Marc-Antoine (2017). *Platon, héritier de Protagoras. Un dialogue sur les fondements de la démocratie* [Platón, heredero de Protágoras. Un diálogo sobre los fundamentos de la democracia]. París. Francia: Vrin.
- Gregorio, Francesco (2006). Le germe grec dans la philosophie de Castoriadis [El germen griego en la filosofía de Castoriadis]. En S. Klimis y L. Van Eynde (Eds.), *L'imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux* (pp. 45-61). Bruselas, Bélgica: Facultés Universitaires Saint-Louis.
- Klimis, Sophie (2008). La pensée au travail. Réinventer l'autonomie à partir de Platon [El pensamiento en el trabajo. Reinventar la autonomía a partir de Platón]. En B. Bachofen, S. Elbaz y N. Poirier (Eds.) *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie* (pp. 235-253). París, Francia: Du Sandre.
- Klimis, Sophie (2010). La musicalité sémantique du penser-poème grec. Pour une eidétique du *prattein-poiein* dans le langage [La musicalidad semántica del pensar-poema griego. Para una eidética del *prattein-poiein* en el lenguaje]. En S. Klimis, P. Caumières y L. Van Eynde (Eds.) *Castoriadis et les Grecs* (pp. 173-243). Bruselas, Bélgica: Facultés Universitaires Saint Louis.
- Lisi, Francisco Leonardo (2000). La pensée historique de Platon dans *Les Lois* [El pensamiento histórico de Platón en las *Leyes*]. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 11, 9-23. doi: <https://doi.org/10.3406/ccgg.2000.1515>
- Morin, Edgar (2008). Les bases bio-physiques de l'autonomie [Las bases bio-físicas de la autonomía]. En B. Bachofen, S. Elbaz y N. Poirier (Eds.) *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie* (pp. 175-180). París, Francia: Du Sandre.
- Müller, Robert (1997). *La doctrine platonicienne de la liberté* [La doctrina platónica de la libertad]. París, Francia: Vrin.
- Narbonne, Jean-Marc (2016). *Antiquité critique et modernité: essai sur le rôle de la pensée critique en Occident* [Antigüedad crítica y modernidad: ensayo sobre la función del pensamiento crítico en Occidente]. París, Francia: Les Belles Lettres.
- Pappas, Nickolas (2017). A little move toward Greek philosophy: Reassessing the *Statesman* myth [Un pequeño paso hacia la Filosofía

- Griega: Reexaminar el mito del *Político*]. En J. Sallis (Ed.) *Plato's Statesman: Dialectic, myth, and politics* (pp. 85-106). Albany, Estados Unidos de América: State University of New York.
- Platón (1995a). *Shopista* [Sofista]. En E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson y J. C. G. Strachan (Eds.), *Platonis opera. Tomus I, Tetralogias I-II continens* (pp. 383-471). Oxford, Reino Unido: Clarendon.
- Platón (1995b). *Politicus* [Político]. En E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson y J. C. G. Strachan (Eds.), *Platonis opera. Tomus I, Tetralogias I-II continens* (pp. 475-559). Oxford, Reino Unido: Clarendon.
- Poirier, Nicolas (2011). *L'ontologie politique de Castoriadis: création et institution* [La ontología política de Castoriadis: creación e institución]. París, Francia: Payot.
- Poirier, Nicolas (2016). Castoriadis et la critique de l'ontologie platonicienne [Castoriadis y la crítica de la ontología platónica]. En R. Calin, J.-L. Périllie y O. Tinland (Eds.), *Platon et la philosophie française contemporaine. Enjeux philologiques, historiques et philosophiques* (pp. 311-327). Bruselas, Bélgica: Ousia.
- Renaud, François (1999). *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers* [La resocratización de Platón. La hermenéutica platónica de Hans-Georg Gadamer]. Sankt Augustin, Alemania: Academia.
- Rodrigo, Pierre (1992). Dialectique autochtone et rhétorique nomade dans le *Phèdre* de Platon [Dialéctica autóctona y retórica en el *Fedro* de Platón]. En L. Rossetti (Ed.), *Proceedings of the II Symposium Platonicum* (pp. 253-256). Sankt Augustin, Alemania: Academia.
- Vibert, Stéphane (2010). Le *nomos* comme auto-institution collective. Le 'germe grec' de l'autonomie démocratique chez Castoriadis [El *nómos* como auto-institución colectiva. El 'germen griego' de la autonomía democrática en Castoriadis]. En S. Klimis, P. Caumières y L. Van Eynde (Eds.) *Castoriadis et les Grecs* (pp. 27-71). Bruselas, Bélgica: Facultés Universitaires Saint Louis.
- Zamora Calvo, José María (2017). Proclo y el mito del *Político*. *Revista de Humanidades*, 36, 97-125.

# La ciudad y el límite. La demarcación de lo político en Cornelius Castoriadis

*The City and Its Limits. The Demarcation of the Political in Cornelius Castoriadis*

Diego S. Garrocho Salcedo  
Universidad Autónoma de Madrid, España

**RESUMEN** De las muchas virtudes que caben reconocerse en el pensamiento de Cornelius Castoriadis nunca podrá eludirse el valor de su singular aproximación a lo que vino en denominarse “la experiencia griega.” En este artículo trataremos de acompañar su original lectura de la Grecia antigua, retomando la pertinencia y la exactitud con la que Castoriadis se sirvió de la *pólis* griega para justificar algunos matices velados de nuestras intuiciones políticas. En nuestra exposición trataremos de alinearnos con su original perspectiva, sirviéndonos esencialmente del uso y la recuperación del *ápeiron* y sus distintas interpretaciones, en Anaximandro, en Aristóteles y, naturalmente, en el propio pensamiento de Cornelius Castoriadis. La conclusión de nuestro planteamiento —y quizá este gesto no sea más que un homenaje velado— aspirará a disentir de alguna de sus propuestas sin por ello dejar de reconocer la originalidad, la valentía y la vigencia de su aportación como lector de la experiencia griega.

**PALABRAS CLAVE** Ciudad; límite; *ápeiron*; experiencia; *Khaos*.

**ABSTRACT** *Among the many virtues that can be recognized in the thought of Cornelius Castoriadis, it might be standed out the value of his original way of approaching to “the Greek experience.” This paper will try to line his original reading of Ancient Greece, returning to the relevance and accuracy with which Castoriadis used the pólis in order to justify some veiled nuances of our political intuitions. In our exposition, we may try to approach his original perspective accompanied by some old partners as Anaximander and Aristotle. The conclusion of our proposal —and this gesture should be read as a tribute— will be somehow critical but not ceasing to recognize the originality, courage and vigilance of his contribution as a reader of the Greek experience.*

**KEY WORDS** *City; limit; ápeiron; experience; Khaos.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	7/1/2019
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	25/5/2019
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	27/1/2020

### **NOTA DEL AUTOR**

Diego S. Garrocho Salcedo, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, España.

Correo electrónico: [diego.garrocho@uam.es](mailto:diego.garrocho@uam.es)

Dirección postal: Facultad de Filosofía y Letras, Despacho 203-V. Universidad Autónoma de Madrid. Ctra. De Colmenar, Km. 15,5. 28049, Madrid.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0313-7638>

Todos los títulos, y a fin de cuentas, todas las palabras, no son más que el preludio de un malentendido. Un malentendido generado por la ambigüedad que asiste a cualquier enunciado y para el que el rubro que enmarca este artículo no aspira a ser una excepción. Por el título —“La ciudad y el límite”— y por el subtítulo que matiza el sentido de esa conjunción —“En torno a la demarcación de lo político”— alguien podría haber pensado que aquí se expondría algo así como una colección de rasgos o criterios de demarcación de lo político originales de Cornelius Castoriadis. En lo que esta aportación tiene de homenaje, el mejor elogio que se me ocurriría atribuirle es que era, quizá, demasiado serio o incluso demasiado celoso o cuidadoso como para incurrir en tal intento. La política, o si se prefiere, en una mención más exacta y más arcaizante, “lo político,” es, ante todo y sobre todo, una palabra.<sup>1</sup> Del *zōon politikón* de Aristóteles al eslogan de Carol Hanisch —“lo personal es político”— el significado que queramos darle a lo político no deja ser el resultado de un pacto semántico (Cf. Aristóteles, trad. 1957, I 1253 a2).<sup>2</sup>

Al intento de una definición esencialista del concepto, sin embargo, han sucumbido varios autores, algunos de ellos célebres, tratando de demarcar la naturaleza de algo que nunca fue, y menos en sede griega, nada más y nada menos que un adjetivo. Un adjetivo, *politikós*, que alcanzaba a sustantivarse en su forma neutra, al igual que en tantas lenguas actuales, para recordarnos que nunca existió algo como “la política” en Grecia, ni mucho menos algo así como “lo político,” si no fuera, precisamente, por su dimensión prioritariamente adjetiva que se refiere a una actividad, a un conocimiento o a una práctica (Aristóteles solía hacerlo en femenino para referirse a la *techné politiké*, a la *epistémē politiké* o, incluso a la *areté politiké* (cf. Aristóteles, trad. 1894, I 1094a17-1094b10.).

1 Sobre la relación entre la *pólis* y el *lógos* sería inexcusable no remitirnos al lugar más clásico, máxime en un volumen dedicado a Castoriadis, donde podría reconstruirse ese vínculo. Nos referimos al libro *Les origines de la pensée grecque* [Los orígenes del pensamiento griego] de Jean-Pierre Vernant. En su cuarto capítulo se aborda esta cuestión con una radicalidad excepcional. Recordemos, a tal efecto, sus palabras en la traducción castellana de Mariano Ayerra: “El nacimiento de la polis [sic] implica, ante todo, una extraordinaria permanencia de la palabra sobre todos los demás instrumentos de poder” para recordar, poco después, que “el arte político es, en lo esencial, un ejercicio de lenguaje” (1992, pp. 61-62). Para otras referencias relativas a la ciudad y la palabra emplazamos al lector a Garrocho, 2017, pp. 164-170.

2 La célebre expresión de Carol Hanisch (1970, p. 76) apareció estampada en su forma original (“The Personal is Political”) en el volumen colectivo *Notes from the Second Year: Women Liberation. Mayor Writings of the Radical Feminist*. El título, curiosamente, no es original de Hanisch como ella misma atestigua sino que fue acuñado por las editoras del volumen, Shulamith Firestone y Anne Koedt.

Este hecho nos invita a pensar que la forma con la que traducimos el célebre tratado aristotélico *Politiká* quizá sea errónea. El libro, al que tantas veces haría referencia Castoriadis, no habría de llamarse pues *Política*, ni aun menos *La Política*, sino que tal vez, remarcando la condición neutra y plural del original, deberíamos traducir *politiká* como *Políticos* o, a lo más, *Asuntos políticos*. solo en lengua inglesa encajamos todavía esa pluralidad adjetival cada vez que oímos hablar, precisamente, de *Politics* para referirse quién sabe a qué: si a la política, a lo político o a los [asuntos] políticos. Castoriadis no era ajeno a estas distinciones y, por supuesto, jamás cometería un gesto tan temerario como el de intentar brindar una definición con aspiraciones más o menos esencialistas acerca de qué puede ser o no ser *lo político*. En esa prudencia podríamos decir de él que fue un autor casi intempestivo pues ya era muy del gusto de su tiempo (y nuestro tiempo nos llevaría, bien lo saben, hasta 1932)<sup>3</sup> el interrogarnos acerca de la naturaleza (¿la esencia?) de *lo político*.

En un esfuerzo por superar esa voracidad definicional en las últimas décadas tampoco han faltado quienes reclamaran la atención, y a veces algo más que eso, al intentar decorar en un ejercicio casi manierista ya no sabemos si el concepto, la palabra o la cosa, imponiendo sobre el nombre una colección de prefijos para alumbrar términos que nos han permitido hablar de *lo impolítico*, *lo postpolítico*, *lo antipolítico*. Mientras sigamos ajustando el bisturí académico seguirá existiendo, aquí o allá, alguna niña desherrapada, quien sabe si de pelo rojo, como aquella de la que hablara Chesterton (1910/2008), condenada a la miseria y vulnerable en su precaria inocencia, pero del todo ajena, y sobre todo inmune, a la bisutería conceptual.<sup>4</sup> Así, sin haber resuelto todavía la naturaleza de lo político, se ha hecho habitual hablar de lo impolítico y por supuesto, no podía faltar, de lo postpolítico o lo apolítico en todas sus formas. No es ni el lugar ni el momento pero algún día habremos de abordar un problema que, creo, exhibe y sintomatiza un rasgo específico de nuestro tiempo. Así, por momentos, parecería que la sofisticación y el ornato del vocabulario político han corrido parejos con la banalización más absoluta de las tres fuentes que la tradición clásica distinguió para ese adjetivo y para la que, por cierto, Castoriadis reservaría la más exacta de las atenciones. Antes lo dijimos: la política es un arte, un conocimiento o

3 Nos referimos, naturalmente, a la publicación de *Der Begriff des Politischen* [El concepto de lo político] de Carl Schmitt (2014), que habría de dar una naturaleza acabada al homónimo artículo de prensa publicado en 1927.

4 Pocas veces se ha descrito con más acierto la terrible vulnerabilidad de la miseria y su distancia, por cierto, de cualquier conceptualización extrema como en aquellas páginas que cierran *What's Wrong with the World* [Lo que está mal en el mundo] de G.K Chesterton (1910/2008, pp. 240-244).

una virtud. De un tiempo a esta parte, parecería que la vocación cívica y moral hubiera quedado sublimada en el terreno lingüístico.

Son muchas las virtudes y singularidades que cabrían destacarse del pensamiento de Castoriadis. De sus muchas fortalezas como filósofo en esta ocasión estaríamos llamados a hablar de su proximidad con la tradición griega que, como ahora veremos, le sirvió para sortear algunos excesos —no todos— propios del contexto cultural en el que desarrolló su filosofía. Hablo de proximidad ya que él mismo insistiría, en numerosas ocasiones, en la necesidad de ocupar un lugar que no fuera intermedio ni equidistante entre aquellos que quisieron convertir la Grecia Antigua en una Arcadia perdida y aquellos otros que, movidos por el afán de la investigación positivista, quisieron resumirla y reducirla a un contexto cultural entre otros en el curso de la historia.

Castoriadis no fue un nostálgico de las fuentes griegas sino que, con más exactitud, podría describirse como un pensador sensible a su propia tradición afanado, como buen filósofo, en afrontar una tarea imposible como habría de serlo, forzosamente, la recuperación no ya de un concepto, ni de un autor ni, de un problema que pudiera decirse esencialmente griego. El objetivo y la vocación de Castoriadis pasó, como señala Philippe Raynaud (2012, p. 17), por recuperar algo que podría denominarse como la “experiencia griega”.<sup>5</sup> El intento es sorprendente no ya por su condición inviable sino por el carácter redundante de su formulación: la experiencia, tal y como la conocemos, si ha de ser algo, es siempre y esencialmente una experiencia en el sentido griego del término. El étimo de la propia palabra pero, sobre todo, el plexo de posibilidades, significaciones y sentidos inscritos en la experiencia misma debe no poco a aquella experiencia *griega* que Castoriadis quiso recuperar. Y por cierto, al hablar en griego de experiencia, o al mentar la experiencia griega, estaremos sirviéndonos de una raíz próxima al concepto de límite que anunciamos en el título.

Y hablando de raíces habremos de advertirlo: aquella Grecia exhibió una triple fuente o raíz: la democracia, la filosofía y la tragedia, como rasgos definitorios de una experiencia que hoy nos es irrecuperable y que habría de hollar la historia hasta devolvernos una huella indeleble y que nos permite

---

5 Según describe el propio Philippe Raynaud (2012), será en “La polis griega y la creación de la democracia,” texto que aglutina las reflexiones de los años 1979-1983, el lugar donde mejor se exprese la unidad de esa “experiencia griega” perseguida por Castoriadis. Su formulación original tuvo lugar en el año 1979 en el Max Plank Institute de Sarnberg para después irse incorporando a los contenidos del seminario de la *École des Hautes Études* a partir de 1980. Su forma definitiva se la debemos a la conferencia pronunciada el 15 de abril en Nueva York de 1982 y pasó a formar parte de *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, en su edición original de 1986.

hablar de algo así como la tradición grecooccidental. No deja de resultar paradójico que sea Grecia, confín del occidente, el núcleo desde el cual se operara la génesis de un pensamiento y de una acción política, cultural y creativa en la que todavía podemos reconocernos. Pero nada tiene de extraño pues ese gesto excéntrico, tan del gusto de Castoriadis, sería próximo al que él mismo reconociera en la instauración —palabra determinante a la que volveremos— de la democracia. Así, en caso de ser cierto su diagnóstico, la democracia ateniense se habría preludiado en aquellas islas periféricas en las que se habría obrado una suerte de colonización cívica y no violenta para después retornar a la metrópoli hasta asentarse definitivamente en torno al siglo V a.C. (Castoriadis, 2012, p. 68).

En su aproximación a la política griega —o a la experiencia griega de la política—, a sus instituciones y a sus ritos inaugurales, cabe concederle al fundador de *Socialismo o barbarie* el privilegio de haber cifrado con exacta rotundidad el valor fundacional de aquella cultura. Al interrogarse sobre la política, cualquier griego, máxime aquellos que le interesaban especialmente a Castoriadis, habría operado del mismo modo, esto es, formulando una pregunta sencilla, directa y llana, pero sometiendo cualquier pulsión metafísica a la concreción particular del orden visible. La política, dijimos, esencial y primeramente es una *palabra*, pero en el caso de que quisiésemos desentrañar algún residuo esencial detrás de lo que podría ser un mero título tendríamos que reorientar la pregunta para formularla en términos griegos. Así, Castoriadis se preguntará: ¿cuál es el sustantivo que nutre de sentido y contenido al adjetivo *politikós*? O como diría otro griego célebre: τί ποτέ ἐστὶν ἡ πόλις [¿qué es la ciudad?] (Aristóteles, trad. 1957, III 1274 b34.)

### La ciudad o la polis

La pregunta formulada en griego es, de suyo, intraducible. Y aun más imposible de traducir se haría si nos sirviésemos de la propia definición que el profesor Castoriadis brindó en su seminario del día 23 de marzo de 1983: la *pólis* no es la ciudad (2012, p. 63). O al menos no lo sería si por ciudad entendemos lo que en griego se identificaría con el ásty, con el núcleo urbano, con el enclave material y continuo que enmarcan las murallas de un asentamiento humano. La referencia a la urbe, aunque ausente en el seminario de Castoriadis, serviría para trasladar a la lengua latina una intuición que todavía resuena en castellano: la urbe no es la ciudad, y tal vez merecería la pena recordar esta condición para protegernos de otra partición, esta más tardía pero no por ello inocente, que insistió excluir lo rural de lo esencialmente político. La *pólis* griega, escenario



fundante y posibilitador de la experiencia griega en su triple raíz, habría de ser por tanto, algo más que un mero marco territorial.

Habríamos de renunciar también a intentar identificar la pólis con cualquier noción próxima al Estado. El propio Castoriadis lo advierte en *Los dominios del hombre* al precisar que la idea de Estado separado de sus ciudadanos se haría del todo ininteligible para un griego. No habría, pues, una estricta diferencia entre la población y el cuerpo que se constituye en estado. Asimismo cabría mantener la distinción, la entre los atenienses perennes e impersonales y aquellos otros, individuos concretos, singulares y contingentes, por otro (Castoriadis, 2005b, p. 120).

En otro intento por definir la esencia de la pólis Castoriadis se sirvió (una vez más) de Tucídides, quien con su *ἄνδρες γὰρ πόλις* [son los hombres quienes hacen la ciudad] (1942, VII, 77, 7, 6) parece reforzar la idea de que son los ciudadanos los que instruyen y constituyen la ciudad. Aristóteles se pronunciará en términos muy semejantes: “ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθος ἔστιν [la ciudad es, en efecto, una cierta multitud de ciudadanos]” (trad. 1957, III 1274b 40). Esta cita, que en alguna otra sede detonaría una reflexión en torno a la noción de *plêthos* o multitud no obsta para que en lo que aquí nos atañe retengamos, meramente, su condición cuantitativa (Cf. Lockwood, Thornton, y Samaras, Thanassis, 2015, pp. 123-141). La ciudad se compone por la reunión de ciudadanos en la que, por cierto, el juego de diferencias y semejanzas legítimas que permiten distinguir la comunidad política abonaría una fecundísima tensión que nos obligaría a interrogarnos por la semejanza mínima, el parecido suficiente entre aquellos que, para ser contados como tales, han de ser al mismo tiempo diferentes. El límite real de la ciudad no será, pues, el paso material que circuncida la urbe ni tampoco la muralla que la protege y la enmarca; el verdadero límite constituyente sería una la frontera semántica que se impone sobre la definición de ciudadano y que nos permite distinguir quién forma parte de la multitud y quién, sin embargo, queda necesariamente fuera. Y, por último, aunque no resulte en nada menor para la cuestión que aquí nos ocupa, en la propuesta de Castoriadis habrá de destacarse de un modo singular no ya —o no solo— el mecanismo de esa linde simbólico y material que administra la exclusión y la inclusión de individuos sino el carácter constitutivo y esencial que habrían de operar las instituciones políticas en la constitución de la propia ciudad y la ciudadanía en su sentido colectivo.

Este extremo podría acusar una cierta circularidad en el argumento que, por cierto, habría de resultar enormemente griega. Si con respecto a la constitución de la ciudad y de las instituciones parece existir una deuda

genética o germinal (¿quién es causa de qué?) esto habría de recordarnos, cómo no, a la relación que en el Libro II de la *Ética* a Nicómaco Aristóteles establece entre el carácter del agente moral y la cualidad de la acción. Porque solo cuando obramos como obran los justos y moderados podremos decir que la acción es justa y moderada, pero solo a través de la acción justa alguien deviene justo (Aristóteles, trad. 1894, II, 1105a20-b15). Frente a cualquier descripción próxima al marco liberal, subrayamos que entendemos la noción de *institución* en términos semejantes a los que fijara el propio Castoriadis, entendiendo por tal, por ejemplo, la definición que brindara en “*Pouvoir, politique et autonomie* [Poder, política y autonomía]” a saber: “La institución, en un sentido fundador, es creación originaria del campo social-histórico — del colectivo— anónimo, que rebasa, como eidos, toda producción posible de los individuos o de la subjetividad” (1988, p. 81).

Aunque en pureza, si quisiéramos ser del todo justos y atender a su propia definición, en lugar de apelar a la centralidad de las instituciones habría que subrayar, más concretamente, el “proceso histórico constituyente” que procura su advenimiento y su transformación. Así lo expresará, en términos literales al hablar del por ejemplo del “*processus historique instituant* [proceso histórico instituyente]” tratando de combatir una visión estática (la ambigüedad del término es proverbial en este punto) de las instituciones en la dialéctica recíproca que se establece entre la ciudadanía y las instituciones (Castoriadis, 1986, p. 131).

La tentación, escribiendo donde escribimos, monográfico desde el que hoy leemos a Castoriadis, pasaría por difuminar sus excesos o errores para elevarle a una corrección política que nunca, por cierto, le sirvió de abrigo. Si él mismo trató de prevenirnos del riesgo de convertir la política griega en un tópico fabuloso, como un paradigma eterno, deberíamos guardarnos del riesgo de interpretar la propuesta de Castoriadis como un paradigma también inmóvil. En su formulación, de nuevo, elude cualquier forma de afección preciosista y no se interroga —como hará Derrida poco tiempo después— acerca de quién es el amigo, sino que con indisimulada rotundidad y con una fijeza casi dolorosa inquiere: ¿quién es el ciudadano? Su respuesta es brutal aunque habrá quien quiera detectar en ella un sano realismo: “contrariamente a las tonterías que se escuchan aquí o allá en ningún país moderno, por democrático que sea, encontraremos una cláusula que estipule que ‘todo bípedo parlante es ciudadano’” (Castoriadis, 2012, p. 92). Así habló el 13 de abril de 1983. Lo relevante, creemos, no es la sonora vehemencia de su aserto ni tampoco los implícitos más o menos excluyentes que pudiéramos reconocer detrás de su diagnosis. Lo verdaderamente significativo es que más allá de las

cosmópolis terrestres o celestes que podamos soñar o vindicar, las ciudades históricamente han pautado un *adentro* y un *afuera* mucho más terrible que las murallas o fronteras tangibles y materiales.<sup>6</sup> Un dentro y un afuera que, de nuevo, vendría a insistir en la conveniencia de revisar esa lógica dual y antigua de la razón binaria. En cualquier caso la linde que pauta lo que es y no es la ciudad no puede compadecerse con su formulación puramente material. Si la filosofía es útil no es, desde luego, para destacar la inhumanidad de una concertina ni para censurar una libre circulación de ciudadanos que, por cierto, consagra la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El valor específico de nuestra disciplina, incluso en lo que tiene de desmesura, pasa por detectar límites y fronteras allí donde el ojo ordinario jamás repararía.

Es ahí donde cabría recuperar la definición de límite en la filosofía de Castoriadis para servirnos, precisamente, de la ciudad como un ejemplo o como una instancia privilegiada para atender a uno de los conceptos que más le obsesionaron. Nadie dijo que fuera dulce ni tan siquiera sencillo. La experiencia griega, dijimos, se asienta sobre un fondo esencialmente trágico y cívico puesto que la tragedia y la ciudad, asumiendo tales nociones en su dimensión más radical, si no son una y la misma cosa, sí se acomodan una y otra de un modo especialmente íntimo. Que se lo digan a Nietzsche. Creemos, por tanto, que parte de la aportación esencial de Castoriadis no pasó por explicar la noción de ciudad a través de la noción de límite sino por instanciar la caracterización griega de límite en un escenario como el político. Así pues, el verdadero límite de la ciudad no aparece en la linde o, en el *limes*, como dirían los latinos, sino en aquello que ha sido trazado artificial, simbólica y autónomamente en una palabra, *ciudadano*, que ejecuta una enorme potencia semántica y por ende, de inclusión y de exclusión.

Tal vez por ello fue el célebre fragmento de Anaximandro uno de los textos que más, y más oportunamente, vino a fatigar Castoriadis.<sup>7</sup> Y a tantos

---

6 Sobre este adentro y este afuera, y más exactamente, sobre la noción de frontera en el mundo antiguo recomendamos Marco Alviz Fernández y David Hernández de la Fuente, 2017.

7 Siguiendo a Diels-Kranz, el comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles es el siguiente: “Ἀναξίμανδρος (...) ἀρχήν (...) εἴρηκε τῶν ὄντων τό ἄπειρον (...), ἐξ ὧν δε ἡ γένεσις ἐστί τοῖς οὐσι, καί τήν φθοράν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατά τό χρεών διδόναι γάρ αὐτά δίκην καί τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατά τήν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέ ροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτά λέγων” (1969, 12 A9). Lo que en la traducción castellana de Alberto Bernabé daría: “Anaximandro... dijo que el ‘principio’ o sea, el elemento de los seres es lo indeterminado, siendo el primero en introducir este nombre para el principio, Dice que éste no es agua no ningún otro de los llamados elementos, sino una naturaleza distinta, indeterminada, de la que nacen todos los cielos y mundos que hay en ellos. ‘Las cosas perecen en los mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución su injusticia, según la disposición del tiempo’, enunciándolo así en términos más propios de la poesía” (2006, p. 56).

antes que a él. Son innumerables las ocasiones y las referencias en las que el pensador al que hoy recordamos retomaría el enigma latente del célebre fragmento. La traducción de aquella cita, originaria de Teofrasto, hoy conservada gracias al comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles, advertiría algo cercano a que el principio de todos los seres es lo *indeterminado* (*tò ápeiron*) (DK 12 A9 en Diels y Kranz, 1967-69). El término admite innumerables matizaciones y desde la apropiación postrera que harían los filósofos clásicos hasta las relecturas contemporáneas existen numerosas variantes posibles a la hora de apropiarnos de lo que pudo significar aquello que, literalmente, no tiene límite. Así, John Burnet (1919) tradujo *ápeiron* como *boundless*, al tiempo que Harold F. Cherniss (1935) precisó el modo en que Aristóteles acogería el término como sinónimo de *infinito*, algo próximo al sentido que mantendría en alemán Hermann Diels con su equivalente *Unendlich*.<sup>8</sup> La sugestión e influencia que tradicionalmente generó este término, tan vago como expresivo, encuentra pocos antecedentes en la historia de la filosofía. El término lo reconocemos en un fragmento fascinante, para Heidegger casi hasta el delirio, quien a su vez supo heredar de Nietzsche parte del entusiasmo por aquellas antiguas palabras.<sup>9</sup> Renunciamos, algo por prudencia y mucho por ignorancia, a desentrañar aquí y ahora las incontables resonancias metafísicas que pudieran extraerse del célebre fragmento. Lo que sí adquiere una significatividad evidente es el alcance que la noción de límite adquirirá en la filosofía y, específicamente, en la filosofía política, de Cornelius Castoriadis cobrando, a partir de la década de los años 80, una centralidad decisiva.

## El límite

La inquietud por lo ilimitado se hace visible en la obra de Castoriadis ya desde *La Institución Imaginaria de la Sociedad* (1975). Sin embargo, el uso que del término *ápeiron* realiza en aquel tiempo, además de referirlo preferentemente al *corpus* platónico (e incluso aristotélico), demuestra esencialmente una interpretación defectiva o carencial del concepto. Por *ápeiron* entiende en tal tiempo aquello que, esencialmente, acusa una inestabilidad histórica, lo indefinido, lo inconcreto. Aquello que, en algún sentido es imperfecto al no haber llevado a término su propio cumplimiento. Años después, y en paralelo con la centralidad que dicha noción irá acusando, su análisis pasará a concentrarse no solo en el

---

8 Odile Tourneux (2016, p. 69) realiza una excelente aproximación a la apropiación del *ápeiron* por parte de Simondon y Castoriadis en la que revisa puntualmente las traducciones más clásicas del término que aquí mencionamos.

9 Se hace imposible no recordar el célebre texto de 1946 “La sentencia de Anaximandro,” editado en *Caminos de Bosque* (Heidegger, 1999b, 139-173).

concepto sino en la centralidad árcuica y gestativa que parece heredarse del uso original que del *ápeiron* hiciera Anaximandro.<sup>10</sup> ¿Cuál es el valor, la relevancia y, ante todo, la radical novedad con la que se abriría la Historia de la filosofía si ese fragmento tuviera, efectivamente, un valor fundacional o fundante? La prioridad del límite (o en este caso, de su negación: “Al principio, antes de todas las cosas... fue lo no-determinado...”) no se resume, sin embargo, en un ejercicio cronológico pues es un gesto natural para el aristotélico entrenado distinguir entre prioridad ontológica, prioridad lógica e, incluso, prioridad epistémica.<sup>11</sup> El valor del *ápeiron*, o al menos así querría defenderlo hoy, no es haber irrumpido por primera vez en un momento de la historia de la filosofía sino, en algún sentido, el haber llegado para quedarse de una vez por todas o, si lo prefieren, de una vez para siempre.

De entre las distintas maneras en las que en griego pudiera signarse el límite la más política sería tal vez *hóros*, pero la más radicalmente expresiva, de ahí que Castoriadis se sirva de ella, es precisamente *péras*. Lo indeterminado sería, en alguna forma, lo ilimitado, incluso más tardíamente lo infinito, hecho que conduciría a Aristóteles a concluir que *ápeiron* es lo contrario a dicho límite. La propuesta de Anaximandro nos resulta plenamente inteligible todavía hoy puesto que nada parece albergar más posibilidades que aquello que se presenta de forma inconcreta. Los límites de la interpretación que preconizara Umberto Eco (1990) no serían admisibles, pongamos por caso, ante una hoja en blanco. El vacío no admite univocidad ni sentido literal sino que se presenta como pura posibilidad. Sin embargo no hay posibilidad pura o plenamente inconcreta. El propio cuadro blanco de Kazimir Malévitch habrá de imponerse sobre un fondo, también blanco, pero fondo al fin. La insólita obra musical de John Cage, *4'33''* será un sugestivo silencio pero acotado, a pesar de todo, por un comienzo y un final. De algún modo cabría pensar que lo inconcreto preludia siempre la posibilidad de una concreción futura: la de su interpretación. Pero esa indeterminación obligada a definirse, fuera de ese principio original, exige siempre un límite en el que enmarcarse.

El compromiso existente entre la posibilidad, la creación, la decisión y la política se haría evidente en otro texto aún más fundacional si cabe por antigüedad y para cuyo análisis Castoriadis reservó también algunas fuerzas. Se trata de la *Teogonía* de Hesíodo, texto en el que se describe que en primer lugar existió no ya lo ilimitado sino que el origen de todo lo que se encuentra es el

10 Al estudio de este fragmento Castoriadis le dedicó, entre otros, el seminario del 16 de febrero de 1983 (Cf., 2004a, pp. 221-240).

11 El lugar canónico para revisar el concepto de prioridad en Aristóteles es el ya clásico texto de Cleary (1988). Una relectura del problema la encontramos en el artículo del profesor Alejandro Vigo (1991).

*Khaos*.<sup>12</sup> Castoriadis acierta al enmendar la traducción habitual, subrayando la ocurrencia del verbo *gi(g)nomai* [devenir, convertirse, pasar a ser], un verbo que algunos siglos después adquiriría una centralidad capital en otro texto, además del de Anaximandro, en el que se advertirá otro posible origen, *arkhé* o principio. Hablo, naturalmente, del Prólogo del Evangelio de Juan donde del *lógos* se predica exactamente el mismo verbo: *sárx egéneto* [se hizo carne].<sup>13</sup> El término *Khaos* se emparentaría, pues, con el verbo *khaino* que significa “abrir,” por lo que Hesíodo sitúa al principio de todo podría describirse como una *apertura*. Dicha apertura, fácil e inmediatamente conectable con el *ápeiron* antes mencionado y con la ya referida experiencia en virtud de la raíz indoeuropea *\*per*, abriría ese espacio de indeterminación y que es el mismo, para la tragedia, para la filosofía y para la política.<sup>14</sup>

La ciudad es, forzosamente, el espacio indeterminado donde podremos interrogarnos acerca de lo justo y lo injusto, de lo bueno y lo malo. Y la *pólis* griega será, según el decir de Castoriadis, el primer lugar en el que ese debate pudo ejercerse de modo racional y participado por todos (un todos que, por lo demás, provisto de significativos y paradójicos mecanismos de exclusión). En este sentido resultarán máximamente evocadoras las palabras con las que Aristóteles (trad. 1957, I, 1253a11-12) abría su *Política* y en las que, estableciendo un hiato ontológico entre el humano y los demás animales, distinguía que el *logos* es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Por el contrario, la voz que compartimos con los demás animales tan solo nos serviría para expresar dolor y placer.<sup>15</sup> Es

12 En traducción de Aurelio Pérez Jiménez: “En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la Tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro]. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y en la sensata voluntad de sus pechos” (Hesíodo, trad. 1978, p.76). Se advierte en la transcripción del propio seminario del 26 de enero de 1983 (Castoriadis, 2004a, p. 205).

13 Jn 1, 14: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἔθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας [Y la palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre, como hijo único, lleno de gracia y lleno de verdad].

14 Con puntual precisión en otra clase, editada en otro volumen (*Sobre el político de Platón*), Castoriadis se expresará en términos muy semejantes al advertir el desarrollo racional que comenzará a vislumbrarse a partir del siglo v (2004b, p.117).

15 Así se lee en la traducción de García Valdés: “Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer para indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los

indudable que la querencia trágica del pensamiento de Castoriadis y aun su compromiso con determinadas formas de desesperanza y exceso podrían hacer verosímil una proyección absoluta si no absolutista de la indeterminación con la que se describe el *ápeiron* de Anaximandro o de la privación de orden que parece suscribir *el Khaos* de Hesíodo. Sin embargo, creemos que existen buenos motivos para defender una impronta aristotélica en el pensamiento Castoriadis que, aunque velada, resulta mucho más profunda y mucho más vehemente de lo que en principio pudiera parecer. Así, a pesar de que todo orden pudiera decirse subsidiario con respecto al *Kahos* originario, aun cuando la instauración de cualquier forma de límite o justicia tuviera que operase sobre un fondo de *hybris*, de exceso o de desmesura, el planteamiento filosófico y político que nos plantea sigue exigiendo la existencia no ya de un límite, sino de dos, que pauten y enmarquen el terreno de lo pensable, de lo decidible y si nos apuran (aunque aquí rebasaríamos el decir de Castoriadis) también de lo esperable.

### Conclusión

Alguna afeción cabal en el alma debió asediar a Castoriadis si la cadena de significaciones que suscribe Aristóteles en el *Peri Hermeneias* (Sobre la interpretación) es cierta, pues los sonidos simbolizan las pasiones del alma y aquellas palabras las conservamos hoy en el registro de la escritura.<sup>16</sup> Los sonidos simbolizan las pasiones del alma y el registro de aquellas palabras las conservamos hoy en el registro de la escritura. Así leemos hoy dichas palabras, *tà graphómēna*, en su traducción:

La actividad política de los hombres, el propósito de una colectividad que se instituye a sí misma, presupone la ausencia de un orden ideal predefinido de las cosas humanas, pero también la ausencia de una simple facticidad como el puro reino de la fuerza. (Castoriadis, 2004, p. 203).

demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad” (Aristóteles, trad. 1988, p. 51).

16 “Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθημάτων τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.” O en la traducción de Candel: “Así, pues, lo [que hay] en el sonido son símbolos de las afecciones [que hay] en el alma, o la escritura [es símbolo] de lo [que hay] en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mimos. Ahora bien, aquello de lo que las cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, [son] las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también [son] las mismas” (Aristóteles, trad. 1995, 16a 2-7, p. 36).



Cierto es, por tanto, que el *Khaos* exhibe una prioridad cronológica como que el vano, el vacío o la posibilidad que alumbra su inconcreción habrá de servir siempre de marco o de límite para una determinación futura. Este planteamiento, enésima escena en la que la *pólis* y la filosofía exhiben una suerte de homología volverá a recordarnos también que lo indeterminado de la existencia humana requerirá de la paradójica existencia de, al menos, dos límites: el de la interpretación infinita y el del imperio indómito y también infinito de la fuerza.

La misma intuición de apariencia contradictoria se demostrará cierta pues el propio Castoriadis dirá que “la posibilidad de la filosofía depende de que el mundo es y no pensable a la vez” (2004, p. 202). Creo, a este respecto, que para un pensador con una vocación política tan íntima e intensa como la que exhibió Castoriadis a lo largo de su vida, esta contradicción ni podía ni debía interpretarse como un ejercicio de estilo. Los dos márgenes, el de lo pensable y lo impensable, el de lo decible y el de lo no decible, respetarían el principio de no contradicción en ese célebre matiz que precisara Aristóteles y que tantas veces se desatiende. Lo leemos en el Libro IV de *Metafísica*: “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo, a la vez y en el mismo sentido” (trad. 1994, p. 173). Parece claro que la clave que concilia lo pensable y lo impensable como condición de posibilidad de la filosofía —o de lo factible y lo imposible si atendemos a la política— descansa en ese “*katà tò autó* [del mismo modo]” que nos permite establecer los sentidos o respectos de lo que solo en apariencia sería una contradicción. Entre esos dos límites contrarios parecería abrirse un *entre*, un espacio en el que se incardina la existencia humana capaz de interrogarse, ahora sí, todos juntos, acerca de lo justo de lo injusto.

La experiencia griega que reivindicara Castoriadis se haría explícita en las tres célebres preguntas kantianas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? Las dos primeras serían claramente identificables con la filosofía y con la política y no hará falta abandonarse a ningún suspense para intuir que la tercera pregunta habrá de identificarse con la tragedia. Y es al hilo de esta tercera razón donde Castoriadis exhibirá su voz más rotunda, más grave y menos dialogante. En un decir eminentemente próximo a aquella sabiduría de Sileno recordada por Nietzsche, a esa tercera pregunta, ¿qué cabe esperar?, solo cabría responder: Nada.<sup>17</sup> No podemos, no debemos, no merece

---

17 Nos referimos a la célebre escena descrita por Nietzsche en el tercer capítulo de *El Nacimiento de la tragedia*. Merecerá la pena recordar una vez más aquella fabulación: “Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio Sileno, acompañante de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por



la pena... esperar nada. Y es aquí donde, en honor a la verdad y cobrando distancia con la memoria de aquel a quien aquí se homenajea, cabría tal vez operar una justa enmienda. Puede así que Castoriadis se equivoque o aun podremos diferir la culpa hacia autoridades más remotas. Después de todo, es probable que al menos algunos de *aquellos* griegos, se equivocaran. Tal vez convenga esperanzarnos, no por cobardía ni por ascetismo como quizá pensara Nietzsche, sino todo lo contrario. Pues por boca de un griego también sabemos que hay una forma de valentía que es propia (¡y exclusiva!) de los borrachos y del hombre esperanzado (Aristóteles, trad. 1894, 1229a 20).

### Referencias bibliográficas

- Adams, Suzi (2011). *Castoriadis's ontology: Being and creation* [La ontología de Castoriadis: ser y creación]. Nueva York, Estados Unidos de América: Fordham.
- Aldegani, Emiliano (2014). Aproximaciones al pensamiento del inicio: miradas confrontadas desde las filosofías de Martin Heidegger y Cornelius Castoriadis. *Prometeica*, (9), 5-26. DOI: <http://dx.doi.org/10.24316/prometeica.v0i9.83>
- 79 Alviz Fernández, Marco y Hernández de la Fuente, David (Eds.) (2017). *De ὄρος a limes: el concepto de frontera en el mundo antiguo*. Madrid, MD: Escolar y Mayo.
- Aristóteles (1894). *Aristotle's Ethica Nicomachea* [Ética Nicomáquea de Aristóteles] (J. Bywater, Ed.). Oxford, Reino Unido: Clarendon.
- Aristóteles (1924). *Aristotle. Metaphysics* [Metafísica de Aristóteles] (W. D. Ross, Ed.). Oxford, Reino Unido: Clarendon.
- Aristóteles (1957). *Politica* [Política] (W.D. Ross, Ed.). Oxford, Reino Unido: Clarendon.
- Aristóteles (1988). *Politica* (M. García Valdés, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Aristóteles (1994). *Aristóteles. Metafísica* (Tomás Calvo, Trad.). Madrid, MD: Gredos.

---

fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demon; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: 'Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír' Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, no ser nada. Y lo mejor segundo es para ti morir pronto'" (Nietzsche, 1980, p. 52).

- Aristóteles (1995). *Aristóteles. Tratados de Lógica (Órganon) II* (Miguel Candel Sanmartín, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Bernabé, Alberto (2006). *Fragments presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid, MD: Alianza.
- Burnet, John (1919). *L'Aurore de la philosophie grecque* [La Aurora de la filosofía griega]. París, Francia: Payot.
- Castoriadis, Cornelius (1986). La polis grecque et la création de la démocratie [La polis griega y la creación de la democracia]. *Le Débat*, 38(1), 26-144. DOI: <https://doi.org/10.3917/deba.038.0126>.
- Castoriadis, Cornelius (1988). Pouvoir, politique, autonomie [Poder, política, autonomía]. *Revue De Métaphysique Et De Morale*, 93(1), 81-104. DOI: 10.3917/rmm.163.0409
- Castoriadis, Cornelius (2004a). *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II* (Sandra Garzonio, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, Cornelius (2004b). *Sobre el político de Platón* (Horacio Pons, Trad.). Madrid, MD: Trotta.
- Castoriadis, Cornelius (2005a). *Escritos políticos* (X. Pedrol, Trad.). Madrid, MD: Catarata.
- Castoriadis, Cornelius (2005b). *Los dominios del hombre* (Alberto L. Bixio, Trad.). Barcelona, CT: Gedisa.
- Castoriadis, Cornelius (2012). *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III* (Horacio Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Cherniss, Harold F (1935). *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* [La crítica de Aristóteles a la filosofía presocrática]. Baltimore, Estados Unidos de América: The Johns Hopkins.
- Chesterton, Gilbert Keith (2008). *Lo que está mal en el mundo* (Mónica Rubio, Trad.). Barcelona, CT: Acantilado. (Trabajo original publicado en 1910).
- Cleary, John J. (1988). *Aristotle on the Many Senses of Priority* [Aristóteles sobre los múltiples sentidos de la prioridad]. *Journal of the History of Philosophy, Monograph Series*, Pp. xiv 131. Carbondale- Illinois, Estados Unidos: Southern Illinois.
- Diels, Hermann y Kranz, Walther (1967-69). *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Fragmentos presocráticos]. Berlín, Alemania: Weidmann.

- Eco, Umberto (1990). *I limiti della interpretazione* [Los límites de la interpretación]. Milán, Italia: Fabbri, Bompiani, Sonzogno.
- Garrocho Salcedo, Diego S. (2017). Jerusalén. La ciudad y la palabra en la obra de Jacques Derrida. *Philosophical Readings*, 8(3), 164-169.
- Hanisch, Carol (1970). The Personal is Political [Lo personal es político]. En Sulamith Firestone y Anne Koedt (Eds.), *Notes from the Second Year: Women's Liberation. Mayor Writtings of the Radical Feminist* [Notas del segundo año: liberación de las mujeres. Escritos principales del feminismo radical]. Nueva York, Estados Unidos de América.
- Heidegger, Martin (1999a). *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano. Friburgo, 1941* (Manuel E. Vázquez García, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Heidegger, Martin (1999b). *Caminos de bosque* (Arturo Leyte Coello, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Hesíodo (1978). *Obras y fragmentos* (Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díaz, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Kant, Immanuel (2007). *Crítica de la razón práctica* (R. Rodríguez Aramayo, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- 81 Lockwood, Thornton, y Samaras. Lockwood, T., & Samaras, T. (2015). *Aristotle's Politics: A critical guide* [Política de Aristóteles: una guía práctica]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge.
- Nietzsche, Frederich (1980). *El nacimiento de la tragedia* (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Raynaud, Philippe (2012). Castoriadis y el legado griego. Castoriadis, Cornelius, *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III* (Horacio Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, Carl (2014). *El concepto de lo político* (Rafael Agapito Serrano, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1927).
- Tourneux, Odile (2016). Lectures contemporaines du principe présocratique d'apeiron: Simondon, Castoriadis [Lecturas contemporáneas del principio presocrático del apeiron: Simondon, Castoriadis]. *Philonsorbonne*, 10, 69-88.
- Tucídides (1942). *Historiae* [Historias]. Oxford, Reino Unido: Oxford.
- Vernant, Jean-Pierre (1992). *Los orígenes del pensamiento griego* (Mariano Ayerra, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.

Vigo, Alejandro (1991). Prioridad y proyecto ontológico en Aristóteles. A propósito de una interpretación reciente. *Méthexis* 4, 115-27.

Zamora, José María y Garrocho, Diego S. (Eds.) (2015). *Sócrates: la muerte del hombre más justo*. Madrid, MD: Avarigani.

# A Theory of Tragedy in Cornelius Castoriadis

*Una teoría de la tragedia en Cornelius Castoriadis*

María Cecilia Padilla

Universidad de Buenos Aires, Argentina

**ABSTRACT** Towards the end of his philosophical and political theorizing, the Greekborn French philosopher and thinker Cornelius Castoriadis (1922-1997) turned his attention to the artistic representation, in particular to the Greek one, or to use the term he preferred: to the *Athenian* tragedy. The aim of this article is to analyze the role that plays his interpretation of tragedy in his understanding of democracy as a tragic regime. In order to address this interrogation, the article is divided in three parts. The first one is devoted to what Castoriadis calls the *Greek creation*. The second part offers an interpretation of Castoriadis' formulation of tragedy both as a public institution and a *window to chaos*, with an especial emphasis on its connection to democracy, autonomy and judgment. In the final remarks, I critically assess his original conception of tragedy and the political implications for Castoriadis' idea of democracy. I conclude with the suggestion of, contrary to his critics' accusation, Castoriadis does not idealize Athenian democracy, but rather, his notion of democracy as a tragic regime contains the idea that democratic action is always on the verge of the abyss, which is always intrinsically radical and tragic.

**KEYWORDS** Tragedy; Democracy; Tragic Regime; Castoriadis; *hybris*.

**RESUMEN** *En sus últimos trabajos filosófico-políticos, el filósofo y pensador grecofrancés Cornelius Castoriadis (1922-1997) dirigió su atención hacia la representación artística, en particular la tragedia griega, o ateniense, como prefería llamarla. El objetivo de este artículo es analizar el lugar que ocupa la interpretación de la tragedia en la definición de Castoriadis de la democracia como un régimen trágico. Para abordar este interrogante, el artículo estará dividido en tres partes. La primera se centrará en lo que Castoriadis denominaba la creación griega. En la segunda se ofrece una lectura de la tragedia como institución pública y como ventana al caos, enfatizando sus vínculos con los conceptos de democracia, autonomía y juicio. En los comentarios finales, evaluaremos críticamente su original concepción de la tragedia, así como las implicaciones políticas de la idea de democracia que propone Castoriadis. Concluiremos sugiriendo que Castoriadis no idealiza la democracia ateniense, como le acusan sus críticos, sino que su noción de la democracia como*

*régimen trágico contiene la idea de que la acción política está siempre al borde del abismo, que es siempre intrínsecamente radical y trágica..*

**PALABRAS CLAVE** *Tragedia; Democracia; Régimen trágico; Castoriadis; hybris.*

**RECIBIDO** *RECEIVED* 14/1/2019

**APROBADO** *APPROVED* 9/6/2019

**PUBLICADO** *PUBLISHED* 27/1/2020

#### **NOTA DE LA AUTORA**

María Cecilia Padilla, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

This article is part of the doctoral research funded by the Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

This article was written during a doctoral stay at The New School for Social Research (NSSR). I would like to thank Andreas Kalyvas and Paul Kottman for his revealing insights and fruitful conversations on Castoriadis' thought and on tragedy, Mirjam Kottwick for her attentive reading and her help with Greek translations, and Diego Paredes Goicochea for his thorough readings and always constructive comments.

E-mail: padilla.mcecilia@gmail.com

Address: Posadas 1349, piso 11, Buenos Aires, Argentina.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6020-7324>

For beauty is nothing other than the beginning of the terrible.

—Rainer Maria Rilke, *Duino Elegies*.

What is it that the institution of society ought to achieve? [...]

The creation of human beings living with beauty, living with wisdom,  
and loving the common good.

—Cornelius Castoriadis, *The Greek polis and the Creation of Democracy*

85

Towards the end of his philosophical and political theorizing, the Greekborn French philosopher Cornelius Castoriadis (1922-1997) turned his attention to artistic representation, in particular to the Greek one, or to use the term that he preferred, to the “Athenian tragedy” (1991a, p. 117). This interest was mainly developed in his celebrated *The Greek Polis and the Creation of Democracy* (In the first footnote, he indicates that he presented the main ideas of this article for the first time in 1979, but that the final text was read at a lecture in 1982 at the New School, and finally published in 1983). That is a series of seminars that he delivered at the *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS) in Paris in the early 1980’s —published posthumously in 1991— in which he focused on the emergence, nature and functioning of Greek democracy. This idea appears especially in his 1991 essay “Aeschylean Anthropogony and Sophoclean Self-creation of *Anthropos*” and in the 1992 lecture “Fenêtre sur le chaos” (Window into chaos), in which Castoriadis explores the significance “of the works of art as a window into chaos” (2018, p. 78). Following Andrew Cooper, in this article I claim that Castoriadis’ later reflections on tragedy, far from being *subsidiary* to his major works (Cooper, 2014, p. 88) are central to them. In fact, it is through the study of tragedy that Castoriadis further develops his project of autonomy, that is, of the radical transformation of society, and expands his understanding of democracy as self-institution and self-limitation.

The originality of Castoriadis’ project of autonomy lies in the fact that, according to him, autonomy consists in the interplay of individual (*psyche*) and collective (social) aspects. That is, an autonomous society presupposes autonomous citizens and vice versa, and furthermore it also presupposes collective participation, deliberation and judgment (Castoriadis, 1991b, pp.

164-165). Nevertheless, as Suzi Adams (2014, p. 2) rightly points out, “the concept of autonomy did not emerge fully-fledged in his thought but was rather a concept in progress.”

Intellectually, the first elaborations of this idea appeared in Castoriadis’ early writings during the 1950’s, as part of his critical engagement with Marx. As Andreas Kalyvas points out, in these first works —strongly marked by the radical tradition of economic self-management— Castoriadis relates autonomy primarily to the rule of the workers’ councils “organized in a central assembly and expressing the political power of society as a whole” (1998a, pp. 163-164). However, it was not until the publication of his ground-breaking work *The Imaginary Institution of Society* (1998 [1975]), when he laid the philosophical basis of autonomy, that is, when his “efforts to open anew the question of autonomy and to revive the democratic project” gained full force (Kalyvas, 1998b, p. 161). However, Castoriadis kept thinking about autonomy arguably till the end of his life. In fact, his project entails several parts, sources and connections that can be identified, in an extremely abridged way, as the following: First, during his years in *Socialisme ou Barbarie*, the critical rethinking and critique of Marx’s revolution and emancipation. Second, mainly via combination of sociology and philosophy with psychoanalysis (particularly Freud), linguistic and mathematics, the development of the philosophical bases of this project (with the introduction of his most important concepts, such as radical imagination, institution but also the rethinking of individual autonomy). Third, the critique of Kant’s theory of moral autonomy; and fourth, the further elaboration of autonomy through a renewed engagement with ancient Greece’s direct democracy; and thus, his analysis of contemporary democracy.<sup>1</sup>

This paper will be mainly concerned with the fourth part, given that Castoriadis became interested in the aesthetics and artistic representation in connection to Greece, mainly through his approach to Athenian tragedy. As Andrew Copper (2014, p. 88) has argued, recent scholarships have largely overlooked Castoriadis’ engagement with arts and aesthetics. This paper attempts to help fill this void, showing how his unique understanding of tragedy shapes his idea of democracy as a tragic regime. In what follows, my aim is twofold: first, to explore the role that the concept and meaning of tragedy plays in Castoriadis’ conception of democracy; and second, to reveal the originality of his understanding of tragedy. My guiding questions are then what is Castoriadis’ interpretation of tragedy and how it is related to

---

<sup>1</sup> For this extremely succinct presentation we have drawn on Adams (2014), although she does not mention Kant, and on Singer (2015).



democracy. In order to address these interrogations, the article is divided in three parts. The first one is devoted to what Castoriadis calls the *Greek creation*. Here, I will introduce and explain some of the author's main concepts, such as society as instituting/instituted, politics, power and autonomy. The second part offers an interpretation of Castoriadis' formulation of tragedy both as a public institution and a window to chaos, emphasizing its connection to democracy, autonomy and judgment. In the final remarks, I assess critically his original conception of tragedy and the political implications of Castoriadis' idea of democracy. I will conclude by suggesting that, contrary to what his critics accuse him of, Castoriadis does not idealize the Athenian democracy, but rather, his notion of democracy as a tragic regime contains the idea that democratic action is always on the verge of the abyss, that it is always intrinsically radical and tragic.

### **The *Greek Creation*, or the Project of Autonomy**

The Ancient Greek tragedy or the Athenian tragedy plays a central role in Castoriadis' understanding of what he called the *Greek creation*. Therefore, in order to get a better approach to his reading of tragedy, it is necessary to understand what he means by Greek creation, as well as the importance that he pays to the establishment of democracy in Athens from the eight to the fifth century BCE. However, grasping these topics requires to take a step back and analyze his distinction between the instituting and the instituted society, since, as Kalyvas puts it, it is "in their interstices [where] he articulates an innovative theory of autonomy" (1998b, p. 173).

According to Castoriadis, society is the totality of institutions. And like every other social institution, it is instituted and instituting at the same time (1997, pp. 8-9), created and recreated through the actions, roles and practices of the members of society. In this sense, and against the idea that society creates individuals who, in turn, create society, Castoriadis states:

History is creation: the creation of total forms of human life. Social-historical forms are not "determined" by natural or historical "laws." *Society is self-creation*. "That which' creates society and history is the instituting society, as opposed to the instituted society. The instituting society is the social imaginary in the radical sense. (Castoriadis, 1991a, p. 84.).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>The highlight is mine

Society is the work of the “instituting imaginary,” which corresponds to the creative formgiving power of the radical social imaginary (Kalyvas, 1998b, pp. 10-11). In other words, all societies institute themselves by creating their own political forms, their individuals, language, norms, values, ways of life and death, and meanings, in one word, their magma of social imaginary significations. By *creation*, Castoriadis meant “the positing of a new *eidōs*, a new essence, a new form in the full and strong sense: new determinations, new norms, new laws” (1991a, p. 84). According to him, then, the cause, the origin, the foundation of society is nothing more than the society itself (Castoriadis, 1993, p. 14) —which also implies, as we will see, the possibility of its alteration.

However, Castoriadis continues, although all societies create their own institutions and significations, most of them have failed to recognize themselves as the source of their own laws, habits and meanings. Castoriadis calls these the *heteronomous* societies, as opposed to the *autonomous* societies. A heteronomous society is unable to recognize itself as the creator of itself, of its own social imaginary significations and, on the contrary, it “believes itself to be grounded in something other than itself” (Abaffy, 2012, p. 35). As Smith points out, *heteros* means *other* (2015, p. 13). It conceives its laws —its origin, sense and meaning— as being predetermined by an external or *extra-social* source, such as God (religion), nature, reason or history, which answers any questions that might be formulated. Castoriadis defines *extrasocial* as “external to the actual, living society: gods or God, but also founding heroes or ancestors who are continually reincarnated in the newborn humans” (1991b, 153). Heteronomy, then, is “the denial and the covering up of the instituting dimension of society thorough the imputation of the origin of the institution and its social signification to an extra-social source” (Castoriadis, 1991b, p. 153). It is a “self-occultation of society,” a lack of recognition of “its own being as creative and creativity” that allows it “to present its institutions as out of reach, as escaping its own actions” (Castoriadis, 1993, p. 15). Castoriadis calls this a “closure of meaning” (1997, p. 4), given that all the questions a society poses find an answer only within its imaginary significations. Consequently, heteronomy pushes the basis of institution outside the realm of human action, occluding the creative character of human history and masking the self-institution of society (Singer, 2015, p. 148-149).

What is, then, autonomy? As Castoriadis points out, the word autonomy comes literally from the two Greek words *αὐτός* (*autos*, which means *self*) and *νόμος* (*nomos*, which means *law*), that is, “to give to oneself one’s laws” (1991b, 164). Nonetheless, Castoriadis’ definition of autonomy is stronger:

it presupposes the explicit and lucid recognition of the self-institution of the society. An autonomous society recognizes itself as its own origin, it self-reflexively creates its own institutions and remains open to call them into question, revaluation and reformation, because it knows that the significations through which it lives are neither necessary nor contingent (Smith, 2014, p. 14). Furthermore, an autonomous society is inconceivable without autonomous individuals (and vice versa), that is, without individuals who are not only physically free, but also fully aware about the fact that their laws are human creations (that they are *nomos*, human convention, and not *physis*, nature) in which they have participated in their formulation and position, so, consequently these can always be discussed, collectively disputed and potentially changed. As it can be noted, Castoriadis' definition of autonomy is highly demanding. In an extremely controversial claim, he affirms that the situation of heteronomy was only "shattered twice in human history," and even then, only partially: in the Ancient Greece and in Western Europe at the end of the Middle Ages, with the onset of European modernity, which began in the thirteenth century and continued, arguably, into the present (although he remains ambivalent about this second project) (Castoriadis, 1997, p. 8).

89

Here lies Castoriadis' interest in Greece, or most precisely, in Athens, the *locus* where the project of autonomy emerged. For Castoriadis, Greece is neither an "eternal model," a paradigm inaccessible to us, nor a specific type of society among others. According to this author, thinking about Greece is not the same as thinking about any other culture, because only in the case of Greece "we are reflecting and thinking about the social and historical conditions of thought itself—at least, thought as we know and practice it" (1991a, p. 83). Castoriadis (1991a, p. 84) conceives Greece not only as a part of Western and European history, culture and tradition, but as its origin, or to use his own term, its *germ*. With the word *germ*, our author seeks to emphasize, on the one hand, the connection between the Ancient Athens and Western European societies, and on the other hand, the idea that autonomy is an ongoing project.

In this sense, Castoriadis explains that autonomy was born around 682 or 683 BC with the establishment of the *annual* election of the *thesmothetai* (θεσμοθέται) and the affirmation of the rule of *nomos*, which subsequently led to the establishment of a direct democracy 175 years later in 508 BC. Castoriadis, however, is not interested in the procedures of direct democracy established in Athens. What is important in the Ancient Greek political life is what he calls the "historical instituting process," that is, "the explicit (even if partial) self-institution of the *polis* as a permanent process" (Castoriadis,

1991a, p. 105). The Athenian *polis* never stopped questioning its own institutions, and kept, explicitly and relentlessly, interrogating and modifying the rules under which they lived, collectively struggling around the change of its institutions. In this sense, Athens is the society where *the* political question *par excellence* was posed for the first time: “the question of judging and choosing between different institutions of society” (Castoriadis, 1991a, p. 101). The acts of judging and choosing were, then, created in Greece and they became the core of the Greek imaginary, which gave way—and this is central in Castoriadis (1991a, pp. 101-102, 1991c, p. 124)—to the simultaneous creation—or common birth—of politics and philosophy, together with democracy and linked among them.

Therefore, how does Castoriadis define *politics* and *philosophy*? What is their relation to democracy? In a similar vein to other contemporary thinkers, such as Jacques Rancière (1998) or Chantal Mouffe (2005), Castoriadis distinguishes between *the political* (*le politique*) and *politics* (*la politique*). Yet, he indicates that while all societies have instituted the political, only a few have instituted politics:

Now, “politics”—*la politique*—does not exist everywhere and always; true politics is the result of a rare and fragile social historical creation. What does necessarily exist in every society is *the political sphere in a general or neutral sense*, “*the political*”—*le politique*—, the explicit, implicit, almost ungraspable dimension that deals with power, namely the instituted instance (or instances) that is (are) capable of issuing sanction-bearing injunctions [such as] a judicial power and a governmental power. (Castoriadis, 1993, p. 1. See also: 1991b, pp. 154-156).

Castoriadis is emphatic in this distinction. He clearly states that *the political* pertains to everything that concerns the *explicit power*, which is always present in society, in its modes of access, managing and exertion, that is, the arrangements, decision making and legislative organs and patterns of power within a particular society (Adams, 2014, p. 8). By explicit power, he does not mean the State, which is a historical creation and an instance separated from the collectivity, but those instances in charge of formulating jurisdiction and decisions, as well as the modes of access to power. This dimension is instituted in all societies.

*Politics*—and this is what he seeks to make clear—was created by the Greeks, because it was the first time in history when a community deliberated explicitly about its own laws and the alteration of these same laws. In this sense, Castoriadis defines politics as “the reflective and lucid collective activity

that aims at the overall institution of society” (1991b, p. 159). In other words, politics is “the explicit putting into question the established institution” —and institutions— of society, and as such, it “pertains to everything in society that is participable and shareable.” (1991b, p. 169). The second element of this Greek creation is, as we have already stated, philosophy, which also entails its own questioning. He defines it as the unlimited interrogation of the instituted representations of the world (1997, p. 125), of “what Bacon called the *idola tribus*, the collectively accepted representations” (1997, p. 4). According to Castoriadis’ definition, philosophy and politics are two practices that, as Ingerid Straume points out, “represent a rupture with the traditional state of heteronomy by probing and questioning the nature and limits of the social institution” (Straume, 2014 p. 198). The central feature of this rupture is the rejection of any source of meaning that is not the activity of human beings, it is the rejection of all authority.

However, a question still remains unanswered: What is the link between politics and philosophy with *democracy*, the third element of this Greek creation? For Castoriadis, politics and democracy are like two sides of the same coin, because the activity of politics “necessarily transforms institutions in a democratic direction” (1991b, p. 164). By democracy, Castoriadis does not understand a specific kind of constitution, State form or set of institutions. Democracy, he specifies, is neither the reign of law, nor the equality of all citizens, but rather “the emergence of the questioning of the law (institutions) in and through the activity of the community” (Castoriadis, 1991b, p. 164). As he asserts in one of his last and most important articles, “Democracy as a procedure and democracy as a regime,” democracy is “the regime of explicit and lucid self-institution, as far as possible, of the social institutions that depend on explicit collective activity” (1997, p. 4). A democracy, then, is the regime of autonomy, the regime where all questions can be raised, the incessant activity of self-institution.

However, as Castoriadis well perceives, there is another side to democracy: the lack of foundation and thus, of limits. As we have stated above, for Castoriadis, democracy is the power of the *demos*, which has no foundations and does not receive any limits from the outside. But, if laws are not given or inherited and if there are no grounds of substantive political truths, then nothing can intrinsically set the limits of political action. A democratic society recognizes itself as the source of its own norms, and as such, it also recognizes that there are not —and cannot be—, ultimate foundations or external limits in the political domain. The direct implication of this latter assertion is that in

the autonomous *polis*, citizens are —and have to be— free and responsible for their choices. But who or what guarantees that they are so?

Castoriadis’s answer to this question is that “all that can be hoped for in deliberation and judgment is that everyone acts responsibly and care for the common weal” (Straume, 2014, p. 198). However, what happens if —or when— that fails? After all, the Athenian defeat in the Peloponnesian War, as Thucydides showed, is an example of how freedom can lead to destruction. Being aware of this, Castoriadis characterizes democracy not as the reign of the unlimited, but rather, as that of self-limitation:

In a democracy, people *can* do anything —and must know that they *ought not* to do just anything. Democracy is the *regime of self-limitation; therefore*, it is also the regime of historical risk—another way of saying that it is the regime of freedom— and a *tragic* regime. The fate of the Athenian democracy offers an illustration of this. The fall of Athens [...] was the result of the *hubris* of the Athenians. (Castoriadis, 1991a, p. 115).<sup>3</sup>

At this point, the pressing questions of our paper finally arises: What does Castoriadis mean by *tragic* regime? And how is tragedy related to democracy? What is *hubris*? In order to answer these interrogations, we must first understand Castoriadis’ conceptualization of tragedy.

### **Tragedy and Democracy, or Staging Chaos and *Hybris***

Castoriadis conceives tragedy, first and foremost, as a public institution deeply connected to the rise of the democratic *polis* in 5th century BC in Athens. As it has been stated in the introduction, according to Castoriadis there is no such thing as “Greek tragedy”: there is only Athenian or Attic tragedy because only in Athens could tragedy, instead of mere theater, be *created*. The reason he adduces is tragedy’s close link to the democratic process of self-institution that we described in the previous section, a process that goes on and reaches its climax only in Athens —not in the whole Greek world.

Of course, Castoriadis is not alone in claiming the connection between tragedy and the democratic *polis* —indeed, this has been firmly established by classicists and anthropologists alike. One of the most important arguments is that of the French anthropologists Jean-Pierre Vernant and Pierre Vidal-Naquet, Castoriadis’ contemporaries and colleagues whose work, in spite of their disagreements, is decisive in shaping Castoriadis conception of tragedy.

---

<sup>3</sup>Whenever the term *hubris* appears spelled with “u,” I am quoting it from Castoriadis (or better said, from its English translation). In the rest of the article, I spell it *hybris*.

The main ideas of Vernant and Vidal-Naquet are contained in their influential *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* [Myth and Tragedy in Ancient Greece], a series of essays published in two volumes in 1972 and 1986. According to these authors, as the title of their book reveals, tragedy was born in relation to myth, as a *problematization* and rejection of it.

Their central argument is that tragedy emerged towards the end of the VI century, at a particular moment in Greek culture and history, when the language of myth ceased to influence the political reality of the *polis* and faded away with the triumph of philosophy. Vernant and Vidal-Naquet (2006) assert that tragedy was an invention, a new literary genre and a new social institution set up along the political and legal institutions of the *polis*. By establishing competitions in tragedy in the same urban space and according to the same norms that the assemblies, the Athenian *polis* turned “itself into a theatre. Its subject, in a sense, was itself and it acted itself out before its public” (2006, p. 33). This does not mean that tragedy was a mirror or a mere reflection of the social reality, but rather that, tragedy called reality into question by staging it, and thus challenged and problematized society’s fundamental values. As the authors explain: “tragedy is born when myth starts to be considered from the point of view of a citizen” and “the world of the city is called into question and its fundamental values are challenged in ensuing debate” (2006, p. 33). How did tragedies do that? By putting on stage an ancient heroic legend: a legendary world that the city regarded in a past both sufficiently distant for the contrast between the mythical traditions and the new forms of political thought to be visible and close enough for the clash to have topicality. In other words, tragedy portrayed the conflict between the new emerging legal and political thought of the *polis*, on the one hand, and mythical and heroic traditions, on the other. This duality was expressed by the tension between the two elements that occupied the tragic stage, the chorus and the hero: the first one, through its fears, hopes and questions, expressed the feelings of the citizen-spectators while the second one performed the actions and values that were being put into question. The heroic figures become *the problem*, the subject of debate that come under examination before the public (Vernant and Vidal-Naquet, 2006, pp. 24-25). This duality was matched by a duality in *language*, that is, lyric for the chorus and prose for the hero, although this is not the only significance the authors attach to language: the tragic poets made use of legal vocabulary, and exploiting its ambiguities, fluctuations and incompleteness reveal the disagreements within legal thought itself.

Vernant and Vidal-Naquet’s approach was, as they put it, “indissolubly social, aesthetic and psychological” (2006, p. 9):

The problem does not consist in reducing one of these aspects to another but in understanding how they hinge together and combine to constitute a unique human achievement, a single invention to which there are three historical aspects: From the point of view of the institution of tragic competitions it can be seen as a social phenomenon; in that it represents a new literary genre it is an aesthetic creation; and in that introduced the concepts of the tragic consciousness and tragic man it represents a psychological mutation. These are three aspects that constitute a single phenomenon and they demand the same mode of explanation. (Vernant and Vidal-Naquet, 2006, p. 9).

Stemming from the sociology of literature and historical anthropology, it focused mainly on the ambiguities, conflicts and tensions—in language, between the divine and human world, within men and within the domain of values—in order to grasp the phenomenon of tragedy in all of its dimensions. In turn, Castoriadis' approach explicitly seeks to put forward a strictly *political* perspective. Let us be clear: of course, Castoriadis recognizes tragedy as a theatrical form and is aware of its origins as a religious ritual. Indeed, in the seminar he delivered on April 25<sup>th</sup> 1984 at the *Ecole des hautes études en sciences sociales* (EHESS), compiled in *Le cité et les lois. Ce que fait la Grèce* [The City and Laws. What makes Greece] he acknowledges that tragedy is a complex phenomenon, in his words, “a total event, both a collective festival, unquestionably a religious manifestation; and also, what we now call a work of art indeed complex” (Castoriadis, 2008, p. 226). Like Vernant and Vidal-Naquet, Castoriadis considers tragedy an invention, or to use his own words, a radical creation: a creation *ex nihilo*—not *cum nihilo*. Tragedy did have antecedents in singing choruses (in Syracuse), dance and poetry, and was rooted in the Greek mythical language and background, but the Athenians invented tragedy, and with it, they created a new *eidōs*, a new form that did not exist before. For him, tragedy is “like and more than a galaxy, it is a unit of form and matter, it is an organization that carries its own meanings” (Castoriadis, 2008, p. 138).

However, what Castoriadis seeks to emphasize is that more than a literary genre or a religious ritual, tragedy was an instance of the political institution of the Athenian *polis* (Klimis, 2014, p. 205). This is the prism through which Castoriadis reads tragedy in its unique and intrinsic relation to the “Greek creation” and to Athenian democracy. And that is why, although tragedy certainly has many layers of signification, he is mostly interested in the “cardinal political dimension of tragedy” (Castoriadis, 1991a, p. 117). This political dimension does not rest, as he clarifies, in the themes staged by the



tragedies nor in the political positions expressed by the poets, since, as Stathis Gourgouris indicates, “with the notable exception of Aeschylus’s *Eumenides*, which is explainable historically, tragedy does not stage democracy in any literal sense” (2014, p. 811). For Castoriadis, the *vraie* [true] political dimension of tragedy lies in two central aspects: 1) its ontological foundations and 2) in its role as a democratic institution of self-limitation. As we will see, these aspects are closely linked, as two sides of the same reality. In the following pages, we will try to elucidate and explain what the Greco-French author means by institution of self-limitation and the ontological grounding of tragedy.

At the end of the previous section, we mentioned that Castoriadis defines democracy as the regime of self-limitation given its intrinsic proneness to excessive, or what he calls, *hubristic* behavior. We are going to postpone explaining what *hybris* means and focus on the Greek *antidotes* to this intrinsic characteristic of democracy, that can—and did—lead it to its greatness as well as to its destruction: what Castoriadis calls the institutions of self-limitation. In his seminars at the EHESS,<sup>4</sup> Castoriadis explains four of these institutions of self-limitation: *graphe paranomon* (accusation of unlawfulness), *apate tou demou* (deceit of the *demos*), *nomon me epitedeion theunai* (inappropriateness

---

<sup>4</sup> In his published texts, Castoriadis states that he will “only consider two institutions related to this problem,” namely, tragedy and *graphe paranomon*. However, in footnote 25 of “The Greek polis...” he adds two more: *apate tou demou* (deceit of the *demos*) and *nomon me epitedeion theunai* (inappropriateness of a law), which he explains in full in *La cité et les lois*. For the sake of cohesion and brevity, I focus on tragedy in the main text and explain the others here. The *graphe paranomon* is the counterpart to the possibility of each citizen to make a proposition to the *Ekklesia*. After a citizen made a proposition, it was voted and if accepted, it became *nomos*. However, a second citizen could bring the first one to trial, accusing him of *paranomos*, of having induced people to vote for an unlawful law. As a consequence, the first citizen was taken to trial: a tribunal (or popular court) made up of a large number of citizens—not of professional magistrates—was convened to judge the accused, who if guilty, had to face conviction—fine and even death penalty. The idea behind this institution was double. First, that citizens reflected carefully before presenting something on the basis of a momentary fit of popular mood. Second, that both the source and control of the law is internal: the citizenship itself. The people fund the law and they can err, but also correct themselves. In this sense, the *graphe paranomon* is the *demos* appealing against itself in front of itself. For its part, *nomon me epitedeion theunai* was applied to those who had incited the people to vote for a measure presenting false information, and *nomon mé epitedeion theunai*, had two meanings: that the law no longer applies to the cases treated or that it is no longer a good law (Castoriadis, 1991a, p. 116, footnote 25; 2008, p. 137).

of a law) and tragedy, which he considers the “most important” one.<sup>5</sup> Now, the role of self-limitation is quite straightforward in the case of the first three, since they relate directly to, let’s say, *the political*. They are institutions of law that put a rein and control citizens behavior in the political ground. But, how can tragedy perform the role of self-limitation?

Castoriadis finds the answer in the ontological groundings of tragedy mentioned before: in the fact that tragedy unveils and presents for all to see that “Being is Chaos” (2008, p. 139). Since chaos is a central term in Castoriadis, we will follow his arguments closely. One of his main assertions is that the world—being— is essentially Chaos, Abyss, Groundless (1993, p. 3). Drawing from Hesiod’s *Theogony*, he explains that chaos means void, nothingness, but also, absence of order, disorder, in the sense that the world is not subject to meaningful laws. “First, there is total disorder, and then order, *cosmos*, is created,” states out author (Castoriadis, 1991a, 103). As we explained in the previous section, for Castoriadis, society has no origin, no beginning, no foundation nor cause other than itself. It is on *groundlessness* that human beings create order for themselves by positing laws and institutions, that is, by creating significations to cover over Chaos. However, and in spite of this, “at the ‘roots’ of the world, beyond the familiar landscape, chaos always reigns supreme” (Ibid). In other words, although human beings don’t—or can’t— perceive it because it is obscured by social institutions and everyday life, at the basis of the institution of society, there lies Chaos, which can never be totally covered. In the end, Chaos will always seep through “to menace us” (Abaffy, 2012, p. 57).

Castoriadis finds in art a privileged means into the unravelling Chaos. In a remarkable lecture given in January 1992 at the EHESS, later entitled “Window to Chaos,” he asserts that “art is a window into the abyss, into chaos, and the giving form of that abyss” (Castoriadis, 2018, p. 86). According to Castoriadis, the singularity of art, and paradigmatically, of tragedy is that it “constantly affirms” and reveals chaos, not in a “discursive or rational way,” but rather, by making it visible and felt by the audience (2008, p. 139). As Andrew Cooper (2014, p. 90) puts it: “For Castoriadis, tragedy is an awareness of the absence of (complete) order for humankind, entailing that institutions and the world of nomos are radically open to question.” However, what distinguishes tragedy from other forms of art? What is singular about it? In the seminar delivered on the fourth of May, 1983, Castoriadis explains that the unique feature of tragedy is that, unlike other forms of arts, the field of tragedy is that of human actions, judgments and decision (2008, pp. 138-

---

<sup>5</sup> These transliterations and translations were taken directly from Castoriadis 1991a and 2008.

139). Castoriadis distinguishes two ways in which tragedy exhibits chaos in relation to human actions: as the absence of order *for* man and *in* man. By chaos *for* man, he means the lack of any positive correspondence between human intentions and actions, on the one side, and their results, outcomes or consequences, on the other (Castoriadis, 1991a, pp. 117-118). Tragedy, clarifies Castoriadis, presents the audience with a project of action, i.e., an expedition for the conquest of Greece (*The Persians*), an assassination (the *Oresteia*), etc. The audience is faced with heroes —almost always, heroes of traditional myths— who act and choose, with self-confident characters who, believing that their actions will restore a lost order, eventually find their own destruction, and learn that what they consider a stable ground is in fact, chaos. Castoriadis uses the example of *Oedipus Rex*, in which Oedipus sends Creon to consult the oracle in order to find how to free Thebes from the plague that had befallen it. After the oracle is revealed, the initial project turns into a desperate and unlimited desire for self-knowledge. This is what tragedy makes evident, states Castoriadis: not that the intentions and powers of human beings are destined to failure when faced with immeasurable forces, but rather, that men are not the masters of the consequences of their actions, and even less of their meaning (Castoriadis, 1991a, pp. 117-118; 2008, p. 139). This is the characteristic feature of human actions —both individual and collective: their unpredictability (Klimis, 2014, p. 209).

Tragedy also presents chaos as it unravels *in* man, within the human being: that is *hybris*. We have already mentioned this word twice, both times postponing an explanation, which has finally arrived. The term *hybris* means “excessive pride”; it was also a legal term in Greece, and a crime harshly punished by law. In Castoriadis (1991a, p. 115) words, *hybris*

Does not simply presuppose freedom, it presupposes the absence of fixed norms, the essential vagueness of the ultimate bearings of our actions. (Christian sin is of course a heteronomous concept). Transgressing the law is not *hubris*, it is a definite and limited misdemeanor. *Hubris* exists wherever self-limitation is the only “norm,” where “limits” are transgressed which were nowhere defined.

*Hybris*, then, is the transgression of limits, but not of *any* kind of limit. Disobeying the law is an offense —and sometimes a serious one— but does not necessarily imply *hybris*. In short, *hybris* does not mean the disrespect or the lack of norms, and not even the transgression of any limits but rather the transgression of limits that were not previously defined. For him, *hybris* only exists when fixed norms are absent and the *only* norm is *self-limitation* (Castoriadis, 1991a, p. 115).

Castoriadis rightly observes that tragedy deals, above all, with the question of human *hybris*, with “the irresistible push of man towards excess and its limitations” (Abaffy, 2012, p. 47). In one of his seminars at the EHESS (May 4<sup>th</sup>, 1983), Castoriadis states that tragedy “is a constant affair with *hubris* in its different faces” (2008, p. 140) and in the essay “Aeschylean Anthropogony and Sophoclean Self-creation,” he asserts that *hybris* is the subject of tragedy (2007a, p. 13). By staging heroes that are destroyed by their own *hybris* and/or the catastrophes it brought about, tragedy confronts the audience with the disaster resulting from the incapacity to self-limit. For instance, in *The Persians*, Aeschylus attributes the catastrophe to Xerxes’s *hybris*, and in the *Trojan Women*, Euripides enacts the *hybris* of the Greeks after taking Troy: massive killings, rapes, desecration of temples, in a word, brutality. With his play, Castoriadis argues, Euripides is telling his fellow Greeks, in particular the Athenians: “this is the monster that you are, that we are” (2007a, p. 140).}

Castoriadis is particularly interested in one type of hubristic behavior: *monos phronein*, which literally means “being wise alone.” In her entry for *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*, entitled “Tragedy,” Sophie Klimis (2014, p. 209) argues that Castoriadis provides two definitions of *hybris*, namely, the transgression of norms and *monos phroneim*. Contrary to Klimis, I believe that *monos phronein* is the form in which *hybris* manifests itself in the field of judging and choosing. Like many other philosophers and thinkers before (and after) him, Castoriadis returns to Sophocles’s *Antigone*, which he considers the “most profound tragedy from the political point of view” (1991a, p. 120) in order to illustrate his assertion. Castoriadis explicitly seeks to distance himself from previous interpretations that read the play in terms of conflict, in particular G.W.F. Hegel’s and Hegelian ones.<sup>6</sup> In this sense, he argues that the play has been persistently interpreted as the fight between an innocent victim, Antigone, against the tyrannical Creon, as the contradiction between ethics and *raison d’Etat*, the individual against the state (as in contemporary interpretations), or the insurmountable conflict between human and divine law, or between the *family* and the *State*, such as in Hegel (Castoriadis, 1991a, p. 118; 2007a, p. 13). Without dismissing these “standard interpretations”—he acknowledges that it is the “manifest” content of the play, Castoriadis argues that they overlook what is more important. First, they miss that, for the Greeks, burying their dead is also a human law and defending one’s

<sup>6</sup>Castoriadis reading of Hegel is quite mistaken, or at least, overlooks the importance of reconciliation, central to Hegel. A second issue regarding Castoriadis’ interpretation of *Antigone* is what I consider his debt to Vernant, never fully acknowledged by the author. To preserve a more fluid reading of the paper, I will address these points, albeit briefly, in the final remarks.

country is *also* a divine one. Second, that Antigone and Creon are more than representatives of abstract principles but are indeed moved by strong passions: love for her brother, in Antigone's case, and love for the city and for his own power, in Creon's case. That is, for Castoriadis, Antigone's and Creon's notions of *right* are not only *one-sided* —a term both Hegel and Vernant use— but mainly *their own*. According to Castoriadis, Antigone's alleged championing of divine law is weakened by her defense to bury Polynices because a brother, unlike a husband or son, is irreplaceable. “[N]either the divine nor the human law regarding the burial of the dead recognized such a distinction” [1991a, p.119], asserts Castoriadis, which shows that, what her famous lines express, more than anything else, is Antigone's love for her brother. In the case of Creon, although he repeats over and over that a city can't exist if laws are not respected, it is evident that this is only “the manifest discourse” and that he is interested in preserving his own power. Finally, these interpretations fail to see that Sophocles does not consider the two authorities as totally incompatible, and that therefore, the subject of the tragedy is not conflict, but *hybris* itself.

Most importantly, for Castoriadis, these interpretations miss what he considers the main political dimension of the play: the denunciation of *hybris* in the form of *monos phronein*. In the final verses, the chorus sings:

Our happiness depends  
 On wisdom all the way.  
 The gods must have their due.  
 Great words by men of pride  
 Bring greater blows upon them.  
 So, wisdom come to the old.

(*Sophocles*, trans. 2013, v.1348-55, 690).

These lines have been usually interpreted as the exaltation of the divine law over the state law, of Antigone's claim over Creon's. In his re-reading of these famous verses, Castoriadis proposes that the final verses of the chorus glorify *phronein*, *being wise* over *monos phronein*, *thinking alone*. “The chorus lauds *phronein*, advises against impiety, and reverts again to *phronein*, warning against ‘big words’ and the *hyperauchoi*, the excessively proud” (Castoriadis, 1991a, p. 119).

Castoriadis also identifies two previous moments in which the denunciation of *monos phronein* is evident: 1) the hymn to the glory of man, at the beginning of the piece, and Haemon's words to his father, Creon, in the scene that Castoriadis describes as the climax of Antigone. The famous ode

to man (v. 332-75) plays a central role in Castoriadis' interpretation for two reasons. First, it celebrates both the extraordinary and terrifying ability of wo/men, "the strangest of creatures," with both the ability to build cities, control the beasts, find cures to illnesses and create institutions and the incapacity to control themselves. Its verses contain a theory of wo/men as creators and of history as a human creation: the same view that, as we saw in the previous section, Castoriadis holds for human beings, history and society. Second, the ode finishes with praise to the one who can *weave together* "the laws of the land and the gods sworn right" (v. 332-375, specifically 369 and 34).<sup>7</sup> For Castoriadis, these verses anticipate the scene of the confrontation between Haemon and his father, in which he begs the latter:

So, do not have one mind, and one alone  
 That only your opinion can be right.  
 Whoever thinks that he alone is wise,  
 His eloquence, his mind above the rest  
 Come the unfolding, it shows his emptiness.  
 A man, though wise, should never be ashamed  
 Of learning more and must not be too rigid.  
 [...]
 I'd say it would be best if men were born  
 Perfect in wisdom, but that failing this  
 (which often fails) it can be no dishonor  
 to learn from others when they speak good sense.  
 (*Antigone*, Sophocles, trans. 2013, v. 703-723, 47).

In a unique and original reading, Castoriadis characterizes Haemon as the only character who understands that neither Creon nor Antigone are intrinsically wrong, but rather, they are wrong because they *monos phronein*: they both insist on being the only one who thinks right and can make the decisions for the common good. Haemon recognizes that "the arguments of both Creon and Antigone, theorized as such, are impervious to each other and contain no logical refutation" (Castoriadis, 2007a, p. 13). Antigone is right when she says that she upholds the divine law, and Creon is too, because a city can't exist without human laws and treason and taking up arms against one's country in alliance with foreigners. In fact, Haemon knows that he cannot refute his

---

<sup>7</sup>The term "weave together" belongs to Castoriadis, who translates the word *parerein* (Castoriadis, 2008, p.143).

father — “I couldn’t find the words in which to claim that there was error in your late remarks” (Sophocles, trans. 2013, v. 685, 46)— for within the closure of his notion of right, his reasoning is sound. Furthermore, the chorus echoes him when, after his speech, it says to Creon “both sides have spoken well” (2013, v. 726, 47), referring to Creon and Haemon.

For Castoriadis, then, the catastrophe that befalls Thebes is not brought about merely by a clash or conflict, but because Creon and Antigone—each insisting fervently on their own notion of right— will not listen to the reasons of the other. Both base their judgment on a closed order of meaning, irrefutable from the outside, and refuse to accept that their own views might not exhaust all reality (Cooper, 2014, p. 112). They are both guilty of *hybris*: they transgress the limits of judgement by claiming to have the absolute ground and are incapable of interweaving the elements—as the chorus had instructed at the beginning of the play. Thus, *Antigone* makes evident that even when one thinks one is making the right decision by relying on one’s knowledge and judgment, the result can be catastrophic if one insists on being right alone because nothing, not even reason, can guarantee the *a priori* correctness of an action. In sum, by recognizing *hybris* as intrinsically human and responding to it with *phronesis* (which Castoriadis defined in 1993 as thinking correctly in concrete situations) Sophocles’ play upholds “the ultimate problem of the autonomous *anthropos*”: the necessity of collective and individual self-limitation (Castoriadis, 2007a, p. 14). As Castoriadis puts it: “Equally blindly and absolutely defending one of the two principles,” Antigone and Creon go “beyond the limits of *phronein*” and wanting “to be *monos phronein*” become *hubristes* and *apolis* (Castoriadis, 2007a, p. 14).

Now can the main question of this article finally be answered. In one of his most acute observations, Castoriadis connects democracy and tragedy through the question of *hybris* and self-limitation, the central question to both. Although for Castoriadis *Antigone* is *the* tragedy of democracy because it addresses the problem of political action and formulates the fundamental maxim of democratic politics, the necessity of self-limitation applies for tragedy in general:

Tragedy means exactly that: the question of mankind is *hubris*, there is no ultimate rule to which one can refer to escape it, no Ten Commandments, no Gospel [...] It is up to us to discover what laws to adopt. The limits are not set in advance; *hubris* is always possible. This is the subject of Athenian tragedy, that democratic institution *par excellence*, constantly reminding the *demos* of the need for self-limitation. (Castoriadis, 2007b, p. 123).



That is, tragedy and democracy are confronted by the *tragic* dilemma that, since rules are created by men —because they are *nomos* and not *physis*— there are no clear limitations or rules *out there* which men can follow. *Hybris* is intrinsic to both tragedy and democracy, as ineradicable in tragedy to be tragedy as in democracy to be democracy. In one word, both are confronted —and so is philosophy— with the fact that being is chaos, with what Castoriadis, as we saw, also calls the *abyss*: the lack of ontological foundations.

Due to their ontological similarity with democracy, tragedies are “exemplary sensors of the city’s vulnerability to *hubris*,” as Stathis Gourgouris (2014, p. 813) explains, and thus serve as a sort of *safeguard*. Tragedy broaches the impossible dangers and risks of a democratic (autonomous) politics, wherein reference to any *arche* —any fixed norms or clear limitations— to guarantee the rightness of political decisions and actions is disallowed (Sharpe, 2000, p. 113). By unveiling Chaos, tragedy puts on stage the ontological groundings of society and the instituted invisibility of limits, reminding citizens that, as the regime of autonomy, democracy is always exposed to the *hybris* of men and women and in constant need of self-limitation. In a word, tragedies show that self-limitation is *the* political action necessary in a democracy.

However, there is one more point to be made. In one of the last lectures he delivered at the EHESS in 1984 (April 25<sup>th</sup>, 1984), Castoriadis asserted that “independently of the question of self-limitation”

Athenian tragedy is above all, the self-presentation of a political community for itself and to itself: in it, the Athenian *demos* sees itself, and at the same time, negates and affirms itself. It is from this point of view that tragedy can be defined as the total manifestation of the life of this community. (2008, p. 226-227).

In the vein of Vernant and Vidal-Naquet, Castoriadis states that tragedy is more than the mere reflection of the *polis*: it is the active *putting-in-question* of its institutions and practices. Confronting the audience with its own capacity and creativity, tragedy reveals that institutions are a human creation (*nomos*) and thus radically open to examination. In this sense, by questioning the appearance of a fixed order in societies, tragedy works as a form of criticism (Cooper, 2014, p. 93). It orientates the audience to “think more...that can be comprehended,” to reexamine its own concepts and foundations, and, above all, it portrays the benefits of doing it all together (Cooper, 2014, p. 103). In this sense, tragedy shows that, in political matters there is no *episteme* but *doxa* —and mutual criticism of *doxai*, shedding light on the necessity of *phronesis*, of collective practical wisdom and communal interrogation.



The importance of tragedy for Castoriadis, then, is that it questions the appearance of fixed norms in human society, and as such, it is a mode of criticism and self-limitation. By staging the enormous creativity as well as the absence of limits of human actions, tragedy reveals that there are equal possibilities for creation (and modification) and for destruction. Hence, the *tragic* limitation is that there is no final, logical or rational reason behind human institutions. This is what *tragic* means for Castoriadis, and this is why democracy is a *tragic regime*. A democratic society, says Castoriadis, “knows, or has to know, that there is no guaranteed signification, that it lives over the Chaos, that it is itself a Chaos that must give itself its form, one that is never settle once and for all” (2003, p. 84).

### Concluding Remarks, or Tragedy and the dark side of Democracy

This paper began by suggesting that Castoriadis’ elaborations on tragedy are not subsidiary to his major works devoted to the project of autonomy, but rather, that it is *through* his ideas on tragedy that he further expands his understanding of democracy as the regime of autonomy, that is, of self-institution and self-limitation. Indeed, as we explained, Castoriadis deepened his elaborations of autonomy through a renewed engagement with the Ancient Greeks, in particular with the creation of democracy that took place in Athens between 800 and 500 BC—which gave birth, according to his reading, to both politics and philosophy. As the first section attempted to clarify, for Castoriadis, studying Greek democracy is not of historical but of political significance given that Athens is still specifically relevant for Western contemporary societies. As Ingrid Straume puts it, “instead of viewing [it] as a more primitive, undifferentiated form, [Castoriadis] finds in the case of Greece—and in Athenian democracy in particular—a critical corrective to contemporary societies” (2014, p. 191)—which he calls liberal oligarchies, not democracies (2007b, p. 122). This is, as we saw, Castoriadis conception of Greece as a *germ*: rooted in the same impulse, as two strands of the project of autonomy, Greek democracy can work as a reminder, an inspiration for the achievement of democracy in modernity.

But why is tragedy so central? What is important is that Castoriadis conceives tragedy as a political and social institution that belongs to this same democratizing movement. That is, Castoriadis considers tragedy as the privileged means to expose the ontological conditions of democracy, a connection he explains through the notions of *hybris*, chaos and *anthropos*. Let us state again that one of the main arguments of this article is that Castoriadis offers a *theory*

*of tragedy*. By turning to Greek tragedy, Castoriadis enters an already existing conversation with previous and contemporary philosophers, thinkers and anthropologists, of whom he is critical —although sometimes, his readings can be quite mistaken, and in others, he does not acknowledge his debt.

The former is, for instance, the case with his interpretation of Hegel, in which, too focused on the conflict, Castoriadis fails to see that in Hegel's system reconciliation is necessary (for Hegel, the essence of tragedy is the contemplation of such conflict and its resolution). And although this does not prove Castoriadis' critique wrong, he does not acknowledge that he did build —modifying it— on Hegel's notion of *one-sided* nature of *pathos*. The latter occurs with Vernant and Vidal-Naquet. I have made reference to some of the similarities in the text. Here, I would like to add the importance of language for the authors, which guides their reading of *Antigone*. Their argument is that, since the same word (*nomos*) means the opposite to Creon and *Antigone*, the function of words on stage is not to establish communication between them but to indicate the barriers between, the impermeability of their minds, the points of conflict. "For each protagonist, locked into his own particular world, the vocabulary remains opaque. For him it has one use, one meaning. This one-sidedness comes into violent collision with another." In a word, each character refuses to recognize the meaning provided by the other, and it's the chorus the one that oscillates from one to another. (Hegel, 1975; Vernant and Vidal-Naquet, 2006, p. 42-43).

Nevertheless, Castoriadis' theory of tragedy is indeed *original*, and so is his reading of *Antigone*, the play that philosophers from Hegel to Judith Butler have chosen as the paradigm of tragedy. Castoriadis turns from the notion of tragedy as conflict, which permeates studies on this matter in general, to focus on ontology through the concepts of chaos and *hybris*. In this sense, although he does not recognize it, he does rely on the notions of *one-sidedness* coined by Hegel and adopted by Vernant, but instead of focusing on the family-state (Hegel), divine-human law, or family-public religion and opaqueness in language (Vernant), Castoriadis is interested in the political message: the lack of a final source of justification for our actions and the risks and responsibility that this entails in terms of collective life. No author before him has read tragedy exclusively in terms of chaos, absence of order, and *hubristic* behavior; no one has highlighted the question of *monos phroneim* or read the final lines of the chorus placing importance on *phronein* and *phronesis*.

And if this alone is a groundbreaking interpretation *of* tragedy, Castoriadis proposes it as the thread that links tragedy and democracy. That is, Castoriadis approaches tragedy through democracy, and democracy through

tragedy. This allows him to go beyond the democratic themes of tragedy or the similarities between the theatre and the *agora*, in order to grasp that tragedy is about self-institution: about the enormous power of creativity and destruction of wo/men, the absence of limits, and thus, of self-limitation. In one word—although he never formulates it like this, that tragedy is about autonomy. In this way, Castoriadis’ conception of tragedy informs his substantive theory of democracy. Hubris, excess, is the other side of autonomy. This is what I call in the title of this section “the dark side of democracy”: the risks that are always present in the only regime that “explicitly, continually, institutes itself” (2007b, p.123). By paying attention to Greek tragedy as an institution of the Athenian *polis*, Castoriadis seeks to emphasize the creative potentiality for change of contemporary societies, but also the intrinsic dangers of democratic action. As he wrote, tragedy exhibits the uncertainty of the field of democratic action, the impurity of motives, the inconclusive character of the reasons on which we base our motives. Tragedy shows that even the “adamant will” to apply the law can turn out to be harmful (Castoriadis, 1991a, p. 120).

Therefore, just as human beings must be aware of the fact that they can and ought to change and shape their own laws and institutions, they must also internalize the fact that not *every* action or *any* decision is rightly justified. In a time when the most outrageous choices are made in the name of democracy, freedom and equality, when the most devastating and harmful actions are carried out following the law or disguised as noble motivations (let’s think about refugees, immigration, *nationalistic* claims) Castoriadis’ conception of tragedy and democracy speaks to us more than ever. If society is, and must be, aware of its autonomy, of its instituting power, of its capacity to change the laws and institutions, it must also be aware of the dangers that this entails, especially when only *a few* ultimately decide. Castoriadis emphasis on *phronesis*, *paideia*, collective deliberation and the centrality of a public space is not a thing of the past. Recognizing that society is ours and that its “fate also depends upon one’s mind, behavior and decision” is of extreme urgency today.

This is Castoriadis’ lesson. The one that tragedy taught him. And although in the last phase of his life he became more pessimistic about the possibilities of autonomy in current societies, it must be remembered that in 1997, the year of his death, he said that “as long as there continues to be people who reflect, who put into question the social system or their own systems of thought, there is a creativity to history that no one can forget” (Castoriadis, 1997, p. 104).

## Bibliographic References

- Abaffy, Nana Biluš (2012). The radical tragic imaginary: Castoriadis on Aeschylus and Sophocles. *Cosmos and history: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 8(2), 34-59.
- Adams, Suzy (2014). Autonomy. In Suzy Adams (Ed.), *Cornelius Castoriadis: Key concepts* (pp. 1-12). London, United Kingdom: Bloomsbury.
- Castoriadis, Cornelius (1991a). The Greek *polis* and the creation of democracy. In *Philosophy, politics, autonomy: Essays in Political Philosophy* (D.A. Curtis, Trad., pp. 81-123). Oxford, United Kingdom: Oxford University.
- Castoriadis, Cornelius (1991b). Power, politics, autonomy. In *Philosophy, politics, autonomy: Essays in political philosophy* (D.A. Curtis, Trad., pp. 143-174). Oxford, United Kingdom: Oxford University.
- Castoriadis, Cornelius (1993). The institution of society and religion, *Thesis Eleven*, 35(1), 1-17. DOI: 10.1177/072551369303500102.
- Castoriadis, Cornelius (1997). Democracy as a procedure, democracy as a regime. *Constellations*, 4(1), 1-18. DOI: 10.1111/1467-8675.00032
- Castoriadis, Cornelius (1998). *The imaginary institution of society*. Cambridge, United State of America: Massachusetts Institute of Technology.
- Castoriadis, Cornelius (2003). The dilapidation of the West. In *The rising tide of insignificancy (The big sleep)*. Book online: Not Bored [Book translated from the French and edited anonymously as a public service. Recovered from: <http://www.notbored.org/RTI.pdf>]
- Castoriadis, Cornelius (2007a). Aeschylean anthropogony and Sophoclean self-Creation. In *Figures of the Thinkable* (pp. 1-20). Stanford, United State of America: Stanford University.
- Castoriadis, Cornelius (2007b). What democracy? In *Figures of the thinkable* (pp. 118-150). Stanford, United State of America: Stanford University.
- Castoriadis, Cornelius (2008). *La cité et les lois. Ce que fait la Grèce, 2. La création humaine, 3* [The city and the laws. What makes Greece, 3. The human creation, 3]. Paris, France: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (2018). Window into chaos (Andrew Cooper, Trad.). *Thesis Eleven*, 148(1), 77-88. <https://doi.org/10.1177/0725513614535698>

- Cooper, Andrew (2014). Aesthetics and autonomy. In V. Karalis (Ed.), *Cornelius Castoriadis and radical democracy* (pp. 87-118). Leiden, Netherlands: Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004278585\\_008](https://doi.org/10.1163/9789004278585_008)
- Gourgouris, Stathis (2014). Democracy is a tragic regime. *PMLA*, 129(4), 809-818. <https://doi.org/10.1632/pmla.2014.129.4.809>
- Hegel, Georg W. F. (1975). *Aesthetics: Lectures in Fine Art* (2 vols., T. M. Knox, Trad.). Oxford, United Kingdom: Clarendon. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198244998.book.1>
- Kalyvas, Andreas (1998a). The radical instituting power and democratic theory. *Journal of the Hellenic Diaspora*, 24(1), 9-19. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.00086>
- Kalyvas, Andreas (1998b). Norm and critique in Castoriadis' Theory of autonomy. *Constellations*, 5(2), 161-182.
- Klimis, Sophie (2014). Tragedy. In Suzie Adams (Ed.), *Cornelius Castoriadis: Key concepts* (pp. 205-217). London, United Kingdom: Bloomsbury.
- Mouffe, Chantal (2005). *The return of the political*. London, United Kingdom: Verso.
- Rancière, Jacques (1998). *Disagreement: Politics and philosophy*. Minnesota, United State of America: University of Minnesota.
- Sharpe, Matthew (2000). Autonomy, reflexivity, tragedy: Notions of democracy in Camus and Castoriadis. *Critical Horizons*, 3(1), 103-129. <https://doi.org/10.1163/156851602760226805>
- Singer, Brian C. J. (2015). Cornelius Castoriadis: Auto-institution and radical democracy. In M. Breaugh, C. Holman, R. Magnusson, P. Mazzochi, and D. Penner (Eds.), *Rethinking radical democracy. The Return to politics in post-war France* (pp. 141-164). Toronto, Canada: University of Toronto. <https://doi.org/10.3138/9781442621992-007>
- Smith, Karl E. (2014). Heteronomy. In Suzie Adams (Ed.), *Cornelius Castoriadis: Key concepts* (pp. 13-22). London, New Delhi, New York, Sidney: Bloomsbury.
- Sophocles (2013). Antigone. *Sophocles 1* (R. Lattimore and D. Greene, Trans. and Ed.). Chicago, United State of America: University of Chicago. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226311531.001.0001>
- Straume, Ingerid S. (2014). Democracy. In Suzie Adams (Ed.), *Cornelius Castoriadis: Key concepts* (pp. 191-204). London, United Kingdom: Bloomsbury.

Vernant, Jean Pierre and Vidal-Naquet Pierre (2006). *Myth and tragedy in Ancient Greece* (Janet Lloyd, Trans.). Cambridge, United Kingdom: Massachusetts Institute of Technology).

# De Rosa Luxemburgo a Cornelius Castoriadis. Entre el socialismo y la caída en la barbarie

*From Rosa Luxemburg to Cornelius Castoriadis. Between  
Socialism and the Regression into Barbarism*

Liliana Ponce

Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González, Argentina

**RESUMEN** En este artículo, nos proponemos revisar la consigna “Socialismo o Barbarie” en el marco del pensamiento de Rosa Luxemburgo y de Cornelius Castoriadis en vistas a resignificar el sentido de la acción política en el contexto del neoliberalismo contemporáneo. Consideramos al neoliberalismo, más que como un régimen político o económico, como una forma de vida que impacta sobre los modos de ser, de actuar y de pensar de nosotros, hombres y mujeres del siglo XXI. Esta nueva configuración del capitalismo, que se afianza con sus guerras y su creciente pobreza, que deja a la intemperie a jóvenes, niños, mujeres, ancianos, hace del neoliberalismo una nueva figura de la barbarie. Por ello, se hace necesario volver a pensar la acción política, el quién, el cómo y el dónde ejercerla en vistas a transformar la sociedad y hacer de ella un espacio-tiempo habitable.

**PALABRAS CLAVE** Política; Democracia; Teoría social.

**ABSTRACT** *In the present article, we propose to revise the subject of “Socialism or Barbarism” in the frame of thought of Rosa Luxemburg and Cornelius Castoriadis in view to resignify the political action in the context of contemporary neoliberalism. We consider neoliberalism not as a political or economic regime but as a way of life that has an impact on the ways of being, the ways of acting and the ways of thinking of us, men and women of the 21st century. This new configuration of capitalism that consolidates itself with its wars and its rising poverty, which leaves young people, children, women, elders in the open air, shapes neoliberalism as a new figure of barbarism. Because of that, it is necessary to think again the political action, the who, the how and the where it could be exercised in views of transforming society and shape it as a time-space fit to live in.*

**KEY WORDS** *Politics; Democracy; Social Theory.*

**RECIBIDO** *RECEIVED* 31/3/2019

**APROBADO** *APPROVED* 25/7/2019

**PUBLICADO** *PUBLISHED* 27/1/2020

#### **NOTA DE LA AUTORA**

Liliana Ponce, Departamento de Historia, Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González, Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: [lponce@live.fr](mailto:lponce@live.fr)

Dirección Postal: Ayacucho 632, 1026AAF Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

ORCID: 0000-0001-9339-4106



En este artículo, nos proponemos visitar la consigna “Socialismo o Barbarie” a la luz de los análisis de dos pensadores que atraviesan la historia del pensamiento político revolucionario del siglo xx: Rosa Luxemburgo (1871-1919) y Cornelius Castoriadis (1922-1997). En primer lugar, nos preguntamos cuál es el sentido que puede tener esa consigna a comienzos del siglo xxi, en un contexto donde el neoliberalismo se ha convertido, más que en un régimen económico o político, en una forma de vida que impacta sobre los modos de ser, de actuar y de pensar de hombres y mujeres en su cotidianidad. De la mano de Rosa Luxemburgo, mujer judía, polaca y revolucionaria, revisamos el impacto teórico y político que implica la pérdida de la certeza de la inevitabilidad del socialismo como forma de vida posterior a la declinación del capitalismo. Atravesada por la I Guerra Mundial, sinónimo no solo de la barbarie, sino también de la traición de la socialdemocracia alemana a los principios de la lucha revolucionaria, vemos aparecer en la teoría marxista la idea de que el socialismo será posible solo por la acción, por la decisión del proletariado como clase revolucionaria. De ahora en adelante, ya no se trata de acelerar o de esperar que se cumpla un proceso que dará como resultado necesario la transformación de la sociedad. Con Cornelius Castoriadis, hombre griego y pensador revolucionario, nos preguntamos acerca del sentido de la acción política y de las nuevas tareas requeridas para dar una lucha revolucionaria hacia fines del siglo xx y comienzos del siglo xxi. Su proyecto de autonomía individual y social, opuesto al conformismo y la insignificancia de fines del siglo xx, se anuda a la crítica realizada por el grupo *Socialisme ou Barbarie* a la sociedad burocrática de la Rusia soviética, organizada en torno a la división entre dirigentes y ejecutantes. Su lectura atenta de los modos de ser y de los modos de actuar de los individuos históricos anticipa algunos de los problemas que quedan por resolver en el marco del neoliberalismo contemporáneo: la salvaguarda de los valores democráticos de libertad y solidaridad en un mundo cada vez más desencantado y mercantilizado.

### **Rosa Luxemburgo, una mujer revolucionaria**

“Friedrich Engels dijo una vez: la sociedad burguesa se encuentra ante un dilema: el avance hacia el socialismo o la recaída en la barbarie” (Luxemburgo, 2006, p. 17). En *La crisis de la socialdemocracia*, escrito en 1915 y publicado en 1916, Rosa Luxemburgo se preguntaba qué significaba una recaída en la barbarie en la Europa de hoy. Su respuesta fue la I Guerra Mundial. Pues el triunfo del imperialismo conduce al aniquilamiento de la cultura, al menos durante la guerra. El movimiento obrero se encuentra entonces ante una elección: apoyar u oponerse al imperialismo y su método, en este caso, la

guerra. Este es el dilema de la historia universal: o esto o lo otro. El futuro de la cultura y de la humanidad depende de esto: si el proletariado se lanza con firme decisión a su lucha revolucionaria (Luxemburgo, 2006).

A partir de la lectura de este fragmento, que ha suscitado una serie de interpretaciones respecto de la autoría del lema: “Socialismo o Barbarie,”<sup>1</sup> se pueden volver a pensar las luchas obreras de la Alemania de comienzos del siglo xx. Sin embargo hoy, cien años después, podríamos decir que la forma adoptada por el capitalismo puede ser considerada como una nueva figura de la barbarie. Según Frigga Haug (2013), después de 1989, volvió el desenfreno de las fuerzas del mercado: pobreza y desempleo creciente (sobre todo para jóvenes y ancianos), atención médica deficiente, viviendas inasequibles, electricidad cara, más de 50 horas de trabajo semanales para los trabajadores hasta edades cada vez mayores, ausencia del estado de bienestar. En sus palabras: “*das Rad der Geschichte ist in bestimmter Hinsicht plötzlich zurückgedreht in Marx’ und Luxemburgs Zeiten* [la rueda de la historia ha retrocedido en cierto modo a los tiempos de Marx y Luxemburgo]” (Haug, 2013, p. 899).

Desde su punto de vista, 1989 ha puesto fin a cualquier compromiso por parte del Estado. En nuestros días, prima el principio de las ganancias sin restricciones. Los despidos se escenifican como la última amenaza y se acrecientan bajo la imagen de la protección de las fuerzas productivas del desarrollo. El embrutecimiento de la vida cotidiana es la contracara de la acumulación, que ya no necesita de la promesa del mayor consumo. Y los jóvenes pueden estar contentos si consiguen un puesto de trabajo cualquiera. Despidos masivos y ganancias rápidas sin precedentes para el sector empresarial son las nuevas condiciones del mercado de trabajo. Haug lo explica de la siguiente manera:

*In dieser Lage prüfen wir wieder Rosa Luxemburgs Politik, ihre Begriffe, ihre Vorschläge, die in einen jungen wilden Kapitalismus passten, in unserer neuen Wildnis. Für unsere heutige Politik lernen wir nicht so sehr aus der Geschichte der Kompromisse, sondern mehr aus den barbarischen Zeiten zu Beginn des Kapitalismus, aus der ursprünglichen Akkumulation und den Analysen zur Manufaktur und der Entwicklung der Großen Industrie, wie sie Marx im Kapital analysiert* [En esta situación, volvemos a examinar la política de Rosa Luxemburgo, sus conceptos, sus propuestas, que

1 Ian Angus (2014) intenta resolver uno de los puzles de la historia del socialismo: el origen del lema “Socialismo o barbarie.” De las tres explicaciones posibles (que “Socialismo o Barbarie” provenga de los textos de Marx y Engels, de Engels –como indica Rosa Luxemburgo– o de Kautsky), Angus considera que nuestra autora se ha inspirado en los comentarios hechos por Kautsky al *Programa de Erfurt* para convalidar la idea de que la sociedad moderna deberá avanzar hacia el socialismo o caer en la barbarie.

se ajustaban al joven capitalismo salvaje, en nuestra nueva selva. Para nuestra política actual, no aprendemos tanto de la historia de las concesiones, sino más bien de los tiempos bárbaros del comienzo del capitalismo, de la *acumulación originaria* y del análisis de la manufactura y el desarrollo de la gran industria como los analiza Marx en *El Capital*]. (2013, p. 900).

Ahora bien, ¿cuál es el sentido que podemos atribuirle en nuestro tiempo a esta consigna que se ha vuelto bandera de las luchas por la emancipación y en contra de la opresión desde comienzos del siglo xx?

### **La crítica a la Socialdemocracia: reforma social y parlamentarismo**

Michael Löwy (2018) considera que la significación metodológica, teórica y política de la consigna “Socialismo o Barbarie” tiene que ver fundamentalmente con una concepción de la historia. A nuestro entender, esta consigna pone en juego no solo una visión de la historia, sino también una manera de concebir la acción política.

Veamos de qué se trata. En primer lugar, digamos que Löwy considera que Rosa Luxemburgo inventó el lema “Socialismo o Barbarie” frente a las concepciones de la historia vigentes en el seno de la Socialdemocracia alemana representadas en las figuras de Bernstein y Kautsky. Según los editores de la edición francesa, el texto *La crisis de la socialdemocracia*, puede ser considerado como una especie de segundo “Manifiesto comunista” para la época imperialista. Rosa Luxemburgo expresa en ese artículo una serie de convicciones éticopolíticas extraordinarias contra la guerra y contra la posición adoptada por la Socialdemocracia alemana. Löwy considera también que, para comprender la importancia del lema “Socialismo o Barbarie” en el marco del “Folleto Junius” (Nombre bajo el cual se conoce el texto denominado “La crisis de la socialdemocracia” por su autora) es necesario hacer referencia a algunos textos anteriores para ver cómo se produce un giro en el pensamiento de Rosa Luxemburgo.

Según Löwy, la posición de Rosa Luxemburgo debe ser ubicada entre el fatalismo de las leyes puras y la ética de las intenciones puras. Dos posiciones encontradas al interior de la Socialdemocracia alemana. El fatalismo de las leyes puras es la posición de Kautsky: la revolución es inevitable y el capitalismo se va a desmoronar. La ética de las intenciones puras es la posición de Bernstein: el socialismo debe ser combatido por razones morales inspiradas en la ética kantiana. Y si bien ella comparte (contra Bernstein) la idea de la inevitabilidad de la caída del capitalismo, polemiza (contra Kautsky) con la

idea de que se trata simplemente de esperar que se desarrolle el proceso hacia el socialismo. Contra este último, considera que es necesario acelerar la marcha de la evolución social. Si bien ella defiende una posición revolucionaria, hasta ese momento su pensamiento está atravesado por una contradicción: el determinismo economicista que sanciona la inevitabilidad del socialismo y la *lucha de clases* como acción de las masas populares en vistas a la instauración del socialismo (Loureiro, 2004).

En 1899, Rosa Luxemburgo escribió *Sozialreform oder Revolution?* una obra que le permitiría el reconocimiento político del Partido Socialdemócrata Alemán (PSD) y obligaría a la *vieja guardia* a considerarla como una verdadera dirigente política, a pesar de que era veinteañera, extranjera y mujer. En ella discute con Eduard Bernstein, quien entre 1897 y 1898 había publicado una serie de artículos en *Neue Zeit*, órgano teórico del PSD, en los que trató de refutar las premisas básicas del socialismo científico, fundamentalmente la afirmación marxista de que el capitalismo lleva en su seno los gérmenes de su propia destrucción, y que no puede mantenerse para siempre. En esos escritos, Bernstein negó la concepción materialista de la historia, la creciente agudeza de las contradicciones capitalistas y la teoría de la lucha de clases. Llegó a la conclusión de que la revolución era innecesaria, que se podía llegar al socialismo mediante la reforma gradual del sistema capitalista, a través de mecanismos tales como las cooperativas de consumo, los sindicatos y la extensión gradual de la democracia política. Luxemburgo consideró que, conforme a esas premisas, la idea de *revolución* ya no tiene sentido, desde el momento en que las contradicciones de clase dentro del capitalismo tienden a armonizarse como resultado del *desarrollo*. Esta posición, conocida como *revisionista*, no es *fatal* al decir de la autora, por ser revisionista, sino fundamentalmente por ser *reformista*, esto es, por considerar que *el socialismo* es un estado que se logrará a través de un *proceso gradual* de reducción de las contradicciones de clase. Según la autora, el resultado de esa posición fue la sustitución de la lucha revolucionaria por el *parlamentarismo*. Pero este tipo de acción, la acción política basada en las instituciones de la democracia burguesa, estaban en franca oposición con el concepto de *lucha de clases*.

Así, leemos en *Reforma o Revolución*:

La justificación científica del socialismo reside principalmente, como es bien sabido, en tres consecuencias del desarrollo capitalista. En primer lugar y ante todo, la *anarquía* creciente de la economía capitalista, que convierte su decadencia en inevitable. En segundo lugar, la progresiva *socialización* del proceso de producción, que da lugar al germen del futuro orden social. Y en tercer lugar, la *organización y la conciencia de*

*clase* crecientes del proletariado, el cual constituye el factor activo de la revolución venidera. (Luxemburgo, 2002, pp. 28-29).

Rosa Luxemburgo piensa que no hay que desechar ninguno de los tres pilares fundamentales del socialismo científico: la inevitabilidad del colapso económico general del capitalismo que hace del socialismo una necesidad objetiva, la socialización de los medios de producción y la conciencia creciente del proletariado. Sin embargo, con esta última tampoco alcanza:

Como único fundamento del socialismo nos queda, por tanto, la conciencia de clase del proletariado. Pero, en este caso, ya no es el simple reflejo intelectual de las cada vez más agudas contradicciones del capitalismo y su próximo hundimiento —que será evitado por los medios de adaptación—, sino un mero ideal cuyo poder de convicción reside en la perfección que se le atribuye. (Luxemburgo, 2002, p. 30).

A partir de 1914, se va a producir una fractura al interior de la Socialdemocracia alemana: la guerra imperialista hace que Rosa Luxemburgo se emancipe de esta concepción, un poco *economicista* del desmoronamiento del capitalismo como resultado necesario de la evolución social. Y he aquí la interpretación de Löwy: ella atribuye a Engels una consigna que no es posible encontrar en el *Antidübring*. Por eso, es posible afirmar que ha sido Rosa Luxemburgo la que ha literalmente *inventado* esa consigna y la ha referido a Engels para dotar, por así decirlo, de legitimidad a aquello que podría ser considerado una herejía (Löwy, 2018).

Ahora bien, ¿cuál es la novedad que introduce esta consigna en relación a los escritos anteriores de Rosa Luxemburgo y de otros marxistas? En primer lugar, que el socialismo ya no aparece como inevitable, como el resultado necesario, fatal, de las leyes de la historia, de la evolución histórica y económica, de las contradicciones internas del capitalismo, de las leyes de la economía. Aquí aparece, por primera vez, una toma de distancia con respecto a la idea de que el desmoronamiento del capitalismo y el advenimiento del socialismo son inevitables. Y si bien el socialismo es una posibilidad objetiva, fundada en las contradicciones del capitalismo, existe otra posibilidad y esa posibilidad es la barbarie. Y esa barbarie no es el regreso a un estado anterior, sino la guerra mundial, eso es la recaída en la barbarie, una barbarie moderna, la más moderna.

Löwy considera que lo más importante no es la utilización (apropiada o no) del término *barbarie*, sino la disyunción *o* en cuanto alternativa excluyente. “Socialismo o Barbarie.” Lo dice Rosa Luxemburgo: o esto o lo otro. Y con esto, aparece la idea de que la historia es abierta, que las cosas no están ya hechas.

Podríamos decir que hay bifurcaciones, que el porvenir no está garantizado. Esta concepción de la historia que Löwy llama *dialéctica*, aparece rompiendo con la concepción lineal del progreso, rompiendo con todo evolucionismo y todo determinismo económico y, en ese sentido, representa un verdadero giro desde el punto de vista de la teoría y de la filosofía marxista.

Por lo tanto, si el socialismo no es inevitable, si no se trata de esperar ni de acelerar un proceso predeterminado, aparece la pregunta: ¿cuál es entonces el rol de los revolucionarios? Puesto que ya no hay un fin preestablecido y que “el tren de la historia” puede ir hacia la estación que hemos libremente elegido (el socialismo) o puede desviarse hacia el abismo (la barbarie), la pregunta que retorna es: ¿cómo llevar adelante la acción revolucionaria? Esto da como resultado el reconocimiento de la importancia que adquiere el factor subjetivo: la conciencia de clase, la organización, la voluntad del partido de vanguardia pero también de las masas. Ahora, ya no se trata de acelerar un proceso que inevitablemente tendrá lugar, sino de decidir, de estar determinado a hacer algo.

En el *Protocolo de Creación del Partido Comunista de Alemania* del 31 de diciembre de 1918 al 1 de enero de 1919, denominado *Nuestro Programa y la situación actual*, Rosa Luxemburgo intenta formular un programa para el verdadero partido revolucionario cuya meta sea la institución del socialismo. Para ella, la acción política, en cuanto acción verdaderamente revolucionaria, es aquella que viene *desde abajo*. No alcanza con tomar el poder y proclamar el socialismo. Porque el socialismo, del mismo modo que el capitalismo, no es solo una forma de organización de la producción y las relaciones de poder: el socialismo es una *forma de vida*, una forma de ser, de actuar y de pensar y, por ende, no puede establecerse por decreto.

La lucha por el socialismo debe ser librada por las masas, solo por las masas, frente a frente con el capitalismo; se tiene que librar en todos los lugares de trabajo, cada proletario contra su patrón. Solo así podrá ser una revolución socialista. Los insensatos se habían trazado un cuadro muy distinto del curso de los acontecimientos. Imaginaban que bastaría derribar al viejo gobierno, poner un gobierno socialista a la cabeza de los asuntos de la nación, y proclamar el socialismo por decreto. ¿Otra ilusión? El socialismo no puede ser ni será creado por decreto; no lo puede crear gobierno alguno, por socialista que sea. El socialismo lo deben crear las masas, lo debe realizar cada proletario. Allí donde estén forjadas las cadenas del capitalismo, deben ser rotas. Eso es lo único a lo que se puede llamar socialismo, y es la única manera en que éste puede implantarse. (Luxemburgo, 2008, pp. 430-431).

Como vemos, lo que la autora subraya es que la lucha revolucionaria no termina (ni siquiera empieza) con la toma del poder. Un instrumento para la lucha revolucionaria es la huelga, que es de carácter económico. Pero la lucha política, la lucha por la participación en la toma de decisiones, no debe ser dejada de lado. La huelga general es la fase económica del proceso revolucionario. Sin embargo, la toma del poder por parte de los consejos de obreros y de soldados es esencial para sustituir a las instituciones de la democracia burguesa:

Tenemos que tomar el poder, y el problema de la toma del poder se plantea de la siguiente manera: ¿Qué puede hacer, en cada lugar de Alemania, cada consejo de obreros y soldados? Esa es la fuente de poder. Debemos minar el Estado burgués, debemos, en todas partes, poner fin a la separación de poderes públicos, a la división entre los poderes ejecutivo y legislativo. Esos poderes deben unificarse en manos de los consejos de obreros y soldados. (Luxemburgo, 2008, p. 436).

Para Rosa Luxemburgo, la conquista del poder no es fruto de un solo golpe ni el resultado de la acción de minorías proletarias aisladas. La revolución socialista solo es posible si los consejos de obreros y soldados son el eje de la maquinaria estatal. Las masas deben aprender a ejercer el poder, ejerciéndolo. Ya no se trata de educar al proletariado en el socialismo mediante la distribución de volantes y panfletos: “Hoy, los obreros aprenderán en la escuela de la acción” (Luxemburgo, 2008, p. 437). A diferencia de las revoluciones burguesas, no alcanza con derrocar el poder oficial y entregar la autoridad a unas cuantas personas: “nosotros debemos trabajar desde abajo. Allí se revela el carácter masivo de nuestra revolución, que busca transformar la estructura de la sociedad. Es una característica de la revolución proletaria moderna que no debemos conquistar el poder político desde arriba sino desde abajo” (Luxemburgo, 2008, p. 438). Esto traerá aparejada una nueva manera de hacer política y un nuevo sujeto de la acción política.

### **La concepción de la historia y de la acción política como acción revolucionaria**

Löwy considera que a partir de la consigna “Socialismo o Barbarie,” la teoría revolucionaria se emancipa de la ideología del progreso y de la evolución, ideología iluminista y burguesa que está incluso en Marx y Engels. En este momento, se produce un giro (*un tournant*) filosófico y metodológico, un giro fundamentalmente político en la teoría marxista. Porque la práctica política es una cosa diferente cada vez: una cosa es *esperar* (*attendre*) o *acelerar* (*accélérer*)

un proceso que llegará necesariamente a su fin (el socialismo) otra cosa es *decidir* (*décider*) el curso o los caminos de la historia.

Con esto, Löwy pretende subrayar la idea de que nada permite afirmar que el porvenir está asegurado, pero tampoco nada permite afirmar que no se pueda hacer una opción por el socialismo. Retomando a Goldmann (1955), que compara la apuesta de Pascal con la apuesta de Marx, Löwy va a caracterizar al socialismo como una apuesta. En este sentido, ya no se puede pensar al socialismo como el destino final o el fin preestablecido de la historia, sino como una opción, como el resultado de una decisión.

La apuesta marxista, según Goldmann, es la apuesta por un tipo de sociedad que tendremos que crear con la ayuda de los hombres. Y esa apuesta no está fundada en hechos probados ni en demostraciones lógicas, sino que constituye un acto de fe, una esperanza que se juega en nuestra acción común y en la praxis colectiva. Por otra parte, toda apuesta (tanto la apuesta pascaliana en cuanto a la existencia de Dios como la apuesta de Marx en cuanto al triunfo de la revolución) implica un riesgo: el peligro del fracaso. Pero también implica la esperanza del éxito cuando se elige entre el socialismo y la barbarie. Esto significa que no tenemos ninguna garantía del advenimiento de la sociedad socialista. Tenemos que apostar a la acción colectiva, a la revolución. Sin embargo, nada garantiza el éxito de la apuesta. Los revolucionarios apuestan por un porvenir socialista. Según Löwy, esta apuesta está fundada en la disyunción excluyente que plantea la consigna “Socialismo o Barbarie” donde el término *o* es una invitación a la acción, a la decisión (*die Entschluss*) de la que habla Rosa Luxemburgo: “*Die Zukunft der Kultur und der Menschheit hängt davon ab, ob das Proletariat sein revolutionäres Kampfschwert mit männlichem Entschluß in die Waagschale wirft* [El futuro de la cultura y de la humanidad depende de esto, de que el proletariado emplee su espada de lucha revolucionaria con decisión varonil]” (Luxemburgo, 1919, p. 9).

Para Rosa Luxemburgo, la transformación radical de la sociedad, o sea, la revolución socialista, solo es posible con la participación de las amplias masas populares. Como señala Isabel Loureiro (2005, p. 229): en épocas de paz, la acción consiste en el convencimiento ideológico; pero, en el momento de la lucha revolucionaria, es necesario actuar. Actuar sin ninguna garantía de éxito, puesto que el riesgo forma parte del arte de la política. Además, cuando Rosa Luxemburgo habla de las *masas* no se refiere a una masa *informe* de individuos despersonalizados. Según Loureiro, ella habla de masas como aquello que está siempre en movimiento, en oposición a las rígidas estructuras de sindicatos y partidos políticos.



Lejos de caracterizar la acción política como una simple técnica que pone en juego una teoría previamente establecida, la acción política es factual, está en continuo movimiento y resultará adecuada o inadecuada, según los fines propuestos y las circunstancias dadas. Esto significa que no es posible anticipar el resultado de la acción, aunque esté orientada por la reflexión teórica. Rosa Luxemburgo considera que los principios fundadores del marxismo deben estar continuamente dirigiendo el proceso revolucionario, pero nada garantiza el resultado. “En el comienzo era el Hecho (*Im Anfang war der Tat*),” dice la autora aludiendo a Goethe y el hecho es que “los consejos de trabajadores y soldados se sientan convocados y aprendan a convertirse en la única autoridad pública de todo el imperio” (Luxemburgo, 2008, p. 437) para que pueda ser socavado el suelo de las instituciones burguesas.

En este mismo sentido, en agosto de 1918 Rosa Luxemburgo había escrito un folleto sobre la Revolución Rusa (*Die russische Revolution*),<sup>2</sup> que presentaba un análisis crítico y ponía en cuestión algunos aspectos de la política bolchevique de gobierno. Aunque consideraba que el partido bolchevique había cumplido con la misión histórica de darle todo el poder a las masas obreras y campesinas, a los *soviets*, único camino hacia la revolución, eso no lo eximía de una crítica penetrante y reflexiva para poder sacar a luz todas las enseñanzas de esa experiencia. Además, había que reconocer que, en cuanto impulsó la revolución, fue el “único partido que aplicó una verdadera política socialista” (Luxemburgo, 2008, p. 381).

Esto significa, según la autora, que los dirigentes de la Revolución Rusa, Lenin y Trotsky, habían dado un paso decisivo, pero que estaban actuando en condiciones que no permitían pensar que todo “lo que hicieron y lo que dejaron de hacer” debía ser considerado como un “ejemplo brillante de política socialista que solo puede despertar admiración acrítica y un fervoroso afán de imitación” (Luxemburgo, 2008, p. 378). También sería erróneo suponer que llevar adelante un examen crítico del camino seguido por la Revolución debilitaría su fuerza y su energía como movimiento revolucionario. Por el contrario, bajo las condiciones en las cuales se había llevado a cabo la Revolución Rusa, “ni el partido revolucionario más probado puede realizar la democracia y el socialismo, sino solamente distorsionados intentos de una y otro” (Luxemburgo, 2008, p. 378).

---

2 El texto fue escrito durante su estancia en la cárcel de Breslau (Alemania) y es una reflexión sobre las primeras medidas tomadas por la dirección bolchevique, en principio destinada a ser publicada en la revista de la Liga Espartaquista. Sin embargo, no vio la luz hasta 1922, tres años después del asesinato de su autora, debido al posicionamiento que esta había adoptado con respecto al bolchevismo. Esta edición no estaba completa, y en 1928 se publicó una nueva, sobre la base de un manuscrito recientemente encontrado.

Cabe aclarar que, según Rosa Luxemburgo, no hay que identificar la democracia con la democracia burguesa. Es por ello que, si bien la extensión de las formas democráticas constituye un avance, la lucha parlamentaria (forma privilegiada de la acción política bajo el régimen capitalista) no alcanza para transformar la sociedad. Eso ya lo había denunciado oportunamente a través de la crítica al reformismo o el revisionismo de Bernstein de este modo:

[...] Es cierto que, formalmente, el parlamentarismo sirve para expresar los intereses de toda la sociedad dentro de la organización del Estado. Sin embargo, realmente, solo expresa los de la sociedad capitalista, es decir, una sociedad en la que predominan los intereses *capitalistas*. Las instituciones, aunque democráticas en su forma, son en su contenido instrumentos de los intereses de la clase dominante. Esto se demuestra del modo más palpable en el hecho de que, en cuanto la democracia muestra una tendencia a negar su carácter de clase y a convertirse en un instrumento de los intereses reales de las masas populares, la burguesía y sus representantes en el aparato del Estado sacrifican las formas democráticas. A la vista de esto, la idea de conquistar una mayoría parlamentaria socialdemócrata aparece como un cálculo que, en el más puro estilo del liberalismo burgués, solo toma en consideración el aspecto formal de la democracia y se olvida por completo de su contenido real. O sea, el parlamentarismo no es un elemento inmediatamente socialista que va impregnando poco a poco toda la sociedad capitalista, como supone Bernstein, sino que es una forma específica del Estado burgués que hace madurar y agudiza las contradicciones del capitalismo. (2002, pp. 51-52).

Rosa Luxemburgo reconoce entonces que los bolcheviques implementaron la dictadura del proletariado sin intentar salvaguardar la democracia burguesa, y que por ello “se ganaron el imperecedero galardón histórico de haber proclamado por primera vez el objetivo final del socialismo como programa directo para la práctica política” (2008, p. 380). Los bolcheviques representaban entonces todo el honor y la capacidad revolucionaria de los que carecía la socialdemocracia alemana y la insurrección de octubre: el bolchevismo “salvó el honor del socialismo internacional” (Luxemburgo, 2008, p. 380). Sin embargo, cuando nuestra autora analiza la cuestión de la dictadura del proletariado, nos llama la atención acerca de la diferencia que existe entre la revolución burguesa y la revolución socialista: mientras el gobierno de la clase burguesa no necesita del entrenamiento y la educación política de toda la masa del pueblo, la dictadura proletaria requiere del elemento vital que es la experiencia política de las masas. El socialismo exige una transformación

no solo económica y política, sino también espiritual: la movilización de las masas. El único camino es la participación en la vida pública misma. La vida política activa y enérgica de las amplias masas populares es lo que impulsará el pasaje al socialismo.

### **Cornelius Castoriadis, un pensador intempestivo**

En 1948, un grupo liderado por Cornelius Castoriadis y Claude Lefort se desprende del Partido Comunista Internacional, sección francesa de la IV Internacional, y entre 1949 y 1965 edita una revista que se autodefine como “revista de crítica y de orientación revolucionaria.” La edición de la revista adopta un carácter militante y se convierte en un medio para la difusión de ideas cuyo objetivo es construir una nueva organización revolucionaria bajo el nombre de *Socialisme ou Barbarie*. Y si bien el impacto producido en el campo político no correspondió del todo a aquello que el grupo autoproclamaba, lo que no es posible negar es el efecto que la publicación produjo en el campo intelectual.

El primer número de la revista se publicó en marzo-abril de 1949, y en él los editores sostuvieron que el régimen establecido en la Unión Soviética, después de la Revolución de Octubre, lejos de ser la materialización de los ideales revolucionarios del marxismo, se había convertido en una nueva forma de explotación, un capitalismo burocrático con una nueva división de clases: la separación entre dirigentes y ejecutantes. La idea que está presente en esta crítica, esto es, la idea de la necesidad de superar la escisión entre gobernantes y gobernados en términos de especialistas de la política y ciudadanos, acompañará a Castoriadis hasta el final de sus días.

Según los editores de la revista, una de las problemáticas que afecta a la teoría política revolucionaria de la época es el hecho de que el marxismo no ha podido dar cuenta de los problemas y factores imprevistos e imprevisibles que tuvieron lugar no solo con el desarrollo del capitalismo, sino también con el desarrollo del movimiento obrero. Es por ello que *en la actualidad* no se cuenta con una teoría que permita comprender el desarrollo social del siglo xx para actuar acorde a los principios del marxismo revolucionario. Para los editores, la diferencia profunda que existe entre 1848 y la situación actual (cien años después de la primera edición del Manifiesto Comunista) está dada por la aparición de una capa social que tiende a asegurar el relevo de la burguesía tradicional en las relaciones de dominación durante el período de declinación del capitalismo: la burocracia. La estatización o nacionalización de los medios de producción y de cambio, la planificación de la economía y la coordinación internacional de la producción ha dado como resultado la aparición de una

nueva clase dirigente que se ocupa no solo de las actividades productivas de la sociedad, sino de todas las demás.

Lo que más llama la atención es que la constitución de esta nueva clase dominante aparece como el resultado de la historia del movimiento obrero mismo: las organizaciones sindicales y los partidos políticos, instituciones que la clase obrera fue creando para su propia emancipación, se transformaron paulatinamente en instrumentos de mistificación y de explotación. En los países de régimen capitalista, los partidos políticos y los sindicatos se volvieron cada vez más reformistas y se convirtieron en guardianes del orden capitalista. En la Unión Soviética, la revolución fue dirigida por el partido bolchevique y poco a poco se produjo la instalación de una burocracia todopoderosa formada por cuadros del partido bolchevique, dirigentes del Estado y de la economía, técnicos, intelectuales y militares. Esto trajo como resultado una explotación más intensa de las masas trabajadoras. A medida que accedía al poder, esta burocracia transformaba los gérmenes socialistas de la revolución de octubre en instrumentos de un sistema de explotación mayor.

El partido bolchevique concibió el gobierno obrero como su propio gobierno y la consigna “todo el poder a los *soviets*” se transformó en: “todo el poder al partido bolchevique.” Los *soviets* fueron reducidos al rol de órganos de administración local y gozaron de una autonomía relativa provisoria. Al finalizar la II Guerra Mundial, los *soviets* empezaron a cumplir la función de ejecutantes locales de las directivas del poder central y del partido gobernante. Y es justamente la existencia de esta nueva división entre dirigentes y ejecutantes lo que constituye la nueva figura de la barbarie y lo que impide la reconstrucción del movimiento revolucionario en el proceso hacia el socialismo.<sup>3</sup>

Vemos aparecer nuevamente en la historia de la teoría política marxista la consigna “socialismo o barbarie.” Pero esta vez resignificada. Si tenemos en cuenta lo sucedido en la Unión Soviética, se puede decir que, en el período de transición o de pasaje al socialismo, son posibles dos evoluciones. Una es la afirmación de la tendencia hacia el comunismo, la otra es la instauración de una economía de explotación que reproduce lo esencial de la alienación capitalista. Las dos posibilidades existen y están fundadas en condiciones objetivas: el estado en que el capitalismo deja a la economía y a la sociedad.

Sin embargo, la realización de una de estas dos posibilidades no depende del azar ni de factores misteriosos: depende de la actividad y de la iniciativa autónoma de las masas trabajadoras. Si el proletariado es capaz de asumir colectivamente la dirección de la economía y del Estado, sin delegarlo en

3 Para un análisis exhaustivo del proceso de consolidación de la burocracia como clase dominante, ver: *Socialisme ou Barbarie*, (I) 1, 23-40.

especialistas, técnicos o “revolucionarios profesionales”; si se muestra capaz de gestionar la producción y los asuntos públicos, de controlar activamente todas las ramas de la actividad social, la sociedad podrá marchar hacia el comunismo sin obstáculos. En el caso contrario, la recaída en una sociedad de explotación es inevitable, afirman los editores. Así, en Rusia, el problema de la transición ha sido resuelto rápidamente mediante el acceso al poder de una nueva capa explotadora: la burocracia, instaurando un régimen que se denomina cínicamente *socialista* pero que constituye la dictadura más aplastante del mundo actual. A su vez, los partidos comunistas en el resto del mundo se han transformado en dóciles instrumentos de la política extranjera de la burocracia rusa que tratan de apropiarse del poder en cada país para imponer un régimen análogo al régimen ruso.

### La crítica al estalinismo

Después de la experiencia de la Revolución Rusa, el programa revolucionario debe ser modificado. Castoriadis comienza una reflexión crítica sobre la teoría revolucionaria con la idea de que el capitalismo moderno en plena transformación exige una resignificación de las principales tesis del marxismo. Ya en los últimos números de la revista *Socialisme ou Barbarie* (36 a 40) nuestro autor plantea la necesidad de someter al marxismo a un balance provisional, pues se ha convertido en una *ideología*,<sup>4</sup> la ideología en acto de la burocracia totalitaria.

Ahora bien, la crítica a la acción del partido bolchevique se encuentra presente desde la fundación del grupo *Socialismo o Barbarie*. Por una parte, contra la idea de Trotsky de que la burocracia rusa no era más que una capa parasitaria y transitoria que se mantendría en el poder durante la guerra. En una entrevista, Castoriadis afirma:

*Le fait que la bureaucratie est sortie de la guerre non pas affaiblie, mais immensément renforcée, qu'elle a étendu son pouvoir sur toute l'Europe orientale et que des régimes à tous égards identiques au régime russe étaient en train de s'établir sous l'égide des PC, conduisait inéluctablement à la voir non pas comme une "couche parasitaire" mais bel et bien comme une classe dominante et exploiteuse –ce qui d'ailleurs une nouvelle analyse du régime russe permettrait de confirmer sur le plan économique et sociologique [El hecho de que la burocracia haya salido de la guerra no debilitada, sino inmensamente reforzada, que ella haya extendido su poder sobre toda*

4 Para comprender los múltiples sentidos que el texto de Castoriadis (Paul Cardan) da al término *ideología*, ver Cardan, 1964, pp. 4-5.

Europa oriental y que estén estableciéndose regímenes desde todos los puntos de vista idénticos al régimen ruso bajo la égida de los Partidos comunistas, conduce inevitablemente a verla no como una “capa parasitaria,” sino más bien como una clase dominante y explotadora —lo que por otra parte un nuevo análisis del régimen ruso permitiría confirmar sobre el plano económico y sociológico—. (Castoriadis, 2005, p. 37).

Por otra parte, las críticas a la actuación del estalinismo en la URSS son anteriores a la constitución del grupo y ya están presentes en el pensamiento de Castoriadis entre 1946 y 1947. Nos gustaría detenernos entonces en un texto que data de agosto de 1947 (*Sur la question de l'URSS et du stalinisme mondial*). En él, Castoriadis (bajo el seudónimo de Chaulieu) escribe para el *Boletín Interno del Partido Comunista Internacional* una serie de críticas a la sociedad soviética como encarnación de una estrategia política cuyos intereses son contrarios tanto a la burguesía como al proletariado.

Desde su punto de vista, el estalinismo debe ser combatido porque se ha convertido en un enemigo de la clase obrera no menor que el imperialismo norteamericano. Castoriadis (1947) se pregunta acerca de la naturaleza de la sociedad soviética y considera que, lejos de ser un Estado obrero degenerado y aislado internacionalmente, con el dominio del estalinismo ha pasado a ser una sociedad reaccionaria y explotadora donde se mantienen las relaciones de clase. En ella, mientras el proletariado está completamente desposeído, la burocracia posee los medios de producción, usa y abusa de ellos. Y si bien no se trata de una propiedad privada, sino de una propiedad colectiva, la burocracia no deja de ser “dueño y señor” de la producción. Frente a la burocracia, el proletariado no tiene poder económico, su fuerza de trabajo es aprovechada por las clases dirigentes y ni siquiera tiene la posibilidad de obtener concesiones por medio de la lucha.

Vemos entonces que existe entre la burocracia y el proletariado un antagonismo de clases. Las consideraciones formales y/o jurídicas no alcanzan para defender el régimen soviético: ni la estatización ni la planificación de la economía bastan para diferenciar esta economía de la economía capitalista. Porque ellas mismas por sí solas no tienen una significación socialista o progresista. La planificación en la URSS no es más que planificación de la explotación.

Esas medidas serían progresivas si implicaran la abolición del antagonismo entre los hombres en relación a los medios de producción y la abolición de la división de clases. Pero, en esas condiciones, el proletariado en la Unión Soviética, lejos de erigirse en clase dominante como lo establece el programa socialista, lejos de intervenir activamente en el funcionamiento de

la economía tomando su dirección efectiva, no es más que un objeto pasivo de explotación. Así, las teorías que defienden el régimen soviético en nombre de la estatización y de la planificación dejan de lado el hecho de que en la teoría marxista-leninista el Estado es el instrumento de opresión de la clase reinante sobre las demás. En la URSS, el Estado funciona como una máquina de opresión y de explotación del proletariado. Por ello, tampoco puede decirse que se trata de un capitalismo de Estado, sino de una sociedad burocrática, una sociedad que no puede asimilarse a ninguna forma de sociedad capitalista, pero tampoco a ninguna forma de sociedad socialista, pues ha surgido de la degeneración de la revolución proletaria.

Finalmente, Castoriadis subraya, como oportunamente lo hiciera Rosa Luxemburgo treinta años antes, que la única garantía del camino hacia el socialismo es la intervención consciente del proletariado. Ahora bien, en la URSS el proletariado no participa sino a través del partido, por lo cual se ha convertido, más que en una dictadura del proletariado en una dictadura de la burocracia del partido.

En este punto de la argumentación, nos gustaría llamar la atención sobre la concepción de la historia que aparece en este texto, y que se liga a nuestra consigna de referencia. Cuando Castoriadis se refiere a la “significación histórica del régimen burocrático,” subraya que la existencia de una clase burocrática en la URSS no materializa ninguna necesidad histórica. Desde su punto de vista, la idea de que toda clase debe tener una necesidad histórica no es más que una elucubración idealista inspirada en la filosofía de Hegel. Esto no significa que la burocracia, como tal, no haya surgido de condiciones históricas dadas. Sin embargo, este tipo de sociedad no cumple ninguna misión histórica en el camino hacia el socialismo. Por el contrario, podría decirse que se trata de una sociedad fundamental y profundamente reaccionaria. En este sentido, puede ser considerada como el prefacio de la barbarie. Castoriadis hace referencia a las palabras de Trotsky, quien considera que el socialismo no es realizable más que como el resultado de la lucha de las clases y sus partidos y propone la alternativa de “Socialismo o Barbarie.” Para Trotsky (1965), tanto el fascismo como la degeneración del Estado soviético prefiguran las formas sociales y políticas de una nueva barbarie.

Por otra parte, lejos de permanecer aislado, el régimen soviético se ha extendido. El ejército rojo ha ocupado un gran número de países y su presencia ha permitido a los partidos estalinistas contener la corriente revolucionaria, a desviarla para su provecho y someter estos países a un proceso de asimilación estructural en relación a la URSS. Castoriadis considera que, en ese momento, los miembros del Partido Comunista son una masa no uniforme en los

diferentes países, que se trata de un partido formado por capas que no se hubieran desarrollado si el proletariado no hubiera fracasado en sus tentativas revolucionarias o la experiencia burocrática rusa no se hubiera realizado. Es por ello que hay que volver a despertar al proletariado, para lo cual hay que dirigirse a las capas más explotadas y advertirles contra la ideología del estalinismo que no es más que la justificación de un régimen que encarna una nueva figura de la barbarie.

### **La concepción de la actividad política y el neoliberalismo**

Según Castoriadis, no debemos confundir *dictadura del proletariado* con *dictadura del partido*. El régimen social y político instaurado en Rusia después de la Revolución de Octubre no tiene nada que ver con el socialismo, porque la dictadura del proletariado debe ser una democracia para el proletariado. Según Castoriadis, lo esencial del régimen socialista es que desaparezca la división entre dirigentes y ejecutantes, para lo cual es necesario el desarrollo de la conciencia y de las capacidades de los militantes.

En 1958, en el número 26 de la revista *Socialisme ou Barbarie*, aparece un artículo de Lukács sobre Rosa Luxemburgo, escrito en 1922 (al que no vamos a hacer referencia aquí, por exceder los límites de este trabajo), con algunas notas críticas de Castoriadis, bajo el seudónimo de Chaulieu. En este texto, Castoriadis subraya que, a diferencia de un partido verdaderamente revolucionario, el partido bolchevique no solo no ha ayudado, sino que se ha opuesto a las tentativas de apropiarse de la gestión de las industrias por los Comités de fábrica rusos en 1917/18. Es por ello que la distinción entre dictadura de clase y dictadura del partido, distinción que Lukács descarta, toma toda su importancia teniendo en cuenta la evolución de la revolución rusa:

*il ne s'agit pas de plus ou de moins de démocratie, démocratie il ne s'agit même pas de deux conceptions différentes du socialisme; socialisme; il s'agit de deux régimes sociaux diamétralement opposés. Car, quelles que soient les intentions et la volonté des personnes, des groupes et des organisations, la dictature du parti ne peut que conduire inévitablement à la dictature d'une nouvelle classe bureaucratique* [no se trata de más o menos democracia, no se trata tampoco de dos concepciones diferentes del socialismo; se trata de dos regímenes sociales diametralmente opuestos. Pues, cualesquiera que sean las intenciones y la voluntad de las personas, de los grupos y de las organizaciones, la dictadura del partido no puede más que conducir inevitablemente a la dictadura de una nueva clase burocrática]. (Castoriadis, 1958, p. 21).



La dictadura del partido hace de la burocracia una nueva clase dominante y explotadora que reproduce las relaciones capitalistas de explotación y de opresión. Lo que los bolcheviques han hecho se ubica justamente del lado contrario a la preparación del camino hacia el socialismo. Para Castoriadis, el socialismo es sinónimo de gestión obrera de la producción y gestión colectiva de todas las actividades sociales en las que participa.

En 1974, Castoriadis explicita que lo que hay que poner en cuestión es una concepción de la política y, en principio, de la dimensión política de la organización. No hay que volver a reproducir las condiciones del estado de cosas anterior. “*C’est une tâche de l’organisation (révolutionnaire) de montrer qu’une organisation socialiste de la société globale, au-delà de l’usine comme telle, est possible* [Es una tarea de la organización (revolucionaria) mostrar que una organización de la sociedad global, más allá de la fábrica como tal, es posible]” (Castoriadis, 2005, p. 46). Y justamente lo que no hay que olvidar, como ya lo había señalado Rosa Luxemburgo (2008) en las críticas a la separación entre un programa de mínima y un programa de máxima, es que hay una relación interna entre la situación y las luchas inmediatas de la clase obrera y la cuestión de la sociedad global. En todo caso, en las luchas cotidianas, se hallan los gérmenes de la transformación de la sociedad. Y esto es lo que no hay que reprimir, sea por la ideología reinante, sea por el trabajo incesante de las organizaciones tradicionales.

¿Cómo piensa entonces Castoriadis la acción política? En *La sociedad burocrática* (1976) da una definición de la acción política en términos de lucha, pero no solamente de lucha por el poder o lucha por la transformación de determinadas instituciones: la política es la lucha por la transformación de la relación entre los individuos y sus instituciones, en el sentido de que hombres y mujeres puedan reconocer en ellas a sus propias creaciones colectivas y, como tal, puedan modificarlas cuando sea necesario. Pues la única transformación radical de la sociedad es el advenimiento de una sociedad autónoma, que se autorregula y autoinstituye sus propios *modos de vida*. La autonomía, para nuestro autor, tiene el sentido de autoinstitución de la sociedad: “*Nous faisons les lois, nous le savons, nous sommes ainsi responsables de nos lois et donc nous avons droit à nous demander chaque fois pourquoi cette loi plutôt qu’une autre?* [nosotros hacemos las leyes, lo sabemos, nosotros somos responsables de nuestras leyes y tenemos entonces derecho a preguntarnos cada vez ¿por qué esta ley y no otra?]” (Castoriadis, 1986, p. 237).

En la obra de Castoriadis, la autonomía está pensada como un proyecto en dos planos: en el plano individual y en el plano social. A nivel de la sociedad, nos preguntamos: ¿qué leyes debemos tener? A nivel del

individuo, nos preguntamos: ¿qué debemos pensar? La idea de *sociedad autónoma* se opone a la idea de una *sociedad heterónoma*, que es aquella donde los individuos no pueden reconocerse en el origen de las instituciones. En este caso, los individuos están absolutamente conformes al estado de cosas y se viven y se piensan en la repetición indefinida de *lo dado*, ya que no se permiten interrogarse sobre el fundamento último de las leyes ni sobre la legitimidad del poder explícito instituido.

Ahora bien, en nuestros días, el discurso neoliberal ha instaurado un concepto de autonomía ligado a la idea de autogobierno, donde los sujetos son interpelados a desplegar sus habilidades, afectos, prácticas, deseos, en un complejo entramado de impulsos que los invisten como sujetos libres. Estos sujetos, gestores de sí mismos y responsables de sí (Foucault, 2007) terminan siendo controlados y endeudados (Deleuze, 1999, p. 8) conforme a la lógica del mercado.

La generalización de la subjetividad empresarial que se expresa en la voluntad de transformar a cada individuo en empresa individual lleva a paradojas. La autonomía, la activación y el compromiso subjetivo que se le pide al individuo constituyen nuevas normas de empleabilidad y, hablando propiamente, una heteronomía. Por otro lado, la incitación a la acción, a la toma de iniciativa y al riesgo individual termina en la depresión, enfermedad del siglo próximo, expresión del rechazo a asumir una homogeneización y un empobrecimiento de la existencia alcanzada por el éxito individual del modelo empresarial. (Lazzarato, 2010, 12:00/13:20).

Esto quiere decir que los dispositivos de poder del capitalismo contemporáneo constituyen un individuo que no actúa, sino que funciona como elemento humano dentro de un mecanismo que no controla. Las nuevas formas de gobernabilidad de los sujetos tienen que ver con apelar a su autonomía, responsabilidad y libre decisión, con movilizar las capacidades, competencias y voluntades de los sujetos, pero a través de la publicidad y el *marketing* en un mundo de mercancías. Este *modo de ser* sujeto en el mundo neoliberal, que nos interpela a actuar como “empresarios de nosotros mismos” erosiona las lógicas de la solidaridad.

Como señala Wendy Brown (2018), el neoliberalismo no debe ser concebido solo como una doctrina o una política simplemente económica, sino como una lógica o una racionalidad cuya operatoria consiste en introducir los valores del mercado para transformarlo todo en mercancía. Mientras el liberalismo tradicional se definía en función de la economía de mercado, el

neoliberalismo tiende hacia la mercantilización integral de la vida. De este modo, la lógica que sostiene los modelos de gobernabilidad subjetiva destrona al hombre político y con él al *démos*, la ficción antropológica sobre la que se construyen las constituciones liberales modernas.

Según Brown, el neoliberalismo se convierte entonces en una revolución antropológica global que cambia nuestra relación con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. Sin embargo, se trata de una revolución furtiva: actúa a espaldas de sus actores. A su entender, lo que está en peligro es la democracia. Contra la desdemocratización neoliberal, Brown propone revitalizar la democracia: recuperar el ciudadano que participa en la vida colectiva y en la búsqueda del bien común y también redefinir la idea de *démos* para evitar su extinción. La civilización neoliberal busca construir un mundo de seres egoístas, interesados solo en sí mismos y en la búsqueda de su propio beneficio, aislados, competitivos, donde solo hay ganadores y perdedores. Esta es, para nosotros, la nueva figura, la figura más moderna de la barbarie.

A fines del siglo pasado, Castoriadis ya nos había advertido contra el conformismo y la insignificancia.<sup>5</sup> Conformismo de la gente que elige a sus candidatos cada tantos años y deja que ellos gobiernen. Insignificancia de la actividad política que ha perdido todo su sentido: cuanto mayor sea la cantidad de burócratas, políticos profesionales o especialistas de la política que toman la iniciativa, menor será la cantidad de ciudadanas y ciudadanos que se interesen en los asuntos públicos. Por ello, Castoriadis incitaba a desprendernos de todas esas certezas que nos convencen de que “no hay nada por hacer” porque “todo está perdido.” Se trataba de una invitación, en todo momento, a todos nosotros, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, a actuar, a hacer de las instituciones de la sociedad un espacio-tiempo habitable. Si queremos ser libres, tenemos que actuar, no podemos quedarnos sentados de brazos cruzados. Pues la libertad es actividad.

### **A modo de conclusión. De intempestivos y revolucionarios**

En un mundo donde el relato neoliberal estimula la construcción de un nuevo tipo de subjetividades, una nueva tipología de ciudadanos: proactivos, creativos, innovadores, capaces de enfrentar los desafíos que se presentan en un mundo cada vez más incierto, vale la pena preguntarse: ¿de qué modo?, ¿bajo qué condiciones? Según el discurso neoliberal, comprendiendo y aceptando que la propia vida personal de cada uno es la que afecta la producción y no a la inversa. Esto incita a los individuos históricosociales a dirigir la mirada hacia

---

<sup>5</sup> Véanse los escritos publicados sobre esta cuestión en Castoriadis, 1998.

la necesidad de adaptarse a las condiciones del mercado, y no a transformarlas. En un contexto de inseguridad laboral, de precariedad y de incertidumbre, el relato neoliberal impulsa el concepto de un sujeto emprendedor, que pueda reaccionar positivamente (gestionando sus propias emociones) ante los desafíos del mundo productivo, social y cultural que le toca vivir. Vemos entonces cómo el neoliberalismo, que se autodefinía como un proyecto económico, político y social, se ha transformado en una *forma de vida* que impacta sobre los modos de estar y de actuar en el mundo, en el dominio de la historia y de la política. Es por ello que nos gustaría detenernos en la concepción de la historia y de la acción política de Rosa Luxemburgo y de Cornelius Castoriadis, dos pensadores de comienzos y de fines del siglo xx que atraviesan la historia del pensamiento político revolucionario, en vistas a repensar los procesos de desdemocratización que atraviesan nuestras actuales condiciones de existencia.

En la crítica de Rosa Luxemburgo a la dictadura del proletariado implementada por Lenin y Trotsky, podemos observar que el llamado a la acción política de las masas trabajadoras tiene que ver con que no hay recetas que garanticen el curso de la historia. Según ella, el elemento vital para poder implementar la dictadura del proletariado es el entrenamiento y la experiencia política de toda la masa del pueblo. No se trata de suprimir la vida pública después de la toma del poder, como hizo el partido bolchevique. Los líderes bolcheviques deben aceptar que la vida política está compuesta de ensayos y de toma de decisiones cuyo resultado final no está garantizado. Para Rosa Luxemburgo, el sistema socialista no es nada más (y nada menos) que un producto histórico, surgido de las propias luchas y experiencias del movimiento obrero. Y, si bien en principio se define por la negación, ya que exige una cantidad de medidas negativas, las medidas positivas aún deben ensayarse: solo la experiencia puede corregir y abrir nuevos caminos. Solo la experiencia sin obstáculos de las masas puede expresar la fuerza creadora y corregir los intentos equivocados. Una libertad limitada hace a la vida pública pobre, esquemática y estéril, dice Rosa Luxemburgo en el ensayo dedicado a la revolución rusa. Porque cuando se limita la participación política, se cierran las fuentes de toda riqueza y progreso espiritual. Si se elimina la democracia, solo queda la burocracia como elemento activo: gradualmente se adormece la vida pública, solo dirigen y gobiernan unas pocas docenas de dirigentes partidarios. De este modo, el régimen se convierte en una dictadura, pero no en la dictadura del proletariado, sino en una dictadura en sentido burgués.

En ese mismo sentido, Cornelius Castoriadis pretende recuperar la acción política de los individuos históricosociales sin la garantía de una teoría

(por más revolucionaria que sea) que la justifique. La política, como tal, es el intento de transformar la sociedad, pero se nutre de las deliberaciones y reflexiones temporalmente variables de individuos históricosociales inscriptos en coordenadas sociohistóricas dadas. En este sentido, la acción política muestra, hace manifiesto, el carácter histórico, y por ende, temporal, de la existencia humana. Puesto que no hay certezas ni verdades absolutas respecto a ¿qué hacer?, siempre corremos el riesgo de equivocarnos, de errar el camino. De este modo, la alternativa queda siempre abierta: o esto o lo otro, actuar es tomar decisiones en vistas a instituir nuevas formas de vivir *con* y de estar *juntos*. Lo que la acción política muestra es la *poiética* inmanente a la praxis humana y su carácter instituyente. El tiempo del hacer social es un tiempo que implica la reflexión, la deliberación, la decisión. El tiempo de la acción política, en cuanto tiempo del hacer, emerge como posibilidad de irrupción de lo irregular, del accidente, del acontecimiento, de ruptura de la recurrencia. Una vez que se han disuelto las certezas respecto de la necesidad histórica del socialismo, lo que queda es el reconocimiento del carácter trágico —pero a la vez *poiético*, esto es, productivo y creativo— de la existencia y de la historia humanas.

### Referencias bibliográficas

- 131
- Angus, Ian (2014). El origen del eslogan “socialismo o barbarie” de Rosa Luxemburg. En *Marxismo crítico* (Ana Rosa Álvarez Rubio, Trad. ). Recuperado de <https://marxismocritico.com/2014/11/14/el-origen-del-eslogan-socialismo-o-barbarie/>
- Brown, Wendy (2018). *Défaire le dèmos. Le néolibéralisme, une révolution furtive*. [Deshacer el dèmos. El neoliberalismo, una revolución furtiva] (Jérôme Vidal, Trad. ). París, Francia: Amsterdam.
- Cardan, Paul (1964). Marxisme et théorie révolutionnaire [Marxismo y teoría revolucionaria]. *Revue Socialisme ou Barbarie*, 6(36), 4-5.
- Castoriadis, Cornelius (1947). Sur la question de l'URSS. et du stalinisme mondial [Sobre la cuestión de la URSS y del estalinismo mundial]. *Bulletin intérieur du P. C. I.* , (41). Recuperado de <https://bataillesocialiste.wordpress.com/documents-historiques/1947-08-sur-la-question-de-lurss-et-du-stalinisme-mondial-castoriadis/>
- Castoriadis, Cornelius (1958). Notes sur Lukács et Rosa Luxembourg [Notas sobre Lukács y Rosa Luxemburgo]. *Revue Socialisme ou Barbarie*, 5(26), 20-22.
- Castoriadis, Cornelius (1976). *La sociedad burocrática* (vol. 1 y 2; Enrique Escobar, Trad. ). Barcelona, CT: Tusquets.

- Castoriadis, Cornelius (1986). *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II* [Dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto II]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1998). *La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe IV* [El avance de la insignificancia, Las encrucijadas del laberinto IV]. París, Francia: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (2005). *Une société à la dérive* [Una sociedad a la deriva]. París, Francia: Seuil
- Deleuze, Gilles (1999). *Conversaciones* (José Luis Pardo, Trad. ). Valencia, VC: Pre-textos.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979* (Horacio Pons, Trad. ). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Goldmann, Lucien (1956). *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* [El dios escondido. Estudio sobre la visión trágica en los Pensamientos de Pascal y en el teatro de Racine]. París, Francia: Gallimard.
- Haug, Frigga (2013). Versuch, in den Fußstapfen von Rosa Luxemburg für eine Demokratie von unten zu streiten [Ensayo, siguiendo los pasos de Rosa Luxemburgo, para luchar por una democracia desde abajo]. *Das Argument*, 6(305), 898-903.
- Lazzaratto, Maurizio (2010). *Capitalismo y producción de subjetividad*. Conferencia en el II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XVII Jornadas de Investigación, VI Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur, Facultad de Psicología, noviembre de 2010, Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=5JNQ2pzOcnY>
- Loureiro, Isabel (2004). *Rosa Luxemburg, os dilemas da ação revolucionária* [Rosa Luxemburgo, los dilemas de la acción revolucionaria]. São Paulo, Brasil: UNESP/Fundação Perseu Abramo/Rosa Luxemburg Stiftung.
- Loureiro, Isabel (2005). El pensamiento y la acción en Rosa Luxemburg en Gambina, Rajland y Campione. *Pensamiento y acción por el socialismo. América Latina en el siglo XXI* (pp. 225-230). Buenos Aires, Argentina: Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas.
- Löwy, Michael (2018). Rosa Luxembourg. La signification méthodologique du mot d'ordre 'socialisme ou barbarie' [Rosa Luxemburgo. La

significación metodológica de la consigna ‘Socialismo o Barbarie’]. Conferencia dictada en el marco del Seminario *Marx au 21ème siècle*, Universidad de París I, Sorbona, París. Marzo de 2018, Recuperado de: <https://vimeo.com/259560949>

- Luxemburgo, Rosa (1919). *Die Krise der Sozialdemokratie. Anhang: Leitsätze über die Aufgaben der internationalen Sozialdemokratie*, [La crisis de la socialdemocracia. Apéndice: Directrices sobre las tareas de la socialdemocracia internacional]. Múnich, Alemania: Futurus.
- Luxemburgo, Rosa (2002). ¿Reforma o *revolución*? (Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels, Trads.). Madrid, MD: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.
- Luxemburgo, Rosa (2006). *La crisis de la socialdemocracia* (Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels, Trads.). Madrid, MD: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.
- Luxemburgo, Rosa (2008). Discurso ante el Congreso de Fundación del Partido Comunista Alemán, *Obras escogidas* (Mary Alice Waters, Trad. ). Recuperado de [click aquí](#).
- Trotsky, Leon (1965). *In Defense of Marxism* [En defensa del marxismo]. Nueva York, Estados Unidos de América: Merit.





# De la clase revolucionaria a la subjetividad humana. Sobre el sujeto de la autonomía en la obra de Cornelius Castoriadis

*From the Revolutionary Class to the Human Subjectivity. On the Autonomous Subject in Cornelius Castoriadis' Work*

Germán Rosso  
Universidad de Buenos Aires, Argentina

**RESUMEN** En este artículo se propone recuperar una de las problemáticas que, aún en su diversidad temática, atraviesa buena parte de la obra de Cornelius Castoriadis: la autonomía, como proyecto que debe desplegarse no solo en el plano colectivo sino también en el singular. Se buscará reconstruir la maduración en su perspectiva acerca del sujeto que motoriza la transformación de la institución de la sociedad. Para esto, se partirá de las críticas de Castoriadis al lugar asignado en la teoría marxista al proletariado como sujeto revolucionario para llegar a la idea de una subjetividad humana que supone la capacidad de reflexión y actividad deliberada. Se destacarán los aportes de la perspectiva psicoanalítica freudiana en la consolidación de esta concepción, así como también su distancia respecto de las perspectivas marxistas que consideran la transformación del individuo como un proceso de “toma de conciencia”.

**PALABRAS CLAVE** Sujeto; Autonomía; Subjetividad; Castoriadis.

**ABSTRACT** *In this paper we propose exam one of the key points in the work of Cornelius Castoriadis: the autonomy, as individual and collective project. Our purpose is review the development in his view of the subject that motorizes the social transformation. For this, we start from the Castoriadis' critics to the role that Marxist theory assigns to the proletariat as revolutionary class to reach an idea of human subjectivity with reflection and deliberation capacities. We will highlight the contributions of the Freudian psychoanalytic perspective in this conception, as well as the distances with the Marxist perspectives than think the transformation of the individual as an awareness process.*

**KEY WORDS** *Subject; Autonomy; Subjectivity; Castoriadis.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	31/3/2019
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	25/7/2019
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	27/1/2020

### **NOTA DEL AUTOR**

Germán Rosso, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

El presente trabajo forma parte de un proyecto de investigación financiado por una Beca Interna Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

Una versión previa y parcial de este texto fue presentada en las Jornadas de estudio Castoriadis político. Academia y autonomía. 20º aniversario luctuoso del autor (Ciudad de México, 23 y 24 de noviembre de 2017).

Correo electrónico: ger.rosso@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4856-6831>

A poco más de 20 años de su fallecimiento, la obra de Castoriadis pervive como un legado heteróclito en el que la pluralidad de temáticas abordadas se combina con el alto grado de erudición alcanzado por el autor en cada una de ellas. Tal vez sirva como ilustración de esto el reconocimiento que recibió por parte de contemporáneos tan importantes y diversos como Pierre Vidal-Naquet, Edgar Morin, André Green o Francisco Varela, entre otros. En el presente artículo se propone recuperar una de las problemáticas que, aún en su multiplicidad, atraviesa buena parte de la prolífica actividad de Castoriadis y en especial a su filosofía política: la autonomía, como proyecto que debe desplegarse no solo en el plano colectivo sino también en el singular.

Este ejercicio supondrá tensionar las habituales periodizaciones y dicotomías que se establecen sobre la obra de Castoriadis, tendientes a divorciar su actividad militante y política de su actividad filosófica y reflexiva. Esta escisión devino habitual al menos desde el trabajo de Philippe Gottraux (1997), quien incluso llega a sostener que Castoriadis reinvierte el capital político acumulado en sus años de militancia en capital simbólico, con el objetivo de acceder a posiciones de prestigio en el campo intelectual. Sin caer en lecturas tan reduccionistas, es común ubicar en el paso del primer volumen de *La institución imaginaria de la sociedad*—que originariamente fue publicado por fascículos en la revista *Socialisme ou Barbarie* entre 1964 y 1965— al segundo—publicado en 1975— un cambio de época en la producción teórica del autor. Enrique Escobar y Pascal Vernay (2004) demarcan cuatro etapas en la obra de Castoriadis: desde la conformación de *Socialisme ou Barbarie* [Socialismo o barbarie] hasta 1967, dedicada al análisis político y económico; de 1967 a 1980, marcada por la publicación de su principal obra y el comienzo de la serie *Las encrucijadas del laberinto*; de 1980 a 1990, como “años de consolidación de los resultados adquiridos” y emprendimiento de trabajos que finalmente resultarían inacabados; y los últimos años de vida del autor, en los que revisa el recorrido realizado y proyecta futuras direcciones de interrogación. Fernando Urribarri (1997), por su parte, reconoce como un acontecimiento central en la obra del autor el descubrimiento de la imaginación radical en 1964-1965, lo cual llevará a un “giro fundamental” que decantaría en la segunda parte *La institución imaginaria de la sociedad* como primera “elaboración conceptual general” (p. 9). Resulta similar la aproximación de Xavier Pedrol Rovira (2003) a lo que identifica como un “giro filosófico” en la labor del autor. Más recientemente, Javier Benyo (2016) realiza un interesante aporte a la cuestión al enfatizar en los cambios producidos en su obra a partir de la constitución de Castoriadis como autor y el abandono de la seudonimia.

La separación rígida entre una etapa militante y una etapa filosófica ha sido cuestionada por Nicolas Poirier (2011). Aun cuando pueda constatarse un cambio de inclinación entre un primer enfoque centrado en problemas de índole política y uno posterior volcado hacia ambiciones más especulativa, “esto no debe conducir a establecer una frontera estanca entre la parte filosófica de su trabajo y su dimensión más militante” (Poirier, 2011, p. 7). Para demostrarlo, Poirier emprende una labor de revisión y recopilación de materiales inéditos escritos por Castoriadis entre 1945 y 1967, los cuales dan cuenta de una clara y temprana preocupación filosófica por parte del autor. Es por esto que Poirier sostiene que Castoriadis “en realidad siempre se enfrentó a los mismos problemas” (2011, p. 8), aunque los contemplara de distinto modo en un momento u otro. En consonancia, Philippe Caumières (2018) propone considerar al proyecto de autonomía como el hilo conductor que al mismo tiempo unifica y brinda coherencia a la empresa intelectual de Castoriadis, ya que se encuentra presente desde su actividad política inicial. Consecuentemente, “cuando habla de *gestión obrera*, en los años cincuenta, de *autogestión* en los años setenta o de *democracia* a partir de los años ochenta, lo que preocupa a Castoriadis es siempre la autonomía, comprendida como ‘dirección consciente, por los hombres mismos, de su propia vida’” (Caumières, 2018, p. 22). En su revisión del vínculo entre las tesis ontológicas y las reflexiones sobre lo político del autor, Aldegani adopta una perspectiva similar. Así, plantea que “ambas reflexiones son elaboradas en un mismo marco conceptual, en función del proyecto de autonomía social y la comprensión de la creatividad de los hombres” (Aldegani, 2016, p. 10). Siguiendo esta orientación, en las siguientes páginas se buscará reconstruir la maduración de un punto central en la concepción de autonomía de Castoriadis: la comprensión del sujeto que motoriza la transformación de la institución de la sociedad.

Aunque se han realizado importantes esfuerzos en direcciones similares (Miranda, 2008; Urribarri, 2002; Marchesino, 2014), este trabajo se centrará particularmente en el vínculo establecido entre sujeto y autonomía. Así, se partirá de las críticas de Castoriadis al lugar asignado en la teoría marxista al proletariado como sujeto revolucionario hasta llegar a la idea de una subjetividad humana que supone la capacidad de reflexión y actividad deliberada. En esta concepción acerca del tipo de sujeto que requiere la autonomía intervendrá tempranamente la perspectiva psicoanalítica freudiana, a partir de la cual el autor progresivamente dotará de consistencia una noción de autonomía singular que resultará central para su filosofía política. Como se desarrollará más adelante, esta idea se contrapone a las concepciones marxistas que consideran a la transformación individual como un proceso de *toma de conciencia* a través del

cual se superan las barreras ilusorias de la ideología, que encubren y distorsionan el lugar de los sujetos en las relaciones de producción capitalista.

### **De la crítica al proletariado como sujeto revolucionario a la idea de autonomía como proyecto social total**

De acuerdo con Miranda (2008), la reflexión de Castoriadis respecto del problema del sujeto comienza a gestarse desde la constitución, en 1946, de la tendencia “Chaulieu-Montal” (Castoriadis-Lefort) al interior del Partido Comunista Internacional (PCI) trotskista, en Francia. Es en la crítica que este sector empieza a desarrollar contra la Unión Soviética, considerada como “un régimen de capitalismo burocrático total,” donde pueden rastrearse las primeras revisiones de Castoriadis al papel asignado al proletariado como *sujeto histórico* destinado a llevar adelante el proceso revolucionario. Cabe agregar a la postura planteada por Miranda una lectura retrospectiva realizada por el propio Castoriadis:

Fue en calidad de ideas políticas, y no filosóficas, como aparecieron en mis escritos la autonomía..., la creatividad de las masas, eso que hoy llamaría la irrupción del imaginario instituyente en y a través de la actividad de un colectivo anónimo. (Castoriadis, 1998a, p. 35).<sup>1</sup>

En este sentido, se puede pensar que, aunque no formulada, existe cierta noción de sujeto subyacente a los primeros análisis políticos del autor que, a la larga, decantaría en la idea de un sujeto colectivo anónimo y de un proyecto de autonomía que, como posteriormente planteará, debe desplegar no solo en el plano colectivo sino también en el singular.

Adoptando, entonces, la postura de que la noción de sujeto debe ser reconstruida a partir de los primeros escritos del autor, se establece como período de gestación de esta problemática la participación de Castoriadis en el grupo y revista *Socialisme ou Barbarie* (1948-1967).<sup>2</sup> En el marco de una revisión sobre el mencionado período de su obra —realizada en el texto “La cuestión de la historia del movimiento obrero,” redactado en 1973 para introducir el primer volumen de *La experiencia del movimiento obrero*—,

---

1 La misma idea es expuesta en “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía”: “En mi trabajo, la idea de autonomía apareció muy temprano, en realidad desde el comienzo de mi actividad, y no como idea filosófica o epistemológica, sino como idea esencialmente política. Mi preocupación constante es su origen, la cuestión revolucionaria y la cuestión de la autotransformación de la sociedad” (Castoriadis, 1998c, p. 214).

2 Tales trabajos fueron posteriormente compilados en dos series de publicaciones, *La sociedad burocrática* (I y II) y *La experiencia del movimiento obrero* (I y II).

Castoriadis indica las dudas que desde aquel tiempo comenzaban a atravesarlo respecto del incuestionable papel asignado por el marxismo al proletariado como sujeto histórico: “No tenemos que interpretar la actividad del proletariado en función de una finalidad inmanente, una ‘misión histórica’, porque esa ‘misión’ es un puro y simple mito” (Castoriadis, 1979a, p. 59).

Desde aquí puede comenzar a deslindarse una crítica al carácter esencialmente *revolucionario* que la concepción marxista asignaba al proletariado. Resulta contradictorio que desde una perspectiva fundada en el materialismo histórico se proponga un papel universal y eternizado para una clase social, es decir, más allá de lo que acontezca en el propio devenir histórico. Mantener esta postura, o bien llevaría a desestimar otras luchas que no se proclaman por el proletariado o que no apuntan exclusivamente a cuestionar la posesión privada de los medios de producción, o bien forzaría a la lectura de todo movimiento colectivo en los términos de una lucha de clases contra la burguesía. Son conocidas las consecuencias negativas que esto trae aparejado cuando se intenta captar las luchas de movimientos sociales que rompen con el esquema marxista más clásico (tales como el feminismo, la ecología, las disidencias de género, entre otros).

En este sentido resulta útil recuperar las reiteradas críticas que durante este período Castoriadis formuló contra los análisis y diagnósticos de los revolucionarios marxistas. Según el autor, los revolucionarios suelen tener “los ojos fijos en los momentos ‘históricos’ de la acción del proletariado —revolución o huelga general—, o al menos en lo que podría llamarse su organización y su acción *explícita* —sindicatos, partidos, huelgas importantes—” (Castoriadis, 1979b, p. 57). El problema radicaría en que prestando atención solamente a estos elementos se pierde de vista la *lucha implícita* que constantemente tiene lugar en la vida cotidiana de las relaciones de producción, como “revés del trabajo cotidiano del proletariado” (Castoriadis, 1979b, pp. 57-58). Como se verá más adelante, para Castoriadis la anulación de la lucha del proletariado atraviesa el fundamento mismo del método analítico de Marx. Respecto a la fijación en ciertas acciones de resistencia de los obreros, Castoriadis retoma estas discusiones en la mencionada revisión realizada en “La cuestión de la historia del movimiento obrero” para criticar particularmente las limitaciones en el teórico marxista que lo llevan a reconocer la lucha del proletariado solamente en su actividad “*explícita* o manifiesta”; esto no se debe, como podría pensarse, a que este tipo de luchas resultan más fáciles de observar o constatar, sino a que, de manera más fundamental, se corresponden con mayor facilidad a las categorías y conceptos que el teórico marxista porta de antemano. Cuando los objetivos que se propone o la forma que reviste un

movimiento coinciden con la conceptualización previa (y podría agregarse, inamovible) que trae el teórico, este logra reconocer allí una auténtica lucha revolucionaria. Castoriadis detecta que en estos casos:

El esquema que opera en segundo plano [respecto de la mencionada postura del teórico] es el de un sujeto (individual o colectivo) que se propone fines claros y distintos y plantea sus acciones como medios que permiten alcanzarlos. Pero la lucha cotidiana implícita del proletariado es absolutamente incomprensible desde esta óptica —del mismo modo que lo es, por ejemplo la presión cotidiana, difusa e indirecta, que ha permitido a las mujeres desde hace un siglo, y a los jóvenes desde hace veinticinco años, modificar considerablemente su situación efectiva en la familia y la sociedad, y con respecto a la cual, organizaciones y manifestaciones explícitas no representan más que la pequeña parte emergida del iceberg. (1979a, p. 71).

Aquí puede vislumbrarse el modo en que el sujeto político que intenta construir Castoriadis se desvincula de otras concepciones más clásicas. En contraposición a un abordaje ortodoxo que ubica al proletariado como el depositario único y exclusivo del proyecto revolucionario, Castoriadis comenzará a desarrollar la idea de que el sujeto debe ser más bien pensado como un *por ser* cuyo papel no se define de antemano, sino que se encuentra abierto a la *praxis* revolucionaria. Sostener, en cambio, la predestinación de una clase como sujeto revolucionario que “se propone fines claros y distintos” y posee el conocimiento de las “acciones” que son el medio que permiten alcanzar tales objetivos, resulta más cercano a un *cogito* cartesiano o al sujeto que supone la teoría económica de la *rational choice* —en tanto que completamente consciente de sus fines y sus actos— que al resultado de una *praxis* en la cual los hombres producen, de una manera que no puede ser predeterminada, tanto a su realidad histórica como a sí mismos.

En esta misma dirección también podría recuperarse la crítica de Castoriadis a la tesis marxista según la cual la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases. Si bien en un primer acercamiento esta idea parecería oponerse al determinismo económico ostentado por el marxismo, en realidad “no es más que un eslabón de los vínculos causales establecidos siempre sin ambigüedad por el estado de la infraestructura técnico-económica” (Castoriadis, 2013, p. 49). De aquí surge como consecuencia que lo que las clases hagan se encontrará *dictado* por lo que acontece en otro plano: el accionar de las clases es “necesariamente trazado por su situación en las relaciones de producción, sobre la cual no pueden nada, pues las precede tanto causal como lógicamente” (Castoriadis, 2013, p. 49). El resultado es que las clases terminan por no ser más que la encarnación de la acción de las fuerzas

productivas, siendo así actores en el sentido más degradado que se le pueda dar al término en la medida en que solo “recitan un texto dado por adelantado y realizan gestos predeterminados” (Castoriadis, 2013, p. 49) que llevan hacia un fin inevitable y prefijado. Se podría pensar que aquí la riqueza de la idea de *praxis* formulada por Marx se pierde completamente. Castoriadis sostendrá que para el marxismo

[las clases son] los agentes del proceso histórico, pero los agentes inconscientes...; “son actuados” más que actúan, dice Lukács. O mejor, actúan en función de su conciencia de clase y ya es sabido que “no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino su ser social lo que determina su conciencia. (2013, pp. 49-50).

Las consecuencias de esta anulación del accionar de las clases pueden verse incluso en los fundamentos de la teoría marxista. Mientras que gran parte de *El Capital* se centra en el análisis del funcionamiento y desarrollo del sistema capitalista a partir de ciertas “leyes económicas objetivas,” como fundamento de la teoría de carácter científico que Marx se proponía, esto conduce, paradójicamente, a la reducción de los obreros a meros *objetos*. Es en este sentido que Castoriadis —bajo el seudónimo de Paul Cardan— señala que es “como objetos que aparecen obreros y capitalistas en *El Capital*” (Cardan, 1970, p. 54). Una vez más, los unos y los otros son vistos como instrumentos ciegos de unas leyes económicas que les trascienden y que rigen sus acciones de modo inconsciente, de manera que estas leyes terminarían siendo “independientes de las acciones de los hombres y de las clases” (Cardan, 1970, p. 55).

Es así como Castoriadis llega a la conclusión de que la concepción marxista y su método analítico “tratan en la teoría a los obreros como el capitalismo querría hacerlo, y no puede en la práctica de producción: es decir, como simples objetos” (Cardan, 1970, p. 41). En este aspecto, la teoría marxista elabora en el plano teórico, y en tanto abstracción, la propia “tendencia esencial del capitalismo” que es la “reificación” o “cosificación” de los obreros, la cual jamás puede realizarse plenamente en la práctica. Desde el punto de vista de Castoriadis,

La lucha de los hombres contra la reificación es, al igual que la tendencia a la reificación, la condición del funcionamiento del capitalismo. ...El capitalismo no puede funcionar más que poniendo constantemente en contribución la actividad propiamente *humana* de sus sujetos que intenta reducir y deshumanizar al máximo. (Castoriadis, 2013, pp. 28-29).

Según el autor, es aquí, en la contraposición entre la tendencia a la pasivización que encarna la reificación y la actividad *humana* de los obreros, donde reside la



contradicción profunda del capitalismo.<sup>3</sup> En un plano más general, que excede a la actividad económica de la sociedad capitalista, Castoriadis identifica la tendencia a la pasivización de la población en la creciente burocratización de la sociedad, en la que se puede identificar la misma contradicción de base: “cómo obtener a la vez la participación y la exclusión de la gente” (Cardan, 1970, p. 120). Pero lo que cabe destacar es que Castoriadis busca recuperar al sujeto de la revolución a partir de un doble movimiento por el cual se pueda dislocar la unidireccionalidad del marxismo respecto del proletariado como clase revolucionaria exclusiva al mismo tiempo en que intenta reponer su verdadero rol activo en la historia restituyendo “la idea de que la acción autónoma de las masas pueda constituir el elemento central de la revolución socialista” (2013, p. 52). De lo que se trata es de abandonar la idea según la cual “las clases y su acción son simples relevos; ... [y asumir que] la ‘toma de conciencia’ y la actividad de las clases y de los grupos sociales (como de los individuos) hacen surgir elementos nuevos, no predeterminados y no predeterminables” (2013, p. 54).

La preocupación del autor por la acción propia de las *masas* se encuentra presente desde sus primeras discusiones políticas sostenidas, como se dijo al inicio, en el contexto de una revisión crítica de la revolución socialista y del advenimiento del fenómeno burocrático ruso. En el texto “Socialismo o barbarie” (publicado en 1949, en el primer número de la homónima revista), Castoriadis identifica como elemento definitorio del régimen capitalista contemporáneo a su época a la “aparición de la burocracia como capa social” (1976, p. 93). Esta idea, compartida al interior de la tendencia “Chaulieu-Montal” (Castoriadis-Lefort), apunta a captar ciertos cambios que se gestaban en el régimen capitalista del este —principalmente, la creciente monopolización— pero de manera más fundamental busca comprender las transformaciones en las relaciones de producción en el oeste. De hecho, este tipo de diagnóstico fue el principal factor que llevó a la ruptura de la mencionada tendencia con el PCI francés, el cual insistía en comprender, siguiendo la tesis de Trotsky, a la burocracia rusa como la constitución de un “Estado obrero degenerado.”

La perspectiva de Castoriadis sobre esta cuestión se basa en la identificación de la burocracia no como el elemento accidental y anecdótico de un Estado que tiende a su disolución sino como el surgimiento de una nueva clase social con sus propias características. Ahora bien, si la etapa anterior del

---

3 Federico Ferme (2011) profundiza en este punto en su revisión de los debates centrales en torno a la noción de “cosificación” en la teoría social, confrontando sobre todo las concepciones de Lukács y Marx con los planteos de Castoriadis.

capitalismo burgués podía ser definida fundamentalmente por la oposición entre propietarios y no propietarios, a partir del surgimiento del régimen burocrático se instala una división entre dirigentes y ejecutantes que en algunos casos lleva a la explotación de la clase trabajadora a un nivel incluso mayor que en etapas anteriores. Castoriadis sostiene que “en la zona rusa, no hay obstáculos, ni jurídicos ni económicos, que puedan poner trabas a la voluntad de la burocracia de explotar al máximo al proletariado, de aumentar lo más posible la producción para satisfacer su consumo parásito y aumentar su potencial militar” (1976, p. 105). Con la toma de posesión de los medios de producción por parte de los dirigentes del partido revolucionario se consolida entonces una nueva clase dominante y explotadora sobre el conjunto del proletariado.

Respecto a la diferencia entre el capitalismo occidental y los regímenes burocráticos orientales, es importante señalar que Castoriadis tenía en claro que, por diferentes que fuesen las situaciones en uno y otro sitio, “su desarrollo conduce a los dos sistemas a identificarse” (1976, p. 106). Este punto será profundizado en posteriores análisis del autor, hasta terminar sosteniendo que la división entre dirigentes y ejecutantes es la esencia misma del régimen capitalista, que tiende a burocratizar íntegramente todas las esferas de la sociedad. Es en este sentido que Castoriadis sostiene que las características que los burócratas —en tanto nueva clase social dominante en el régimen oriental— comparten con los capitalistas radican en que tanto unos como otros apuntan a intensificar la explotación e “intentan transformar al hombre productor en simple pieza de sus máquinas, pero destruyen así en él lo esencial: la productividad y la capacidad de creación” (Castoriadis, 1976, p. 135).

Este elemento fundamental en el *hombre productor* requiere ser revisado en detalle, ya que preanuncia importantes ideas sobre la concepción de sujeto en Castoriadis. Desde esa última idea, la de una *capacidad de creación* en las masas obreras, puede comenzar a hilarse el interés del autor por la capacidad creadora del hombre que, tras su recorrido por la filosofía y el psicoanálisis, terminaría consolidándose en una ontología orientada por la idea de creación y más particularmente en el reconocimiento de la imaginación, en sus dos *sedes*, singular y colectiva, como aquella potencia gracias a la cual se crean nuevas formas en el dominio humano (Castoriadis, 1998a).

Sin ir todavía tan lejos, se puede decir que la cuestión de la capacidad creadora del proletariado atraviesa buena parte de las intervenciones políticas del autor en este período, y tiene consecuencias fundamentales sobre todo en la comprensión del vínculo entre la dirección del partido revolucionario y el conjunto de las masas obreras. Este asunto es principalmente abordado en “La dirección proletaria” (publicado en 1951), donde Castoriadis parte

de la idea de que existe una “profunda antinomia” al interior de la actividad revolucionaria marxista: por un lado, el marxismo promueve un análisis científico de la sociedad y apunta a llevar adelante un cambio “consciente” y “planificado” del desarrollo del movimiento revolucionario; por otro lado, el “factor más importante” y “decisivo” para esta perspectiva es “la actividad creadora de decenas de millones de hombres, tal como se desarrollará durante y después de la revolución.” El “carácter revolucionario y cosmogónico” de esta actividad consiste precisamente y según este autor, en que su contenido “será original e imprevisible” (Castoriadis, 1979a, p. 119).

Se puede detectar en esta actividad impersonal, creadora y original de las masas una de las raíces de lo que posteriormente será conceptualizado como la potencia instituyente de un sujeto colectivo anónimo. El conflicto que se suscita entre los dos factores que abarca la actividad revolucionaria del marxismo no puede ser resuelto simplemente suprimiendo a uno de ellos. Renunciar al primer factor, a la actividad racional, organizada y planificada, equivaldría a suponer que todos los problemas se resolverán por sí solos a partir de la lucha de las masas, lo que conduce a cierto “misticismo mesiánico” sobre la clase proletaria o a una confianza ciega en un “destino” ineludible de la historia; por otra parte, rechazar el segundo factor, “el carácter original y creador de la actividad de las masas,” brinda “un fundamento teórico a la burocracia,” en la medida en que se reconoce únicamente a una minoría como la depositaria de la “razón histórica” (Castoriadis, 1979a, p. 119). Estos problemas llevarán a Castoriadis a revisar las tareas y formas de organización de la dirección del movimiento proletario (el partido), asumiendo que es imposible resolver *a priori* la antinomia que atraviesa al movimiento revolucionario marxista. En este sentido Castoriadis sostiene que la solución de tal antinomia solo se hallará en el propio transcurso de la revolución, donde “la actividad creadora de las masas es una actividad consciente y racional,” deviniendo así “homogénea” a la actividad de la dirección del movimiento (Castoriadis, 1979a, p. 120).<sup>4</sup>

Aunque todavía no formulada con este término, la idea del proyecto de autonomía puede entrecerse en toda esta serie de planteos. Efectivamente, a lo que Castoriadis apuntaba ya desde aquella época era a una transformación en la institución de la sociedad que trascendiera la sola cuestión de la posesión de los medios de producción y que colocase en un lugar central a la actividad creadora del colectivo. Desde la perspectiva del autor en ese período, entonces, es necesario recuperar de otro modo la actividad revolucionaria inaugurada por el marxismo.

<sup>4</sup> Una recuperación más completa de este problema, confrontando las posiciones de Castoriadis, Pannekoek y Lefort, en Repossi (2008).

Se trata de un replanteamiento del objetivo de la revolución proletaria, el cual ya no puede ser “arrebatar la dirección de la producción a los capitalistas para conferirla a burócratas, sino organizar esa dirección sobre una base colectiva, como un asunto que concierne a la clase en su conjunto” (Castoriadis, 1976, p. 136). La necesidad de este cambio de objetivos parte de la experiencia rusa, en la medida en que demuestra que “es posible que aparezca una nueva capa explotadora después de la expropiación de los capitalistas, y hasta que esa aparición es inevitable si los propios obreros no se encargan simultáneamente de la gestión directa de la economía” (Castoriadis, 1976, p. 137). Los objetivos de la revolución socialista se ven así replanteados de manera fundamental: como afirma Castoriadis en aquella época, lo que se debe lograr es “la supresión de la distinción fija y estable —y a fin de cuentas de toda distinción— entre los dirigentes y los ejecutantes” (Castoriadis, 1976, p. 122).

Si bien esta idea en principio, como se pudo observar, refiere a la esfera de la producción y a su gestión directa por parte de la clase obrera, no se tarda en constatar que esta transformación tendrá consecuencias capitales en las demás esferas humanas y que por lo tanto repercutirá en la “vida social en general.” Esta idea será plasmada con mayor claridad en “Marxismo y teoría revolucionaria,” cuando el autor sostenga que la realización efectiva de la gestión obrera de la producción “implica una reordenación prácticamente total de la sociedad, como su consolidación, a la larga, implica otro tipo de personalidad humana ... otro tipo de dirección de la economía y de organización y otro tipo de poder, otra educación, etc.” (Castoriadis, 2013, pp. 139-140). Sin ir más lejos, en “Socialismo o barbarie” Castoriadis ya explica que las transformaciones sociales también deben tener lugar en el terreno político, dado que “la dictadura del proletariado no puede ser la dictadura de un partido, por muy proletario y revolucionario que este sea” (1976, p. 139). Mantener esta idea redundaría en la concreción de una capa burocrática dirigente. En todo caso, “la dictadura del proletariado debe ser una democracia para el proletariado” (Castoriadis, 1976, p. 139), con todas las modificaciones en la organización social que esto comportaría.

Pero es en la alusión a la cuestión del tipo de personalidad humana que requerirán estas transformaciones donde se puede comenzar a pensar las implicancias del proyecto revolucionario en el plano singular de los sujetos. Esta cuestión, que será abordada por primera vez en 1964 en “Marxismo y teoría revolucionaria” permite plantear que el proyecto de autonomía no solamente deberá repercutir en la organización heterónoma o alienante de la sociedad en el plano colectivo, sino que también debe propiciar la aparición de

un *individuo autónomo* que, llamativamente, será definido desde este primer momento en clave psicoanalítica.

### **Aportes desde el psicoanálisis freudiano: el plano singular de la autonomía**

Siguiendo el argumento de Miranda (2008), es en el lapso que va desde la autodisolución de *Socialisme ou Barbarie*, en 1967, hasta la publicación de *La institución imaginaria de la sociedad*, en 1975, cuando en Castoriadis se gesta una concepción de sujeto, fuertemente influenciada por su contacto con el psicoanálisis. La compilación de escritos inéditos a cargo de Poirier permite constatar el interés que el autor “manifestó muy tempranamente por el psicoanálisis” (2011, p. 12). En el texto “Instinto de la muerte y contradicciones de la individualidad concreta,” que data de 1945, Castoriadis (2011) explora el vínculo entre marxismo y psicoanálisis. Este ejercicio no solo es previo al mencionado período de profundización en la perspectiva freudiana, sino que incluso es muy probable que fuera escrito con anterioridad a su llegada a Francia. Al respecto de esta inclinación, el propio Castoriadis sostiene lo siguiente en una entrevista: “Desde muy joven me interesé, diría que me apasioné, por Freud. Hay textos relativamente antiguos, como ‘El contenido del socialismo’, de 1955, donde pongo de relieve la necesidad de tener en cuenta la dimensión psicosexual del individuo en todo lo que se hace o se piensa en el terreno político” (1998a, p. 104).

En este mismo sentido, el propio autor indica haber dedicado “la mejor parte de los años 1965 a 1968” (Castoriadis, 2013, p. 10) a la reconsideración de la teoría psicoanalítica, además de declararse “apasionado por el psicoanálisis” (Castoriadis, 1998a, p. 104) al momento de la ruptura de *Socialisme ou Barbarie*.<sup>5</sup> Sin embargo, en lo que respecta particularmente a la concepción de sujeto de Castoriadis, es importante localizar un hito fundamental en el volumen “Marxismo y teoría revolucionaria” (elaborado entre 1964 y 1965), que cronológicamente se supone anterior o al menos precoz respecto del señalado período de revisión de la teoría psicoanalítica. En la sección titulada “Autonomía y alienación” se ubica la primera formulación de Castoriadis sobre la autonomía en su dimensión singular, la cual como ya se dijo es pensada desde los aportes de Freud. Esto resulta importante porque a partir de entonces la reflexión del autor respecto del sujeto autónomo se servirá siempre de distintas contribuciones del psicoanálisis freudiano.

---

5 François Dosse (2018) reconstruye detalladamente este período de la vida de Castoriadis.

El punto de partida desde el cual Castoriadis propone pensar al individuo autónomo es un pasaje de Freud: “Allí donde estaba el Ello, debo devenir Yo” (Castoriadis, 2013, p. 161).<sup>6</sup> Esta expresión será recuperada en numerosas ocasiones posteriores por Castoriadis, pero en esta primera aproximación ya se exhibe lo esencial de su interpretación. El Yo, en tanto “conciencia y voluntad,” no debe ni suprimir ni reabsorber al inconsciente. Lo que el Yo debe lograr es tomar el lugar del Ello “en tanto que *instancia de decisión*” (Castoriadis, 2013, p. 161). Así planteada la cuestión,

La autonomía (en su dimensión singular) sería el dominio del consciente sobre el inconsciente. ... Si a la autonomía, a la legislación o a la regulación por sí misma se opone la heteronomía, a la legislación o a la regulación por otro, la autonomía es mi ley, opuesta a la regulación por el inconsciente que es una ley otra, la ley de otro que yo. (Castoriadis, 2013, pp. 161-162).

Esta ley de otro es planteada por Castoriadis (2013) en términos lacanianos como la presencia del “otro *en mí*” (p. 162), del “discurso del Otro” (p. 162).<sup>7</sup> El objetivo de la autonomía es entonces que el discurso del propio sujeto tome el lugar del “discurso del Otro, de un discurso que está en mí y me domina” (Castoriadis, 2013, p. 162). Lo que define a este discurso propio es la negación del discurso del Otro, no necesariamente en cuanto a su contenido, pero sí en tanto que siendo un discurso ajeno. Es “explicitando a la vez el origen y el sentido de este discurso” que el sujeto puede negarlo o afirmarlo “con conocimiento de causa” (2013, p. 164), lo cual constituye el factor central que define a su autonomía.

Al mismo tiempo, Castoriadis reconoce que esta tarea no puede realizarse de manera absoluta, ya que jamás podrá el discurso propio retomar, aunque más no fuese para aprobarlo, el conjunto de contenidos ajenos que lo colman. Es por esto que la tarea delineada por Freud “debe ser comprendida no como remitida a un estado acabado, sino a una situación activa” (Castoriadis, 2013, p. 165), o podría decirse incluso, a un ejercicio constante, que posteriormente Castoriadis comprenderá específicamente como un ejercicio de reflexión y deliberación cuyo carácter es el de un proyecto constantemente por hacerse, y no un estado final a ser conquistado. La autonomía individual no consiste

6 La traducción de José Luis Etcheverry de este pasaje coincide con la que propone Castoriadis: “Donde Ello era, Yo debo devenir” (Freud, 2008, p. 74).

7 Cabe aclarar, siguiendo a Urribarri (2002), que este texto refleja una primera atracción de Castoriadis por la lectura lacaniana de Freud, de la cual posteriormente se distanciaría con fuertes críticas. De acuerdo con Dosse (2018), Castoriadis asiste desde 1964 a los seminarios de diversos psicoanalistas prestigiosos de la época, entre los que se destaca Jacques Lacan.

entonces en una “toma de conciencia” efectuada de una vez y para siempre, “sino en *otra relación* entre consciente e inconsciente, entre lucidez y función imaginaria, en *otra actitud* del sujeto respecto a sí mismo” (Castoriadis, 2013, p. 165), que es la contraparte necesaria que supondrá la autonomía colectiva en tanto establecimiento de una relación diferente entre la dimensión instituyente y la dimensión instituida de lo histórico-social.

A esto cabe agregar el complemento inverso que Castoriadis supone respecto de la proposición de Freud: “allí donde Yo soy, el Ello debe surgir” (2013, p. 166). Las pulsiones y deseos del sujeto “hay que abocarlos no solamente a la conciencia, sino a la expresión y a la existencia” (Castoriadis, 2013, p. 166). En suma, para el autor el Yo debe convertirse en una “instancia activa y lúcida que reorganiza constantemente los contenidos” (Castoriadis, 2013, p. 169). Será entonces el mencionado encuentro con la disciplina psicoanalítica, en tanto teoría y práctica, lo que permitirá a Castoriadis pensar las vías por las cuales resultaría posible instituir una subjetividad autónoma y las características de la misma.<sup>8</sup>

Posteriormente, Castoriadis (1998c) volverá a abordar la cuestión de la autonomía individual brevemente en otro de sus textos, por cierto central en su obra: “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía.” La importancia de este artículo de 1981 en la obra del autor radica en que allí se puntualizan aspectos fundamentales de su propuesta general, destacándose sobre todo la formulación de sus tesis ontológicas y del estatuto de lo magmático. Sobre el final del recorrido a algunas de sus principales ideas filosóficas que en el mencionado artículo se propone, Castoriadis aborda la cuestión de la autonomía tanto social como individual. En este sentido, no debe olvidarse que, aunque Castoriadis reformule de una manera fundamental la concepción imperante acerca de la transformación del individuo —la cual hasta entonces era pensada en el medio marxista como una toma de conciencia—, con la autonomía también emerge una nueva forma de sujeto colectivo que motoriza la transformación de la sociedad. La consistencia del mismo comienza a ser esbozada en “Marxismo y teoría revolucionaria,” donde ya es planteado que además de las transformaciones a escala singular es necesaria una alteración en la institución de la sociedad. Así, la autonomía apunta, en tanto “relación social” (Castoriadis, 2013, p. 171), a superar la alienación *instituida*, es decir, el carácter *alienante* o *heterónimo* encarnado en la organización social.

8 A la vez, y como anverso necesario de estas reflexiones, surgirá una postura propia del autor al respecto del proyecto de transformación del sujeto que la práctica psicoanalítica debe encarnar. La aparición de esta temática puede ser ubicada en el primer artículo referido al psicoanálisis publicado por Castoriadis, “Epilegómenos a una teoría del alma que pudo presentarse como ciencia”, de 1968.

La dimensión social de la alienación, de modo general, da cuenta de una autonomización inercial en la lógica de las instituciones por la cual se desemboca en una inversión en la que “un conjunto de instituciones al servicio de la sociedad, se convierte en una sociedad al servicio de las instituciones” (Castoriadis, 2013, pp. 175-176). Aunque en esta ocasión Castoriadis no brinde más especificaciones al respecto, su posterior obra profundizará en esta dimensión social de la autonomía hasta llegar a comprenderla como la emergencia en el *Ser* de un nuevo sujeto colectivo anónimo, el cual es capaz de autotransformar de una manera explícita sus formas sociales.<sup>9</sup> Esto se encuentra sugerido ya en 1951 con la idea de que, con la revolución, la actividad creadora de las masas podrá devenir una “actividad consciente y racional” homogénea a la de la dirección del movimiento obrero (Castoriadis, 1979a, p. 120). En tal situación, la masa o colectividad anónima se hace cargo de su institución, lo cual pasará a ser pensado, más que como una actividad *racional*, como la posibilidad del sujeto colectivo de “*reflexionar* y de *decidirse* [o instituir efectivamente nuevas formas] *después de deliberar*” (Castoriadis, 1998b, p. 122). Es por esto que Castoriadis sostiene que “lo que define [a] una sociedad autónoma es su actividad de autoinstitución explícita y lúcida, el hecho de que ella misma se da su ley sabiendo que lo hace” (1998c, p. 215).

Para comprender tales ideas se puede recuperar el modo en que Castoriadis culmina el último capítulo de su principal obra:

[la superación de la heteronomía es] la instauración de una historia en que la sociedad no solo se sepa, sino *se haga* explícitamente como autoinstituyente ..., lo cual únicamente puede ocurrir mediante la posición/creación no solo de nuevas instituciones, sino también de un nuevo *modo* de instituirse y una nueva relación de la sociedad y de los hombres con la institución. (Castoriadis, 2013, p. 576).

Esta “nueva relación” con la institución encarna un cambio en el vínculo entre la dimensión instituida y la dimensión instituyente de la sociedad, gracias a lo cual se verá posibilitada una autotransformación explícita y reflexiva por parte del colectivo. Volviendo ahora sobre el artículo “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía,” Castoriadis señala en esta ocasión que la autonomía debe ser también comprendida como “una apertura ontológica” que se contrapone a la *clausura* que exhiben los demás niveles del *Ser*. El carácter “ontológico” de tal apertura reside en que se trata de “una creación

<sup>9</sup> Aunque aquí no serán trabajados en detalle, los aportes más importantes en esta dirección pueden encontrarse en: “Poder, política y autonomía” de 1987, “Individuo, sociedad, racionalidad, historia” de 1988 y “La *polis* griega y la creación de la democracia” de 1986, por solo nombrar aquellas referencias más representativas.



ontológica: la aparición de una ‘forma’ (*eidos*) que se altera explícitamente ella misma *como forma*” (1998c, p. 216). Esto es pertinente tanto al nivel individual como al propiamente colectivo, siendo en este último caso el cuestionamiento explícito de la institución de la sociedad por medio de la cual se “ponen en tela de juicio sus propias instituciones y significaciones —su ‘organización’— en el sentido más profundo del término” (1998c, p. 213), mientras que el primero responde a la correlativa aparición de “individuos capaces de poner en tela de juicio las leyes existentes” (1998c, p. 213). De este modo se enfatiza en el vínculo intrínseco entre sociedad e individuos autónomos, y ambas cosas solo resultan posibles en el marco de una transformación que subvierta la institución global de la sociedad.

Esta línea de reflexiones será continuada y definida con mayor detalle en otro artículo fundamental en el desarrollo de la perspectiva psicoanalítica de Castoriadis: “El estado del sujeto hoy,” conferencia dictada en 1986 y publicada al año siguiente.<sup>10</sup> Entre los múltiples tópicos abordados en este artículo, Castoriadis se preocupa por definir cuál es el estatuto del sujeto al que está destinada la práctica psicoanalítica, es decir, de eso que se anuncia como una “instancia que puede *reflexionar* y que puede *obrar, decidir* intervenir así o de otra manera” (1998b, p. 118). Este sujeto es definido por el autor, desde esta ocasión y en adelante, como una *subjetividad humana* o incluso *subjetividad propiamente humana*, cuyas características centrales residen en la *reflexividad* (que es radicalmente diferente al mero cálculo, el razonamiento lógico o el computar que no son capaces de cuestionarse acerca de sus fundamentos) y la *voluntad* en tanto *capacidad de acción deliberada* (1998b, p. 122). Pero esta forma de la subjetividad no es algo simplemente dado o un *destino* del hombre, sino que es una *creación histórica*, lo cual significa que nace en y por la historia y la sociedad, y no en cualquier sociedad, sino en una institución social tendiente a la autonomía (como lo han sido, según lo que señala el autor en reiteradas ocasiones, la antigua Grecia y la Modernidad occidental) (Castoriadis, 1998b, p. 122).

En el transcurso del artículo “El estado del sujeto hoy” se despliega una revisión de las características y los presupuestos metapsicológicos e histórico-sociales de esta subjetividad reflexiva y deliberante que, como el propio autor reconoce, “da un contenido más preciso a lo que definí desde 1965 como

10 Nótese al respecto que en la edición castellana de estos textos existe un desfasaje: *El Psicoanálisis, Proyecto y elucidación*, de Nueva Visión, compila tres extensos textos sobre psicoanálisis: “Epilegómenos a una teoría del alma que pudo presentarse como ciencia”, “Psicoanálisis, Proyecto y Elucidación”, ambos pertenecientes al primer volumen en francés de *Las encrucijadas del laberinto*, y “El estado del sujeto hoy”, que corresponde al tercer volumen de tal serie.

la *autonomía* del ‘sujeto’ humano” (1998b, p. 147; cf. también Castoriadis, 2004, p. 143). El establecimiento de una relación distinta entre consciente e inconsciente planteado en aquella ocasión aparece ahora *especificado*, en la medida en que se detalla que además de la instancia consciente es necesaria la reflexividad y la capacidad de actividad deliberada (Castoriadis, 1998b, p. 147). Esto significa que el Yo o la conciencia del psicoanálisis no suponen por sí mismos la capacidad de reflexionar y deliberar en torno a los contenidos instituidos por la sociedad. Desde ya, esto continúa sin implicar una “toma de poder’ por el consciente,” ni mucho menos una asimilación, anulación o aniquilamiento del inconsciente. A su vez, en el plano histórico-social se define también un sujeto colectivo potencial que es “capaz de *reflexionar* y de *decidirse después de deliberar*,” es decir, una sociedad autónoma que puede darse a sí sus propias leyes. De este modo el autor recupera el vínculo e implicancia mutua entre la dimensión singular y la dimensión colectiva, tal como es presentada esta articulación desde “Marxismo y teoría revolucionario” en 1965.

Al respecto de los “presupuestos” para que esta subjetividad resulte posible, Castoriadis reconoce cuatro, “de los cuales solo dos pertenecen a la investigación metapsicológica, mientras que los otros dos sobrepasan el campo psicoanalítico propiamente dicho” (1998b, p. 141). Se tratan de la sublimación, la existencia de una cantidad de energía libre (o al menos la capacidad de poder mutar aquella de la que dispone la psique), la labilidad de las investiduras psíquicas y la capacidad de cuestionar los objetos investidos a partir de la reflexión. Lo interesante aquí, respecto a los dos primeros, es que aquello que en la filosofía tradicionalmente es reconocido como trascendental es trabajado por Castoriadis desde la metapsicología, introduciendo así la cuestión de la libido en el problema de la reflexividad. Los dos últimos presupuestos, aunque en apariencia también pertinentes a lo psíquico, en verdad fuerzan a adentrarse “en la sinergia de la institución social” (1998b, p. 146), ya que no consisten en cualidades que surjan por sí mismas, sino que solo pueden tener lugar en el marco de una sociedad tendiente a la autonomía. De manera que con estos dos presupuestos se reafirma y profundiza la idea según la cual la subjetividad propiamente humana es una *creación histórica*, lo cual lleva a Castoriadis a alejarse desde otro ángulo de la idea de sujeto trascendental. La reflexividad y la actividad deliberada son una producción de la sociedad en un contexto histórico determinado.

Se puede recuperar en este sentido lo que Castoriadis sostiene en otra ocasión al respecto de Descartes:

Yo no puedo ser libre solo, ni en cualquier sociedad (ilusión de Descartes, que pretendió olvidar que él estaba sentado sobre veintidós

siglos de preguntas y de dudas, que vivía en una sociedad donde, desde hacía siglos, la Revelación como fe del carbonero dejó de funcionar, la ‘demostración’ de la existencia de Dios se convirtió en exigible para todos aquellos que, incluso creyentes, [piensan]). (2008, pp. 105-106).

La elucidación de esta capacidad reflexiva y deliberante será continuada en el artículo “Lógica, imaginación, reflexión” (de 1988) para alcanzar, de acuerdo con Urribarri “su maduración y extensión definitivas” (1998, p. 17) en el volumen *Hecho y por hacer*, particularmente en el artículo titulado “Imaginación, imaginario, reflexión.” En esta serie se complementan elementos de la filosofía y el psicoanálisis para comprender la capacidad reflexiva del sujeto. Se establece que la reflexión “solo puede darse a través de una fundamental conmoción y modificación de todo el campo histórico-social,” debido a que simultáneamente emerge una sociedad en la que no existe una verdad incuestionable al mismo tiempo que individuos para los cuales resulta “psíquicamente posible” cuestionar el orden instituido (Castoriadis, 1998a, p. 325). Además, se detalla la implicancia de la imaginación radical como posibilidad de la reflexión.

Otros textos, como “Poder, política, autonomía,” de 1987 y “Psicoanálisis y Política,” de 1989, también aportan en la comprensión de la articulación de la dimensión singular de la autonomía con la dimensión histórico-social, iluminando sobre todo el vínculo entre el psicoanálisis y la política. En el mismo sentido, en “El psicoanálisis: situación y límites” (Castoriadis, 2001), conferencia leída en noviembre de 1997 por Joel Whitebook y publicada póstumamente, se establece una visión de conjunto y síntesis de la reflexión del autor en torno a la teoría y la práctica psicoanalíticas, además de una evaluación de las problemáticas y desafíos que la disciplina atraviesa en la época contemporánea.

### **A manera de conclusión**

La revisión desplegada a lo largo de este artículo permitió mostrar que la concepción de Castoriadis acerca del sujeto de la autonomía fue construida progresivamente. Esta es la razón por la cual cabe suspender o al menos relativizar las divisiones y periodizaciones operadas sobre su obra, siempre que estas atenten contra la comprensión de la génesis de sus ideas. Esta forma de aproximación coincide, por cierto, con el modo en que Castoriadis elaboraba sus reflexiones. Como el propio autor indica en el prefacio a su principal obra, “contrariamente a todas las reglas de composición, las paredes del edificio son exhibidas unas tras otras a medida que son edificadas, rodeadas por lo que

queda de los andamiajes, de los montones de arena y de piedra, de los pedazos de viga y de las paletas sucias” (Castoriadis, 2013, pp. 9-10). De manera que las paredes levantadas por su pensamiento no son derribadas por las posibles reformas en el edificio, sino que permanecen a la vista, permitiendo recuperar las líneas de continuidad y los itinerarios trazados por su reflexión.

Tras el recorrido realizado a través de la obra de Castoriadis resulta expuesto como una constante en su pensamiento la preocupación por el sujeto y su dimensión política. Este hilo conductor es definido por el reconocimiento de que el sujeto humano puede llegar a instituirse a sí mismo y la preocupación por los modos en que esta transformación es habilitada. También se evidencia que la capacidad de creación que la alteración de la institución supone ya se encuentra presente, de manera subyacente y en toda su potencialidad, desde momentos muy tempranos en la reflexión del autor, sobre todo en su interés por recuperar la noción de *praxis* revolucionaria y vincularla con la “actividad creadora” de las masas (Castoriadis, 1979a, p. 119). Estos aportes constituyen elementos de importancia para problematizar algunas de las encerronas a las que conduce la ortodoxia del pensamiento marxista, especialmente en lo referente al rol asignado al proletariado como único sujeto revolucionario y al lugar de la lucha de clases en las transformaciones históricas. Ante esto, Castoriadis propone pensar al sujeto revolucionario como un *por ser* cuyo papel no puede ser predefinido, sino que se encuentra abierto a su propio movimiento de autoinstitución.

Del reconocimiento de esta capacidad instituyente en el plano colectivo, el autor pasará a reflexionar sobre cómo la misma puede surgir en el plano singular, principalmente sirviéndose del herramental conceptual proporcionado por el psicoanálisis. Las concepciones marxistas que permanecen ceñidas a la noción de “falsa conciencia” consideran a la transformación individual como un proceso de “toma de conciencia” por el cual los sujetos superan los encubrimientos y las distorsiones ideológicas que le impiden reconocer tanto su lugar en las relaciones de producción capitalista como su pertenencia de clase. A diferencia de esto, Castoriadis establece que la autonomía individual no consiste en una “conciencia verdadera” o estado final y acabado a ser conquistado; su carácter, antes bien, es el de un proyecto constantemente por hacerse. Este proyecto perpetuo depende del establecimiento de otra relación entre el sujeto y los sentidos que ha interiorizado. Además, la conciencia se mantiene en el terreno del cálculo o razonamiento (*reckoning*), que opera a partir de los marcos preestablecidos por las significaciones instituidas por la sociedad. La reflexividad, en cambio, supone la posibilidad de suspender las certezas, criterios y reglas que fundamentan el accionar individual para

cuestionarlos lúcidamente y, desde allí, actuar de manera deliberada. Es el sujeto así definido el que puede sostener la autonomía colectiva como autoalteración explícita de la institución de la sociedad.

### Referencias bibliográficas

- Aldegani, Emiliano (2016). *Ontología y política. Análisis y observaciones de la filosofía de Cornelius Castoriadis* (Tesis doctoral). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata: Argentina. doi: <https://doi.org/10.35537/10915/54194>
- Benyo, Javier (2016). Para leer a Paul Cardan. *Revista Diferencia(s)*, 2(2), 21-43. Recuperado de <http://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/27>
- Cardan, Paul (1970). *Capitalismo moderno y revolución* (E. Escobar y D. de la Iglesia, Trads.). Madrid, MD: Ruedo Ibérico.
- Castoriadis, Cornelius (1976). *La sociedad burocrática 1. Las relaciones de producción en Rusia* (E. Escobar, Trad.). Barcelona, CT: Tusquets.
- Castoriadis, Cornelius (1979a). *La experiencia del movimiento obrero 1. Cómo luchar* (F. Monge y E. Escobar, Trads.). Barcelona, CT: Tusquets.
- Castoriadis, Cornelius (1979b). *La experiencia del movimiento obrero 2. Proletariado y organización* (E. Escobar, F. González Corugedo y F. Monge, Trads.). Barcelona, CT: Tusquets.
- Castoriadis, Castoriadis (1998a). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación* (L. Lambert, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Castoriadis, Cornelius (1998b). *El psicoanálisis, proyecto y elucidación* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Castoriadis, Cornelius (1998c). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto* (A. L. Bixio, Trad.). Barcelona, CT: Gedisa.



[Socialismo o Barbarie: un compromiso político e intelectual en la Francia de posguerra]. Lausanne, Suiza: Payot.

Marchesino, César (2014). *Entre la insignificancia y la creación: subjetividad y política en el pensamiento de Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

Miranda, Rafael (2008). El sujeto autónomo y la alteridad. En D. H. Cabrera (Coord.), *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* (pp. 135-160). Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Pedrol Rovira, Xavier (2003). *La filosofía política de Cornelius Castoriadis* (Tesis doctoral). Facultad de Derecho, Universitat de Barcelona, CT. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10803/403546>

Poirier, Nicolas (2011). Presentación. En C. Castoriadis (Ed.), *Historia y creación: textos filosóficos inéditos. 1945-1967* (pp. 7-20). Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Repossi, Mariano (2008). *¿Cómo organizar la autonomía? El debate entre Castoriadis, Pannekoek y Lefort*. *Dialektica*, 20, 37-53.

Urribarri, Fernando (1997). A modo de introducción. En C. Castoriadis (Ed.), *El avance de la insignificancia* (pp. 7-11). Buenos Aires, Argentina: Eudeba.

Urribarri, Fernando (1998). Prólogo a la edición castellana. En C. Castoriadis, *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación* (pp. 9-18). Buenos Aires, Argentina: Eudeba.

Urribarri, Fernando (2002). Castoriadis, Lacan y el postlacanismo. *Archipiélago*, 54, 31-40.





# El quiasma de la igualibertad: la comunidad de Castoriadis

*The Chiasma of Equaliberty: The Community of Castoriadis*

Irene Ortiz Gala

Universidad Autónoma de Madrid, España

**RESUMEN** Este artículo presenta la relación entre las nociones de igualdad y de libertad asumidas por Castoriadis como condiciones necesarias para el proyecto de autonomía. Se abordará la figura quiasmática que Castoriadis establece entre la igualdad y la libertad con el objetivo de esclarecer si ambas nociones deben abordarse de forma conjunta o, por el contrario, pueden pensarse por separado también para un proyecto de autonomía. Una vez quedadas expuestas las dificultades que aparecen en la representación que establece una correspondencia entre ambos términos, se dirigirá la atención a la necesidad de la figura del derecho como elemento jurídico garante de los privilegios que se quieren otorgar a los integrantes de la comunidad en el proyecto de autonomía —la igual participación. Para concluir, el artículo se dirigirá a un silencio en la obra de Castoriadis; quién puede considerarse sujeto en el proyecto de autonomía, es decir, quién debe participar en la formación de las nuevas instituciones.

**PALABRAS CLAVE** Igualdad; Libertad; Derecho; Membresía.

**ABSTRACT** *This article presents the relationship between the notions of equality and freedom assumed by Castoriadis as necessary conditions for social autonomy project. The chiasmatic figure that Castoriadis establishes between equality and freedom will be approached with the aim of clarifying whether both notions should be addressed jointly or, on the contrary, they can be considered separately for an autonomy project as well. Once exposed the difficulties that appear in the representation that establishes a correspondence between both terms, attention will be directed to the need of the figure of law as a legal element to guarantee the privileges that are granted to the members of the community in the Autonomy project that is equal participation. To conclude, the article will be directed to a silence in the work of Castoriadis; who can be considered a subject in the autonomy project, that is, who should participate in the formation of the new institutions.*

**KEY WORDS** *Equality; Freedom; Right; Membership.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	27/3/2019
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	30/9/2019
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	27/1/2020

#### **NOTA DE LA AUTORA**

Irene Ortiz Gala, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, España.

Este artículo se ha escrito mientras disfrutaba de un contrato predoctoral FPI-UAM.

Correo electrónico: irene.ortizg@uam.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1268-9557>

La propuesta política que encontramos en Castoriadis tiene dos elementos como pilares fundamentales: la libertad y la igualdad. Casi de forma quiasmática, los dos términos se entrelazan para no soltarse en una formulación que termina por hacer indistinguibles —y por tanto inseparables— las dos nociones que, años más tarde, serán recogidas en la fórmula de la *igual libertad*. Igualdad y libertad se convierten en condiciones necesarias para el proyecto de autotransformación de la sociedad a través del potenciamiento de la autonomía individual y colectiva. Castoriadis vincula no solo la libertad y la igualdad, sino también la posesión de estas con la posibilidad de transformar y, en ese gesto, de instituir, una sociedad que cuente con la participación de todos sus integrantes. En este sentido, la transformación de las instituciones que estructuran el imaginario radical solo podrá alcanzarse a través de la igual participación de los individuos en las decisiones que conforman la vida en común.

### Hacia una isonomía activa

Igualdad y libertad, al encontrarse conectadas en el proyecto de autonomía, adquieren un cariz activo, quizá incluso productivo —en el sentido de productor y transformador de realidad—, que lleva a Castoriadis a elaborar una compleja crítica de la libertad y de la igualdad entendidas como ostentación pasiva de ciertos derechos. De esta forma, no se trata de buscar la igualdad entre el reconocimiento de libertad de todos los integrantes de una comunidad, sino de un ejercicio activo de indagación sobre las condiciones de posibilidad reales para una igual participación en los asuntos que afectan a la comunidad. Por tanto, Castoriadis se aleja del interés por una igualdad jurídica (*isonomía*), reconocida en Constituciones y Declaraciones Universales, para orientarse hacia una igualdad práctica en términos de participación en las decisiones comunitarias. Como si anticipara el fracaso de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), en el sentido de la escasa utilidad de un derecho sin fuerza, en los textos producidos entre 1945 y 1997 recogidos póstumamente bajo el nombre *Escritos políticos*, Castoriadis critica los errores que siguen a la *isonomía* que no es llevada a la práctica. El reconocimiento legal no garantiza una igualdad fáctica entre los miembros del proyecto de autonomía.

En este sentido, la propuesta de Castoriadis se dirige a la igualdad y a la libertad en términos de paridad participativa en los procesos de toma de decisiones políticas del momento instituyente de la sociedad “La igualdad significa, entonces, rigurosamente hablando: igual posibilidad para todos, efectiva, no meramente escrita, para participar en el poder” (2002, p. 152). No se trata simplemente de que las instituciones se encuentren dirigidos por

cabezas malpensantes y se busque cambiar a los dirigentes. Para Castoriadis no puede haber un buen gobierno en el que no participen todos los integrantes de la comunidad a los que las medidas que se tomen desde aquel puedan afectar. De esta forma, es necesaria la partición en las instituciones porque son estas representan un espacio privilegiado para la participación en la creación del imaginario social instituyente. Precisamente, por este motivo, los miembros tienen que formar parte “de los mecanismos económicos, sociales y políticos que llenan de contenido esas formas” (Castoriadis, 2005, p. 40).

Como ha señalado Étienne Balibar (2017), el proyecto en torno a las ideas de libertad e igualdad, eso que él ha nombrado como igualibertad, aparece con una formulación que redefine al ser humano como agente directo de la praxis social. No es simplemente el *zôion politikón* aristotélico que reconoce como hombres a aquellos que participan en política —dejando en unos márgenes peligrosos a aquellos a los que se les niega su inclusión en política (Cf. Agamben, 1998)— sino que la propuesta de Castoriadis adquiere una cierta tonalidad universalista —al menos en lo que a miembros de la comunidad se refiere—. Si como Balibar ha señalado, la idea de *zôion politikón* se encuentra estrechamente vinculada con las instituciones de la *ciudad* griega o romana, esta no se encuentra en ningún caso sustentada por la identificación, que establece Castoriadis, entre igualdad y libertad. Mientras que Aristóteles define la ciudadanía por el ejercicio alternativo de las funciones de mando y obediencia, el proyecto emancipatorio universaliza esa condición de ciudadanía en tanto que uso activo de libertad e igualdad, es decir, en tanto que participación política (Cf. Balibar, 2017).

De esta forma, la participación en lo político —en el sentido fuerte en el que emplea el término Castoriadis, es decir, como verdadero acceso al poder instituyente— es un rasgo deseable para todos los integrantes. No es que la participación en el poder instituyente sea deseable para el individuo como particular, sino que la autonomía —en el sentido literal— se encuentra en el horizonte de la comunidad pensada por Castoriadis como la única comunidad en la que sus miembros pueden ser libres e iguales. En sus propias palabras: “La concepción que hemos despejado muestra a la vez que no se puede querer la autonomía sin quererla para todos y que su realización no puede concebirse plenamente más que como empresa colectiva” (Castoriadis, 2002, p. 170). La autonomía se convierte en el requisito que deben satisfacer todos los miembros de la comunidad instituida. A través de esta noción, Castoriadis expresa la necesidad de ser autores de nuestras propias instituciones mediante un ejercicio continuo —quizá en un horizonte mesiánico— de participación e institución infinito. Se trata de un proyecto que no termina de realizarse

nunca, que ofrece la figura de una comunidad en permanente construcción; una comunidad que en su irrealizabilidad revela su propia constitución. En cierto sentido, solo porque la comunidad no se constituye, sino que se instituye en cada deliberación, en cada momento en el que los miembros a través de una igual participación deciden destruir lo instituido e instituir un nuevo proyecto —aunque también pueden conservar las instituciones que tienen—, la comunidad de Castoriadis se muestra como infinita en sus formas y posibilidades.

### Autonomía

La comunidad autónoma precisa de libertad e igualdad para todos sus miembros, que tienen que ejercer su capacidad instituyente en la sociedad en la que habitan. A través de la extensión de la noción de autonomía a todos los miembros de la comunidad, de la libertad e igualdad compartida por todos ellos, Castoriadis proyecta una crítica a la noción de jerarquía que se encuentra en todas las instituciones sociales. Para ello, parte de la distinción entre tres esferas en la vida: la privada (*oikos*), la pública/privada (*ágora*), entendida como el lugar fuera del dominio político, y la esfera pública/pública (*ekklesía*), donde se toman las decisiones políticas. Expone Castoriadis lo siguiente:

Hagamos la distinción entre *oikos*, los asuntos estrictamente privados; el *ágora*, la esfera privada/pública, el *lugar* donde los ciudadanos se encuentran fuera del dominio político; y la *ekklesía*, la esfera pública/pública, es decir, el régimen democrático, el lugar donde se delibera y se deciden los asuntos comunes. (2002, p. 152).

No obstante, Castoriadis no asume que estos tres espacios se traten como esferas independientes que no se relacionan. Por el contrario, es plenamente consciente de las diferentes formas en las que las tres esferas se tocan.

Precisamente porque la igualdad no puede ser entendida en términos pasivos de reconocimiento del derecho a la igual participación, sino que tiene una dimensión práctica o real, Castoriadis atiende a las condiciones que efectivamente promueven y permiten esta participación. En este sentido, la igualdad material o económica que podríamos vincular estrictamente a la esfera privada, en el proyecto de Castoriadis tiene un impacto sobre la participación en la esfera pública. Así, existe una necesidad de establecer una igualdad material en la esfera privada para garantizar la igualdad en las otras dos esferas. Precisamente por esta consciencia, aunque Castoriadis se sirve de la distinción entre las tres esferas, conserva la interdependencia que se da entre ellas.

Para llevar a cabo esta empresa, Castoriadis hace una crítica de la noción de jerarquía, presente en los tres espacios en los que se da la vida. La jerarquía, entendida como la organización de la coacción, donde unos individuos ostentan el poder frente al resto, se contrapone a la autonomía como dinámica que remitiría a este darse uno mismo las normas. En un plano más evidente, la propia noción de jerarquía implica la creación de desigualdad en el reparto de poder que se interpreta como acontecimiento legítimo. Contra esta interpretación, subraya Castoriadis que

es evidente que un elemento correlativo fundamental de las exigencias de la economía psíquica del individuo es creado, es inventado por la sociedad, precisamente en la forma de la jerarquía social y de la desigualdad. (1998, p. 140).

La necesidad de terminar con la organización jerárquica en las diferentes es evidencia por Castoriadis:

Y aun mas, es cuestión de destruir la significación imaginaria social que ha sido, en este dominio, central a toda sociedad “histórica”: la idea de una “jerarquía” entre los humanos, cualquiera sea la base que haya tenido y la máscara que haya usado. (1984, p. 217).

La lógica jerárquica consolida la distribución de saberes y actividades, lo que degenera en un desigual reconocimiento social de los miembros de la comunidad. Esta desigualdad social, que como espero se comience a ver, no es estrictamente material pero sí está estrechamente relacionada con ella, impide una igual libertad de todos los miembros de la comunidad. Aquí viene explicitada la relación que establece Castoriadis en ambos términos. En sus propias palabras:

Solo los hombres iguales pueden ser libres y solo los hombres libres pueden ser iguales. Como hay necesariamente *poder* en la sociedad, quienes no participan de ese poder en un régimen de igualdad, se hallan sometidos bajo el dominio de quienes participan y lo ejercen; no son, en consecuencia, libres; incluso si tienen la ilusión *idiota* de serlo porque hubieran decidido vivir y morir *idiotas*, es decir, como simples individuos en estado de privación (*idioteuein*). (2005, p. 93).

Libertad e igualdad aparecen interconectadas, dos conceptos indisolubles que son las dos caras de la misma moneda: el proyecto de autonomía de Castoriadis. Por tanto, la figura quiasmática de libertad e igualdad da lugar, o mejor, forma parte, del propósito emancipatorio comunitario. Sin embargo, ¿son términos que se copertenecen o pueden

pensarse por separado? Parece que la propia *y* que une y relaciona igualdad y libertad indica la cesura que existe entre ambos términos; solo puede unir lo que de forma natural se encuentra separado. La *y* revela la extrañeza que habita la relación entre ambos términos, quizá por eso Balibar optó por acuñar la expresión *igualibertad* (2017), pensando así esquivar la cesura, la separación que existe entre estas dos figuras. Sin embargo, dedicaré las próximas páginas a presentar, de forma separada, los términos que Castoriadis reunió en esa figura quiasmática del proyecto constituyente y que Balibar directamente formuló en un mismo término.

### Libertad y proceso instituyente

Castoriadis expone su presupuesto de partida del siguiente modo:

No se trata de una libertad interior, sino de la libertad efectiva, social, concreta: es decir, del espacio del movimiento y de actividad más amplio posible asegurado al individuo por la institución de la sociedad. Esta libertad no puede existir sino como dimensión y modo de la institución de la sociedad. (...) ahora bien, la libertad en este sentido implica la igualdad efectiva, y viceversa. la igualdad concebida, evidentemente, asimismo en sentido social, instituido: no la igualdad metafísica o natural, sino la igualdad de derechos y deberes, de todos los deberes y de todos los derechos, y de todas las capacidades efectivas de hacer que depende, para todos, de la institución de la sociedad. (2005, p. 91)

A la luz de lo expuesto, Castoriadis piensa la libertad en términos positivos vinculados a una praxis. En este sentido, la libertad es entendida como libertad positiva, como autonomía del individuo y, dentro de su propuesta, solo puede darse dentro de una sociedad autónoma donde todos los individuos participen de sus decisiones en los momentos instituyentes. En sus propias palabras:

La libertad no consta solamente del aspecto *pasivo* o *negativo*, el de la protección de una esfera de existencia del individuo donde su poder-hacer autónomo quedaría reconocido y garantizado por la ley. Más importante aún es su aspecto activo y positivo del cual depende, además, a largo e incluso a corto plazo, la preservación del primero. (2005, p. 98).

Esta noción positiva apela a la autodeterminación en términos clásicos que recuerdan a Rousseau y a la idea de que el ser humano, como miembro de un espacio común, no obedezca a otro que a sí mismo, en el sentido de no obedecer otras leyes que las que se ha dado a sí mismo. En sus palabras:

La libertad moral, la única que verdaderamente hace al hombre dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad. (Rousseau, 2009, p. 50).

Castoriadis añade a esta noción de voluntad autónoma el requisito de la igual participación de todos los miembros de la comunidad, extendiendo la figura del animal político a todos los integrantes de la misma.

Sin embargo, para Castoriadis participar en el poder es formar parte del momento instituyente de la sociedad en el que todos sus miembros deben participar por igual. No es suficiente con participar en *asuntos corrientes*, sino que, para poder hablar de libertad y autonomía, necesitamos participar en el poder instituyente en régimen de igualdad. Así, la noción de libertad se entiende desde una lectura positiva, apelando, por un lado, a que ninguna ejecución puede darse sin participación igualitaria en la toma de decisiones y, por el otro, a que ninguna ley puede ser implantada sin la misma paridad participativa. Una vez más, la libertad individual y colectiva están estrechamente relacionadas. De esta forma,

este aspecto activo y positivo de la libertad, de la autonomía de la sociedad, se halla vinculado indisolublemente a la cuestión de la autonomía del individuo. Una sociedad autónoma implica individuos autónomos, y tales individuos solo pueden existir plenamente en una sociedad autónoma. (2005, p. 99).

La libertad se aplica también en la esfera del pensamiento, y señala que, para que el individuo pueda pensar libremente, “se exige ante todo la *creación*, la institución, de un *espacio público* de pensamiento abierto a la interrogación” (Castoriadis, 2005, p. 100). La libertad, por tanto, no se trata de una cuestión estrictamente individual o privada, sino que se ve afectada por las condiciones sociales. Así, escribe Castoriadis, “para que el individuo pueda pensar libremente, incluso en su fuero interno, es preciso que la sociedad lo adiestre y lo eduque, lo fabrique, como individuo capaz de pensar libremente” (2005, p. 100). A su vez, que el individuo pueda pensar libremente favorece el debate sobre las mismas instituciones sociales que *fabrican* individuos libres. Una vez más, se crea una interdependencia entre las instituciones y los sujetos libres, puesto que estos últimos son el resultado de las primeras. En este sentido, como ya anticiparon Marx y Engels, “el libre desarrollo de cada uno se convierte en la condición del desarrollo de todos” (2011 p. 59).

Sin embargo, las dificultades que acompañan a lo que podemos llamar potencia instituyente o institución de las instituciones sociales que rigen la



comunidad no son pocas., Escribe Castoriadis a propósito de la institución de la sociedad:

Toda sociedad existe gracias a la institución del mundo como su mundo, o de su mundo como el mundo, y gracias a la institución de sí misma como parte de ese mundo. De esta institución del mundo y de la sociedad misma, la institución del tiempo y de la sociedad por la sociedad misma, la institución del tiempo es siempre un componente esencial. (2013, p. 300).

El presente, como momento histórico en el que se encuentran los sujetos que tienen la capacidad de participar en lo común nos proporciona

una ilustración engeguecedora y paroxística cada vez que se produce irrupción de la sociedad instituyente en la sociedad instituida, autodestrucción de la sociedad en tanto instituida por la sociedad en tanto instituyente, es decir, autocreación de otra sociedad instituida. (2013, p. 323).

Así, en lugar de hablar de un poder de conservación del mundo instituido, Castoriadis dirige su atención a la potencia instituyente incesante que se encuentra en el mundo instituido. En cierto sentido, podemos decir que la comunidad que postula Castoriadis es una comunidad en constante creación o en constante institución, pues de lo contrario se traicionaría el proyecto participativo e instituyente. De esta forma, no parece que la comunidad de Castoriadis puede darse en términos absolutos como cumplida en cierto momento, sino, más bien, como una continua praxis que no se agota nunca. La potencia instituyente, por tanto, permite crear, modificar o mantener el mundo instituido a partir de la voluntad de los miembros de la sociedad. Lo instituyente aparece entonces tanto en su capacidad destructora, de interrupción de la lógica que gobierna las instituciones, como en habilidad creadora de nuevos imaginarios en continua revisión.

Sin embargo, si la institución produce sujetos atados a sus propias lógicas, resulta muy difícil pensar cómo estos mismos sujetos pueden destruir e instituir nuevas instituciones libres de la carga simbólica de las primeras. Sobre esta problemática aplicada al uso de los dispositivos Agamben ha señalado —dialogando implícitamente con Negri— que este tipo de discursos “parecen ignorar que si a cada dispositivo le corresponde un proceso determinado de subjetivación o, en este caso, de desubjetivación, es totalmente imposible que el sujeto del dispositivo lo use de modo correcto” (2014, p. 31).

Haciendo nuestras las palabras de Agamben, podríamos preguntarnos cómo los miembros sujetos a las instituciones que impiden la igualdad y libertad de todos sus miembros pueden instituir nuevas formaciones que se dirijan al reconocimiento de la libertad y de la igualdad de todos ellos. Sin embargo, es necesario recordar que para Castoriadis los individuos no se agotan en el significado del mundo instituido, puesto que este permite su constante institución y, por consiguiente, modificación, a partir de la potencia instituyente. Precisamente Castoriadis afirma que

ante todo, lo que hace este individuo ‘autónomo’ no tiene evidentemente nada de individual, salvo en lo que respecta a su identificación material: este individuo es pura y simplemente lo social, y esto es casi tan válido en la sociedad contemporánea como en una sociedad tradicional. (2005, p. 138).

Así, existe un espacio para la institución de nuevas instituciones en los mundos instituidos. Los individuos, resultados de estos, son productos sociales con capacidad creadora y, sobre todo, autocuestionadora. En palabras del propio Castoriadis: “La sociedad es autocreación, su institución es autoinstitución hasta ahora autoocultada. Esta autoocultación es precisamente la característica fundamental e la heteronomía de las sociedades” (1998, p. 138).

## Igualdad

Después de este desvío necesario para analizar las consecuencias del proyecto de Castoriadis, me gustaría volver a la otra condición del proyecto emancipatorio: la igualdad. La igualdad viene definida desde el acceso al poder y a la participación en la autoinstitución de las leyes de la comunidad y de acceso a la información para tomar esas decisiones, así como en un plano estrictamente económico-material. Precisamente es a través de la crítica a la ordenación jerárquica, particularmente en las relaciones laborales, donde Castoriadis da algunas pautas de cómo conseguir una igualdad material que permita una igual libertad. Es necesario, por tanto, una supresión de las jerarquías para un reparto igualitaria del poder y una consecuente participación igualitaria en los momentos instituyentes para tener sociedades autónomas. Puesto que las jerarquías en las relaciones laborales conllevan una mayor ostentación del poder, plasmada esta en mayores remuneraciones, Castoriadis aboga por abolir las diferencias en la remuneración, así como por democratizar, en el sentido fuerte del término, la toma de decisiones respecto a la tecnología existente, adecuándola a las necesidades de productores y consumidores. Puesto que la noción de jerarquía es duramente criticada, por atacar el principio de la

igualdad, no existen motivos, en su marco teórico, para establecer jerarquía en las remuneraciones. Escribe Castoriadis lo siguiente:

resulta precisamente característico (...) no evocar casi nunca un aspecto fundamental de la organización actual de la empresa y de la sociedad: el de la *jerarquía*, tanto como jerarquía del poder y del mando que como jerarquía económica, de los salarios y las rentas. (1979, p. 319).

Para empezar el proyecto de autogestión, se hace necesario un cuestionamiento de la jerarquía de poder y, también, de la jerarquía de los salarios. Un poco más adelante, se pregunta:

¿Cómo podrían manifestar los trabajadores un interés activo por la vida y la marcha de la empresa (...) si la persistencia de desigualdades económicas les persuade de que finalmente la marcha de la empresa no es cosa suya, puesto que sobre todo beneficia a una pequeña parte del personal?. (1979, pp. 319-320).

Me interesa detenerme en este presupuesto, el que hace referencia a la igualdad salarial como condición necesaria para mantener una igualdad material entre los miembros de la comunidad y, por ende, una igualdad en el poder que permita el proyecto de igualdad política entre los seres humanos libres. Como se podrá anticipar, de la igualdad de remuneraciones no se sigue necesariamente una igualdad material en términos futuros, pues, ¿cómo evitar que esta igualdad producto de unas mismas retribuciones se vea pronto corrompida por las decisiones individuales?

En primer lugar, es necesario distinguir entre igualdad salarial e igualdad materia. Un ser humano, percibiendo un mismo salario, podría, con el paso del tiempo, llegar a acumular más o menos bienes que su vecino. Sin embargo, esto no implicaría necesariamente la reproducción de jerarquías puesto que los miembros de la sociedad autónoma podrían encontrar las fórmulas redistributivas para instituirse incesantemente. Recordemos que Castoriadis no desatiende la relación entre las tres esferas, y es consciente de que las medidas tomadas en las instituciones tienen un impacto en la esfera individual. Así, señala lo siguiente:

Solamente en un régimen verdaderamente democrático podemos intentar establecer una articulación correcta entre estas tres esferas, preservando al máximo la libertad privada, preservando también al máximo la libertad del ágora, es decir las actividades públicas de los individuos, lo que hace participar a todo el mundo en el poder público. (1997, p. 10).

En este sentido, la medida de la igualdad de los salarios no tiene como objetivo la igualdad material de los individuos, sino un acto de institución radical que interrumpe la jerarquía de los mundos instituidos.

Antes de proseguir, tengo que detenerme en la noción de igualdad que estoy presentando. ¿Qué quiere decir ser igual? Se incurre en un uso tramposo cuando se toma a la igualdad como valor y no como relación. Igualdad tiene sobre todo un significado emotivo positivo, y probablemente este sea uno de los obstáculos a la hora de establecer o delimitar su significado descriptivo, pues cuando hablamos de igualdad, dado que el término remite a una relación, tenemos que preguntarnos primero *igualdad* entre quiénes y, además, *igualdad* en qué cosa. Mientras que sí podemos hablar de la libertad en términos individuales —Juan es libre—, no parece que podamos hacerlo con la noción de igualdad, —Juan es igual—, ¿pero igual a quién y en qué cosa?

Respondamos rápidamente a la pregunta sobre “igualdad entre quiénes,” diciendo que son los miembros de una determinada comunidad. Atendamos ahora a la segunda pregunta: “¿Igualdad, en qué cosa?” Podríamos decir, son iguales en acumulación de poder y en participación política. Sin embargo, ¿cómo se garantiza esta igualdad? Aunque Castoriadis elabora una magnífica crítica a la igualdad legal, señalando cómo esta sin unas condiciones materiales se vuelve estéril, no llega a delimitar cuáles son las condiciones reales que permiten la igualdad de participación en el proyecto de autonomía. Es necesario, por tanto, examinar a qué nos referimos cuando hablamos de igualdad material. Aunque no sea la única condición, no podemos evitar atender a la igualdad económica, puesto que, aun cuando Castoriadis no se ocupa solo de esta, su preocupación por las retribuciones parece evidenciar un cierto desvelo por el aspecto económico. Distinguiremos, entonces, la igualdad formal o jurídica de la igualdad de oportunidades y de la que nos concierne en estos momentos, la igualdad en su aspecto material.

Podríamos preguntarnos si es necesaria una igualdad total para participar en política y, si es así, a qué tipo de igualdad nos referimos. ¿Cuáles son los bienes materiales? Como se pregunta Bobbio: “*E perché no, anche i beni spirituali o culturali? Tutti i bisogni o soltanto alcuni?* [¿Y por qué no bienes, también bienes espirituales o culturales? ¿Todas las necesidades o solamente algunas?]” (2009, p. 27). Falta una definición de qué es un bien material y de por qué estos juegan un papel en la participación política. ¿Cuáles son los bienes materiales dignos de ser satisfechos? ¿son bienes naturales o artificiales? Además, podríamos preguntar si es necesario poseer el bien o es suficiente con el uso. Lo que quiero poner de relieve con estas preguntas es que la apelación

a la igualdad, por sí misma, carece de sentido si no se explicita los términos de la relación igualitaria.

Esto quiere decir que, si la igualdad absoluta es un bien necesario para el proyecto de autonomía, tendrán que tomarse más medidas, además de la abolición de la jerarquía de salarios, para resolver las diferencias en el uso de la misma retribución. Aunque Castoriadis no deduce una proposición normativa —los seres humanos deben ser iguales— de una proposición descriptiva —los seres humanos son iguales—, parece dispuesto a grandes medidas para hacer coincidir la realidad con su propuesta teórica. A través de la apelación a un *derecho universal a la participación política*, situado este como un bien deseable que tiene que ser instituido por la sociedad, Castoriadis presenta las medidas necesarias para alcanzar la igualdad y la libertad que se vuelven clave del proyecto de autonomía. Escribe Castoriadis:

Si trato de “fundamentar” racionalmente la igualdad, solo puede hacerlo mediante un discurso que se dirija a todos y que rechace toda *autoridad*, discurso por lo tanto que ya ha *presupuesto* la igualdad de los seres humanos como seres racionales. Y esta igualdad no es evidentemente un hecho empírico, sino que es la hipótesis de todo discurso racional puesto que semejante discurso presupone un espacio público del pensamiento y un tiempo público del pensamiento abiertos ambos a todos y a quienquiera que sea. (1998, p. 140).

Se debe acotar todavía respecto a qué bienes se reclama la igualdad como condición necesaria para la participación política. En ocasiones la noción igualdad se usa como sinónimo de justicia, precisamente por la carga emotiva positiva de la que goza la noción de igualdad. Como señala Bobbio en *Igualdad y libertad* (2009), la justicia puede definirse a través de una identificación con la legalidad, en tanto que decimos que una acción es justa cuando es conforme a las leyes, así como cuando la identificamos con igualdad, y decimos que una acción, una ley o un ser humano es justo porque respeta una relación de igualdad previamente establecida. En este sentido, parece que la valoración positiva de la igualdad viene dada por esta relación con la justicia, así podemos decir que

*Un rapporto di eguaglianza è un fine desiderabile nella misura in cui è considerato giusto, ove con “giusto” s’intenda che tale rapporto ha in qualche modo a che vedere con un ordine da istituire o da restituire (una volta turbato), cioè con un ideale di armonia delle parti di un tutto, perché, tra l’altro, solo un tutto ordinato si ritiene abbia la possibilità di durare* [Una relación de igualdad es un fin deseable en la medida en que es considerado justo, donde por “justo” se entienda que tal relación tiene

de algún modo que ver con un orden que hay que instituir o restituir (una vez turbado), con un ideal de armonía de las partes del todo, porque, además, solo un todo ordenado tiene la posibilidad de subsistir en cuanto tal]. (Bobbio, 2009, p. 8).

Sin embargo, como señala el mismo autor, que dos cosas sean iguales entre ellas no es justo ni injusto, es decir, por sí mismo, la igualdad no tiene ni socialmente ni políticamente valor alguno. Solo cuando Castoriadis delimita el grupo de miembros de una comunidad, donde el fin último de su proyecto de autonomía es la participación política, podemos añadir esa carga positiva a la noción de igualdad. Para ello, necesariamente tenemos que presuponer que la igualdad en la participación política para la transformación de las instituciones es un bien deseable y que, por tanto, cualquier medida que ayude o promueva la autonomía de los miembros de la comunidad es una fórmula correcta. De ahí que, si asumimos que la igualdad material es necesaria para la participación política, y que esta se puede conseguir a través de la igualación de los salarios, esta medida se presente como adecuada. Al igual que hizo la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* en 1789, particularmente en la formulación del sexto artículo, Castoriadis identifica los derechos del ser humano con los derechos políticos y, en este sentido, “identifica al hombre individual o colectivo con el miembro de la sociedad política” (Balibar, 2017, p. 94). No es difícil ver el desplazamiento de sentido que realizó la citada Declaración entre el ser humano y el ciudadano. En palabras de Balibar:

Debemos volver a partir de la ecuación Hombre=Ciudadano, sustentada por la identificación de la igualdad con la libertad, es decir, por la afirmación de un derecho a la política potencialmente universal. (2017, p. 105).

La necesaria interdependencia entre libertad e igualdad reconocida por Castoriadis, me parece, olvida delimitar quién es el sujeto que se da en esta relación. Escribe Castoriadis a propósito de la necesaria relación entre la libertad y la igualdad:

Lo mismo cabe decir de la exigencia de la igualdad (*estrictamente equivalente* a la exigencia de libertad una vez que esta está universalizada). Cuando abandono el dominio puramente “jurídico” y me intereso por la igualdad *efectiva*, por libertad *efectiva*, me veo obligado a comprobar que ambas dependen de *toda* la institución de la sociedad. ¿Cómo puede uno ser *libre* si hay *desigualdad* en la participación *efectiva* del poder? (1998, p. 91).

## El sujeto de la sociedad autónoma

Castoriadis se refirió siempre a los miembros de la comunidad en su proyecto de la sociedad autónoma pero no abordó el problema de la membresía. Esta última parte del artículo intentaré atender a los silencios que nos deja la obra de Castoriadis. Por un lado, se trata de entender quiénes son esos miembros y cómo son reconocidos como tal. En otras palabras, quiénes gozarán del privilegio de ser libres e iguales entre ellos para participar en las decisiones políticas. En resumen, intentaré pensar quiénes pueden participar en la comunidad del proyecto de la sociedad autónoma.

Para ello, hay que pensar, en primer lugar, si nos mantenemos en el imaginario que ofrece el estado nación, como comunidad cerrada, custodiada por rígidas fronteras frente al exterior, o si podemos pensar la condición del sujeto político inscrito en una suerte de universalismo. Para evitar los problemas que representa el ejercicio de demarcación, se puede optar por una propuesta universalista, es decir, asumir algo así como que todos los seres humanos, en tanto que seres humanos, son dignos de ser considerados libres e iguales y, consecuentemente, ser sujetos de participación política. Sin embargo, el problema que esta opción representa es mucho mayor que la solución que ofrece. En una propuesta universalista, ¿qué institución tiene la fuerza para hacer valer el principio *igualibertario*? Me parece necesario detenernos en examinar que la fuerza para hacer valer el principio igualibertario surge de la institución jurídica. Esta, a su vez, se encuentra circunscrita en una comunidad en la que tiene vigencia. Podría pensarse que el principio es conciliable con la interpretación universalista si aquel se reconoce en todas las instituciones. El problema, creo, es que no todas las instituciones de las diversas comunidades tienen la misma fuerza.

En última instancia, los problemas que supone la teoría universalista del sujeto político, o sujeto de derecho, es que, al evitar su demarcación en una comunidad cerrada, no puede garantizar ningún derecho. Y esto es así, insisto, porque el derecho es derecho solo en cuanto tiene la fuerza de poder llevarse a cabo. Entiendo que existe un hiato, que es interesante reconocer para la filosofía política, entre sujeto moral y sujeto de derecho. Este último, para convertirse en sujeto, precisa de la fuerza y del reconocimiento de la institución. Si pensamos la institución en términos jurídicos (pues, aunque Castoriadis realice una extraordinaria crítica a la igualdad y libertad jurídica, no invalida la importancia de esta para la formación de la institución) tenemos que dirigirnos a la figura del derecho. En este sentido, es la propia institución la que delimita, a través del derecho y su puesta en práctica, qué miembros

son reconocidos como sujetos participantes para instituir los principios que rigen la institución.

Por otro lado, la propia constitución del derecho da una cierta pista de por qué este no puede ser universal. El sujeto de derecho, de participar en la institución, es siempre uno, o un grupo, pero nunca la totalidad. La propia etimología del derecho nos lleva a pensarlo en estos términos de exclusividad —*ius* como privilegio, derecho a hacer algo—. El derecho de hacer una cosa supone ya desde siempre el privilegio, la facultad, el poder o la autoridad de realizarla que tiene un individuo frente a otro que es privado de ella. El carácter exclusivo del derecho, en tanto que, constituido como privilegio, no puede sino constituirse en base a la exclusión de otro que no goza de él. El derecho, en pocas palabras, se refiere siempre, necesariamente, a lo propio, a la persona jurídica. La función privativa del derecho se hace evidente cuando atendemos a la noción de membresía. Por un lado, solo quienes son reconocidos como sujetos jurídicos de y por una comunidad devienen sujetos plenos de derechos; por el otro, aquellos que, sin ser reconocidos, habitan una comunidad, a través de su exclusión, son reconocidos como sujetos parciales o nulos de derecho. De esta forma, la pretendida igualdad y libertad de los miembros para participar en el poder instituyente solo puede darse a costa de la exclusión de otros seres humanos que no son reconocidos como participantes. La falacia universalista olvida la propia condición del derecho, que garantiza, a través de la fuerza, la condición de la igualdad. Desde luego, podríamos asumir que cada comunidad reconoce efectivamente a sus miembros y, de esta forma, no existen miembros sin comunidad y, por consiguiente, miembros sin ser reconocidos. Sin embargo, desde un plano quizá más práctico, rápidamente nos damos cuenta de que los flujos migratorios representan un desafío para la interpretación que acabamos de representar. De hecho, sucede que solo los miembros de una comunidad que son reconocidos como nacionales pueden gozar de ser sujetos plenos de derecho mientras que, aquellos miembros que habitan una comunidad, pero no son nacionales son sujetos *parciales* de derecho.

Lo que intentaré justificar a continuación es que, quizá, esta exclusión de algunos miembros no reconocidos como nacionales no sea una mera avenencia, sino el resultado del propio derecho, que funciona como aparato que produce exclusión. Precisamente, la condición excluyente del derecho se fundamenta en la necesidad de ser propiedad de alguno y no de otro. Señala Roberto Esposito que “la privacidad de la posesión coincide con la privación que determina en quien no la comparte con el legítimo propietario, es decir, en toda la comunidad de los no propietarios” (2006, p. 106). Dado que el derecho siempre es de alguien, y se establece desde el privilegio de que unos



sujetos lo poseen y otros no, pues si no fuera así no sería derecho sino mero hecho, debemos preocuparnos por delimitar quién puede participar.

(...) Sin ser propio de nadie, ya no sería un derecho: a lo sumo un hecho. Perdería aquella facultad que diferencia aquél que lo posee respecto a la situación de quienes que están privados de él, su significado, precisamente inmunitario, de privilegio o índole privada (Esposito, 2005, p. 29).

Se hace de imperiosa necesidad, para actualizar el proyecto de Castoriadis y continuar pensándolo en 2019, atender a esta pregunta por la membresía, puesto que, para poder reconocer la igualdad en la participación política, primero se tiene que reconocer el derecho a pertenecer a una comunidad. Si solo se puede participar en el proyecto de autonomía en tanto que miembros de la sociedad que instituye el poder, lo crucial son los mecanismos de acceso a esa sociedad. En este sentido, los seres humanos que son “*privi di una comunità, sono privi anche di ogni diritto* [privados de una comunidad, son también privados de cada derecho]” (Di Cesare, 2017, p. 51). Quizá fue Hannah Arendt quien con mayor lucidez expresó esta necesidad de membresía:

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global (2001, p. 247).

El problema de la membresía política golpeó la segunda mitad del siglo xx dejando ver, a través de la figura del apátrida, su cara más cruel. Hombres despojados de su condición de ciudadanos, reducidos a lo que Simone Weil (1957/2000) nombra como *lo sufriente* o Agamben (1988) como *nuda vida*, quienes, por no pertenecer a una comunidad, o más concretamente, por no ser reconocidos como miembros, encuentran negada cualquier forma de derecho.

El derecho a la membresía, o más bien, la falta de ella, expone la necesidad de pensar los mecanismos por los que se accede a ser sujeto de derecho de una comunidad, sobre todo si esta se vuelve condición *sine qua non* para participar en el proyecto de autonomía. En cierto sentido, los silencios de Castoriadis nos permiten seguir pensando, acompañándole en una reflexión siempre compartida, sobre las posibilidades de comunidades autónomas y el acuciante problema de la membresía. Solo si se aborda el problema del *quién* —quién puede formar parte de la sociedad—, podremos ocuparnos de repensar las condiciones que precisa el proyecto de autonomía.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (A. Gimeno Trad.). Valencia, CV: Pretexto.
- Agamben, Giorgio (2014). *¿Qué es un dispositivo?* (M. Ruvituso Trad.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Arendt, Hannah (2001). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana Trad.). Buenos Aires, Argentina: Taurus. (Trabajo original publicado en 1951)
- Balibar, Étienne (2017). *La igualibertad* (V. Goldstein Trad.). Barcelona, CT: Herder.
- Bobbio, Norberto (2009). *Eguaglianza e libertà* [Igualdad y Libertad] Torino, Italia: Einaudi.
- Castoriadis, Cornelius. (1979). *La experiencia del movimiento obrero. 2. Proletariado y organización.* (F. González y F. Monge Trad.). Barcelona, CT: Tusquets. (Trabajo original publicado en 1974).
- Castoriadis, Cornelius (1984). *Crossroads in the labyrinth* [Las encrucijadas en el laberinto] (K. Soper y M. Ryle Trad.). Massachusetts, Estados Unidos de América: MIT. (Trabajo original publicado en 1978).
- Castoriadis, Cornelius (1998). *Los dominios del hombre* (A. Bixio Trad.). Barcelona, CT: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1986).
- Castoriadis, Cornelius (2002). *Figuras de lo pensable* (J. Algasi Trad.). México DF, México: Fondo de cultura económica. (Trabajo original publicado en 1999).
- Castoriadis, Cornelius (2005). *Escritos políticos 1945-1997* (X. Pedrol Trad.). Madrid, MD: Los libros de la catarata.
- Castoriadis, Cornelius (2013). *La institución imaginaria de la sociedad* (A. Vicens y M. Galmarini Trad.). Barcelona, CT: Tusquets. (Trabajo original publicado en 1975).
- Di Cesare, Donatella (2017). *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione* [Extranjeros residentes. Una filosofía de la migración]. Torino, Italia: Bollati Boringhieri.
- Engels, Friedrich y Marx, Karl (2011). *Manifiesto del partido comunista* (W. Roces Trad.). México DF, México: Centro de estudios socialistas Carlos Marx. (Trabajo original publicado en 1848).
- Esposito, Roberto (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida* (L. Padilla Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Esposito, Roberto (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía* (C. Molinari Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Rousseau, Jean-Jacques (2009). *Contrato social* (F. de los Ríos Trad.). Madrid, MD: Espasa. (Trabajo original publicado en 1762).

Weil, Simone (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas* (M. Larrauri Trad.). Madrid, MD: Trotta. (Trabajo original publicado en 1957).



# El pozo y su brocal. Imaginario y quiasmo en Castoriadis

*The Well and its Parapet. Imaginary and Chiasmus in Castoriadis*

Lorena Ferrer Rey  
Universidad Autónoma de Madrid, España

**RESUMEN** La figura del quiasmo, pieza clave dentro de la articulación interna del pensamiento de Merleau-Ponty, permite abordar desde una nueva perspectiva la manera en que Castoriadis define el imaginario a lo largo de toda su obra, así como arrojar luz sobre ciertas complejidades en lo que respecta a la relación entre lo instituido y lo instituyente. Este trabajo hace hincapié en el entrecruzamiento entre tres pares conceptuales, cada uno de los cuales se corresponde con un aspecto distinto, pero interrelacionado con los demás, de su filosofía: psique-sociedad, tradición-novedad y autonomía-heteronomía.

**PALABRAS CLAVE** Imaginario; Quiasmo; Imaginación Radical; Institución; Política.

**ABSTRACT** *The figure of chiasmus, which plays a key role inside Merleau-Ponty's thought, makes it possible to address the way Castoriadis defines the imaginary throughout his entire work from a new perspective, as well as to shed light on some complexities concerning the relation between instituted and instituting. This article emphasizes the intertwining of three pair of concepts, each of which corresponds to a different but yet interrelated aspect of his philosophy: psyche-society, tradition-innovation, and autonomy-heteronomy.*

**KEY WORDS** *Imaginary; Chiasmus; Radical Imagination; Institution; Politics.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	26/3/2019
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	13/6/2019
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	27/1/2020

### **NOTA DE LA AUTORA**

Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid (España).

Artículo financiado por el programa de Formación de Profesorado Universitario (FPU) del antiguo Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (número de referencia: FPU 14/06271).

Información de contacto: [lornaferrey@gmail.com](mailto:lornaferrey@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7896-668X>

Cada uno de nosotros es un pozo *sin fondo* y ese *sin fondo* se abre evidentemente sobre el *sin fondo* del mundo. En tiempos normales, nos aferramos al brocal del pozo sobre el cual pasamos la mayor parte de nuestra vida. Pero *El Banquete*, *el Réquiem*, *El castillo* provienen de ese *sin fondo* y nos lo hacen ver. (Castoriadis, 1986/2005, p. 89)

Erramos cerca de brocales a los que se ha sustraído el pozo. (Char, 2002, p. 179)

Resulta bastante obvio reconocerle a la filosofía la potestad para crear conceptos;<sup>1</sup> no lo es tanto, sin embargo, ver en ella la capacidad de acuñar imágenes, una labor que parecería caer del lado de la poesía y con la que el filósofo habría de ensuciarse las manos toda vez que quisiera hacer uso de ella. Ya sea fruto de una contaminación indebida o de una feliz confusión de fronteras, lo cierto es que la filosofía no duda en recurrir a las alegorías, los símiles y las metáforas para cargar de elocuencia su construcción de conceptos. Así, por ejemplo, Marina Garcés (2015) utiliza una bella imagen para explicar la recepción que Merleau-Ponty hace de Husserl en su ensayo “El filósofo y su sombra,” donde “presenta a su maestro como un buceador que, zambulléndose en el pozo de su conciencia, sale a mar abierto y descubre el mundo” (p. 164). La imagen, cabe señalar, procede de su propia inventiva: en el texto de Merleau-Ponty no hay mención alguna al mar ni al buceo, sino que su manera de explicar ese doble movimiento de entrada y salida de sí es notablemente más prosaica.<sup>2</sup>

En cualquier caso, se pueden obtener resultados interesantes si se mira una propuesta filosófica a través de una imagen importada o si se ponen en relación aquellas imágenes que coinciden ya por sí solas. Más interesante aún, diríamos, si quien entra en juego es Cornelius Castoriadis, quien hizo de la imaginación y los imaginarios casi su seña de identidad, al situarlos en el centro de la reflexión filosófica. En una conversación con Emmanuel Terrée y Guillaume Malaurie en junio de 1979, que se publicó en la revista

1 “El filósofo es el amigo del concepto, está en poder del concepto. Lo que equivale a decir que la filosofía no es un mero arte de formar, inventar o fabricar conceptos, pues los conceptos no son necesariamente formas, inventos o productos. La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 11).

2 “Uno de sus resultados es comprender que el movimiento de vuelta a nosotros mismos —de ‘entrada en nosotros mismos’, decía San Agustín—, está como desgarrado por un movimiento de sentido contrario ‘suscitado por él’. Husserl vuelve a descubrir esta identidad del ‘entrar en sí’ y del ‘salir en sí’ que, para Hegel, definía el absoluto” (Merleau-Ponty, 1964, p. 197).

*Esprit* pocos meses después y fue incluida más tarde en el segundo volumen de *Las encrucijadas del laberinto* (*Domaines de l'homme*, 1986), Castoriadis evocaba la imagen del *pozo sin fondo* para responder a una pregunta acerca de cómo la sociedad crea sus propias instituciones. Concebir estas últimas como creaciones históricosociales no debería restarles fortaleza, insistía, igual que no lo hace en el caso de las obras de arte, que se asumen como obras humanas de manera más evidente y menos problemática. A fin de cuentas, ¿qué significa que algo sea un producto meramente humano? ¿Somos nosotros, acaso, única y exclusivamente humanos? Igual que Husserl, en la lectura que de él hace Garcés interponiendo a su vez la de Merleau-Ponty, Castoriadis propone zambullirse en la propia conciencia, en el pozo sin fondo que somos “cada uno de nosotros,” para encontrar un mundo igualmente desfondado. De ahí provienen las creaciones artísticas y las instituciones sociales; ese sin fondo se corresponde, por tanto, con el territorio ignoto —y muy a menudo voluntariamente ignorado— de la imaginación radical.

No querría, sin embargo, detenerme aquí, puesto que la imagen invita a profundizar en ella y a seguir investigando las coincidencias. Llegados a este punto, podríamos preguntarnos por la relación que existe no solo entre el adentro —de nosotros— y el afuera —del mundo—, sino entre el brocal del pozo y el vacío que rodea; es decir, entre el cerco seguro o *instituido* que pisamos y la fuerza *instituyente* que emerge más allá de él. Para responder, sería necesario acudir a la manera en que Castoriadis define el imaginario a lo largo de toda su obra. En esta noción clave se anudan tres pares conceptuales a partir de los que es posible abordar dicha relación y en torno a los cuales se desarrollará este trabajo. El primero de ellos, *psique y sociedad*, recoge la idea de los dos elementos sin fondo, abiertos el uno sobre el otro, que aparecía en la cita inicial; el siguiente, *tradicón y novedad*, permitirá ligar lo instituido y lo instituyente con la historia, mientras que el último, *autonomía y heteronomía*, lo hará con la política.

Al mismo tiempo, a la hora de trazar esta relación, acudiré a una figura que justamente procede de la obra de Merleau-Ponty, a quien mencionaba al inicio de este trabajo y con quien Castoriadis también entabló un diálogo crítico en algunos de sus textos.<sup>3</sup> La figura a la que me refero, que permitirá caracterizarla con mayor precisión, así como ahondar en ciertos puntos

3 Aun cuando se echan en falta más menciones explícitas de Castoriadis al reconocimiento de su deuda con la fenomenología y, en particular, con el pensamiento de Merleau-Ponty, sí que le dedicó a este filósofo al menos un par de artículos: “Le dicible et l’indicible. Hommage a Merleau-Ponty”, incluido en el primer volumen de *Las encrucijadas del laberinto* (*Les carrefours du labyrinthe I*, 1978) y “Merleau-Ponty y el peso de la herencia ontológica”, en *Hecho y por hacer*, el quinto volumen (*Fait et à faire*, 1997).



conflictivos, es la del quiasmo. Este término tiene, tanto en castellano como en francés (*chiasme*), una significación retórica: se conoce como quiasmo a la disposición en orden inverso de dos secuencias sintácticamente idénticas, que forman así una antítesis o un paralelismo cruzado; procedente del griego *χιασμός*, hace alusión a la letra *χ*, que, como nuestra equis, tiene forma de aspa o cruz. Se utiliza también, bajo la forma de *quiasma*, en anatomía, para designar la parte del cerebro donde se entrecruzan parcialmente los nervios ópticos, y en genética denomina el punto en el que se unen o recombinan dos cromosomas durante el proceso de división celular. Merleau-Ponty es consciente de los elementos recurrentes que se repiten bajo todas estas acepciones —la dualidad, el entrecruzamiento, la reversibilidad, la simultaneidad— cuando, pese al uso restringido y especializado que la palabra tiene también en su lengua, la propone como imagen filosófica. A continuación explicaré con más detenimiento dónde y cómo aparece el quiasmo en la obra de Merleau-Ponty, pero lo que sobre todo me interesa señalar es cómo esta figura puede extrapolarse al estudio de la noción de imaginario en la filosofía de Castoriadis y alumbrar así algunos de sus problemas principales. A ello dedicaré las páginas que siguen.

### Castoriadis, un pariente imaginario

En un libro reciente, que se presenta como el primero en una serie de investigaciones sobre los *parentescos imaginarios* de la filosofía de Michel Foucault con la de otros pensadores de su época, Judith Revel comienza por trazar una relación entre el pensamiento de Foucault y el de Merleau-Ponty, fundamentalmente en lo que respecta a las reflexiones de ambos acerca del saber histórico. Más que de una línea sucesoria, se trataría de un parecido de familia; una semejanza abierta para la especulación crítica y no verdaderamente rastreable en sus textos.<sup>4</sup> Lo que Revel (2015) detecta en ellos es una misma exigencia filosófica: ser capaz de conjugar la necesidad permanente de historizar el pensamiento con “*l'idée que le présent, comme au bord extrême de l'histoire, doit pourtant demeurer toujours ouvert* [la idea de que el presente, en tanto límite extremo de la historia, debe sin embargo permanecer siempre abierto]” (p. 16). La filosofía, que otrora se habría dedicado a pensar sobre

<sup>4</sup> Esta pista invitaría, incluso, a leer a contrapelo las propias declaraciones de Foucault (1985): “Pertenezco a una generación cuyo horizonte de reflexión estaba en general definido por Husserl y, de un modo más preciso, por Sartre y, más concretamente aún, por Merleau-Ponty. Parece evidente que en torno a los años 50-55 [...] ese horizonte se nos vino abajo” (p. 45). En todo caso, este descrédito público se ve matizado por lo que cuenta Didier Eribon (1992) en su biografía: aparentemente, Foucault “no se pierde ni una de las conferencias que da Merleau-Ponty en la École Normale a lo largo de los años 1947-48 y 1948-49” (p. 58).

las condiciones de posibilidad de aquello que se da en la experiencia, pasa a preguntarse por las condiciones históricas en las que surgen nuestras maneras de pensar el mundo y de pensarnos a nosotros mismos dentro de él. El ¿qué puedo saber? kantiano muta de forma y pasa a ser, en boca de estos dos autores, una pregunta distinta: “*Que m'est-il donné de penser, de dire et de faire à tel moment de notre histoire? [¿Qué me es dado pensar, decir y hacer en este momento de nuestra historia?]*” (Revel, 2015, p. 8).

Ahora bien, la pregunta así planteada escamotea uno de los elementos que formaban parte de la exigencia anterior: si lo que podemos pensar, nuestros modos de decir y nuestras maneras de actuar están históricamente determinados, ¿cómo concebir, entonces, la apertura del presente? Si, a fin de cuentas, no somos más que productos de una historia que codifica los discursos, fija las prácticas y regula las relaciones, tanto subjetivas como sociales, ¿qué cabida hay para nuestra libertad y nuestra capacidad de invención? Para responder a estas preguntas, Revel toma de Merleau-Ponty la noción de quiasmo y explica cómo esta opera dentro del pensamiento de Foucault, tejiendo así las primeras puntadas de un parentesco imaginario<sup>5</sup> al que aquí se le añadirá un familiar más: Cornelius Castoriadis.

*El quiasmo* era el rótulo previsto para una de las secciones de la última obra de Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, según se especifica en los esquemas organizativos que se han conservado. Esta obra inacabada fue, por cierto, editada póstumamente por Claude Lefort, amigo de Castoriadis y compañero suyo en *Socialismo o barbarie*. En ella aparece varias veces dicho término,<sup>6</sup> que es, además, una referencia constante dentro de su obra, aun

5 El parentesco había sido insinuado, en realidad, varias veces antes. La primera, en junio de 2001, en el congreso *Michel Foucault, la littérature et les arts*, celebrado en Cerisy-la-Salle, donde Revel presenta una comunicación titulada “La naissance littéraire de la biopolitique”, en la que señala cómo el pensamiento y el lenguaje de Merleau-Ponty sobrevuelan la primera parte de la obra foucaultiana, muy en deuda con Saussure, a quien empezó a leer gracias a los cursos referidos en la nota anterior. Diez años más tarde, profundiza en esa relación en “Prose du monde ou ordre du discours? La littérature, une question politique”, un trabajo presentado en el congreso *Le travail de la littérature. Usages du littéraire en philosophie*, donde aventura una primera lectura comparada de ambos autores. Allí anticipa, del siguiente modo, el libro que publicará sobre ellos años después: “[Foucault], loin d'opposer les déterminations historiques et la liberté, les rapports de pouvoir et la résistance, [...] les pense de manière articulée, interne, indissociable; les pense – j'utilise à dessein le mot, puisque c'est bien entendu una référence à Merleau-Ponty – comme un chiasme [Foucault, lejos de oponer las determinaciones históricas y la libertad, las relaciones de poder y la resistencia, los piensa de manera articulada, interna, indissociable; los piensa —utilizo a propósito la palabra, ya que naturalmente es una referencia a Merleau-Ponty— como un quiasmo]” (Revel, 2012, p. 95).

6 Uno de los apartados del libro lleva por título “El entrelazo-el quiasmo,” de acuerdo con las indicaciones que dejó el autor, pero, además, varias de las notas de trabajo de 1959 y 1960

cuando no siempre reciba ese nombre ni podamos encontrar en ella una conceptualización específica; una pieza clave dentro de la articulación interna de su pensamiento, que podría llegar incluso a considerarse su aportación específica a la reformulación de la fenomenología (Ramírez, 2013). Merleau-Ponty se aleja en cierta medida de la intencionalidad husserliana —o, de acuerdo con el retrato que hace de Husserl, recorre lo que este apuntó pero dejó impensado, llevándolo hasta sus últimas consecuencias— para, en su lugar, proponer una nueva comprensión de las relaciones entre la subjetividad y la objetividad, y de una manera más general, entre el adentro y el afuera, a través de la noción de quiasmo:

No tenemos que elegir entre una filosofía que se instala en el mundo mismo o en otra persona y una filosofía que se instala “en nosotros,” entre una filosofía que toma nuestra experiencia “desde adentro” y una filosofía —si ella es posible— que la juzgaría desde afuera, por ejemplo en nombre de criterios lógicos: tales alternativas no se imponen, puesto que quizás, el sí mismo y el no sí mismo sean como el reverso y el anverso, y que acaso nuestra experiencia sea esa inversión que nos instala muy lejos de “nosotros,” en otra persona, en las cosas. Nos colocamos, como el hombre natural, en nosotros y en las cosas, en nosotros y en otra persona, hasta el punto en que, por una suerte de quiasmo, devenimos los otros y devenimos mundo. (Merleau-Ponty, 2010, p. 146).

El reto consistiría, según se extrae del párrafo anterior, en explicar el cofuncionamiento entre el yo y el otro, entre el sujeto y el mundo, no en términos dicotómicos —puesto que no habría una verdadera contradicción o exclusión entre ambos componentes de la dualidad—, sino como una diferencia no excluyente. *Quiasmo* designaría, así entendido, ese entrecruzamiento mutuo; una estructura que liga indisociablemente dos elementos que se presentan siempre juntos y a la vez, pero de los que solo somos capaces de percibir un lado u otro. La dificultad reside, por tanto, en hacer perceptible la copresencia.

En un ejercicio de lucidez y originalidad, Revel le hurta el término a Merleau-Ponty para mostrar cómo este es extensible también a Foucault, quien se propuso pensar al mismo tiempo la historia y la libertad intransitiva de los seres humanos. A saber: la manera en que las determinaciones históricas que atraviesan nuestras existencias nos hacen ser tal y como somos, en cuanto que objetos y productos suyos, y las posibilidades que, simultáneamente y sin

---

que allí se incluyen vuelven una y otra vez a este concepto, a menudo en relación con otros elementos. Por ejemplo: “lenguaje y quiasmo” (Merleau-Ponty, 2010, p. 231) o “tiempo y quiasmo” (p. 236).

contradicción, tenemos de ser sujetos agentes en la historia, de actuar en ella y transformarla. “*Chez Foucault, le devenir est un chiasme dans l’histoire* [En Foucault, el devenir es un *quiasmo en la historia*],” concluirá (Revel, 2015, p. 107). Pero, por otra parte, el hecho de aplicar esta categoría al análisis de la obra foucaultiana no le hace olvidar que su configuración se halla presente ya en el propio Merleau-Ponty, también en lo que respecta al pensamiento acerca de la historia y, en concreto, en la crítica radical que ejerce contra las visiones teleológicas. Igual que en el caso anterior, ese desplazamiento hacia un terreno más bien político no quiere decir que su propuesta sea en absoluto ajena a las reflexiones lingüístico literarias presentes en otros momentos de su obra.<sup>7</sup> De hecho, en ellas ensaya un modo de pensar que más adelante extrapolará a otros ámbitos, pues, como bien se pregunta Revel (2015),

*Le signe distinctif du politique n’est-il précisément pas de reconnaître dans la trame prosaïque de l’histoire (c’est-à-dire aussi dans ses déterminations existantes, dans ses effets et ses inflexions, dans sa lourdeur, dans la matérialité de son déjà-là) la possibilité d’une prose, d’une ouverture et d’une invention du monde? [¿El signo distintivo de lo político no consiste, precisamente, en reconocer en la trama prosaica de la historia (es decir, en sus determinaciones existentes, en sus efectos y sus inflexiones, en su pesadez, en la materialidad de su ya-ahí) la posibilidad de una prosa, de una abertura y de una invención del mundo?].* (p. 123).

Siguiendo esta misma línea de interpretación, me gustaría sumar a Castoriadis como nuevo pariente dentro de esta constelación familiar. Una vez más, no se tratará de un diálogo explícito entre precursores y discípulos, ni siquiera entre compañeros de generación,<sup>8</sup> sino de una coincidencia en sus inquietudes filosóficas. Para resolver la pregunta planteada al inicio de este trabajo —¿cómo pensar la relación entre lo instituido y lo instituyente, entre la tradición y la novedad, entre la autonomía y la heteronomía?— puede ser de utilidad tener presente la figura del quiasmo, tal como se insinúa en los

7 En el prefacio de *Signos*, Merleau-Ponty (1964) declara: “Estamos en el campo de la historia como en el campo del lenguaje o del ser” (p. 28).

8 Aparte de lo mencionado anteriormente acerca de la influencia, apenas reconocida, que Merleau-Ponty ejerció sobre Castoriadis, la relación de este último con Foucault fue prácticamente inexistente, fruto del desinterés mutuo. Como bien señala Tovar-Restrepo (2012) —quien, no obstante, ha investigado las similitudes y discrepancias entre sus obras, en lo que respecta a la cuestión del sujeto, la producción de significados y la transformación social—, “*even though Foucault and Castoriadis’ formative and productive years shared similar contextual conditions, their intellectual and private trajectories greatly differed* [aunque los años de formación y producción de Foucault y Castoriadis compartieron unas condiciones contextuales similares, sus trayectorias intelectuales y privadas divergieron notablemente]” (p. 2).

dos autores analizados por Revel, y ver de qué manera Castoriadis se adapta también a ella o cuáles son las respuestas específicas que aporta el problema en su teoría sobre el imaginario.

### El papel central de la imaginación: psique y sociedad

Ni “olvido del ser” ni “olvido del otro”:<sup>9</sup> sumándose a la estela de aquellos pensadores que hicieron del olvido y no del descubrimiento el hecho filosófico más notable, Castoriadis desmentirá a Heidegger y a Levinas al proponer que lo que la tradición filosófica lleva siglos ocultando y encubriendo es la imaginación. Si se concibe la historia de la filosofía, al menos en lo que respecta a su corriente central, como “la elaboración de la razón, homóloga a la disposición del ser como ser determinado” (Castoriadis, 1986/2005, p. 149) —algo que, a su juicio, resulta esclarecedor— es posible entender que, como contrapartida, la imaginación fuera dejada de lado y relegada, con suerte, a un papel secundario. En la mayor parte de los casos le fue asignada una función meramente reproductiva y combinatoria, e incluso cuando se reconoció su capacidad creadora, fue a costa de subordinarla a un orden superior, de otorgarle un papel instrumental.<sup>10</sup>

Castoriadis, por el contrario, leerá en clave positiva la aparente deficiencia ontológica de la imaginación. Precisamente porque no opera en un sistema de determinaciones bien especificadas, sino que contiene un conjunto infinito de virtualidades, puede *hacer ser* —es decir, *crear*— formas nuevas no reductibles a lo ya existente ni deducibles a partir de ello. Son, entonces, su carencia de ser y su inacabamiento las que le abren las puertas a la creación, que “*presupone*, desde luego, una cierta indeterminación en el ser, en el sentido de que lo que es nunca es tal que excluya el surgimiento de nuevas formas,

9 En “La ‘fin de la philosophie?’”, texto incluido en *Le monde morcelé*, el tercer volumen de *Las encrucijadas del laberinto*, Castoriadis (1990) censura el diagnóstico que Heidegger hace de la historia de la filosofía, falta de verdadera discusión crítica con los filósofos del pasado, a quienes simplemente les reprocha la participación en el “olvido del ser”, sin atender a sus conflictos, contradicciones o luchas (p. 230). Por su parte, Levinas, en su reivindicación de un pensamiento de la alteridad, señalaba lo siguiente: “La ontología heideggeriana, que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general —aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente— permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía” (Levinas, 1987, p. 70).

10 En estos términos lee Castoriadis los apuntes que Kant (1790/1995) hace acerca de la imaginación en su *Crítica del juicio*, donde, si bien la califica de “productiva y autoactiva (como creadora de formas caprichosas de posibles intuiciones)” (§22, p. 179), también señala que esta extrema libertad se debe a que “esquematiza sin conceptos” (§35, p. 237), lo que la confina a un espacio separado del de la razón que, de alguna manera, es la “que da la medida de sus obras” (Castoriadis, 1986/2005, p. 150).

de nuevas determinaciones” (Castoriadis, 1998a, p. 109). Esta condición ontológica va de la mano de un presupuesto antropológico, que explica por sí mismo la importancia que este pensador le concede a la capacidad imaginativa. La naturaleza o esencia humana, aquello que durante años se ha tratado de negar, sería, para Castoriadis, esta posibilidad “en el sentido activo, positivo, predeterminado, de *hacer ser formas distintas* de existencia social o individual, como puede verse al considerar la multiplicidad y alteridad de las instituciones de la sociedad, de las lenguas o de las obras humanas” (1998a, p. 109). Es la imaginación, entendida no como la facultad combinatoria que permite producir variantes a partir de formas preexistentes, sino como la capacidad de hacer emerger lo nuevo, la que define nuestra esencia.

Sin embargo —y he aquí donde tiene lugar el primer desdoblamiento—, sería un error reducir la imaginación a su vertiente psíquica o individual; los hallazgos más interesantes del pensamiento de Castoriadis los encontramos, de hecho, una vez superamos esa dimensión. Si la imaginación nos constituye en cuanto seres del género humano —somos seres imaginativos antes que seres racionales y pensar lo contrario “es una aberración” (1998a, p. 111)—, es justamente porque trasciende nuestra individualidad. El psicoanálisis de Freud tuvo, sin duda, un papel muy importante en su descubrimiento de la esfera de lo psíquico, pero aunque estos hallazgos hicieron tambalearse los cimientos de la teoría de Marx, nunca llegó a renunciar al peso y la consistencia que este les había dado a la vida social y colectiva, y que él había aprendido, en gran medida, de su mano. Lo que Castoriadis llama “imaginación radical,” ese “flujo o corriente incesante de representaciones, deseos y afectos” (1999, p. 95) procedentes de la psique humana, no puede disociarse de las instituciones de la sociedad, empezando por aquella que, aparentemente, más íntimamente ligada estaría a su constitución subjetiva: el lenguaje.

No es la psique la que puede crear el lenguaje; tan sólo lo recibe, y con él la totalidad de significaciones imaginarias sociales que el lenguaje contiene y posibilita. [...] El lenguaje nos muestra a lo imaginario social en acción, como imaginario instituyente, [...] puesto que en y por el lenguaje se dan las significaciones imaginarias sociales que mantienen cohesionada una sociedad: tabú, tótem, Dios, la *pólis*, la nación, la riqueza, el partido, la ciudadanía, la virtud o la vida eterna. (Castoriadis, 1998a, p. 112).

En el párrafo recién citado aparecen dos expresiones que extienden y modulan el alcance de la imaginación. Esta se encuentra, en primer lugar, amplificada por otra facultad constitutiva de las sociedades humanas, a la que Castoriadis denomina “imaginario social instituyente” y que define más adelante en este

mismo texto como “la capacidad creadora del colectivo anónimo que se realiza cada vez que los hombres se agrupan, y que cada vez se da una forma singular, instituida, para existir” (1998a, p. 113). Lo imaginario radical consta pues, de dos dimensiones, la sociohistórica y la psíquica,<sup>11</sup> indisociables e irreductibles la una a la otra. No hay una verdadera oposición entre ellas, ni aun cuando pensamos su relación en términos de socialización, esto es, del proceso según el cual los individuos no solamente crean, sino que absorben e interiorizan lo socialmente instituido: aprenden el lenguaje, la categorización de las cosas, lo que es justo e injusto, lo que se puede y lo que no se debe hacer, lo que hay que adorar y lo que hay que odiar. De este modo, la imaginación radical es dominada, canalizada, regulada y convertida en apta para la vida en sociedad. Pues bien, ni siquiera entonces ha de pensarse que psique e individuo se enfrentan desde su respectiva exterioridad, ya que la socialización “no es una simple suma de elementos externos a un núcleo psíquico que permanecería inalterado; sus efectos están inextricablemente tejidos a la psique tal como ella existe en la realidad efectiva” (Castoriadis, 1998b, p. 313).

Por otra parte, “significaciones imaginarias sociales” es el nombre que recibe la obra o producto de dicho imaginario instituyente y de las que da algunos ejemplos (tabú, Dios, nación, virtud) en el fragmento anterior. En la sección final de “Marxismo y teoría revolucionaria,” la primera parte de *La institución imaginaria de la sociedad* —un texto, como se sabe, bastante temprano, pues antes de pasar a integrar ese libro ya había aparecido publicado, entre 1964 y 1965, en la revista *Socialismo o barbarie*—, Castoriadis explica el componente imaginario de la vida social a través de un recorrido que arranca en la visión funcionalista sobre la institución, cuya insuficiencia tratará de demostrar. Aunque es evidente que las instituciones cumplen ciertas funciones vitales en la sociedad sin las cuales es inconcebible su existencia, no se puede pretender reducirlas a ello, ni tampoco convertir dichas funciones en la fuente de toda explicación. Si, como enseguida señala, “todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo históricossocial, está indisolublemente tejido a lo simbólico” (Castoriadis, 1975/2013, p. 186), es decir, se da dentro de una red simbólica que vincula unos símbolos con otros y a su vez los liga con determinadas significaciones o representaciones, se ha de entender igualmente

11 En la segunda parte de *La institución imaginaria de la sociedad*, Castoriadis (1975/2013) hace un esfuerzo por deslindar los términos asociados a estas dos dimensiones, al tiempo que traza un paralelismo entre ellas: “Lo imaginario radical se da como social/histórico y como psique/soma. Como social histórico, es un río abierto del colectivo anónimo; como psique/soma, es flujo representativo/afectivo/ intencional. A lo que es posición, creación, dar existencia en lo históricossocial lo llamamos imaginario social en el sentido primero del término, o sociedad instituyente. A lo que es posición, creación, dar existencia en la psique/soma para la psique/soma, le llamamos imaginación radical” (p. 571).



que estos símbolos no se corresponden con meras funciones, sino que en ellos se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y otro imaginario. Este segundo componente es el que permite la invención de nuevos elementos simbólicos, o bien el deslizamiento o desplazamiento de sentido, según el cual los símbolos ya disponibles se invisten con significaciones que no son las canónicas.<sup>12</sup>

La dimensión imaginaria del símbolo es pues, la que permite concebir su dinamismo, su apertura hacia lo inédito, su condición fluctuante y, por decirlo en castoridiano, magmática. He aquí que se abre una vía de conexión con Merleau-Ponty, en concreto con la conceptualización que hace de la institución en su obra. Hay que leer el sustantivo como acción y no como efecto o, en todo caso, como quiasmo de ambas acepciones, difíciles de deslindar en cuanto son siempre reversibles. En su traducción de *Stiftung* —que es ya, en sí, una demostración de aquello que está designando, ya que Merleau-Ponty reinventa el término husserliano, al otorgarle un sentido que va más allá del que su predecesor había codificado<sup>13</sup>— lo que está haciendo es designar el movimiento instituyente que lleva a lo instituido, pero que jamás se detiene ahí, en una institución esclerótica, sino que sigue abierto a la modificación. Quizá la mejor definición pueda encontrarse en el resumen que proporciona para el curso “La institución en la historia personal y pública,” que imparte en el Collège de France en 1954-1955, donde declara que por institución entiende

*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* [esos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones duraderas, con relación a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido, formarán

12 La relación entre lo imaginario y lo simbólico es de interdependencia mutua, pues, como explica “lo imaginario debe utilizar lo simbólico, no sólo para ‘expresarse’, lo cual es evidente, sino para ‘existir’, para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa más” y “también, inversamente, el simbolismo presupone la capacidad imaginaria, ya que presupone la capacidad de ver en una cosa lo que no es, de verla otra de lo que es” (Castoriadis, 1975/2013, p. 204).

13 En aquella especie de homenaje a Husserl con la que se abrían estas páginas, Merleau-Ponty (1964) se atribuye precisamente la tarea de continuar la senda abierta por este filósofo, no por aquello que ya pensó en su obra, sino por lo que esta hizo posible pensar: “Cuando Husserl termina su vida, existe un ‘impensado’ de Husserl, que le pertenece totalmente, y que sin embargo abre otras perspectivas. [...] Quisiéramos tratar de evocar este impensado de Husserl, al margen de algunas páginas antiguas” (p. 196).



una serie pensable o una historia; e incluso los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a modo de supervivencia y de residuo, sino como llamada a una continuidad, exigencia de un porvenir]. (Merleau-Ponty, 1968, p. 61).

En el apartado siguiente ahondaré más en esa dimensión duradera, cuando hable de la relación dinámica que el imaginario establece con la novedad y la tradición, pero por ahora me gustaría destacar un detalle. En el párrafo que acabo de citar, Merleau-Ponty se desliza de lo aparentemente colectivo —esa historia compuesta de experiencias y significados que perviven más allá del momento de su fundación— hacia lo individual: no se trata únicamente de pensar cómo se instituyen las significaciones en lo social, sino también de cómo los acontecimientos “depositan *en mí* un sentido.” Pero, además, el matiz que le sigue es casi tan importante como esa irrupción de la primera persona singular. Ese movimiento instituyente no me convierte en un mero receptor pasivo, sino que soy verdaderamente partícipe de dicho movimiento, que me impele a continuarlo en un futuro.

La institución es, por lo tanto, el lugar —el momento— en que lo individual se entrelaza con lo sociohistórico; en ella, “*Merleau-Ponty semble en effet surprendre une forme nouvelle du chiasme du corps et du monde, à savoir de l’histoire personnelle et de la formation sociale et collective d’un sens qui traverse et façonne à son tour la concrétude de notre existence singulière* [Merleau-Ponty parece en efecto encontrar una nueva forma de quiasmo del cuerpo y del mundo, a saber, de la historia personal y de la formación social y colectiva de un sentido que atraviesa y moldea a su vez la concreción de nuestra existencia singular]” (Réa, 2006, p. 76). Y, sin embargo, la relación es, como he dicho, cruzada y no unidireccional. No basta con señalar que las significaciones imaginarias sociales nos moldean, sino que se ha de insistir, como lo hace Merleau-Ponty y Castoriadis llevará al extremo,<sup>14</sup> que estas proceden de nuestra imaginación, esto es, de la capacidad creativa que nos define en cuanto individuos y en cuanto colectivo, en cuanto sujetos instituyentes y no constituidos. Si, como señalaba Merleau-Ponty (1971) en *La prosa del mundo*, “lo propio de la significación es no aparecer jamás sino como continuación de un discurso ya comenzado, iniciación a una lengua ya instituida” (p. 208), cada vez que tomamos la palabra participamos en la elaboración de ese discurso social, que carga a sus espaldas toda una historia que nos precede y en cuya trama nos insertamos, como un nuevo eslabón. Pero, además —y con

14 “La sociedad como tal no puede producir almas, esa idea no tiene sentido; pero [...] una asamblea de *individuos* sí puede producir una sociedad (los peregrinos del Mayflower, por ejemplo), porque esos individuos *ya están* socializados” (Castoriadis, 1998b, pp. 313-314).

esto doy pie al siguiente par conceptual—, muy a menudo imponemos sobre él una “deformación coherente”<sup>15</sup> que cambia su rumbo. ¿Es posible concebirlo, según Castoriadis habría querido, no como un mero deslizamiento, sino como una invención radical?

### El *ya ahí* del mundo: tradición y novedad

Al definir la facultad humana que en el pensamiento castoridiano recibe el nombre de *lo imaginario radical*—ya sea en su vertiente individual o social—, se ha insistido una y otra vez en la novedad y la invención. Es, como se ha citado antes, la capacidad de ver en una cosa algo distinto de ella, que se expresa en un “haz indefinido de *remisiones* interminables a *otra cosa que*” (Castoriadis, 1975/2013, p. 386). El filósofo incide una y otra vez en la creación inmotivada y originaria, irreductible a lo ya existente, procedente de la capacidad humana para imaginar lo radicalmente otro. De este modo explica que las significaciones imaginarias sociales que constituyen un imaginario estén en perpetua transformación: cambian ellas mismas y cambian también las relaciones que mantienen con otras significaciones. El tiempo es “alteridad-alteración” (p. 313), dirá, convirtiendo así la raíz *alter* en el denominador central del movimiento histórico.

Ahora bien, del mismo modo que la filosofía encubrió el papel central de la facultad imaginativa, tampoco supo pensar la creación en estos términos y buscó maneras de escamotearla: “En el marco del pensamiento heredado, la creación es imposible. La creación de la teología, evidentemente, es tan solo una seudocreación: es fabricación o producción” (p. 314). El intento más cercano por concebir algo similar a la creación *ex nihilo* que a Castoriadis le

---

15 “Lo que hay de aventurado en la comunicación literaria, y de ambiguo, de irreductible a la tesis en todas las grandes obras de arte, no es una debilidad provisional, de la que cabría esperar liberarlas, sino el precio que es preciso pagar para tener una literatura, es decir un lenguaje conquistador, que nos introduzca a perspectivas extrañas, en lugar de confirmarnos en las nuestras. [...] Y de la misma manera que nuestro cuerpo no nos guía entre las cosas sino a condición de que cesemos de analizar para hacer uso de él, el lenguaje no es literario, es decir productivo, sino a condición de que cesemos de pedirle a cada momento justificaciones para seguirle a donde él va, de que dejemos a las palabras y a todos los medios de expresión del libro rodearse de esa aureola de significado que deben a su disposición singular, y a todo el escrito virar hacia un valor segundo en el que casi coincide con la muda irradiación de la pintura. El sentido de la novela no es el principio perceptible, a su vez, más que como una *deformación coherente* impuesta a lo visible” (Merleau-Ponty, 1964, pp. 91-92). Aunque Merleau-Ponty vincula esta capacidad con una forma específica de toma de palabra la literatura y, en general, el arte, donde el elemento imaginario cobra una mayor relevancia, creo que de mano de Castoriadis es posible aplicar esta observación a todo sistema simbólico y, por ende, a toda significación social, en tanto en cuanto poseen una dimensión imaginaria.

interesa poner en valor está en el pensamiento teológico y, aun así, es fácil ver todo aquello que lo distancia de su concepción; no solo es que este acto creador solo pueda atribuírsele a la figura de Dios —y no a los individuos o a las sociedades—, sino que además ha tenido lugar de una vez por todas, lo que niega su autarquía ontológica. Fuera de la teología, el panorama que encuentra es igualmente desolador. La historia se da como sucesión y los esquemas de los que el pensamiento heredado dispone para pensarla son los de causalidad, finalidad o consecuencia lógica. Todos ellos “presuponen que lo que debe ser aprehendido o pensado por su intermedio es, en lo esencial, reducible a un conjunto” (p. 293), por lo que encuentran su fundamento en la identidad: la implicación lógica no es sino una identidad desarrollada —lo que se concluye se encontraba ya en las premisas—, causas y efectos se pertenecen necesaria y recíprocamente —pertenecen a un mismo conjunto— y lo mismo vale para medios y fines. Estos esquemas tradicionales de sucesión resultan, por lo tanto, insuficientes para el tipo de pensamiento histórico que desea concitar:

[L]o que se da en y por la historia no es secuencia determinada de lo determinado, sino emergencia de la alteridad radical, creación inmanente, novedad no trivial. Es justamente esto lo que ponen de manifiesto tanto la existencia de una historia *in toto*, como la aparición de nuevas sociedades (nuevos tipos de sociedad) como la incesante autotransformación de cada sociedad. Y sólo a partir de esta alteridad radical o creación podemos pensar verdaderamente la temporalidad y el tiempo, cuya efectividad excelente y eminente encontramos en la historia. Pues, o bien el tiempo no es nada, extraña ilusión psicológica que enmascara la intemporalidad esencial de una relación de orden; o bien el tiempo es precisamente eso, la manifestación de que algo distinto de lo que es se da al ser, y se lo da como nuevo o como otro, y no simplemente como consecuencia o ejemplar diferente de lo mismo. (Castoriadis, 1975/2013, p. 297).

Sin embargo, esa emergencia de la alteridad se hace siempre en continuidad e interpenetración con el imaginario instituido. En tanto que sociedades o individuos socializados como somos, no podemos ignorar el conjunto de significaciones sociales ya establecidas y asentadas, no podemos hacer *tabula rasa* con respecto a lo precedente. Se ha señalado anteriormente, a propósito de Merleau-Ponty, que la llamada a una continuidad o la exigencia de un porvenir procedían de cierto depósito histórico que los acontecimientos dejaban en cada uno, una huella duradera que se seguiría perpetuando pero en cuya estela habríamos de insertarnos; lo que, en definitiva, podríamos llamar una tradición. Castoriadis no es ajeno a ello y, pese a su defensa acérrima de

la novedad, no duda en matizar su postura con respecto a lo que se ha venido mencionando en estos últimos párrafos:

Queda claro que la creación sociohistórica (como en cualquier otro terreno), si bien es inmotivada —*ex nihilo*—, siempre tiene lugar bajo coacción (nunca *in nihilo* ni *cum nihilo*). Ni en el terreno históricosocial, ni en ningún otro, la creación significa que cualquier cosa ocurra en cualquier parte, en cualquier momento ni de cualquier manera. (Castoriadis, 1998b, p. 33).

Aunque lo instituido preexista a la institución, aunque la condicione y limite, le imponga ciertas restricciones en cuanto a lo que es posible y lo que no, jamás llega a determinarla por completo.

Cabría preguntarse si este apunte sirve para sacar del atolladero a un pensamiento que quiere hablar, al mismo tiempo, de alteridad radical y de condicionantes restrictivos. En la cita anterior, Castoriadis traza una distinción entre lo *ex nihilo* —modalidad de la creación que él defiende— y lo *cum nihilo* o *in nihilo*, de los cuales se separa, y que en otro lugar trata de explicar un poco más: “*Création ex nihilo, création de la forme, ne veut pas dire création cum nihilo, sans ‘moyens’ et sans conditions, sur une table rase* [Creación *ex nihilo*, creación de la forma, no quiere decir creación *cum nihilo*, sin ‘medios’ y sin condiciones, sobre una tabla rasa]” (1990, p. 54); “nunca *in nihilo* ni *cum nihilo*, porque siempre se usa algo que ya estaba ahí” (1998b, p. 105). O también:

*Lorsque je dis que l’histoire est création ex nihilo, cela ne signifie nullement qu’elle est création in nihilo, ni cum nihilo. La forme nouvelle emerge, elle fait feu du bois qu’elle trouve, la rupture est dans le sens nouveau qu’elle confère à ce qu’elle hérite ou utilise* [Cuando digo que la historia es creación *ex nihilo*, esto no significa de ningún modo que sea creación *in nihilo*, ni *cum nihilo*. La forma nueva emerge, quema la madera que encuentra, la ruptura está en el sentido nuevo que confiere a lo que hereda o utiliza] (1990, p. 158).

¿Queda tan clara la diferencia entre el uso de estas preposiciones? Parecería más bien que Castoriadis habría optado por recurrir a una fórmula teológica, como es la de la “creación *ex nihilo*,” pero, para distanciarse de su significado convencional, se habría visto forzado a retorcerlo y a proponer una alternativa que sí se correspondía con lo que esta expresión designaba.<sup>16</sup> E, incluso si

16 Remito al pasaje de *Común* en el que Laval y Dardot (2015) se dedican a examinar la distinción *ex nihilo* y *cum nihilo* en Castoriadis y acaban concluyendo que, ante la dificultad de deslindar entre ambas proposiciones —pues en lo que respecta a la relación del acto de creación con sus condiciones, tanto una como otra significan lo mismo: “la imposibilidad de

pasamos por alto esta trampa, ¿no es cierto que la creación inmotivada que defiende en su obra habría de corresponderse más bien con el *cum nihilo*, tal como lo define? Al hacer esta precisión, ¿no estaría poniéndole cortapisas a la radicalidad de su propio aserto?

Nos situamos, una vez más, en pleno nudo del quiasmo; justamente en el punto en que Revel situó la coincidencia entre Merleau-Ponty y Foucault. Ambos, recordemos, se preocuparon por concebir un pensamiento histórico que no eludiera la complejidad de su tarea y que, sin borrar el *ya ahí* (*déjà-là*) del mundo, diera cuenta de aquellas acciones que lo exceden. Así, el primero de ellos, declaró lo siguiente en el prefacio de *Signos*:

De acuerdo con este modelo [el del lenguaje] habría que pensar el mundo histórico. ¿Para qué preguntarse si la historia la hacen los hombres o la hacen las cosas, si es totalmente evidente que las iniciativas humanas no anulan el peso de las cosas y que la “fuerza de las cosas” sigue operando a través de los hombres? Es precisamente este fracaso del análisis, cuando pretende reducirlo todo a un solo plano, lo que revela el verdadero medio ambiente de la historia. No existe un análisis que sea último porque existe una carne de la historia, porque en ella como en nuestro cuerpo, todo pesa, todo cuenta: no sólo la infraestructura, sino también la idea que nos hacemos de ella, y sobre todo los constantes intercambios entre una y otra y en que el peso de las cosas se convierte también en signo, los pensamientos en fuerzas, el balance en acontecimiento. (Merleau-Ponty, 1964, p. 28).

Foucault, por su parte, trató de pensar la irrupción de la novedad, no como si sucediera inexplicablemente por sí misma, de manera inmotivada, sino como fruto de un haz complejo de relaciones. Estas relaciones entre instituciones, procesos económicos y sociales, sistemas simbólicos o de normas, etcétera, no definen la constitución interna de lo novedoso —ni, desde luego, lo predeterminan—, pero sí le permiten aparecer, situarse en relación con lo precedente y definir, respecto de ello, su diferencia, irreductibilidad y heterogeneidad. Lo explica de este modo en *La arqueología del saber*:

Las condiciones para que surja un objeto de discurso, las condiciones históricas para que se pueda “decir de él algo,” y para que varias personas puedan decir de él cosas diferentes, las condiciones para que se inscriba en un dominio de parentesco con otros objetos, para que pueda establecer con ellos relaciones de semejanza, de vecindad, de

---

una creación incondicionada”—, mejor será sustituirlas por “la idea de una creación *ex aliquo* pero *sine causa*” (p. 492).

alejamiento, de diferencia, de transformación, esas condiciones, como se ve, son numerosas y de importancia. Lo cual quiere decir que no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa; no es fácil decir algo nuevo; no basta con abrir los ojos, con prestar atención, o con adquirir conciencia, para que se iluminen al punto nuevos objetos, y que al ras del suelo lancen su primer resplandor. (Foucault, 1970, p. 73).

Desde este punto de vista, la transformación de las instituciones y de los imaginarios en general no dependería tanto de una capacidad misteriosa e inexplicable, como es la creación en los términos en que Castoriadis tiende a definirla. Más bien estaría ligada a un manojito de variables múltiples, entre las cuales se encuentra la inestabilidad de las significaciones imaginarias sociales. Estas, recordemos, se encarnan siempre en instituciones y objetos sociales concretos, que, a su vez, “no pueden existir más que en lo simbólico” o, en otras palabras, “existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados.” En la medida en que estos “consisten en ligar a símbolos (a significantes) unos significados (representaciones, órdenes, conminaciones o incitaciones a hacer o a no hacer, unas consecuencias —unas significaciones en el sentido lato del término— y en hacerlos valer como tales” (Castoriadis, 1975/2013, p. 187), entre ambos componentes, significante y significación, se abre la posibilidad de una inadecuación o una asimetría. Hablábamos antes de “deformación coherente” en sede merleauPontiana, pero es posible encontrar observaciones similares en la obra de Foucault, que llegó por primera vez a estas conclusiones en sus trabajos acerca de literatura.<sup>17</sup> Así entendido, el imaginario habría de abordarse como una red abierta de símbolos y significados, de expresiones y significaciones en mutación constante y, en consecuencia, la transformación política —a la que le dedicaré el apartado final— no sería tanto el fruto de una creación como el espacio donde se disputa qué salida escoger ante tal desajuste.

### Un caos necesario: autonomía y heteronomía

Aun siendo consciente de cuáles eran los límites que lo instituido planteaba a la acción revolucionaria, Castoriadis no dejó de abogar por un proyecto político radical que, si bien no podía pretender ser total —la idea de una *tabula*

17 “*Que fait Roussel ? Il prend des phrases tout à fait quotidiennes entendues à l'improviste, prises dans une chanson, lues sur un mur. Et il construit avec ces éléments les choses les plus absurdes, les plus invraisemblables, sans aucun rapport possible avec la réalité?* [¿Qué hace Roussel? Toma frases completamente cotidianas oídas de improviso, extraídas de una canción, leídas sobre un muro. Y construye con estos elementos las cosas más absurdas, las más inverosímiles, sin ninguna relación posible con la realidad]” (Foucault, 1994, p. 603).

*rasa* social es, como hemos visto anteriormente, absurda— sí debía aspirar a incidir en más aspectos que los meramente gubernamentales.

En la más radical de las revoluciones imaginables, el número de elementos de la vida social que permanecerían inalterados sería mayor que el de aquellos que podrían verse modificados: el lenguaje, los edificios, las herramientas, los modos de comportamiento y de acción y sobre todo partes importantes de la estructura psicosocial de los seres humanos. (Castoriadis, 1999, pp. 132-133).

De este modo lo explicaba en “Herencia y revolución,” un texto publicado por primera vez en 1996 y recogido unos años más tarde en *Figuras de lo pensable*, donde conjuga las reflexiones en torno a la herencia y la tradición, a las que nos aproximábamos en el apartado anterior, con ciertas pautas acerca de cómo debería ser un proyecto político con visos de futuro. Allí declaraba que

para que sea posible un verdadero cambio de las instituciones, a éste ha de acompañarle el correspondiente cambio de las costumbres, que ha de ser igual de profundo. Ahora bien, estos cambios de las costumbres son fruto de los pueblos, por lo que el único modo de asegurar esta correspondencia es que el pueblo opere tanto el cambio político (institucional formal) como el cambio de las costumbres (naturalmente, procediendo distintamente) (1996, p. 135).

La manera en que este filósofo concibe la política es inseparable de sus tesis acerca del imaginario radical, como puede intuirse en esta brevísima definición, extraída de ese mismo ensayo: “Por política, entiendo una actividad colectiva reflexiva y lúcida cuyo objetivo es la institución global de la sociedad” (1996, pp. 127-128). En otras palabras, la política consiste en la puesta en cuestión explícita y perpetua, por parte del conjunto de individuos que conforman una sociedad, de las instituciones que hacen efectivas las significaciones imaginarias establecidas en dicha sociedad, con el objetivo de elegir las mejores instituciones y, para ello, desarrollar las costumbres —los *Sitten* o modos de ser, la estructura antropológica y sociopsíquica que subyace a lo institucional— que las hagan posibles. Es necesario, por tanto, que reconozcan en dichas instituciones el fruto de su facultad imaginativa —que sepan que en el fondo no son sino una creación humana— y que al mismo tiempo vean esa labor de cuestionamiento como el producto de su capacidad instituyente.

La política es, para Castoriadis, lo contrario de la aceptación pasiva y ciega del imaginario instituido. Es una dimensión del proyecto de autonomía individual y colectiva que consiste en participar uno mismo en la redacción de la ley, entendiendo esto último no solo en un sentido formal, sino

también en uno informal: son los pueblos mismos los que deben constituir o transformar sus maneras de percibir y concebir el mundo. En tanto que actividad consciente de sí misma y de su dimensión imaginaria, la política rompe con la heteronomía —cualidad que en *La institución imaginaria de la sociedad* equipara con la alienación—, esto es, con la “ocultación del ser de la sociedad como autoinstitución a sus propios ojos” (Castoriadis, 1975/2013, p. 575). En las sociedades heterónomas, las maneras obligatorias de percibir y concebir el mundo, de ordenarlo y gobernarlo por medio de las instituciones son, por un lado, consideradas como determinadas de una vez por todas; las transformaciones se explican, pues, de acuerdo con los esquemas de sucesión que reconocía en el pensamiento heredado. Por otra parte, se atribuyen a una fuente extrasocial (Dios, la naturaleza, la razón, la historia, el mercado), en virtud de la cual todas las preguntas encuentran su respuesta. En la entrevista con la que se abrían estas páginas, Castoriadis (1986/2005) explicaba la condición paradójica de este fundamento extrasocial, al que califica de *ilusión*. Toda sociedad, dirá allí, “ha garantizado su institución *instituyendo* una fuente extrasocial de sí misma y de su institución” (p. 89); es decir, ha creado un falso origen al que remitir sus propias creaciones, encubriendo así que estas son obras suyas. Castoriadis aboga por acabar con este ocultamiento, que no es sino una consecuencia del olvido de la imaginación al que refería más arriba.

Hemos visto a lo largo de este trabajo cómo para este filósofo, el pensamiento heredado es muy a menudo un lastre que dificulta la capacidad para pensar la novedad, la transformación radical y, a fin de cuentas, la autonomía. Y cómo ello generaba, además, ciertos problemas en torno a la idea de tradición, de la que la filosofía, por más que trate de restituir la importancia no reconocida de la invención, jamás puede llegar a desasirse. Con todo, Castoriadis también supo reconocer en el pasado pistas que podrían servir para orientarse histórica y políticamente en el presente. Prueba de ello es el respeto que profesa hacia la Grecia antigua, en cuya visión del mundo y de la vida humana encuentra la precondition esencial para la creación de la democracia y la filosofía, así como del juzgar y decidir en un sentido radical, tal como él desea restituirlos en su propuesta. Estas cualidades están íntimamente relacionadas con la idea de caos,<sup>18</sup> cuyo reconocimiento es necesario para que puedan existir tanto el pensamiento filosófico como la política:

---

18 Aporta dos referencias principales acerca del caos, una poética y otra filosófica, si es que es posible marcar esta distinción cuando se está hablando de la antigua Grecia. Por un lado, desde luego, la *Teogonía* de Hesíodo: “En primer lugar existió el Caos.” Por otro, Anaximandro, para quien el “elemento” del ser es el *apeiron*, lo indeterminado, lo indefinido, es decir, otra manera de concebir el caos” (Castoriadis, 1986/2005, p. 115).



La filosofía, tal como la crearon y la practicaron los griegos, es posible porque el universo no está totalmente ordenado. Si lo estuviera, no habría la menor filosofía, habría sólo un sistema de saber único y definitivo. Y si el mundo fuera caos puro y simple, no habría ninguna posibilidad de pensar. Pero la filosofía condiciona también la creación de la política. Si el universo humano estuviera perfectamente ordenado, ya desde el exterior, ya por su “actividad espontánea” (“la mano invisible,” etc.), si las leyes humanas estuvieran dictadas por Dios o por la naturaleza o también por la “naturaleza de la sociedad” o por las “leyes de la historia,” no habría entonces ningún lugar para el pensamiento político, ni habría un campo abierto a la acción política, de manera que sería absurdo interrogarse sobre lo que es una ley buena o sobre la naturaleza de la justicia (véase Hayek). Asimismo, si los seres humanos no pudieran crear algún orden por sí mismos estableciendo leyes, no habría ninguna posibilidad de acción política de acción instituyente (Castoriadis, 1986/2005, pp. 115-116).

El caos es, por tanto, una condición indispensable, pero no suficiente, puesto que necesitamos también de cierto orden —imperfecto y perfectible— para poder pensar y decidir. Cosmos y caos son dos polos en tensión que se interpenetran, un par conceptual que Castoriadis vincula con *hýbris* y *dikè*, desmesura y justicia, a los que considera una transposición implícita de la primera oposición a la vida humana. Nos volvemos a topar de bruces con la figura del quiasmo, pues ninguno de los elementos de estas dicotomías aparece por sí mismo, de manera absoluta, sino que se entrecruza con su reverso, de manera que ninguno de ellos puede entenderse sin el otro. Algo similar sucede, cabe pensar, con los dos conceptos a los que está dedicado este apartado: la autonomía y la heteronomía.

En la concepción castoridiana de la política se hace hincapié en su carácter combativo. Puesto que debe luchar contra el estancamiento de las instituciones y contra la representación instituida de una fuente extrasocial de la ley, la política implica necesariamente el encuentro entre fuerzas adversas. Este enfrentamiento está marcado por una dicotomía rígida entre autonomía y heteronomía, pero decir que la primera combate la segunda supone ignorar por completo la maraña de significaciones imaginarias sociales, donde lo autónomo y lo heterónimo no son tan fácilmente discernibles. La oposición diametral entre la política y la heteronomía sobreentiende que un imaginario cae de un lado o de otro, puede calificarse con un adjetivo o con su contrario. Sin embargo, los imaginarios escapan a este tipo de fracturas sistemáticas y lógicas; como mucho, es posible distinguir en ellos una coexistencia y una

tensión irresoluble entre ciertas tendencias asignables a la heteronomía y otras que responden a un hábito de autonomía. El conflicto político se inscribe, entonces, en el interior de los imaginarios y no entre las lógicas, separadas la una de la otra y mutuamente excluyentes, de la autonomía y la heteronomía.

Este artículo comenzaba planteando una pregunta, que es la que ha ido guiando su desarrollo: ¿cuál es la relación que Castoriadis perfila, a lo largo de su obra, entre lo instituido y lo instituyente? Si, como el poeta René Char señala, nos han sustraído los pozos dejando únicamente sus brocales, es decir, si hemos aprendido a caminar por el borde seguro de lo instituido sin asomarnos a las profundidades de nuestra imaginación radical, quizá sea el momento de darle a esta la preeminencia que la historia del pensamiento le ha negado. Ahora bien, no hay pozo sin brocal ni brocal sin pozo, por lo que oscilar hacia un elemento u otro no debería hacernos olvidar la existencia y la importancia de su complementario. La figura del quiasmo, tal y como Merleau-Ponty la definió y puso en práctica dentro de su obra, intenta hacer justicia a esta interrelación. Del mismo modo que Revel extrapoló este concepto al pensamiento de Foucault, revelando así un nexo que quizá no era tan evidente entre estos dos filósofos, la dupla se convierte aquí en terna. Hay también en Castoriadis un esfuerzo por pensar el entrecruzamiento que, si bien a menudo conduce a problemáticas no del todo resueltas, atestigua la complejidad de toda filosofía que se quiera rigurosa. Es a partir del quiasmo que debemos entender la noción de imaginario, indispensable en la obra de este pensador y quizá una de las aportaciones más valiosas de su legado, y que podemos definir —en términos que no son suyos pero que le serían caros— como “*cette fine membrane, passage et frontière à la fois, à travers laquelle entrent en résonance les circonstances objectives et les désordres subjectifs, les violences sociales et les déshérences intérieures, les forces historiques et les discours qui en figent l'élan* [Esta fina membrana, pasaje y frontera a la vez, a través de la cual entran en resonancia las circunstancias objetivas y los desórdenes personales, las violencias sociales y los desapegos interiores, las fuerzas históricas y los discursos que detienen su impulso]” (Cusset, Labica y Rauline, 2016, p. 23). O bien como el muro que cerca el sin fondo, pero que al mismo tiempo constituye nuestro único acceso al desfondamiento del mundo.

### Referencias bibliográficas

- Castoriadis, Cornelius (1990). *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe, III* [El mundo fragmentado. Las encrucijadas del laberinto, III]. París, Francia: Seuil.

- Castoriadis, Cornelius (1998a). *El ascenso de la insignificancia* (V. Gómez, Trad.). Madrid, MD: Cátedra. (Trabajo original publicado en 1996).
- Castoriadis, Cornelius (1998b). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación* (L. Lambert, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Eudeba (Trabajo original publicado en 1997).
- Castoriadis, Cornelius (1999). *Figuras de lo pensable* (V. Gómez, Trad.). Madrid, MD: Cátedra.
- Castoriadis, Cornelius (2005). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto* (A. L. Bixio, Trad.). Barcelona, CT: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1986).
- Castoriadis, Cornelius (2013). *La institución imaginaria de la sociedad* (A. Vicens y M. A. Galmarini, Trad.). Barcelona, CT: Tusquets. (Trabajo original publicado en 1975).
- Char, René (2002). *Furor y misterio* (J. Riechmann, Trad.). Madrid, MD: Visor.
- Cusset, François; Labica, Thierry y Rauline, Véronique (2016). *Imaginaires du néolibéralisme*. [Imaginario del neoliberalismo]. París, Francia: La Dispute.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1993). *¿Qué es la filosofía?* (T. Kauf, Trad.). Barcelona, CT: Anagrama.
- Eribon, Didier (1992). *Michel Foucault* (T. Kauf, Trad.). Barcelona, CT: Anagrama.
- Foucault, Michel (1970). *La arqueología del saber* (A. Garzón del Camino, Trad.). México D. F., México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1985). Foucault responde a Sartre. *Saber y verdad* (pp. 39-46) (J. Varela y F. Álvarez-Uría, Trads.). Madrid, MD: Las Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel (1994). *Dits et écrits 1954-1988* (vol. IV) [Dichos y escritos 1954-1988]. París, Francia: Gallimard.
- Garcés, Marina (2015). La filosofía del nosotros. Pensando con Merleau-Ponty. *Filosofía inacabada* (pp. 164-176). Barcelona, CT: Galaxia Gutenberg.
- Kant, Immanuel (1995). *Crítica del juicio* (M. García Morente, Trad.). Madrid, MD: Espasa-Calpe. (Trabajo original publicado en 1790).
- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (A. Díez, Trad.). Barcelona, CT: Gedisa.

- Levinas, Emmanuel (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (A. Pintor Ramos, Trad.). Salamanca, CL: Sígueme.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Signos* (C. Martínez y G. Oliver, Trads.). Barcelona, CT: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, Maurice (1968). *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960* [Resúmenes de cursos. Colegio de Francia 1952-1960]. París, Francia: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1971). *La prosa del mundo* (F. Pérez Gutiérrez, Trad.). Madrid, MD: Taurus.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010). *Lo visible y lo invisible* (E. Consigli y B. Capdevielle, Trads.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Ramírez, Mario Teodoro (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Réa, Caterina (2006). Perception et imaginaire: l'institution humaine entre créativité et sédimentation. Une lecture à partir de Merleau-Ponty et Castoriadis [Percepción e imaginario: la institución humana entre creatividad y sedimentación. Una lectura a partir de Merleau-Ponty y Castoriadis]. En S. Klymis y L. Van Eynde (Eds.). *L'imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux* (pp. 75-110). Bruselas, Bélgica: Presses de l'Université Saint-Louis.
- Revel, Judith (2012). Prose du monde ou ordre du discours? La littérature, un enjeu politique [¿Prosa del mundo u orden del discurso? La literatura, un asunto político]. En D. Lorenzini y A. Revel (Eds.). *Le Travail de la littérature. Usages du littéraire en philosophie* (pp. 83-100). Rennes, Francia: Presses Universitaires de Rennes.
- Revel, Judith (2015). *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire* [Foucault con Merleau-Ponty. Ontología política, presentismo e historia]. París, Francia: Vrin.
- Tovar-Restrepo, Marcela (2012). *Castoriadis, Foucault, and Autonomy* [Castoriadis, Foucault y la autonomía]. Londres, Reino Unido: Continuum.

# La ontología del mundo sociohistórico de Cornelius Castoriadis. El problema de la sede de las significaciones imaginarias sociales

*Cornelius Castoriadis' Sociohistorical World Ontology. The Problem of Social Imaginary Significations' Site*

Adrián Almazán Gómez  
Universidad Autónoma de Madrid, España

**RESUMEN** Este artículo se plantea dos objetivos. El primero, presentar al lector de manera sintética las líneas generales de la ontología del mundo sociohistórico de Castoriadis. O dicho de otro modo, exponer la *teoría de la sociedad* del filósofo grecofrancés y los conceptos centrales de la misma (imaginación, creación radical, mundo instituido o condicionante a la creación). El segundo, problematizar algunos de los elementos clave de dicha propuesta, en particular la noción de significación imaginaria social. A través de una reflexión sobre la idea de *sede* de las significaciones se presentará una propuesta de ampliación de la ontología castoriadiana que permita incluir orgánicamente en su interior el conjunto del mundo material (metabolismos y acervos técnicos). Lo anterior permitirá ofrecer al lector una herramienta de análisis del mundo sociohistórico que puede suponer el punto de partida de todo un programa de investigaciones sociohistóricas específicas.

**PALABRAS CLAVE** Ontología; Sociología; Tecnología; Sede; Metabolismo.

**ABSTRACT** *This article has two main goals. The first one, to present a synthesis of the main characteristics of Castoriadis' sociohistorical world ontology. In other words, to expose the "theory of society" of the Greek French philosopher and its central concepts (imagination, radical creation, instituted world or creation limits). The second is to problematize some of the key elements of this proposal, particularly the notion of social imaginary significations. Through a reflection on the idea of the site of significations, a proposal will be presented for the extension of the Castorian ontology that will allow the organic inclusion in its interior of the whole of the material world (metabolisms and technical assets). This will provide the reader with a tool for analysing the sociohistorical world, which may be the starting point for an entire programme of specific sociohistorical researchs.*

**KEY WORDS** *Ontology; Sociology; Technology; Site; Metabolism.*

<b>RECIBIDO</b> <i>RECEIVED</i>	13/06/2019
<b>APROBADO</b> <i>APPROVED</i>	25/09/2019
<b>PUBLICADO</b> <i>PUBLISHED</i>	27/1/2020

### **NOTA DEL AUTOR**

Adrián Almazán Gómez, Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, España.

Este artículo se ha desarrollado en el marco de la financiación de la beca FPI-UAM 2016 de la Universidad Autónoma de Madrid.

Correo electrónico: [adrian386@gmail.com](mailto:adrian386@gmail.com)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0373-0642>

Aunque su recepción sigue siendo todavía insuficiente, cada vez más existe un consenso que reconoce que la propuesta filosófica de Cornelius Castoriadis (1922-1997) constituye uno de los aportes más ambiciosos y brillantes a la historia del pensamiento del siglo xx. Una de las razones de ello es su amplitud. La curiosidad desbordante del filósofo grecofrancés hizo que nunca se sintiera cómodo en las ya cotidianas cárceles de la especialización disciplinar. Su erudición y trabajo de reflexión no se conformaron con menos que la totalidad de lo existente a la hora de elegir un objeto. Eso explica, como señala Suzi Adams (2003, p. 106), que Castoriadis acabara por pasar de un trabajo centrado en la construcción de una ontología regional del mundo sociohistórico a elaborar una ontología transregional de la *physis*, en la que lo social se complementaría con lo viviente y lo inorgánico para abarcar el conjunto de lo real. Sin embargo, pese a la amplitud que llegó a adquirir el proyecto filosófico castoriadiano, lo social nunca dejó de ser su piedra de toque. Para él:

No existen lugar y punto de vista exteriores a la Historia y a la Sociedad, o “lógicamente anteriores” a ellas, en el que poder situarse para hacer teoría .... Todo pensamiento de la Sociedad y de la Historia pertenece él mismo a la Sociedad y a la Historia. Todo pensamiento, sin depender de su “objeto,” no es más que una modalidad y una forma del hacer socialhistórico. (1983, pp. 10-11).

205

Todo lo pensable se ve obligado a pasar por lo social. Ya sea porque es un producto propio de dicho ámbito o, incluso cuando no lo es, porque nuestra forma de conocerlo está atravesada por nuestra condición de seres humanos. Es decir, en tanto que todo lo que conocemos es conocido por un ser humano en el interior de una sociedad, todo elemento de lo real del que sea posible afirmar algo se verá en mayor o menor medida atravesado por la naturaleza propia del mundo histórico y social.

Por ello este artículo se plantea dos objetivos que pueden parecer restringidos frente a la amplitud de la filosofía de Castoriadis, pero que a la luz de lo anterior se revelan tan pertinentes como necesarios. El primero, presentar al lector de manera sintética las líneas generales de esa ontología regional del mundo sociohistórico sumando las diferentes contribuciones de Castoriadis a lo largo de más de tres décadas de trabajo. El segundo, problematizar algunos de los elementos clave de dicha propuesta, ampliando su ontología del mundo sociohistórico para incluir orgánicamente en su interior el conjunto del mundo material. En particular procederemos desarrollando una reflexión sobre la importancia de no olvidar la materialidad a la hora de describir qué entendemos por sede de las significaciones imaginarias sociales.

## La ontología del mundo sociohistórico en la filosofía castoriadiana

En el marco ontológico castoriadiano el mundo históricosocial se define como un *pour-soi* [Para sí] (2008, p. 19). Es decir, una totalidad específica y radicalmente separada de las otras por una determinada frontera, con dinámicas y características propias que justifican su comprensión como ámbito de la realidad ontológicamente estratificado. La implicación más directa de lo anterior es que para Castoriadis no tiene sentido tratar de estudiar la naturaleza última de lo social desde un punto de vista analítico y/o reduccionista. La sociedad es una *totalidad* (Castoriadis, 2009, pp. 151-152) que no se puede reducir a la suma de una serie de partes diferenciadas y caracterizadas por dinámicas propias (2000, pp. 66-67).

Además, esa irrenunciable interconexión no hace referencia únicamente a una descripción sincrónica, sino que teje un lazo diacrónico a través del tiempo que nos permite comprender la identidad que subsiste a sus diferentes modificaciones. Esta es la razón profunda a la que se debe el hecho de que Castoriadis hable en todo momento no de sociedad, sino de *mundo históricosocial*. Ni capricho léxico ni gusto por la jerga, con esa fórmula relativamente sencilla el autor grecofrancés rompe con una de las posiciones más arraigadas y con mayor solera del pensamiento sociológico: la idea de que pueden comprenderse y abordarse de manera diferenciada la naturaleza de la sociedad en un momento determinado y la dinámica de su cambio (Castoriadis, 2006, p. 251).

Dentro de esta posición, por un lado, tendríamos toda la tradición que parte de la idea de estática o física social de Comte (2007) y que afirma que la labor de la sociología es precisamente la descripción y caracterización de la fisiología de la sociedad en un determinado momento de su desarrollo. Un ejemplo paradigmático de esta posición sería el funcionalismo estructural y su representante más ilustre, Parsons, quien, en su obra magna *El sistema social* (1999), defiende precisamente que la sociedad es estática y armónica. Así el conflicto, cuando existe, solo se presentaría en términos que finalmente conducirían a un nuevo equilibrio social. Es evidente que tras esta idea de armonía social se esconde un posicionamiento político implícito que, negando la posibilidad de un verdadero conflicto en el interior de la sociedad, niega al mismo tiempo su apertura al cambio y la transformación.<sup>1</sup> Por otro lado, tendríamos a todo el conjunto de pensadores que han puesto el peso de su análisis más bien en la historia y la transformación social. Aquí de nuevo Comte

<sup>1</sup> Para profundizar en esta cuestión y en toda una crítica a la solidaridad histórica que se ha establecido entre la sociología entendida como ciencia y la dominación social, recomiendo la lectura del excelente libro de Agulles (2010).



da el pistoletazo de salida<sup>2</sup> con su idea de dinámica social y su pretensión de poder encontrar una ley de cambio histórico, en particular una ley del progreso, que dé cuenta del modo en que las sociedades se transforman en una secuencia específica. Este primer intento tendría una enorme influencia en enfoques y propuestas por lo demás tremendamente variados, obsesionando a muchos estudiosos de la dinámica social como Stuart Mill (2010) o Marx.<sup>3</sup> Todos ellos, pese a partir de posiciones filosóficas y políticas muy diferentes y albergar de igual modo objetivos y anhelos antagónicos, fueron seducidos por la idea de una sociología, en mayor o menor grado científica, que pudiera precisamente desvelar la naturaleza más profunda de un devenir histórico marcado por el avance irresistible y predecible en la dirección de una mejora humana constante, por ese progreso que encandiló con sus encantos a casi todos los pensadores del siglo xx. Es quizá Durkheim, en *Las reglas del método sociológico*, quien defiende de un modo más explícito que la Sociología puede fundar su objeto de conocimiento imitando a las ciencias naturales, con dos de los lemas centrales de su trabajo: los hechos sociales se explican por otros hechos sociales y hay que tratar los hechos sociales como si fuesen cosas.

Castoriadis no puede aceptar ninguna de estas dos ideas, y es en ese sentido en el que critica el modo en que tradicionalmente se ha abordado el ámbito de lo social entendido como objeto de reflexión teórica. En la ontología de la sociedad castoriadiana, sociedad e historia no pueden darse más que indisolublemente unidos ya que aquello que caracteriza más profundamente a la sociedad entendida como *para sí* es precisamente su propia posibilidad y obligación de crearse y autotransformarse incesantemente. Es decir, lejos de existir una sociedad caracterizada y caracterizable al margen de cualquier transformación, u orientada a priori hacia un fin determinado y externo a ella misma, lo que nos encontramos, como es habitual en las reflexiones del pensador grecofrancés, es una centralidad de la idea de creación que hace que lo que caracterice más profundamente a la sociedad sea su propia dinámica de (auto)modificación, o si se quiere, su historia (Castoriadis, 1999, p. 453), y viceversa. Es decir, en palabras de Castoriadis, solo podemos entender el mundo

<sup>2</sup> Siempre hablando de un pensamiento que se considera a sí mismo sociológico y se plantea los objetivos que describo de manera explícita. Sin duda mucho antes de Comte existen tentativas teóricas de describir y comprender la transformación y el progreso histórico.

<sup>3</sup> Un posicionamiento tal es difícil de negar en el Marx que escribe una obra como *Miseria de la filosofía* (1974). Sin embargo, como suele ser habitual en el autor alemán, este se encuentra atravesado por una tremenda contradicción. Y es que, al mismo tiempo que intenta develar las leyes históricas como sucesión implacable que hace al capitalismo engendrar, por sí mismo, a sus propios sepultureros en textos como las *Tesis sobre Feuerbach* (1974), en muchos otros lugares se lanza a una crítica despiadada de todo intento de *ciencia* que no contemple una acción política.

sociohistórico como “*création incessante et essentiellement indéterminée ... de figures / formes / images* [creación incesante y esencialmente indeterminada ... de figuras / formas / imágenes]” (2006, p. 8) por parte de un colectivo anónimo.

Uno de los elementos fundamentales que aparecen a una luz radicalmente diferente en este nuevo marco es el del tiempo histórico. Una de las críticas fuertes de Castoriadis a todas las nociones heredadas en torno a la historia es que su apego a diferentes marcos enraizados en la *lógica de la determinidad* ha impedido sistemáticamente que pudiera comprenderse la existencia de un verdadero tiempo histórico, de un espacio para el cambio y la modificación radicales. De hecho, la manera que tiene Castoriadis de analizar el tiempo como una de las dimensiones de lo imaginario radical le permite situarlo en el centro de su ontología, siendo atributo tanto del ámbito de la psique (y condición de su dinámica de creación) como del mundo históricossocial.<sup>4</sup> La introducción de la noción de creación es una manera de solucionar dicho déficit:

*Il n’y a temps essentiel, temps irréductible à une “spatialité” quelconque, temps qui ne soit pas simple référentiel de repérage, que si et pour autant qu’il y a émergence de l’altérité radicale, soit création absolue —c’est-à-dire pour autant que ce qui émerge n’est pas dans ce qui est, fût-ce “logiquement” ou comme “virtualité” déjà constituée, qu’il n’est pas actualisation de possibles prédéterminés (la distinction de la puissance et de l’acte n’est que la manière la plus subtile et la plus profonde de supprimer le temps), donc, que le temps n’est pas simplement et seulement indétermination, mais surgissement de déterminations ou mieux de formes-figures-images-eidés autres. Le temps est autoaltération de ce qui est, qui n’est que pour autant qu’il est à-être* [Únicamente hay tiempo esencial, tiempo irreducible a una “espacialidad” cualquiera, tiempo que no sea simple término referencial de localización, si hay, y solo en la medida en que la haya, emergencia de la alteridad radical, y por ello mismo, creación absoluta; es decir, justamente en la medida en que lo que emerge no sea en lo que es, ni “lógicamente” ni como “virtualidad” ya constituida, en que no sea actualización de posibles predeterminados (la distinción de la potencia

4 Es más, esta idea de que, partiendo de la irreversibilidad del tiempo como dimensión del primer estrato natural, los regímenes de temporalidad son creación de cada sociedad instituida, le permite presentar una interpretación novedosa de la diferencia existente entre lo que se han venido a llamar sociedades *con* y *sin* historia. Esta clasificación, lejos de apuntar a sociedades con o sin régimen de historicidad, apunta al tipo de relación que establece cada sociedad con el hecho de ser fuente de un tipo determinado de institución temporal. Las sociedades sin historia basarían dicho vínculo en la ocultación (lo que Castoriadis denomina heteronomía), mientras que las sociedades históricas lo harían explícito y lo explorarían (una de las condiciones de lo que denominaré autonomía). Véase para una ampliación de este debate Castoriadis (2006, pp. 276-279).

y el acto solo es la manera más sutil y más profunda de eliminar el tiempo); por tanto, en la medida en que el tiempo no sea simple y únicamente indeterminación, sino surgimiento de determinaciones o, mejor aún, de formas-figuras-imágenes-*eidé* otras. El tiempo es autoalteración de lo que es, que solo es en la medida en que está por ser]. (Castoriadis, 1986, p. 46).

Uno de los conceptos más complejos de toda la descripción de Castoriadis es el de imaginario social radical instituyente.<sup>5</sup> Este es el término que el autor grecofrancés utilizar para designar la fuente de la que mana el ejercicio de creación en el mundo sociohistórico. De hecho, en una diferenciación que aparece ya en *L'institution imaginaire de la société* y que desarrollará en profundidad en su artículo de 1985 "Institution première de la société et institutions secondes" donde habla de una institución primera de la sociedad y de una serie de instituciones segundas. Estas últimas, que abordaremos más adelante, corresponden *grosso modo* a aquellas instituciones que podemos identificar como tales de manera intuitiva (Estado, familia, lenguaje, etc.). Pero la primera la define como: "*L'institution première de la société est le fait que la société se crée elle-même comme société et se crée chaque fois en se donnant des institutions animées par des significations imaginaires sociales spécifiques à la société considérée [La institución primera de la sociedad es el hecho de que la sociedad se crea ella misma como sociedad y se crea en cada ocasión dotándose de instituciones animadas por significaciones imaginarias sociales propias de la sociedad en cuestión]*" (2009, p. 150). Es esta institución primera, este acto de posición de figuras y *eidós* que es sinónimo de la creación de un mundo instituido y de una sociedad determinada, la que Castoriadis denomina imaginario social instituyente:

Lo imaginario radical se da como socialhistórico y como psique/soma. Como socialhistórico, es flujo abierto del colectivo anónimo; como psique/soma, es flujo representativo/afectivo/intencional. A lo que es posición, creación, dar existencia en lo histórico-social lo llamamos imaginario social en el sentido primero del término, o sociedad instituyente. A lo que es posición, creación, dar existencia en la psique/soma para la psique/soma, le llamamos imaginación radical. (1989, p. 328).

No es casualidad que traiga a colación esta cita particular para tratar de arrojar luz sobre qué sea este imaginario social instituyente. Como vemos, el modo en que Castoriadis intenta ilustrar la naturaleza del mismo es realizar

<sup>5</sup>Dependiendo del momento, Castoriadis utiliza diferentes formas y combinaciones de adjetivos para referirse a este: imaginario instituyente, imaginario social radical, etc. Por eso he optado por utilizar el término completo con todos los adjetivos.

un paralelismo con la imaginación radical en el ámbito de la psique. Si del fondo del magma (1999, p. 493) que le caracteriza la psique extrae y presenta ante sí un flujo de representaciones, intenciones y afectos (2008, p. 201); el imaginario social radical instituyente realiza una acción paralela, extrayendo del caos, del abismo o de lo sin fondo (1999, p. 509) combinaciones siempre diferentes y en principio inagotables de significaciones sociales imaginarias (que instituyen a su vez representaciones, intenciones y afectos, en este caso al nivel de lo social).

Teniendo en cuenta que casi todos nos hemos educado en el marco y en la terminología de la teoría heredada en torno a lo social este paralelismo no resulta completamente esclarecedor. ¿Cómo pensar la transformación históricosocial prescindiendo parcialmente de nociones como causalidad, agencia, voluntad o individuo? ¿Quién articula, y cómo, esos diferentes mundos instituidos? ¿Es un objeto el mundo social, un objeto de qué sujeto? Más adelante, cuando abordemos el problema de la sede de las significaciones imaginarias sociales, retomaremos esta cuestión con profundidad. Por ahora basta con que quede claro que para Castoriadis la creación anónima del mundo instituido por parte del imaginario radical instituyente es *sui generis*. Si este ámbito constituye un elemento ontológicamente diferenciado de lo real es precisamente por el hecho de que no podemos explicar su dinámica más profunda haciendo remisión a otras ya conocidas, a diferentes ámbitos más familiares, al léxico heredado, etc.

Una manera de entender mejor la originalidad de este punto de vista *ontológico* en Castoriadis es detenerse un poco más en la noción de magma en el contexto de la descripción de la sociedad del filósofo grecofrancés. Las posturas dominantes en su época, como el funcionalismo, el marxismo clásico o el estructuralismo, entendían la sociedad como un conjunto determinado de cosas y de relaciones entre cosas. Y, por tanto, la teoría de la sociedad consistía en describir íntegramente dichas *cosas* y las relaciones que entre ellas se establecían, pudiendo de ese modo *atrapar* por completo lo social en el marco de un sistema determinado, completo y cerrado.

Para Castoriadis, en cambio, la característica más básica de la realidad es su naturaleza caótica, magmática. En el sin fondo que constituye el total de lo existente, la descripción humana tan solo puede aspirar a una sistematización parcial, que siempre deja resto. Pero, más aún, lo determinante de la descripción ontológica en clave de magmas de lo social no es solo la imposibilidad de una sistematización total de lo social. Lo que esta pone sobre la mesa con toda contundencia, como desarrolla magistralmente Castoriadis en la primera parte de *La institución imaginaria de la sociedad*, es la misma posibilidad de reducir

la sociedad a un conjunto de objetos y relaciones. Y es que, lejos de venir dados de antemano, los objetos sociales y el tipo de relaciones existentes entre ellos son una de las cosas que el imaginario social instituye y crea en un punto determinado. Es, por tanto, imposible pensar en descripciones deterministas que, como por ejemplo hacía el marxismo, tome una creación de una sociedad específica (por ejemplo la idea de la economía como una dimensión separada de lo social y una de las partes de esta) y la convierta en un universal capaz de explicar la dinámica de cambio y la naturaleza de cualquier mundo social (¿cómo explicar en clave de un determinismo económico la naturaleza de sociedades de subsistencia para las que la economía como ámbito separado ni tan siquiera se había instituido?).

Una manera quizá sencilla de entender el tipo de descripción de lo social que realiza Castoriadis es fijarse en un objeto social concreto: el lenguaje. El lenguaje, construcción social por excelencia, no puede pensarse como creación explícita de ningún individuo. Surge como creación de un colectivo anónimo y es después compartido por cada uno de los individuos. Es más, aunque la existencia efectiva del lenguaje sea la suma del uso y la presencia del mismo que se da en cada uno de los individuos que lo utilizan (el lenguaje está en potencia completo en cada uno de sus usuarios) y de los objetos en que se encarna (libros, diccionarios, gramáticas, etc.), su carácter magmático impide entenderlo únicamente como la suma de cada uno de esos diferentes átomos. El hecho de que se encuentre siempre abierto a la innovación y al cambio hace que la única forma de entender el lenguaje, en tanto que realidad magmática, sea prescindir de cualquier noción ingenua de adición o composición. No existe una descripción analítica, completa y cerrada del lenguaje. Vemos pues que recoge así las características principales de lo que Castoriadis asume que es la naturaleza más profunda de toda creación social y del imaginario radical instituyente, las características ontológicas del mundo sociohistórico.

### **Las significaciones imaginarias sociales**

Una buena síntesis de su manera de comprender el mundo sociohistórico la realizó Castoriadis en la introducción que preparó para sus textos de la época de *Socialismo y Barbarie* en torno al movimiento obrero. Allí afirmaba este:

Una formación socialhistórica se constituye al instituirse, lo que quiere decir en primer lugar (aunque no solo): al instaurar un magma de significaciones (términos y referencias) imaginarias (no reducibles a lo “real” o a lo “racional”) sociales (que valen para todos los miembros de la formación, sin ser necesariamente conocidas como tales). El

análisis teórico podrá efectuar una serie de descomposiciones y de recomposiciones sobre lo que se manifiesta en la superficie de la vida de la formación considerada (indicando, por ejemplo, que las conexiones más importantes no se encuentran donde los participantes creen explícitamente que se sitúan); pero lo que encontrará de nuevo, como principio y momento decisivo de la organización latente que descubrirá, será una vez más un magma de significaciones imaginarias, establecido por la formación socialhistórica considerada y modificado a lo largo de su historia —de un modo más preciso: cuya modificación continua constituye una dimensión decisiva de esa historia— y a cuyo respecto el análisis *no es libre ...*, independientemente de nuestras construcciones, les resiste .... Ningún artificio filosófico o epistemológico puede, por tanto, eliminar el *ser propio* del objeto socialhistórico. (1979, pp. 21-23).

En lo anterior se hace evidente que el concepto clave en su descripción es el de *significación imaginaria social*. Al fin y al cabo, el mundo instituido, y también los mundos instituyentes que pueden oponérsele en un momento dado, están precisamente compuestos (mágicamente) de estas. Como creaciones mágicas del imaginario social radical, las significaciones imaginarias sociales son hasta cierto punto sinónimo de la totalidad de la propia sociedad, la caracterizan al nivel que le es más propio. Es interesante porque en estas, en el mundo de significaciones que crean, recae la responsabilidad precisamente de mantener la unidad del todo social mediante la definición de los límites de aquello que se considera real e irreal, posible e imposible. Eso teniendo en cuenta que en tanto que sociedad instituyente su estabilidad se caracteriza por una constante autoalteración (1989, pp. 331-332), ya sea porque se establece una pugna entre el mundo instituido y uno o más mundos instituyentes o incluso para mantener la supuesta estabilidad del mundo instituido frente a una realidad que inevitablemente está caracterizada por el cambio continuo. Es resumen, las significaciones imaginarias sociales determinan lo que Castoriadis llama la *ecceidad* de una determinada sociedad, aquello que hace que esta sea dicha sociedad y no cualquier otra (2006, p. 519).

La manera en la que Castoriadis entiende la especificidad de un determinado mundo social supera además cualquier estrecho límite intelectualista. Lejos de pensar que una sociedad es sinónimo del conjunto de las representaciones del mundo que esta puede albergar, Castoriadis plantea que en las significaciones imaginarias sociales se encierran también los afectos y los fines de un determinado mundo social, y por derivación, parte de los mismos correspondientes a los individuos que lo componen:

*Le rôle de ces significations imaginaires sociales ... est triple. Ce sont elles qui structurent les représentations du monde en général .... Deuxièmement, elles désignent les finalités de l'action, elles imposent ce qui est à faire et à en pas faire, ce qui est bon à faire et ce qui n'est pas bon à faire .... Et, troisièmement, point sans doute le plus difficile à cerner, elles établissent les types d'affects caractéristiques d'une société* [El papel de las significaciones imaginarias sociales ... es triple. Son, por un lado, las encargadas de estructurar las representaciones del mundo en general .... Por otro lado, designan las finalidades de la acción, imponen lo que hay y lo que no hay que hacer, lo que es bueno y lo que es malo .... Y, por último, el punto sin duda más difícil de captar, se encargan de establecer los tipos de afectos característicos de una sociedad]. (2007a, p. 152).

Además, no se trata de una descripción ideal de un supuesto *mundo real*. Como discutiremos con detenimiento en el próximo apartado, las significaciones imaginarias sociales no son entidades trascendentes o ideales. La existencia efectiva del mundo de significaciones, pese a que su carácter magnético impida reducirlo únicamente a esa manifestación efectiva o reproducirlo a partir de ella, será su encarnación específica en los propios individuos que componen la sociedad y los objetos a los que esta da lugar (2006, pp. 514-515). Estos elementos serán su sede.

Uno de los objetos sociales clave en los que las significaciones encuentran su sede son las instituciones sociales, las instituciones segundas que como veíamos antes seguían al ejercicio instituyente de la institución primera de la sociedad. Estas instituciones segundas son, de hecho, el modo en que la primera se articula e instrumenta, es decir, adquiere una forma determinada y no otra:

*Et cette institution première s'articule et s'instrumente dans des institutions secondes (ce qui ne veut nullement dire: secondaires), que nous pouvons diviser en deux catégories. Il y en a qui sont, dans l'abstrait, dans leur forme, transhistoriques. Tels sont, par exemple, le langage: chaque langue est différente, mais il n'y a pas de société sans langage; ou l'individu ...; ou la famille .... Et il y a des institutions secondes qui sont spécifiques à des sociétés données et qui y jouent un rôle absolument central, au sens que ce qui est d'une importance vitale pour l'institution de la société considérée, ses significations imaginaires sociales, est essentiellement porté par ces institutions spécifiques* [Y esta institución primera se articula y se instrumenta en las *instituciones segundas* (lo que en absoluto es sinónimo de secundarias), que es posible dividir en dos categorías. Las hay que son, a un nivel abstracto, en su forma, *transhistóricas*. Ejemplos

de estas son el lenguaje (cada lengua es diferente, pero no hay sociedad sin lenguaje), o el individuo ..., o la familia .... Y hay instituciones segundas que son específicas de cada sociedad particular y que juegan un papel absolutamente central, en el sentido de que aquello que reviste una importancia vital para la institución de la sociedad en cuestión, sus significaciones imaginarias sociales, aparece en lo esencial vehiculado por estas instituciones específicas]. (2009, p. 151).

Estas significaciones tienen dos características básicas que, aunque no podré desarrollar aquí con la profundidad que merece, no podemos pasar por alto en una discusión como la que nos ocupa. Por un lado, la creación de significaciones imaginarias sociales es simultáneamente libre y condicionada. O como solía decir Castoriadis, la creación ontológica (de la que la creación en el mundo sociohistórico es un caso particular), puede hacer surgir lo *ex nihilo*. De lo anterior se deduce que cualquier posición que pretenda defender un determinismo del tipo que sea, la posibilidad de encontrar y explicar cadenas causales fuertes, cerradas y definitivas para la creación histórica, simplemente será incapaz de captar la naturaleza más profunda de lo social. Sin embargo, esta posibilidad de surgimiento de lo radicalmente otro e inesperado no implica en ningún caso que la creación se realice *in nihilo*, en la nada, o *cum nihilo*, desde la nada (2008, p. 22). Aunque podamos entender, a la luz de lo anterior, la historia como el proceso de aparición sucesiva de nuevas formas, *eidós*, estas no aparecen desligadas de todo ni pueden revestirse de un carácter de novedad tan radical como para llegar a ser absolutamente incompatibles o inarmónicas con lo ya existente. Será en ese sentido en el que Castoriadis hablará de cuatro tipos de *condicionantes a la creación*. En primer lugar, los *condicionantes externos*:

*Il existe des contraintes “externes” —tout spécialement, celles imposées par la première strate naturelle .... Sont essentiellement triviales (ce qui ne veut pas dire qu’elles sont sans importance) .... L’institution sociale doit recréer cette dimension dans sa “représentation” du monde et d’elle-même ... [pour] créer un monde doté de sens .... A ces contraintes “externes” correspond la fonctionnalité des institutions, en particulier de celles concernant la production de la vie matérielle et la reproduction sexuelle [Existen condicionantes “externos” —en particular, aquellos impuestos por el primer estrato natural .... Estos son esencialmente triviales (lo que no significa que no sean importantes) .... La institución social tiene la obligación de recrear dicha dimensión en su “representación” del mundo y de ella misma ... [para] crear un mundo dotado de sentido .... A estos condicionantes “externos” se les asocia la funcionalidad de las*



instituciones, en particular de aquellas relacionadas con la producción de la vida material y la reproducción sexual]. (2008, pp. 321-322).

Es decir, toda creación social debe *apoyarse* (2006, p. 339) en lo que Castoriadis denomina el *primer estrato natural*, que a grandes rasgos corresponde a una naturaleza inorgánica que está abierta a un tratamiento lógicomatemático, que no requiere de la lógica de los magmas porque puede ser abordable a través de la lógica ensídica (1999, p. 487) y reducida a los términos de esta.

Por otro lado, nos encontraríamos con una serie de condicionantes impuestos por la naturaleza propia de la psique. Al ser condición de todo mundo instituido el ser capaz de construir individuos sociales como resultado de la imposición parcial de un determinado mundo instituido sobre una psique, una condición de la que no puede escapar es satisfacer los requerimientos de una estabilidad relativa de dicha unión entre psique y sociedad. A estos los engloba Castoriadis bajo el nombre de *condicionantes internos* (2008, p. 322) y hacen fundamentalmente referencia a la necesidad de ofrecer un sentido a la psique.

Un tercer grupo de condicionantes serían aquellos que Castoriadis denomina propiamente *condicionantes históricos* (2008, pp. 322-323). Estos, quizá próximos a aquello que podemos tener intuitivamente en mente al pensar en una cierta noción de causalidad histórica, hacen referencia a la inexcusable relación que existe entre todo momento presente y los momentos pasados que le preceden, la tradición. La manera en la que Castoriadis entiende la relación con la tradición es hasta cierto punto *sui generis*. Para este no existe como tal una tradición fija e inmutable con la cual nos relacionamos de manera unívoca y sin ningún tipo de mediación, sino que es obligación de cada sociedad desarrollar una interpretación propia de ese vínculo, que además apunte al futuro de esa propia sociedad. Pero esa interpretación es creación y recreación, es institución en el sentido pleno de la palabra. Sin embargo, al igual que la creación de la infinidad de ritos de paso en lo social no puede eludir la existencia biológica de la pubertad, Castoriadis rechaza cualquier posición absolutamente relativista que piense que la historia se reduce de hecho al relato que nosotros hagamos de ella.<sup>6</sup> Si se puede hablar en rigor de la existencia de condicionantes históricos es porque existen, más allá de nuestros

<sup>6</sup>Se ha dado en el contexto del siglo xx, y con una influencia nada desdeñable del giro lingüístico en la filosofía y las ciencias sociales o de la idea de hermenéutica en la obra de Gadamer (1991, 1996), una profunda transformación en el ámbito histórico. Esta, presentada y sintetizada en obras como las de Iggers (2005) o Fontana i Làzaro (1992, 2005), ha roto con escuelas como la marxista o la de los Anales para situar en el centro la idea de la historia como relato indeterminado, abriendo además un fuerte debate epistemológico. Un ejemplo claro de esta nueva posición, que corresponde precisamente a la crítica de Castoriadis que presento, sería la de Hayden White (2014).

relatos, unos hechos determinados que han tenido lugar y que son en todos los casos aquellos de los que debe partir cualquier interpretación de la historia, en general, y la construcción de una relación con la tradición en particular.

Por último, existen un cuarto grupo de condicionantes que hacen referencia a las condiciones y requisitos propios de la constitución de un mundo instituido. Este no solo tiene que respetar lo que Castoriadis denomina su dimensión funcional, su relación con el primer estrato, y dar una estabilidad a la psique; sino que debe satisfacer de igual modo condicionantes que el filósofo grecofrances denomina *condicionantes intrínsecos*. Dentro de esta categoría distingue dos de ellos: en primer lugar se encontraría el requisito de coherencia entre las diferentes significaciones sociales imaginarias e instituciones en el interior de un mismo mundo instituido (Castoriadis, 2008, p. 323). El segundo tipo de *condicionantes intrínsecos* a los que Castoriadis hace referencia son aquellos relativos a la completud de una sociedad determinada (2008, pp. 324-325).

La condición de coherencia no excluye la existencia de divisiones, oposiciones y luchas internas en el seno del mundo instituido (2008, p. 323). Esta coherencia es, de hecho, la responsable de la existencia de lo que denomina una *implicación* o *ligazón* entre las diferentes partes de un determinado mundo instituido:

*Ici appartient aussi l'implication imaginaire réciproque des "parties" de l'institution et des significations imaginaires sociales. Il s'agit non seulement de leurs dépendances réciproques pseudo-"fonctionnelles," mais surtout de l'unité et de la parenté substantive et énigmatique entre les artefacts, les régimes politiques, les oeuvres d'art et, bien sûr, les types humains appartenant à la même société et à la même période historique. Inutile de rappeler que toute idée d'explication "causale" ou "logique" de cette unité est privée de sens [Aquí se incluye de igual modo la ligazón imaginaria recíproca de las diferentes "partes" de la institución y de las significaciones imaginarias sociales. Con ello hago referencia no únicamente a su dependencia recíproca "pseudofuncional", sino sobre todo a la unidad y el parentesco sustantivo y enigmático que aparece entre los artefactos, los regímenes políticos, las obras de arte y, por supuesto, los tipos humanos que pertenecen a una misma sociedad y a un mismo periodo histórico. Es inútil volver a recordar que toda idea de explicación "causal" o "lógica" de dicha unidad carece de sentido]. (2008, p. 324).*

Este comentario, realizado casi de pasada y hasta donde yo se nunca retomado, no deja de ser hasta cierto punto insatisfactorio. Queda claro el sentido en el que Castoriadis afirma la posibilidad de coexistencia entre conflicto y coherencia. Cuando toma como ejemplo la oposición entre señores feudales y campesinos lo que nos quiere indicar es que en las sociedades donde existe una diferencia de poder, aunque esta pueda derivar en una oposición de intereses y una lucha explícita entre diferentes grupos e individuos, a todos ellos subyacerá en todos los casos un grueso de caracteres compartidos: lengua, instituciones, instrumentos, etc. Sin embargo, si realmente nos tomamos en serio la idea de autonomía que Castoriadis defendió durante toda su vida, un proyecto verdaderamente revolucionario, que aspire a la autonomía, tiene por necesidad que destruir ciertas significaciones e instituciones existentes para dar paso a otras nuevas que, en principio, serán incoherentes con las ya existentes. Quizá a eso hace referencia Castoriadis cuando dice, en su discusión sobre la coherencia: “*Les choses changent avec les sociétés capitalistes, en particulier celles de la maturité, mais dans ces cas il y a novation historique qui ressortit à une autre discussion* [Las cosas cambian con las sociedades capitalistas, en particular en su versión madura. En ese caso aparece una innovación histórica que nos remite a una discusión diferente]” (2008, pp. 323-324). Sin embargo, además de que la frase es poco clara, si pensamos en que él mismo situó el nacimiento del proyecto de autonomía en el mundo griego, parece que más que una característica puntual de la modernidad en un sentido amplio sería una condición compartida al menos por todo grupo que se plantea de manera explícita la posibilidad de transformar su propia institucionalidad, su mundo instituido.

Por último, la segunda característica de las significaciones imaginarias sociales que no podemos dejar de mencionar es su carácter dual. Como decíamos, el primer estrato natural viene caracterizado exhaustivamente por su naturaleza ensídica. Es justamente esta naturaleza ensídica del primer estrato natural la que da en parte cuenta de la dualidad intrínseca a todo producto del quehacer social. Y digo en parte porque también las creaciones que no parten del apoyo natural, que son directamente derivadas de un determinado magma de significaciones (pensemos en construcciones institucionales como el derecho, que parte de un determinado mundo instituido pero no se apoya directamente sobre el primer estrato natural) comparten esa naturaleza dual. Dicha dualidad es la que nos permite identificar y diferenciar en todo producto histórico social, y en particular en las significaciones imaginarias sociales, una dimensión ensídica (a veces también denominada por Castoriadis funcional) y una dimensión imaginaria. Esta última, es la que da cuenta de la posibilidad

infinita de irrupción y creación. La primera, es la que recoge lo que de ensidizable hay en los diferentes productos sociales.

### **Repensando la noción de significación imaginaria social. El problema de la sede**

Hasta este punto me he limitado a realizar una exposición relativamente canónica del pensamiento de Castoriadis. Aunque no suele ser habitual dar a la cuestión de los condicionantes de la creación al menos tanta importancia como a la naturaleza radical de esta, se podría decir que al lector conocedor de la obra del filósofo grecofrancés las líneas anteriores no le descubrirán casi nada nuevo. Sin embargo, lo que sigue pretende ser una discusión original al respecto de algunas de las problemáticas que implica la descripción que el propio autor, y casi todos sus intérpretes, han hecho de la noción de significación imaginaria social. Como ya señalé antes, el hecho de no poder utilizar el corpus del léxico heredado para describir la ontología de lo social de Castoriadis complica en gran medida la labor de un lector que pretenda interpretarlo de manera crítica. Entre las dificultades que surgen, una de las más relevantes es la ausencia de una descripción clara y unívoca de la noción de significación imaginaria social. Se puede afirmar con bastante rotundidad que en Castoriadis no existe una única forma de describir las relaciones existentes entre significaciones imaginarias sociales, por un lado, e instituciones y constitución material de la sociedad, por otro. De entre los muchos momentos en que el filósofo grecofrancés se ocupó de esa cuestión quizá el único fragmento en el que nos ofrece algo parecido a una descripción completa que pone en claro este punto es el siguiente, que a partir de ahora llamaremos *fragmento A*:

*Les significations imaginaires sociales sont dans et par les “choses”—objets et individus— qui les présentent et les figurent, directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement. Elles en peuvent être que moyennant leur “incarnation,” leur “inscription,” leur présentation et figuration dans et par un réseau d’individus et d’objets qu’elles “informent” —qui sont à la fois entités concrètes et instances ou exemplaires de types, d’eidè—, individus et objets qui ne sont en général et ne sont ce qu’ils sont que moyennant ces significations. Cette relation sui generis à des individus et des objets sociaux en fait des significations imaginaires sociales et interdit de les confondre avec des significations en général, encore moins de les traiter en pures et simples fictions. Dire des significations imaginaires sociales qu’elles sont instituées, ou dire que l’institution de la société est institution d’un monde de significations imaginaires sociales, veut dire aussi que ces significations sont présentifiées et*

*figurées dans et par l'effectivité des individus, des actes et des objets qu'elles "informent". L'institution de la société est ce qu'elle est et telle qu'elle est en tant qu'elle "matérialise" un magma de significations imaginaires sociales, par référence auquel seulement individus et objets peuvent être saisis et même simplement exister; et ce magma ne peut pas non plus être dit être séparément des individus et des objets qu'il fait être. Nous n'avons pas ici des significations "librement détachables" de tout support matériel, de purs pôles d'idéalité; c'est dans et par l'être et l'être-ainsi de ce "support" que ces significations sont et sont telles qu'elles sont [Las significaciones imaginarias sociales están en y por las "cosas" —objetos e individuos— que las presentan y las figuran, directa o indirectamente, inmediata o mediatamente. Solo pueden tener existencia mediante su "encarnación", su "inscripción", su presentación y figuración en y por una red de individuos y objetos que ellas "informan" —que son a la vez entidades concretas e instancias o ejemplares tipos, *eidé*—, individuos y objetos que en general solo son y solo son lo que son a través de estas significaciones. Esta relación *sui generis* tiene a los individuos y los objetos sociales como hecho constitutivo de las significaciones imaginarias sociales y, en ese sentido, impide confundirlas con las significaciones en general, y menos tratarlas como puras y simples ficciones. Decir de las significaciones imaginarias sociales que son instituidas, o decir que la institución de la sociedad es institución de un mundo de significaciones imaginarias sociales, quiere también decir que dichas significaciones son presentadas y figuradas en y por la efectividad de los individuos, de los actos y de los objetos a los que ellas mismas "dan forma". La institución de la sociedad es lo que es y tal como es en la medida en que "materializa" un magma de significaciones imaginarias sociales en referencia al cual, y solo en referencia al cual, tanto los individuos como los objetos pueden ser aprehendidos e incluso pueden simplemente existir. Y este magma tampoco puede ser dicho separadamente de los individuos y de los objetos a los que da existencia. No nos encontramos ante significaciones "libremente aislables" de todo soporte material, ante polos puros de idealidad. Es en y por el ser del ser así de dicho "soporte" que las significaciones son y son tal y como son].* (2006, pp. 514-515).

Desde mi punto de vista en estas líneas reside la posibilidad de formular una tesis que sirva de respuesta a las preguntas que planteaba unas líneas atrás. Sin duda no deja de ser un tanto arriesgado lanzarse a plantear una tesis así amparándonos en un fragmento que es hasta cierto punto excepcional, sin embargo gran parte de las reflexiones que Castoriadis realizó en torno a la

técnica en artículos como “Technique” [Técnica] (1998) o “Réflexions sur le ‘développement’ et la ‘rationalité’” [“Reflexiones sobre el ‘desarrollo’ y la ‘racionalidad’”] (1999), apoyan de cierta manera las conclusiones que siguen. Para una revisión general de la reflexión castoriadiana sobre la técnica y una bibliografía actualizada sobre este problema recomiendo consultar mis textos (Almazán, 2018, 2019). En cualquier caso, y pese a no haber sido una posición habitual dentro de los estudios castoriadianos, lo que sigue es absolutamente compatible con el marco castoriadiano general que hemos descrito y, además, permite ampliar la ontología de lo social de Castoriadis en direcciones de enorme interés teórico y práctico.

De la lectura atenta del fragmento A lo que podemos concluir es que las significaciones imaginarias sociales gozan de un estatuto ontológico peculiar. Si recordamos, el mal llamado sujeto de la creación sociohistórica (ya que la creación social era una creación anónima, extendida e impersonal) era la imaginación radical. Esta no podía entenderse en clave de las nociones habituales de sujeto y objeto, y de hecho no se localizaba de manera evidente en ningún *lugar* claramente identificable de la sociedad. Vimos que, desde un punto de vista sociológico, el mundo instituido no era mera suma de individuos, pero sin embargo tampoco tenía existencia más allá de la encarnación efectiva del mismo que suponían los individuos interpretados como creación social. Los individuos son, según la fórmula que gustaba de utilizar Castoriadis, “*fragments marchants et parlantes d’une société donnée* [fragmentos ambulantes y parlantes]” (2008, p. 318) de dicho mundo instituido. Sin embargo, al ser la sociedad un magma, resulta imposible reproducirla o reconstruirla a través de la combinación de sus diferentes elementos, quedando dicha descripción siempre superada por su apertura perenne a la posibilidad de creación de nuevas significaciones sociales imaginarias. El mismo Castoriadis sintetizaba sus ideas a este respecto afirmando que:

*Nous ne rencontrons jamais des individus psychosomatiques singuliers à l’état “pur”; nous ne rencontrons que des individus socialisés. Le noyau psychique ne se manifeste que rarement, et même alors indirectement. En lui-même, il forme la limite perpétuellement inatteignable du travail psychanalytique .... Les individus socialisés sont des fragments marchants et parlantes d’une société donnée; et ils sont des fragments totaux; c’est-à-dire ils incarnent, en partie effectivement, en partie potentiellement, le noyau essentiel des institutions et des significations de leur société. Il n’y a pas d’opposition entre l’individu et la société; l’individu est une création sociale .... La vraie polarité est la polarité société/psyché* [No nos topamos jamás con individuos psicossomáticos singulares en estado “puro”, solo con individuos socializados. Es raro

que el núcleo psíquico se manifieste y, cuando lo hace, suele ser de manera indirecta. En sí mismo, este constituye el límite perpetuamente inalcanzable del trabajo psicoanalítico .... Los individuos socializados son fragmentos ambulantes y parlantes de una sociedad determinada, y son además fragmentos *totales*. Es decir, encarnan, en parte de manera efectiva, en parte potencial, el núcleo esencial de las instituciones y las significaciones de su sociedad. No hay oposición entre individuo y sociedad, el individuo es una creación social .... La verdadera polaridad es la polaridad sociedad/psique]. (2008, p. 318).

En conclusión, pese a existir únicamente en los individuos sociales, el mundo instituido es algo más y algo diferente a estos. Algo similar podríamos decir de las instituciones sociales más intuitivas como el lenguaje o el Estado. Aunque de manera efectiva existen únicamente en tanto que suma de los individuos conformados por ellas, en realidad su estatuto de realidad desborda a dichos individuos y tiene una contextura ontológica diferente.

Mi tesis es que podemos defender que esa relación *sui generis* que señalaba como propia de los individuos o de las instituciones en su sentido habitual es *en realidad extensible al conjunto de la materialidad de una determinada sociedad y, en particular, al entramado de todos sus objetos técnicos* (en la terminología del fragmento A, objetos sociales).

Esta afirmación me lleva hasta cierto punto a romper con los que han sido intérpretes fundamentales de las ideas sociales de Castoriadis (Adams, 2011; Caumières y Tomès, 2017; Cervera-Marzal y Fabri, 2015; Poirier, 2011) y con su interpretación de la noción de autonomía. Para estos los únicos elementos pertinentes a la hora de comprender la morfología de lo social, y por tanto su eventual transformación en las líneas que dibuja el proyecto de autonomía (Caumières, 2007), son precisamente los individuos sociales y las instituciones.

Si leemos con atención el fragmento A, y los textos sobre la técnica, lo que vemos es que más allá de que los objetos técnicos se puedan entender como objetos magmáticos y creaciones sociohistóricas (Bérard, 2004), o que exista la necesidad de profundizar en la relación entre creación sociohistórica y naturaleza a la hora de hablar de la cultura material de una determinada sociedad, la naturaleza más profunda y radicalmente sociohistórica del conjunto de la materialidad de una sociedad reside en el hecho de que dicha *materialidad específica de una sociedad determinada es institucionalización y materialización de su magma de significaciones imaginarias sociales*. Esta tesis reviste implicaciones de peso, porque de tomarla en serio supone ampliar en gran medida y enriquecer notablemente los derroteros en los que habitualmente se desarrolló el pensamiento castoriadiano. En mi opinión, y como justifiqué en

mi tesis doctoral (Almazán, 2019), existe una ausencia bastante sistemática de reflexión en torno a la imbricación entre materialidad y mundo sociohistórico en los escritos de Castoriadis que ha supuesto un lastre para su propuesta filosófica, además de un relativo empobrecimiento de la misma. Al haberse limitado en muchas ocasiones a señalar a los individuos y a ciertas instituciones como sedes del magma de significaciones imaginarias sociales, su manera de entender la dimensión técnicomaterial de la sociedad ha coqueteado con una reducción a lo funcional o a lo simplemente condicionante de una creación social de la que en rigor no formaría parte. Esta reducción es evidente en, por ejemplo, la manera en que en muchas ocasiones en el contexto de su discusión sobre autonomía se identifica transformación de la sociedad y transformación antropológica e institucional de las diferentes sociedades (Castoriadis, 2007b, 2012). Es más, incluso si esta nunca hubiera sido su posición, y existen textos aislados que parecen apuntar en esa dirección, su poca claridad y trabajo en esta dirección hace de hecho necesaria una reinterpretación explícita de su propuesta en ese sentido.

Debemos, por tanto, ampliar la noción de sede del mundo instituido para incluir en ella, por un lado, la constitución material específica de cada sociedad. Es decir, tanto su metabolismo (Toledo, 2013) como su cultura material en un sentido amplio (Pounds, 1999). Por otro lado, sede de dichas significaciones debe ser también el acervo técnico e instrumental de cada sociedad (Mumford, 2011). Esta adición no solo da lugar a una visión mucho más rica y compleja de la ontología social de Castoriadis, sino que es *a priori* absolutamente compatible con la interpretación ortodoxa del pensamiento de Castoriadis. Desde este marco entendemos que estas nuevas sedes del magma de significaciones imaginarias sociales son productos sociohistóricos de pleno derecho y elementos constitutivos e inseparables de cualquier mundo instituido, y por derivación de cualquier polo instituyente que pretenda subvertirlo.

De igual modo, a partir de esta tesis podemos ampliar notablemente lo que entendemos por instituciones, y comprender que estas (desde el lenguaje pasando por el Estado, la familia, los gestos técnicos, los repertorios técnicos, los saberes agrícolas, el mercado, los individuos, los géneros etc.) son la materialización efectiva de las significaciones imaginarias sociales que constituyen cada sociedad. Las significaciones imaginarias sociales pueden vivir únicamente en tanto que materializadas e instituidas en este conglomerado plural de realidades sociohistóricas, y de hecho no tienen más realidad efectiva que la del conjunto concreto de dichas materializaciones (la suma de los individuos específicos, sus instituciones, sus construcciones materiales artificiales y su particular metabolismo y transformación parcial de la naturaleza).



Pero aún hay más: como ya vimos, en la teorización castoriadiana de lo social no es posible separar una descripción *estática* y otra *dinámica*. Esto quiere decir que de mi tesis no se deriva únicamente una visión enriquecida de la fisionomía de la sociedad, sino que en la misma podemos fundamentar con toda su fuerza una idea de pluralidad radical en la transformación histórica. Para el caso del individuo vimos que este era una creación social parcial, en rigor la intersección tensa y nunca completa de la sociedad instituida y la psique. Sin embargo, esto está lejos de situarnos en una posición de determinismo, no implica que los individuos se vean reducidos a entidades pasivas, a objetos de la dinámica social. Lo que ocurre es que surge una espiral de creación en la que estos constructos sociales son a su vez sujetos de nuevas creaciones y actúan como fuente de transformaciones sociales efectivas. Su naturaleza profunda de psique es el garante de que todo individuo siempre pueda rebelarse y poner en cuestión en el magma de significaciones imaginarias que lo ha conformado. En el resto no colonizado existe siempre el potencial de la contestación. Es más, atendiendo a la particular relación *sui generis* que describe el estrato ontológico de lo sociohistórico, la creación de nuevas significaciones sociales imaginarias parte de dichos individuos para después, en su extensión, generalización y utilización, trascender las capacidades de control de cualquier creador individual y convertirse en productos impersonales, anónimos y sociales.

Lo que podemos derivar de esta nueva tesis es una generalización que complejiza esta descripción. Igual que entendemos que la constitución material específica de una determinada sociedad es sede del magma de significaciones sociales imaginarias de la misma, *es posible afirmar que dicha constitución material es a su vez fuente de creación de nuevas significaciones en sus modificaciones y transformaciones*. Es decir, que lejos de ser meros condicionantes a la creación, su estatuto de sede de los mundos instituidos hace que no podamos entender la construcción de un polo instituyente sin a su vez hacerlo equivalente a una transformación de la constitución material específica de la sociedad. Esto nos permite concluir que *cualquier construcción de autonomía tiene que pasar por una reflexión radical sobre el tipo de constitución material específica de la sociedad y una transformación efectiva de la misma que la haga compatible con el proyecto de autonomía*. O dicho de otro modo, nos permite adelantar ya la inevitabilidad de introducir una dimensión material explícita en cualquier propuesta de autonomía que formulemos hoy.

Aunque no lo desarrollaré mucho, esta conclusión tiene además una importancia enorme en el ámbito de la filosofía de la tecnología. De hecho, desde este punto de vista la filosofía de Castoriadis resulta un punto de partida inmejorable para fundamentar una idea radical de no neutralidad de la técnica

(Winner, 1987). Ya no solo es que la técnica no se pueda entender ni como un puro instrumento ni como sujeta a dinámicas ajenas a lo sociohistórico. Ni siquiera se limita a señalar la interrelación existente entre mundo sociohistórico y técnica entendida como producto radical y propio del mismo. Lo que nos viene a decir lo anterior es que, hasta cierto punto, *el mundo sociohistórico es (también) su constitución material específica, sus metabolismos y su acervo técnico*. Y, por tanto, que la única manera de poder hablar de un mundo socio-histórico distinto es precisamente *transformar de manera efectiva dicha constitución material*.

Aunque quizá sea un comentario superfluo a estas alturas, va de suyo que como en cualquier otra dimensión de la creación social existe un papel destacado para la continuidad en la transformación técnica. Es decir, del mismo modo en que discutimos que un elemento fundamental de la creación sociohistórica era el mundo instituido ya existente, que de algún modo condicionaba la creación de cualquier otro, existe una dimensión de continuidad indudable en la transformación de la constitución material efectiva de una sociedad (el estado de la misma en el punto de partida de cualquier transformación supone un condicionante fundamental). Eso, sin embargo, no contradice el hecho de que la construcción de un mundo radicalmente diferente tiene que pasar tanto o más por la transformación integral de sujetos e instituciones que por la conformación de una materialidad diferente y compatible con ese nuevo mundo. Recordando a Castoriadis, tendremos siempre la posibilidad de una creación *ex nihilo* (que no significa ni *cum niliho* ni *in nihilo*).

### Conclusiones

A la vista de lo anterior podemos concluir que la ontología del mundo sociohistórico de Castoriadis resulta un aporte mayor a la historia de la reflexión sociológica en un sentido amplio. Y ello por varios motivos. En primer lugar porque en su diálogo con esta tradición se atreve a sostener una postura absolutamente rompedora en la que la centralidad de la noción de creación dinamita la distinción *sociedad e historia*. Desde su punto de vista es necesario entender lo social como autoalteración continua, y por tanto abandonar cualquier tipo de postura estructuralista o determinista. Además, la descripción ontológica de lo social en Castoriadis y su manera de entender una fragmentación ontológica esencial de lo existente hace que en su teoría se pueda desarrollar una descripción del individuo, la psique y la sociedad que, imbricándolos, no proceda por reducción en ninguna de las direcciones. Es decir, para Castoriadis el individuo (punto de encuentro siempre en tensión

entre sociedad y psique) es un producto social que sin embargo no permite dar una descripción completa de lo social. Esta relación *sui generis* que he tratado de recoger en la idea de sede, en el fondo deudora de la lógica de los magmas introducida por Castoriadis, aporta una clave novedosa para realizar estudios sobre lo social. La teoría de la sociedad de Castoriadis puede ser el punto de partida de una nueva línea de investigación sociohistórica.

El mismo Castoriadis fue consciente de esta potencialidad cuando realizó al menos dos ejercicios notables de descripción sociohistórica en su vida. Por un lado, su texto de 1979 *La cuestión de la historia del movimiento obrero*, en cuya escritura, como él mismo reconoce, se vio enormemente influido por la obra magna de Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. En este artículo Castoriadis desarrolla, al mismo tiempo, una síntesis teórica magistral de sus posiciones y una puesta en acción de su método tremendamente sugerente y potente encaminada a mostrar cómo la única manera de entender la formación de la clase obrera es precisamente entenderla como génesis de un determinado mundo de significaciones. En su descripción, como revitalización del imaginario de la autonomía.

Otro ejemplo mucho más ambicioso de su labor de historiador entendida como auscultador de mundos instituidos lo constituye el conjunto de sus indagaciones sobre el mundo griego en el marco de sus seminarios en la *École des hautes études en sciences sociales* (EHEES). En estos, hoy transcritos y publicados en tres volúmenes (2004, 2007b, 2012) Castoriadis se lanza a la titánica tarea de caracterizar el mundo griego en sus facetas religiosa, mítica, poética, política, institucional, filosófica, civil o legal, entre otras, con el nada desdeñable objetivo de poder dar respuesta al por qué del nacimiento simultáneo de la filosofía y la democracia en el mundo griego. El resultado de este vasto esfuerzo sigue siendo reconocido a día de hoy como un aporte mayor a los estudios históricos del mundo heleno. Lo anterior hace evidente la enorme potencialidad que encierra la propuesta de Castoriadis, aunque es a la vez el mejor ejemplo del enorme lastre que ha supuesto su insuficiente aclaración de la noción de sede de las significaciones imaginarias sociales. Tanto en los artículos que el autor grecofrancés dedicó a esclarecer la que en su opinión debería ser la tarea del historiador, como en sus propios ejercicios de auscultamiento de diferentes mundos instituidos, existe una ausencia clave: la de los metabolismos y los acervos técnicos, la del mundo material. A veces interpretado de manera estrecha como una mera dimensión funcional, y en ocasiones directamente ignorado, el mundo material se encuentra ausente de descripciones que se centran fundamentalmente en la descripción de

las representaciones, afectos e intenciones de individuos e instituciones de diferentes mundos instituidos e instituyentes.

Sin embargo, si aceptamos la tesis que presenté en el apartado “Repensando la noción de significación imaginaria social. El problema de la sede,” es evidente que cualquier ejercicio de descripción, y también cualquier praxis de transformación sociohistórica encaminada a la autonomía, tiene que entender que el mundo material es *sede* del mundo instituido y sus significaciones imaginarias sociales. O dicho de otro modo, cualquier descripción sociohistórica tiene que tener como componente central una indagación del metabolismo social y el acervo técnico de la sociedad en cuestión, ya que sin ella se nos escapará una dimensión fundamental de dichas significaciones y, lo que es peor, estaremos incurriendo en un sesgo idealista que lastrará irremediablemente nuestras conclusiones. Es por ello que considero que el aporte de este artículo es de gran relevancia. Gracias a la tesis aquí defendida es posible dar comienzo a un programa de investigación que utilice la reflexión de Castoriadis como herramienta y aproveche el modo en que esta combina la enorme potencia y centralidad de la noción castoriadiana de imaginación (y de creación) con un punto de vista anclado en lo material que se acerque al tipo de investigaciones que han entrelazado lo sociohistórico y lo ecológicomaterial para poder comprender tanto mundos instituidos pasados como las posibilidades de transformación de nuestro propio magma de significaciones imaginarias sociales.

### Referencias bibliográficas

- Adams, Suzie (2003). Castoriadis' Shift Towards Physis [El giro de Castoriadis hacia la physis]. *Thesis Eleven*, 74(1), 105-112. DOI: 10.1177/0725513603074100
- Adams, Suzie (2011). *Castoriadis's Ontology: Being and Creation* [La ontología de Castoriadis: ser y creación]. Nueva York, Estados Unidos de América: Fordham University.
- Agulles, Juan Manuel (2010). *Sociología, estatismo y dominación social*. Madrid, MD: Asociación Cultural Brulot.
- Almazán, Adrián (2018). *Técnica y autonomía. Una reflexión filosófica sobre la no neutralidad de la técnica desde la obra de Cornelius Castoriadis*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía. Universidad Autónoma de Madrid.
- Almazán, Adrián (2019). Cornelius Castoriadis: Tecnología y autonomía. En Riechmann, Matarán y Carpintero (Eds.), *Para evitar la barbarie*.

*Trajectorias de transición ecosocial y de colapso* (pp. 185-210). Granada, AN: Universidad de Granada.

Bérard, François (2004). Sur Castoriadis et la technique [Sobre Castoriadis y la técnica]. Entrada del blog: Nouveau millénaire, Défis libertaires (<http://libertaire.free.fr/Castoriadis26.html>) (Última consulta: 9 de enero de 2019)

Castoriadis, Cornelius (1979). *La experiencia del movimiento obrero. Vol 1. Cómo luchar* (Enrique Escobar, Trad.). Barcelona, CT: Tusquets.

Castoriadis, Cornelius (1983). *La Institución imaginaria de la sociedad. Vol 1. Marxismo y teoría revolucionaria* (Antoni Vicens, Trad.). Barcelona, CT: Tusquets.

Castoriadis, Cornelius (1989). *La Institución imaginaria de la sociedad. Vol 2. El imaginario social y la institución* (Marco-Aurelio Galmarini, Trad.). Barcelona, CT: Tusquets.

Castoriadis, Cornelius (1998). Technique [Técnica] *Les carrefours du labyrinthe I* (pp. 289-324)- París, Francia: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (1999). Réflexions sur le 'développement' et la 'rationalité' [Reflexiones sobre el 'desarrollo' y la 'racionalidad'] *Domaines de l'homme* (pp. 159-214). París, Francia: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (2000). *Le monde morcelé* [El mundo fragmentado]. París, Francia: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (2004). *Ce qui fait la Grèce, III. Thucydide, la force et le droit. Séminaires 1984-1985* [Lo que hace a Grecia, III. Tucídides, la fuerza y el derecho. Seminarios 1984-1985]. París, Francia: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (2006). *L'institution imaginaire de la société* [La institución imaginaria de la sociedad]. París, Francia: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (2007a). *La montée de l'insignifiance* [El ascenso de la insignificancia]. París, Francia: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (2007b). *Lo que hace a Grecia, I. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983* (Escobar, Garzonio, Arijón y Martignone, Trads.). México D.F., México: FCE.

Castoriadis, Cornelius (2008). *Fait et à faire* (2.<sup>a</sup> ed.) [Hecho y por hacer]. París, Francia: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (2009). *Figures du pensable* [Figuras de lo pensable]. París, Francia: Seuil.

- Castoriadis, Cornelius (2012). *Lo que hace a Grecia, II. La ciudad y las leyes. Seminarios 1983-1984* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Caumières, Philippe. (2007). *Castoriadis. Le projet d'autonomie* [Castoriadis. El proyecto de autonomía]. París, Francia: Michalon.
- Caumières, Philippe, y Tomès, Arnaud (2017). *Pour l'autonomie. La pensée politique de Castoriadis* [Por la autonomía. El pensamiento político de Castoriadis]. París, Francia: L'Échappée.
- Cervera-Marzal, Manuel y Fabri, Eric (2015). *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains* [Autonomía o barbarie. La democracia radical de Cornelius Castoriadis y sus desafíos contemporáneos]. París, Francia: Passager clandestin.
- Comte, Auguste (2007). *Discurso sobre el espíritu positivo* (J. Marías, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Durkheim, Émile (2016). *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales* (S. González Noriega, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Fontana i Làzaro, Josep (1992). *La historia después del fin de la historia*. Barcelona, CT: Crítica.
- Fontana i Làzaro, Josep (2005). *La historia de los hombres*. Barcelona, CT: Crítica.
- Gadamer, H. G. (1991). *Verdad y método. Vol 1* (Ana Agut, Rafael de Agapito, Trad.). Salamanca, CL: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1996). *Verdad y método. Vol 2* (Manuel Olasagasti, Trad.). Salamanca, CL: Sígueme.
- Iggers, George G. (2005). *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* [Historiografía en el siglo veinte: de la objetividad científica al desafío posmoderno]. Middletown, Estados Unidos de América: Wesleyan University.
- Marx, Karl (1974). *Miseria de la filosofía* (D. Abad de Santillán, Trad.). Madrid, MD: Júcar.
- Marx, Karl, y Engels, Friedrich (1974). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. (W. Rocas, Trad.). Barcelona, CT: Grijalbo.
- Mill, John Stuart (2010). *La lógica de las ciencias morales* (J. Francisco Álvarez, Adriana Kiczkowski, Trad.). Madrid, MD: CSIC.

- Mumford, Lewis (2011). *El pentágono del poder: El mito de la máquina (dos)* (Javier Rodríguez Hidalgo, Trad.). La Rioja, RI: Pepitas de Calabaza
- Parsons, Talcott (1999). *El sistema social* (José Cazorla Pérez, Jiménez Blanco, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Poirier, Nicolas (2011). *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et Institution* [La ontología política de Castoriadis. Creación e institución]. París, Francia: Payot & Rivages.
- Pounds, Norman G. J. (1999). *La vida cotidiana* (Jordi Ainaud, Trad.). Barcelona, CT: Crítica.
- Thompson, Edward P. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (A. Domènech, Trad.). Madrid, MD: Capitán Swing.
- Toledo, Victor M. (2013). El metabolismo social: Una nueva teoría socioecológica. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 34(136), 41-71.
- White, Hayden (2014). *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* (Stella Mastrangelo, Trad.). México, D.F.: México, FCE.
- Winner, Langdon (1987). *La ballena y el reactor* (Elizabeth B. Casals, Trad.). Barcelona, CT: Gedisa.





# Artículos

## *Articles*



# Igualdad y comunidad en el modelo de campamento de G. A. Cohen: un compromiso con el igualitarismo fraternal

*Equality and Community in G. A. Cohen's Camping Trip Model: a Compromise with Fraternal Egalitarianism*

Fernando Alberto Lizárraga  
Universidad Nacional del Comahue, Argentina

**RESUMEN** A partir de las críticas que el igualitarismo fraternal lanzó contra el igualitarismo de la suerte, G. A. Cohen propuso un compromiso a través del denominado modelo de campamento. Puesto que dicho *trade-off* no quedó formalizado, en este artículo se intenta aportar algunos elementos en tal dirección. En concreto, se argumenta: a) que Cohen tiende un primer puente hacia el igualitarismo fraternal al distinguir los aspectos de equidad y legitimidad en una concepción de lo justo, conjuntamente con la afirmación de que la suerte en las opciones nunca preserva la justicia; b) que los principios igualitario y comunitario, que Cohen postula como deseables para el socialismo, operan sobre la base de la distinción equidad-legitimidad, de modo que las desigualdades generadas por elecciones genuinas y mala suerte en las opciones son justas en tanto resultan legítimas pero no son justas en términos de equidad y, en consecuencia, las desigualdades que rasgan el tejido social son causalmente fundamentales mientras que el principio comunitario es normativamente fundamental; y c) que los elementos comunitarios que impulsan el compromiso de Cohen ya están presentes en sus nociones de igualdad voluntaria, *ethos* igualitario, lectura estricta del Principio de Diferencia rawlsiano y comunidad justificatoria.

**PALABRAS CLAVE** Igualitarismo De La Suerte; Igualitarismo Social; Principios Socialistas; Comunidad.

**ABSTRACT** *Drawing on the criticisms posed by fraternal egalitarianism against luck egalitarianism, G. A. Cohen proposed a trade-off through the so-called camping-trip model. Since that trade-off was not quite formalized, this article tries to bring up some elements in that direction. To be precise, it will be argued: a) that Cohen wants to bridge his own conception with fraternal egalitarianism by making a distinction between the fairness and legitimacy aspects of justice, together with the affirmation*

*that option luck never preserves justice; b) that the egalitarian and communitarian principles that Cohen considers desirable for socialism operate on the basis of the fairness-legitimacy distinction, so that inequalities generated by genuine choices and bad option luck are just from the perspective of legitimacy but not when seen from fairness, and, as a result, inequalities that hurt the social fabric are causally fundamental whereas the communitarian principle is normatively fundamental; and c) that the communitarian elements that drive Cohen's compromise are already present in his notions of voluntary equality, egalitarian ethos, strict reading of the Rawlsian difference principle, and justificatory community.*

**KEY WORDS** *Luck Egalitarianism; Social Egalitarianism; Socialist Principles; Community.*

**RECIBIDO** *RECEIVED* 27/11/2018

**APROBADO** *APPROVED* 03/06/2019

**PUBLICADO** *PUBLISHED* 27/01/2020

#### **NOTA DEL AUTOR**

Fernando Alberto Lizárraga, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), en el Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales; Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue, Argentina.

Correo electrónico: falizarraga@conicet.gov.ar

Dirección postal: Galarza 3730, (CP 8300), Neuquén, Provincia de Neuquén, Argentina.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0575-3784>

En este artículo examino el argumento sobre el que se sostiene el compromiso que G. A. Cohen propone para conciliar el igualitarismo de la suerte con el igualitarismo fraternal. O, en términos más sucintos, el compromiso entre la equidad y la fraternidad. Dado que el propio Cohen reconoce que dicho argumento ha sido presentado solo esquemáticamente, mi propósito es avanzar hacia una elucidación más detallada del posible acuerdo entre perspectivas rivales sobre la igualdad. La primera sección es una presentación mayormente descriptiva sobre las dos formas de igualitarismo que Cohen procura combinar: el igualitarismo de la suerte, en la peculiar versión coheniana —que busca neutralizar de manera radical la suerte bruta y la suerte en las opciones— y el igualitarismo fraternal o social que está más concentrado en el lazo comunitario que en la igualdad distributiva como tal. En este tramo, además de señalar los contrastes entre ambas visiones, se adelanta que la adhesión de Cohen a un igualitarismo plural y flexible, con lexicalidades complejas, es uno de los puntos que le abre el camino hacia el deseado *trade-off* [compromiso o solución de compromiso] con el igualitarismo social.

En la segunda sección se aborda la distinción sobre los dos aspectos de una distribución justa: la legitimidad y la equidad, los cuales son clave para comprender el compromiso planteado por Cohen en *¿Por qué no el socialismo?* (2011a). Es decir, un resultado distributivo puede ser justo porque es equitativo (igualitario), o puede ser legítimo porque no admite derecho a queja. Sobre esta base, se muestra cómo Cohen argumenta que la suerte en las opciones nunca preserva la igualdad inicial, sino que solo hace que la desigualdad pueda ser vista como legítima. Además, se señala aquí que, para Cohen, la suerte en las opciones siempre está contaminada por la suerte bruta, cuya neutralización es el impulso primario del igualitarismo de la suerte.

En la tercera sección, se describe el modelo de campamento que Cohen elabora como experimento para identificar los dos principios de justicia socialistas: la igualdad radical de oportunidades y el principio comunitario. Se argumenta que los dos principios operan desde la distinción equidad-legitimidad, y que la comunidad que viene a perfeccionar los resultados no igualitarios pero legítimos ya está supuesta en las condiciones iniciales del campamento. En cuanto a las desigualdades que luego surgen de la suerte en las opciones, se sostiene aquí que estas son justas desde la legitimidad, pero injustas desde el punto de vista de la equidad. Entonces, a) las desigualdades generadas por la suerte opcional son injustas porque no mantienen la igualdad inicial, según el criterio de la justicia de equidad, y b) son injustas de manera derivada porque violentan el sentido comunitario. Con todo, lo normativamente fundamental es el lazo comunitario que recupera la igualdad perdida a causa

de las elecciones genuinas. Lo que es causalmente fundamental, en tanto, es la desigualdad de recursos ocasionada por decisiones libres, aunque siempre afectadas por la (mala) suerte opcional. El compromiso coheniano con el igualitarismo social se expresa aquí en el estatus normativamente fundamental que se le atribuye a la comunidad, mientras que las desigualdades legítimas —asociadas al igualitarismo de la suerte— cumplen un rol causalmente primario pero normativamente derivado. Así queda, justificada la inclusión de la comunidad como elemento que viene a restaurar la igualdad de condición.

En la cuarta sección, se examina la dimensión comunitaria a través de la obra coheniana, con énfasis en su adhesión a la fraternidad, su lectura estricta del Principio de Diferencia rawlsiano y su exigencia de un *ethos* igualitario para que la justicia no sea solo un asunto institucional sino también personal. Se argumenta, además, que la comunidad inicial del modelo de campamento supone la presencia de un vínculo social que hace que los más afortunados y talentosos acepten la igualdad como precondition y como principio que evita las desigualdades que repugnan al ideal socialista. En suma, se afirma que el igualitarismo de la suerte proporciona las bases para una primera aproximación a la justicia, mientras que la igualdad social o fraternal emerge en el momento en que opera el principio comunitario, que no es ajeno al pensamiento de Cohen visto en su totalidad. Dado que el igualitarismo de la suerte no reclama ser una teoría completa de la justicia, el compromiso que Cohen propone avanza hacia una visión integral de la justicia socialista.

### Dos formas del igualitarismo

El compromiso entre el igualitarismo equitativo y el igualitarismo fraternal planteado por Cohen está formulado como un *trade-off* según el cual, para un igualitarista fraternal, algunas desigualdades originadas en decisiones personales responsables deberían ser aceptables en la medida en que la comunidad sea preservada de manera robusta aunque quizás no del todo perfecta (2011b, p. 123). Puesto que Cohen reconoce que su propuesta, presentada en *¿Por qué no el socialismo?*, no está enunciada en términos estrictamente formales (2011b, p. 123) es preciso esclarecer, en primer término, el tipo de igualitarismo de la suerte al que Cohen adscribe en tanto expresión del igualitarismo equitativo. Hay por lo menos tres elementos que los igualitaristas de la suerte tienen en común. Primero, recomiendan la igualdad por la igualdad misma; segundo, pretenden identificar aquello que es distributivamente justo; y tercero, sostienen una noción de igualdad que está vinculada a la equidad (2011b, pp. 119-120). Para Cohen, el núcleo de este igualitarismo consiste en anular las

consecuencias distributivas de la suerte bruta aunque las elecciones genuinas puedan excusar algunas desigualdades que de otro modo serían inadmisibles (2011b, pp. 116-117). Más allá de fuertes desacuerdos sobre el rol de la suerte en las opciones,<sup>1</sup> los igualitaristas de la suerte objetan, primordialmente, las desigualdades causadas por la suerte bruta, esto es, las desigualdades que ocurren sin que exista ni culpa ni decisión por parte de los agentes relevantes (2011b, p. 119). Así, dado que la extinción de la mala suerte constituye la especificidad de este igualitarismo, de aquí se sigue que el corte igualitario correcto, para Cohen, es entre la suerte y la elección genuina.

En su interpretación dialéctica del igualitarismo de la suerte, Cohen afirma que la indignación es el sentimiento moral primigenio que mueve a identificar las desigualdades causadas por la suerte bruta. Es bien sabido que dentro de la tradición marxista —de la que Cohen es parte— la indignación es el “*pathos* fundamental” que subyace a la crítica radical (Marx, 1977, p. 54). El punto es que, una vez que se han detectado las desigualdades derivadas de la suerte, los igualitaristas de sentido común normalmente proceden a proponer alguna forma de igualdad cruda, solo para luego darse cuenta de que, tarde o temprano, la objeción de la responsabilidad —según la cual las personas son responsables de sus actos y, por ende, no pueden quejarse de las desigualdades generadas por los mismos— reclama una mirada más refinada, integrada a una noción amplia de la equidad. Así, frente a esta objeción —continúa Cohen (2011b)—, el igualitarista equitativo no puede mantenerse indiferente, como sí podría hacerlo un igualitarista fraternal ya que, en obsequio a la equidad, el igualitarista equitativo se opone a las desigualdades cuando no interviene la responsabilidad de manera apropiada; esto es, objeta las desigualdades exclusivamente si estas son una cuestión de suerte. Por ello, se opone a la desigualdad en nombre de la equidad (Cohen, 2011b, p. 121). Cuando los efectos de la suerte bruta han sido extinguidos y se han igualado las circunstancias no elegidas, las decisiones genuinas realizan un segundo movimiento distributivo que puede generar desigualdades, ahora así, compatibles con la equidad, al haber sido removido previamente el factor suerte.

El igualitarismo de la suerte de Cohen expresa una visión compleja y heterogénea sobre la justicia y la igualdad. Su métrica específica, denominada igualdad de acceso a las ventajas, combina de forma no pautada tanto recursos como bienestar (Cohen, 2011c, pp. 60-61). Esta heterogeneidad, además, se inspira en la idea de igualdad compleja, con esferas de justicia diferenciadas,

1 Según Lippert-Rasmussen aunque los partidarios del igualitarismo de la suerte difieren en sus respectivas definiciones, puede identificarse al menos una afirmación central: “*It is unjust if some people are worse off than others through their bad luck* [Es injusto si algunas personas están peor que otras debido a la mala suerte]” (2016, p.1).

propuesta por Michael Walzer (aunque sin las conclusiones relativistas y particularistas que residen en el núcleo de la visión walzeriana). Así, por ejemplo, cuando considera soluciones para un caso hipotético de asignación de vivienda social, Cohen sugiere que tal vez lo correcto consista en desarrollar una métrica con lexicalidades complejas (2011c, p. 62) que tome en cuenta, primero, el acceso a los recursos y luego los niveles de bienestar, considerando ciertos umbrales y la relación con los recursos de otras personas, etc. Aunque se trata de apenas un esbozo, lo crucial aquí es que Cohen expresa una visión flexible y pluralista de la igualdad que, a través de una peculiar posición sobre la suerte opcional, lo deja en condiciones de realizar el mentado compromiso con el igualitarismo fraternal.

Según Cohen, el igualitarismo fraternal —también denominado social o relacional— propuesto por David Miller, entre otros, afirma que las diferencias significativas en las condiciones de las personas afectan negativamente a la comunidad, considera que la igualdad distributiva no constituye un principio fundamental y no toma en cuenta las intuiciones sobre la equidad (Cohen, 2011b, p. 120). Por eso, el igualitarismo fraternal, añade Cohen, puede ignorar fácilmente la objeción de la responsabilidad que se lanza contra el igualitarismo, es decir: que recompensa a los ociosos y hace que los miembros industriosos y esforzados de la comunidad paguen por los gastos de los primeros, especialmente luego de que se ha alcanzado una situación de igualdad estricta. Este igualitarismo, que Miller denomina igualdad social o igualdad de estatus, es básicamente histórico y sociológico. En tanto opuesto a la igualdad meramente distributiva, defiende el ideal de una sociedad en la que todos se tratan y se consideran como iguales y en la cual no existen desigualdades jerárquicamente estructuradas (Miller, 1999, p. 232). Para Miller la desigualdad no debe ser evitada por razones de inequidades en la distribución, sino que la clave radica en pensar que nuestra sociedad no debería ser así. Cuando se objeta la desigualdad, la objeción se dirige contra relaciones sociales nocivas como la falta de comprensión, la desconfianza entre los ricos y los pobres, o el contraste entre arrogantes y reverentes (1999, p. 232).

La igualdad distributiva del igualitarismo de la suerte, insiste Miller, es individualista, mientras que la igualdad social es holística. Por eso, la igualdad social consiste en reconcer que esta se origina en la membresía en una comunidad y, por ende, tratar a las personas con justicia significa asignarles una parte igual en las ventajas (Miller, 1999, p. 236). En un estilo muy rousseauiano, Miller afirma que todo lo que precisamos es un nivel de igualdad de recursos que bloquee la condescendencia y el surgimiento de jerarquías (1999, p. 242). Con todo, en un gesto hacia el igualitarismo distributivo, indica que la desigualdad



deviene inaceptable cuando un grupo siente que su porción de recursos o derechos es mucho menor que la de otros grupos (Miller, 1999, p. 238). Tal como ha señalado Will Kymlicka, el rechazo de los “*details of the countinghouse* [detalles de contaduría]” (2006, p. 13) —según la famosa expresión del intelectual laborista R. H. Towner— hace que la justicia fraternal sea reticente a pensar las desigualdades interpersonales generadas por los talentos y elecciones individuales. Al igual que la clásica socialdemocracia, este igualitarismo se concentra en corregir las circunstancias (heredadas) en general, pero deja intacto el problema de la responsabilidad y la equidad, ignorando así las desigualdades causadas por los propios individuos, esto es, los efectos distributivos de las variaciones entre las personas (Kymlicka, 2006, p.19).

Aquí radica uno de los puntos de mayor desacuerdo. Desde la igualdad social se cuestiona al igualitarismo de la suerte por los efectos que tendrían la medición y comparación de desempeños. Richard Arneson (2000, p. 97) apunta a la impracticabilidad de realizar evaluaciones precisas sobre la incidencia de las elecciones en la desigualdad y sostiene que intentarlo daría cabida a los propios resentimientos y prejuicios. Jonathan Wolff (1998, pp. 113ss.), en tanto, enfatiza que el igualitarismo de la suerte promueve revelaciones vergonzantes y hace que los ciudadanos se miren unos a otros con recelo como si todos fuesen a hacer trampa, creando un *ethos* plagado de vergüenza, estigmatización y desconfianza. Para Elizabeth Anderson, las políticas derivadas del igualitarismo de la suerte generan, entre otros problemas, lástima y paternalismo hacia los menos afortunados (1999, pp. 300-307). Samuel Scheffler, por su lado, subraya que el igualitarismo de la suerte obliga a que las personas se miren a sí mismas en busca de su propia responsabilidad y observen a sus conciudadanos juzgando en qué medida son responsables de su situación (2003, pp. 21ss.). Según Kymlicka, el igualitarismo social o fraternal intenta desplazar el centro de atención desde el reparto de los recursos individuales hacia la calidad de las relaciones sociales (2006, p. 25). El igualitarismo fraternal, además, está lejos de exigir una igualdad estricta en términos distributivos. Para Scheffler, por ejemplo, la igualdad es un ideal moral que rige los vínculos entre las personas y no el primero de los ideales distributivos (2003, pp. 21-22). Para Anderson, la clave reside en el entramado de relaciones que da marco a la distribución de los bienes y no sólo en el reparto de los bienes *per se* (1999, p. 314). Por eso, las personas no se deben igualdad material entre sí, sino las condiciones para las libertades que les permiten desempeñarse como ciudadanos iguales (1999, p. 320). En una certera síntesis, Martin O’Neill sostiene que el igualitarismo fraternal “*is more concerned with the character of our shared institutions, and the way in which*

*those institutions treat us, rather than precise allocations of goods or distributions of welfare* [Está más preocupado por el carácter de nuestras instituciones compartidas, y el modo en que esas instituciones nos tratan, que por las asignaciones precisas de bienes o distribuciones de bienestar]” (2018, p. 5). Ahora, bien, pese a las notables diferencias entre ambos enfoques, Cohen cree posible un compromiso. El esbozo está planteado en los principios igualitario y comunitario del modelo de campamento, pero antes de examinarlo con más detalle es preciso ahondar en el igualitarismo propiamente coheniano.

### **Equidad, legitimidad y suerte en las opciones**

La concepción coheniana del igualitarismo equitativo se comprende mejor a la luz de su discusión sobre la suerte opcional, la cual está vinculada a precedentes tan tempranos como su discusión sobre el conocido argumento nozickeano de que los pasos justos conservan la justicia de una situación inicial justa e incluso igualitaria (Cohen, 2017, pp. 35ss.). A partir de argumentos elaborados por Van Parijs y Van der Veen, Cohen afirma que la justicia debe ser evaluada tanto en términos de estados finales cuanto de procesos históricos que llevan a un perfil particular. Dado que en cualquier teoría de la justicia hay un componente histórico y un componente no histórico, es posible determinar si una distribución es justa sólo a través de su perfil, ignorando el proceso por el cual se gestó dicho perfil, o viceversa (Cohen, 2011d, p. 127). Luego, un cierto perfil puede ser justo porque es equitativo (es decir, igualitario) y una distribución no igualitaria resultante de una serie de interacciones o decisiones personales puede ser justa, ya no por su equidad (su igualitarismo) sino por su legitimidad.

De esta distinción que Cohen hace suya surgen algunas combinaciones interesantes. Un determinado resultado puede ser considerado injusto porque no es igualitario y al mismo tiempo ser tenido como justo puesto que nadie puede plantear una queja al respecto (2011d, p. 128). En otras palabras: el resultado final puede ser injusto en tanto no igualitario y justo en tanto legítimo, cuando la legitimidad es entendida, en una definición amplia, como la cualidad que posee un cierto proceso o resultado, de tal modo que nadie puede reclamar derecho a queja (2011d, p. 129). Como veremos, en el modelo de campamento coheniano, algunos resultados no igualitarios son (muy) problemáticos por su inequidad más no por su ilegitimidad. Frente a profundas desigualdades (legítimas) que lesionan el tejido social, Cohen recurrirá al argumento motivado por la repugnancia para dar paso al principio de comunidad como complemento del principio igualitario. De este modo,

tenderá un puente hacia la igualdad social o fraternal, en términos que evocan la postura de Miller: “nuestra sociedad no debería ser así.”

El recurso a la legitimidad le permite a Cohen superar la rigidez de la postura canónica de Ronald Dworkin sobre la suerte opcional en el desplazamiento desde una distribución igualitaria a otra no igualitaria. Para Cohen, la doctrina dworkiniana según la cual —dado un punto de partida igualitario— la suerte en las opciones preserva la justicia mientras que la suerte bruta la anula (2011d, p. 131) no es completamente correcta, porque la suerte opcional no siempre puede hacer lo que Dworkin cree que hace. En rigor, Cohen (2011d, p. 132) no se pregunta si la suerte opcional preserva la justicia en todos los casos, sino si alguna vez lo hace o, más precisamente, si lo hace de una manera que no sea accidental. Por eso, concluye, si después de que la suerte opcional ha intervenido la situación sigue siendo justa, no es porque la suerte opcional ha conservado la justicia en un sentido estricto, sino porque no ha logrado destruirla. Mas aun, la suerte en las opciones *nunca* mantiene la justicia previa a su funcionamiento (2011d, p. 134); todo lo que puede hacer es prestar alguna legitimidad a un resultado que de todos modos es inequitativo o injusto. Como veremos, en el modelo de campamento, este es el caso que Cohen considera estrictamente “muy problemático” para el igualitarismo (2011a, p. 23).

Para poner a prueba la posición dworkiniana, Cohen recurre al acostumbrado caso de una apuesta en la que dos participantes ponen en juego la mitad de sus bienes, arrojan una moneda y el ganador termina con tres veces los bienes del perdedor. Para Dworkin, esta nueva situación todavía es tan justa como la igualdad inicial y sin importar cuán terribles puedan ser las consecuencias para el perdedor (Cohen, 2011d, p. 132). Según Cohen, Dworkin no es sensible a la terrible condición de quien tiene mala suerte en un juego en el que se ha esfumado la igualdad inicial. Para reforzar su posición, Cohen presenta un caso análogo aunque menos dramático que el de la apuesta. Consiste en imaginar una cierta sociedad cuyos miembros no son antiigualitarios pero tampoco sostienen enfáticamente el ideal de la igualdad estricta. Estas personas deciden, por unanimidad, dar parte de sus porciones individuales iguales a otras dos personas que, tal como acuerdan, merecen esa parte extra por ser ellas mismas personas muy equitativas. Así, mediante un acuerdo perfecto, una sociedad rompe la igualdad inicial. Para Cohen, el resultado es inequitativo según el criterio por el cual la distribución inicial era equitativa, pero de todos modos sigue siendo legítimo porque nadie tiene derecho a queja, en tanto el nuevo esquema surge de una votación sin disidencias (2011d, p. 132).

El resultado legítimo de la decisión unánime no es capaz, alega Cohen, de remover la inequidad del resultado, que está en contradicción con la igualdad previa a la votación. Así, añade Cohen, se presentan dos escenarios posibles cuando la unanimidad (legitimidad) prevalece sobre la igualdad:

*i. The unequal outcome is not entirely just (because it is unfair) but it is legitimate. With respect to legitimacy, unanimous will trumps the justice of fairness. ii. The unequal outcome is both legitimate and entirely just. Unanimous will confers unqualified justice on an unequal outcome that would otherwise be an unjust outcome* [i. El resultado desigual no es completamente justo (porque es inequitativo), pero es legítimo. Con respecto a la legitimidad, la voluntad unánime prevalece por sobre la justicia de equidad. ii. El resultado desigual es a la vez legítimo y completamente justo. La voluntad unánime confiere justicia incondicional a un resultado desigual que de otro modo sería un resultado injusto]. (2011d, p. 133).

La analogía apunta a resaltar la noción de consentimiento presente en ambos escenarios. En el caso de la apuesta, el perdedor no tiene derecho a queja porque él mismo estuvo de acuerdo con el procedimiento que acabó perjudicándolo (Cohen, 2011d, pp. 133-134). En el caso de la votación unánime, ningún miembro de la comunidad puede protestar por un resultado que fue querido por todos y por un procedimiento que nadie cuestionó. Aunque siempre hay buenas objeciones a la analogía propuesta por Cohen —y él se ocupa de contestarlas—, el elemento crucial en estos casos es que la afirmación de que la suerte en las opciones preserva la justicia es apenas un caso especial de la noción de que el consentimiento conserva la justicia (2011d, p. 135). De aquí Cohen extrae una distinción clave: por un lado está la *justicia de equidad*, que simplemente exige una distribución igualitaria (por eso el resultado de una apuesta no es justo en este sentido); por otro, la *justicia de legitimidad*, que avala el resultado de la apuesta, puesto que esta, en tanto juego voluntario (consentido) en un contexto justo, constituye un procedimiento justo (2011d, p. 141).

La doctrina dworkiniana no hallaría ninguna injusticia en el resultado de la apuesta o en el caso de la decisión unánime, ya que la suerte opcional, desde esta perspectiva, siempre preserva la justicia: se inclinaría por (*ii*). Cohen, en cambio, elige (*i*). Para este autor, las apuestas rara vez son totalmente incondicionadas y, más importante aún, la suerte en la opción es una fuente de injusticia constitutiva en el capitalismo, tanto como lo es la suerte bruta. De allí la importancia, entonces, de distinguir la equidad y la legitimidad como *aspectos* de la justicia (2011d, p. 141). Las implicancias prácticas de la distinción son desafiantes para el igualitarismo. Si un procedimiento legítimo

arroja un resultado inequitativo, la respuesta correcta podría consistir, por ejemplo, en revertir o no aplicar el resultado. Para Cohen, el punto es que no se puede tratar a los apostadores ganadores y perdedores del mismo modo e independientemente de lo que uno piense de la (in)justicia de esa situación. Una situación terrible bien puede reclamar compensación. Un resultado legítimo pero inequitativo puede demandar rectificación. En el capitalismo, sostiene Cohen, cualquier transacción que las personas realicen con sus posesiones terminarán en una distribución contaminada por la suerte (2011d, p. 143). Entonces, si la legitimidad no es suficiente para bloquear un reclamo desde la equidad, no es cierto que la suerte opcional siempre preserva la justicia. La legitimidad puede permitir desigualdades que claman por compensación debido a que la igualdad es el principio que subyace a la equidad. Pero la motivación para que prevalezca la equidad como igualdad debe obedecer a otro principio. He aquí el rol de la comunidad (de iguales).

Un argumento elaborado por Nicholas Barry (2008) como alternativa a la forma convencional del igualitarismo de la suerte puede reforzar la posición de Cohen, sin apelar a comparaciones con lo que ocurre en el capitalismo. Según Barry, la suerte siempre desempeña un papel, ya sea en forma bruta o en la forma de opciones, puesto que en gran medida tales opciones también son afectadas por la suerte bruta. Por lo tanto, los resultados de la suerte opcional también deberían ser redistribuidos o neutralizados. Esta idea de compartir los beneficios y cargas de la suerte opcional responde a dos razones: primero, porque la suerte bruta siempre tiene un rol —porque contamina a la suerte opcional, para usar con largueza la expresión de Cohen—; y segundo, porque en una situación de apuesta o cuasiapuesta, cada participante preferiría que las ganancias y pérdidas fuesen compartidas para eludir así el desastre individual en caso de mala suerte (Barry, 2008, pp. 138-139). Esta preferencia por compartir las ganancias y pérdidas habla de una actitud moderada hacia el riesgo y de la existencia de un *ethos* que permite tal tipo de compensación. Si los ganadores están dispuestos a compartir sus beneficios con los perdedores es porque existe lo que Barry (2008) llama “*equal footing proviso* [estipulación de igualdad inicial]” (2008, p. 140), es decir, son iguales en términos del trasfondo que lleva a algunos a tomar cierto tipo de decisiones. La estipulación de igualdad inicial está ciertamente asociada a la visión de Cohen sobre el socialismo, dado que estas condiciones igualitarias también son requeridas, en buena medida, en un escenario socialista.

En el contexto de esta discusión, Barry recupera un fragmento de “*On the Currency of Egalitarian Justice*,” en el cual Cohen sostiene que una persona sufre explotación cuando se saca provecho de ella de manera injusta

y que padece mala suerte bruta cuando su fortuna no se sigue de una decisión riesgosa que pudo haber evitado. Por eso, Cohen considera que la principal motivación igualitaria reside en anular la incidencia de la suerte bruta y de la explotación en los resultados distributivos (Cohen, 2011e, p.5). En otras palabras, el igualitarismo apunta a eliminar la explotación y la influencia de la suerte bruta, ya que ambas producen desigualdades ilegítimas. Ahora, si eliminar la explotación significa la superación del capitalismo, el compromiso de Cohen con el igualitarismo fraternal corre el riesgo de desmoronarse, porque los igualitaristas fraternales no son necesariamente anticapitalistas. Si desde una lectura más amplia, se admite que hay explotación cuando, por ejemplo, los menos aventajados no reciben los justos frutos de la cooperación social —se toma ventaja injusta de su situación— debido al chantaje de los más talentosos, entonces la conexión entre el igualitarismo de la equidad coheniano se acerca más plausiblemente al igualitarismo de la fraternidad. Así, las condiciones iniciales igualitarias del modelo de campamento coheniano —el *equal footing* de Barry— hacen posible establecer que aquellos que se beneficiaron de la buena suerte deben compartir sus ventajas con los demás y quienes fueron víctimas de la mala fortuna pueden reclamar, como cuestión de derecho, alguna compensación de parte de los que están en mejor situación (Barry, 2008, p. 144). La comunidad fraternal exige que se anulen los efectos de la suerte opcional, porque esta nunca preserva la justicia inicial. Sobre este punto versa, en buena medida, el caso con el cual Cohen busca identificar los principios de justicia que serían deseables en el socialismo.

### **El socialismo como campamento entre amigos**

En *¿Por qué no el socialismo?*, Cohen (2011a) desarrolla un caso hipotético pero suficientemente cercano a la experiencia cotidiana a favor de la deseabilidad del socialismo a través de un modelo de campamento entre amigos. Los principios socialistas que Cohen identifica en esta microsociedad están en línea con las nociones de *igualdad voluntaria* o la *igualdad radical sin coerción* que él mismo desarrollara en los años noventa (Cohen, 1990; 1995). Así, el socialismo, tal como se lo concibe en el experimento mental del campamento, se edifica sobre la base de dos principios: un principio igualitario y un principio comunitario. Es precisamente aquí donde se realiza el compromiso entre la equidad y la fraternidad, toda vez que la propuesta coheniana —alojando la distinción legitimidad-equidad— combina un principio igualitario especificado como igualdad radical de oportunidades que permite algunas desigualdades legítimas, y un principio comunitario —relacionado con la igualdad voluntaria,

la fraternidad y la comunidad justificatoria— el cual afirma el lazo social igualitario que limita las desigualdades permitidas.

El modelo de campamento entraña algunas precondiciones que, tomadas en conjunto, ya implican una aproximación desde la fraternidad y generan luego la dinámica distributiva peculiar de este escenario. La comunidad inicial del campamento posee “un objetivo común” (pasarla bien haciendo cosas por separado o colectivamente), recursos materiales suficientes (los cuales pueden ser de propiedad personal pero son controlados colectivamente), y la ausencia de jerarquías. Además, las personas establecen “acuerdos mutuos... [que] garantizan que no haya desigualdades respecto de las cuales alguien pueda plantear una objeción de principios” (2011a, p. 10). Es decir: ya en la escena inicial hay igualdad (equitativa) y acuerdos comunitarios de los que nadie puede quejarse (legitimidad). Más aún, el objetivo de esta comunidad implica “una preocupación común para que, en la medida de lo posible, todos tengan la misma oportunidad de prosperar y de relajarse, con la condición de que contribuyan según su capacidad a que otros prosperen y se relajen” (2011a, p. 10). Así, tenemos una situación de igualdad de condiciones, aceptada unánimemente, que se sostiene con el requisito de que cada uno contribuya con sus capacidades a la realización de los otros.

Hay una precondición que se destaca especialmente: el necesario lazo interpersonal de amistad que reina en el espacio restringido del campamento. Puede suponerse que aquí ya opera la igualdad social o igualitarismo fraternal, que es indiferente a la necesidad de anular o compensar los efectos de la (mala) suerte a escala individual y, en cambio, se concentra en los lazos positivos en sí mismos. Al mismo tiempo, también opera el igualitarismo de la suerte en su versión coheniana para anular las desigualdades originadas en la suerte bruta. Es precisamente el lazo social de amistad combinado con el rechazo del azar lo que elimina algunos posibles criterios y resultados distributivos no deseados en la dinámica del campamento. En presencia de vínculos fraternos (acuerdos mutuos, preocupación recíproca, y ausencia de jerarquías), el reclamo de autopropiedad, propiedad lockeana, el mérito y la herencia están fuera de lugar, porque de algún modo se originan en la buena fortuna y porque generan desigualdades inaceptables que lesionan el tejido social igualitario. Cualquiera de los acampantes que exigiera ventajas basadas en sus talentos inmerecidos recibiría esta respuesta: “¿por qué habríamos de recompensarte por tu buena fortuna?” (2011a, p. 12). Se trata de una pregunta que revela la emergencia de una comunidad justificatoria. De este modo, una vez que todos los criterios distributivos sensibles a la buena suerte han sido descartados, el socialismo—en el escenario del campamento— puede ser definido, según Cohen, como

“propiedad colectiva y cooperación mutua planificada” (2011a, p. 13), lo cual resulta, naturalmente, de un acuerdo unánime. La amistad se transforma en “cooperación mutua planificada,” lo cual suma un elemento institucional a una noción que de otro modo tiene resonancias marcadamente emocionales.

Los dos principios del campamento, como se dijo, son un principio igualitario y un principio comunitario. El principio igualitario, explica Cohen, es “un principio de igualdad radical de oportunidades [y] es por lo tanto coherente con ciertas desigualdades de resultado” mientras que “[e]l principio comunitario restringe la aplicación del principio igualitario al prohibir ciertas desigualdades que el principio igualitario permite” (2011a, p. 15). La opción por un principio de igualdad radical de oportunidades debe comprenderse en el marco de la concepción coheniana de una métrica que combina recursos y bienestar al tiempo que supone lexicalidades complejas. En la teoría de Cohen, aunque él no lo señale de este modo, la complejidad —y no el mero compromiso— articula el igualitarismo de la suerte con el igualitarismo basado en la fraternidad. Las lexicalidades en cuestión generan la secuencia que va desde un principio a otro, esto es, desde la igualdad radical de oportunidades (que anula los efectos de la suerte bruta) hasta la igualdad equitativa templada por la comunidad (que anula las desigualdades de la suerte en la opción). Esta secuencia toma en cuenta criterios históricos y de estado final, apelando a la distinción relevante (teórica y práctica) entre la justicia de legitimidad y la justicia de equidad.

El primer principio es, hablando estrictamente, una norma propia del igualitarismo de la suerte, cuya motivación de fondo reside en sostener que la equidad en tanto igualdad es valiosa en sí misma, de modo que una distribución equitativa se logra cuando se remueve o neutraliza totalmente la suerte bruta y se permite que solo la elección genuina determine el resultado distributivo. Según Cohen, “el principio igualitario correcto, el principio igualitario que *la justicia* [como equidad y como legitimidad] avala... es un principio de igualdad radical de oportunidades, que llamaré ‘igualdad de oportunidades socialista’” (2011a, pp. 15-16). Y añade:

La igualdad de oportunidades socialista busca corregir *todas* las desventajas no elegidas, es decir, las desventajas de las cuales, razonablemente, no se puede responsabilizar al agente mismo, sean estas desventajas que reflejen una adversidad social o desventajas que reflejen una adversidad natural. Cuando prevalece la igualdad de oportunidades socialista, la diferencias en el resultado solo reflejan diferencias de gusto o elección, no diferencias de habilidades y de poderes, de origen natural o social. (Cohen, 2011a, pp. 18-19).



La influencia de la suerte bruta, en breve, debe ser neutralizada o corregida. Sin embargo, una vez que esto se ha logrado, las elecciones personales —especialmente aquellas relacionadas con el trabajo y el ocio, e incluso con diversas colecciones de bienes— pueden generar diferencias entre individuos, pero estas ya no pueden ser siempre juzgadas como injustas, puesto que son legítimas y a veces no afectan la trama social igualitaria.

En el modelo de campamento pueden observarse tres movimientos distributivos. En primer lugar, en nombre de la justicia de equidad, las desigualdades debidas a la suerte bruta son neutralizadas, dando origen a las condiciones iniciales del campamento entre amigos; en segundo lugar, en nombre de la justicia de legitimidad y de equidad (y con la métrica de igual acceso a las ventajas) se permiten algunas diferencias que no violentan el disfrute comparable y otras que sí lo hacen; y en tercer lugar se introduce el principio comunitario para corregir aquellas grandes desigualdades legítimas en el provecho agregado que puedan surgir de la elección lamentable y de la mala suerte opcional. Este tercer movimiento, que reconoce que la mala suerte opcional no conserva la equidad (o lo hace muy rara vez), es congruente con la posición (*i*), esto es: “el resultado desigual no es completamente justo (porque es inequitativo), pero es legítimo” porque ha habido decisiones genuinas aunque contaminadas por la suerte.

Para apreciar con más detalle los movimientos recién esbozados, veamos brevemente el argumento coheniano sobre las limitaciones de la igualdad de oportunidades socialista. Para Cohen, dicha igualdad

Tolera la desigualdad de provecho, en los casos en que ella refleja las elecciones auténticas de los individuos que, inicialmente, están posicionados en igualdad de condiciones y a los que por consiguiente es posible considerar responsables de las consecuencias de esas elecciones. (2011a, p. 24).

La desigualdad de provecho tolerada, generada por elecciones genuinas de las personas, adopta dos formas, la segunda de las cuales tiene dos variantes. La primera forma, que no presenta un gran desafío al ideal socialista, “cuando se tienen en cuenta todos los factores, no constituye una inequidad” (2011a, p. 23), ya que surge de preferencias y elecciones que conducen a un disfrute comparable. Así, las diferencias en cargas y beneficios que surgen de las opciones genuinas no pueden objetarse cuando (lo que no siempre es el caso) “su satisfacción lleva a un comparable disfrute agregado de la vida [ya que] tales diferencias de beneficios y cargas no constituyen *desigualdades* de beneficios y cargas” (2011a, p. 20). En este primer caso, al no existir un desequilibrio

profundo en el disfrute agregado, puede decirse que solo hay diferencias de resultado, la justicia se mantiene tanto en el sentido de equidad como de legitimidad, y la comunidad no sufre tensiones. No obstante, al justificar los alejamientos de la igualdad inicial debidos a las elecciones, Cohen hace un primer movimiento para limitarlas: sin importar cuán legítimas puedan ser, estas diferencias deben dejar a todos con un “comparable disfrute agregado de la vida” (2011a, p. 20). La métrica del acceso a las ventajas, con su componente de bienestar, habilita la noción de disfrute comparable y, al mismo tiempo, introduce un elemento relacional, que luego cobrará forma de comunidad. Es decir: las diferencias que surgen de elecciones genuinas no deben alterar gravemente el nivel de disfrute comparable y, por ende, no deben lesionar el entramado social del campamento.

La segunda forma de desigualdad se vuelve “problemática” porque involucra “una desigualdad de provecho agregado” (2011a, p. 24). Aquí, aparecen las dos variantes: por un lado, la que se origina en la *elección lamentable* y, por otro lado, la que surge de la *suerte en las opciones*. La primera variante se refiere a elecciones genuinas que resultan equivocadas desde el comienzo, pero quien toma esa decisión, consciente de que le esperan resultados desventajosos, lamenta luego la pérdida en su beneficio agregado. En este caso —ejemplificado por la famosa fábula de la cigarra y la hormiga—, la desigualdad generada por la molicie de la cigarra constituye una desigualdad legítima pero inequitativa, que daña el tejido social. La segunda variante,

La desigualdad de provecho total verdaderamente problemática, la desigualdad sustancial que es consistente con la igualdad de oportunidades socialista, es una desigualdad que refleja diferencias en... la *suerte en las opciones* (2011a, p. 27).

El caso típico es la apuesta voluntaria asumida por personas cuyas condiciones iniciales han sido equilibradas por la igualdad de oportunidades socialista. A diferencia de la elección lamentable, la suerte opcional pura implica que alguien entra a una apuesta sabiendo todos los riesgos y sin pensar que habría preferido actuar de otro modo en caso de resultados adversos. Aquí, Cohen insiste en que la suerte opcional no opera solo en casos de apuestas entre individuos sino que es una experiencia de todos los días en el casi ineludible casino del mercado capitalista (2011a, p. 28). Es verdad, por otra parte, que puede haber suerte opcional en el socialismo (en el campamento hipotético) y los resultados de estas opciones resultan inobjectables desde el punto de vista de la justicia de legitimidad. Pero desde la equidad, todavía deben ser compensados en obsequio a la preservación de la comunidad. En palabras de Cohen:

Pese a que la justicia no condena las desigualdades [de la elección lamentable y la suerte en la opción], a los socialistas les resultan repugnantes cuando prevalecen en una escala lo suficientemente grande, porque en ese caso contradicen el principio de comunidad: la comunidad pasa a estar sometida a presiones cuando prevalecen grandes desigualdades. (2011a, p. 29).

Estas desigualdades son injustas desde el punto de vista de la equidad, pero justas desde la legitimidad. En otros términos, las desigualdades resultantes en la segunda forma son solo legítimas (incluso cuando surgen de la suerte en la opción, porque quien asumió riesgos libremente no tiene derecho a queja), pero son injustas porque no preservan la igualdad inicial y, por ende, contrarían la concepción de justicia basada en la equidad.

En el último fragmento citado puede observarse el nexo motivacional para el retorno de la comunidad: es el hecho de que la desigualdad se vuelve “repugnante” para una concepción socialista, estructurada a partir de una preferencia inicial por la comunidad, la cual es el punto de partida y el criterio que subyace a las precondiciones del campamento. Para corregir las desigualdades legítimas permitidas por el principio igualitario, (re)emerge entonces el principio comunitario. El factor motivacional, la repugnancia, da impulso al principio comunitario que viene al rescate de la justicia igualitaria, respaldando la convicción coheniana de que la justicia no puede limitarse a las instituciones básicas sino que debe alcanzar a las decisiones personales.

En este punto puede introducirse una distinción que Cohen (2017) utiliza en su discusión sobre qué es moralmente reprochable en la explotación capitalista. Al evaluar situaciones de injusticia, Cohen discrimina entre lo causalmente fundamental (pero normativamente secundario) y lo normativamente fundamental. En el caso de la explotación, la desigualdad en la distribución de los medios de producción es causalmente fundamental, pero lo normativamente fundamental es que la explotación consiste en una extracción forzada de plusvalor, generada precisamente por aquella desigualdad inicial. Esta distribución desigual inicial es causalmente fundamental —porque tiende a generar la extracción forzada y no recompensada de plusvalor— pero solo es normativamente derivada o secundaria porque su injusticia deriva de la injusticia normativamente fundamental que es la extracción forzosa de plusvalor (2017, pp. 241-242). En el caso del campamento, siendo igual el acceso a los recursos y habiendo sido igualadas las circunstancias no elegidas, las decisiones genuinas (a veces lamentables o afectadas por la suerte opcional) producen resultados no igualitarios. La nueva distribución desigual de recursos o provecho agregado (ventajas) tensiona el tejido social igualitario

de la comunidad del campamento. Por lo tanto lo causalmente fundamental es la desigualdad cuando esta sobrepasa el umbral del disfrute agregado comparable y destruye el lazo comunitario. Lo que es normativamente fundamental, en tanto, es la comunidad, que debe recomponerse porque es valiosa en sí misma y no porque así lo mande la justicia de legitimidad. El compromiso coheniano con el igualitarismo social se expresa aquí en el estatus normativamente fundamental que se le atribuye a la comunidad, mientras que la desigualdades legítimas —asociadas al igualitarismo de la suerte— cumplen un rol causalmente primario pero normativamente derivado.

### El retorno de la comunidad

Como venimos diciendo, el principio de igualdad de oportunidades socialista —que autoriza desigualdades justas en términos de legitimidad pero injustas según la equidad— necesita ser “templado” por el “principio comunitario,” el cual requiere que “a las personas les importen los demás, y que siempre que sea necesario y posible los cuide, y que además se preocupe de que a unos les importen los otros” (Cohen, 2011a, p. 30). Este cuidado mutuo o “comunal” puede aparecer bajo dos formas: la primera requiere mitigar las desigualdades legítimas pero inequitativas que repugan al ideal socialista; la segunda, la reciprocidad no instrumental, aunque no es estrictamente un componente igualitario, resulta de “importancia suprema en la concepción socialista” (2011a, p. 30). Esto es así porque el socialismo, según Cohen, no puede ser reducido a un mero procedimiento distributivo o a un esquema de regateo: requiere un *ethos* igualitario de cuidado y respeto mutuos. En efecto, en su discusión contra Rawls acerca de los incentivos no igualitarios, Cohen denuncia que el Principio de Diferencia —que en su versión laxa es vulnerable al chantaje de los más aventajados— acaba generando una concepción regateadora de las relaciones sociales en vez de una concepción comunitaria, y que, por ende, no llega a ser un auténtico principio de justicia sostenido en un *ethos* congruente con el mismo (2008, p. 82). En el modelo de campamento, entonces, “ciertas desigualdades que no pueden prohibirse en nombre de la igualdad socialista de oportunidades deberían prohibirse, a pesar de todo, en nombre del principio comunitario” (Cohen, 2011a, p. 31); esto es, en nombre del *ethos* correspondiente a una concepción socialista de lo justo. Al (re)introducir el principio comunitario, Cohen sella el compromiso entre la equidad y la fraternidad. Este compromiso expresa no tanto una concesión *stricto sensu* al campo adversario, sino más bien el derrotero del igualitarismo de Cohen, especialmente tras su giro normativo.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Sobre este giro hacia el campo normativo, véase especialmente Gargarella y Queralt (2014).

A lo largo de los años, Cohen ha construido diversas acepciones del igualitarismo que, por la presencia constante de un cierto *ethos*, tiene afinidades innegables con el igualitarismo social. En primer lugar, Cohen (2008, pp. 27 y ss; 1992) expande el igualitarismo rawlsiano al proponer una lectura estricta del Principio de Diferencia, la cual demanda la existencia de una *comunidad justificatoria* para que puedan hacerse efectivos los requisitos de la justicia como equidad. En ausencia de un lazo social que demande la justificación de las desigualdades permitidas, las ventajas de los más talentosos frente a los menos afortunados no pueden contarse como válidas. El compromiso con el igualitarismo social ya se insinúa cuando Cohen sostiene esta lectura estricta del Principio de Diferencia, la cual depende en buena medida del compromiso personal de los individuos con el sostenimiento de la justicia. Esto se vincula con su argumento de que la justicia es un asunto no solo institucional sino también personal, para lo cual es determinante mantener la noción rawlsiana de fraternidad, como deseo de no querer obtener ventajas indebidas (Cohen, 2008, pp. 129-132).

En segundo término, y en relación directa con lo anterior, Cohen (2017) sostiene que la justicia es posible cuando existe un *ethos* compatible con la igualdad voluntaria bajo circunstancias de abundancia material moderada. Así, instituciones y personas justas generan no solo una distribución justa, sino una sociedad “constitutivamente justa” (Cohen, 2001, p. 179). Cohen, en efecto, encuentra la posibilidad del comunismo en la igualdad voluntaria, una forma específica de igualdad radical sin coerción. La igualdad voluntaria depende de un nivel de abundancia que, aunque insuficiente para eliminar toda puja distributiva, es bastante alto como para que los conflictos de intereses se resuelvan “sin coerción en favor de la igualdad” (Cohen, 2017, p. 161).

Además, este mundo social requiere que los individuos tengan una razonable —aunque no absoluta— disposición a actuar según principios de justicia igualitaria. Una sociedad igualitaria necesita entonces sujetos “suficientemente justos dispuestos a sostener una distribución igualitaria, en condiciones de modesta abundancia” (2017, p. 161). Tal es la solución de Cohen “al problema de cómo la igualdad voluntaria podría ser posible” (2017, ib.). Esta forma igualitaria contiene al menos tres elementos clave para la tradición socialista: a) impugna inequívocamente la autopropiedad al postular la adhesión a principios igualitarios de manera estrictamente voluntaria; b) supone personas suficientemente virtuosas y no solo instituciones virtuosas, con lo cual pone en entredicho la primacía absoluta de la estructura básica rawlsiana; y c) rechaza la ortodoxia —atribuida a Marx— que cifra sus expectativas para realizar el comunismo en la solución tecnológica, esto es,

en el desarrollo de las fuerzas productivas y la abundancia ilimitada. En este sentido, Cohen insiste en que esta sociedad constitutivamente justa demanda “un *ethos* de justicia que contribuye a dar forma a las opciones individuales” ya que “en ausencia de tal *ethos*, se producirán desigualdades que no son necesarias para mejorar la condición de los que peor están” (2001, p. 174) Por ende, añade que “es imposible lograr la justicia distributiva mediante métodos puramente estructurales” (2001, p. 178).

Más todavía, en su caracterización del comunismo, Cohen sostiene que este no está más allá de la justicia, como quiere Rawls, sino que esta se realiza “como distribución y... como virtud moral” de los ciudadanos (2017, p. 173). Así, tanto en el caso de la lectura estricta del Principio de Diferencia como en la noción de igualdad voluntaria, es el lazo comunitario o fraterno, el que viene a limitar las desigualdades que, de otro modo, las instituciones permitirían. Las reglas de la igualdad de oportunidades socialista no son suficientes; se necesita el vínculo comunitario que temple a la justicia. Y este *ethos* no es solo un medio, sino también una precondition y un principio de justicia que constituye un fin en sí mismo. De principio a fin, la justicia socialista coheniana está vinculada a una noción de comunidad.

En el socialismo, alega Cohen, “por lo general a una persona [sí] le importa *de manera fundamental* lo bien o mal que le va a cualquier otra persona que no sea ella misma”; las personas creen que “cooperar con otras personas es una cosa buena en sí misma”; y quieren “que le vaya bien a uno mismo y a la otra persona” (2011a, pp. 36-37). El lazo comunitario es aún más necesario si se considera que la comunidad igualitaria inicial del campamento debió aplicar sobre sí una política de redistribución para remover las desventajas según el principio de igualdad de oportunidades socialista. Esto significó no solo anular las desventajas debidas a la suerte bruta, sino también reducir las oportunidades “de aquellos que se benefician de la desigualdad de oportunidades,” ya que “promover la igualdad de oportunidades no solo requiere de una política de igualación sino también de una política de redistribución” (2011a, p. 16). Esta redistribución que conduce a la igualdad radical de oportunidades supone la presencia de un vínculo social que hace que los más afortunados y talentosos acepten la igualdad como principio. Luego, la comunidad que al final del proceso viene a corregir las desigualdades legítimas, ya está presente en (el proceso que conduce a) la igualdad inicial.

Corresponde en este punto retomar los términos del compromiso propuesto por Cohen, ahora de manera completa para enfatizar que su gesto hacia el igualitarismo fraternal no es ajeno a sus preocupaciones previas,

sino que surge desde su propia visión de la igualdad y de la comunidad. Escribe Cohen:

*The fraternity egalitarian may... say that she does not care about fairness, or that she thinks it's a confused concept. But she might also acknowledge the force of the objection [about responsibility], and propose a trade-off between fraternity and fairness. She might then allow responsibility-induced inequalities, within the limits of an imperfect but tolerably robust preservation of community* [El igualitarista de la fraternidad puede ... decir que no le importa la equidad, o que piensa que es un concepto confuso. Pero puede reconocer la fuerza de la objeción [acerca de la responsabilidad] y proponer un compromiso entre la fraternidad y la equidad. Puede entonces permitir desigualdades inducidas por la responsabilidad, dentro de los límites de una imperfecta pero tolerablemente robusta preservación de la comunidad]. (2011b, p. 123).

De inmediato, Cohen asegura que tal compromiso no es otro que el que se expresa en los dos principios socialistas del modelo de campamento, donde la comunidad juega un papel normativamente fundamental (2011b, p. 123). En efecto, la noción de comunidad parece situada lógicamente en dos momentos diferenciados: es una precondition para que el campamento sea posible y es el principio que viene a perfeccionar los resultados del igualitarismo de la suerte. La formulación puede sonar tautológica: se necesita comunidad para tener comunidad, lo cual no está muy lejos de la definición que el propio Cohen ofrece en su famosa *Tanner Lecture*: “*A community... is a set of people among whom there is community... [I]n this respect [it is] like 'friendship': a friendship is a relationship in which friendship obtains* [Una comunidad ... es un conjunto de personas entre las cuales hay comunidad ... [E]n este sentido es como la ‘amistad’: una amistad es una relación en la cual existe amistad]” (Cohen, 1992, p. 281).

Pero, más específicamente, en el campamento se pone en juego una forma comunitaria peculiar: la comunidad justificatoria. Esto implica un grupo de personas entre quienes rige una norma de justificación integral, de modo que los miembros de dicha comunidad deben justificar las conductas particulares generadoras de desigualdad, en un escenario de diálogo interpersonal (Cohen, 1992, p. 281). En su crítica a los incentivos rawlsianos, generadores de desigualdades y originados en las elecciones maximizadoras, Cohen sostiene que tales desigualdades son injustas porque no pueden ser justificadas ante los demás miembros de la comunidad. Los incentivos injustificados, precisamente, generan desigualdades que rompen la comunidad justificatoria y el *ethos* igualitario que Cohen postula. La elección personal en definitiva, legítima

pero no justifica de manera integral; la igualdad está justificada en sus propios términos. Así, como señalamos, ya existe comunidad en el momento en que se ha logrado la igualdad de oportunidades socialista, puesto que la comunidad constituye la base misma del campamento como experimento mental. El campamento supone la preexistencia de lazos comunitarios, entre los que se destaca el rechazo de sacar provecho de los recursos y los talentos personales (recursos y talentos son parte de un acervo común). En la comunidad inicial se permiten, en tanto son legítimas, las desigualdades basadas en la elección (porque la autorrealización es importante), pero el sentido comunitario nunca deja de funcionar como límite a las desigualdades permitidas. En función de las lexicalidades complejas que Cohen propone, como vimos en la primera sección, podría decirse que la igualdad tiene prioridad sobre la responsabilidad y que la comunidad tiene prioridad sobre ambas. O, de otro modo, la igualdad radical prevalece sobre la desigualdad legítima, y la comunidad sobre ambas.

El compromiso propuesto por Cohen supone que el igualitarista social debe admitir “desigualdades inducidas por la responsabilidad, dentro de los límites de una imperfecta pero tolerablemente robusta preservación de la comunidad” (2011b, p. 123). En el igualitarismo fraternal, en rigor, las desigualdades son rechazadas porque son contrarias a la comunidad y no porque se asuma que la igualdad distributiva es valiosa en sí misma, como en el caso del igualitarismo de la suerte. Según Cohen, el igualitarismo fraternal o social, al no basarse en intuiciones sobre la equidad, podría hacer caso omiso de la crítica según la cual la igualdad estricta no es equitativa porque concede idénticos beneficios a la hormiga y a la cigarra (2011b, p. 120). Y en su *trade off*, Cohen hace un doble movimiento. Señala que la desigualdad que padece la cigarra ociosa es legítima, y al mismo tiempo recurre al principio comunitario para corregir aquellas desigualdades que, aunque legítimas, en el sentido ya definido, no pueden permitirse en un mundo socialista, precisamente porque atentan contra la comunidad. El rescate comunitario de la cigarra ociosa es la repuesta de Cohen al problema que Elizabeth Anderson llama “*abandonment of negligent victims* [abandono de las víctimas negligentes]” (1999, p. 296) y “*lack of a safety net* [carencia de una red de seguridad]” (1999, p. 298). Asimismo, el campamento elimina la posibilidad de introducir una lógica de mercado, lo cual también responde al cuestionamiento de Anderson acerca de que el igualitarismo de la suerte propicia un criterio mercantil en las relaciones sociales.

La (des)igualdad legítima da paso a la igualdad fraternal, según Cohen, a través de la preocupación por los demás (que limita las desigualdades) y la reciprocidad no instrumental. Esa preocupación por los demás puede materializarse concretamente en la disposición a justificar los comportamientos



y sus resultados, lo cual es un componente necesario de la comunidad. El compromiso que nos ocupa supone de parte de Cohen aceptar la igualación incluso en contra de la legitimidad, y obtener, a cambio, que los igualitaristas de la fraternidad admitan algunas desigualdades generadas por la responsabilidad sin que estas afecten la comunidad. Así, una vez que la responsabilidad y la elección entran en juego, algunas desigualdades significativas pueden emerger y, por lo tanto, un robusto sentido de fraternidad es reclamado no en el nombre de la justicia (de la legitimidad) sino en el nombre de la comunidad. Al (re)introducir la noción de comunidad como cuidado mutuo en orden a remediar las desigualdades generadas por las elecciones genuinas, Cohen, como los igualitaristas de la fraternidad, ignora (o va más allá de) las exigencias distributivas de la igualdad y, en su lugar, hace de la comunidad un criterio decisivo que instaure y restaure la igualdad social.

### Consideraciones finales

Así como la comunidad y el *ethos* comunitario poseen un lugar central en la obra coheniana, también es verdad que el compromiso sugerido por Cohen responde, en buena medida, a una observación realizada por Samuel Scheffler. Para este autor, existe una tensión en la obra de Cohen ya que este, en *On the Currency of Egalitarian Justice* (2011e) considera que las elecciones pueden legitimar desigualdades, mientras que en escritos posteriores condena las desigualdades generadas a través de incentivos precisamente porque dependen de elecciones (Scheffler, 2003, p. 38). A juicio de Scheffler esto refleja una tensión más amplia entre la posición del igualitarismo de la suerte respecto de las elecciones y la posición del propio Cohen sobre la necesidad de un *ethos* igualitario. Scheffler llega a la conclusión de que el *ethos* igualitario coheniano es compatible con los ideales del igualitarismo social, pero que no ocurre lo mismo con el igualitarismo de la suerte que subyace a dicho *ethos* (2003, p. 38).<sup>3</sup> Es innegable que *On The Currency...*, Cohen legitima desigualdades basadas en las elecciones, tal como lo hace en una parte del argumento del modelo de campamento. Pero su compromiso fundamental con la igualdad no hace que pronuncie a estas desigualdades como totalmente justas e inmodificables. Las tensiones que señala Scheffler se resuelven en el compromiso que subyace al modelo de campamento: las elecciones genuinas pueden producir desigualdades legítimas pero estas, superado cierto umbral,

<sup>3</sup> Vrousalis (2015) también detecta y discute una irresuelta tensión entre justicia igualitaria y comunidad en la obra coheniana (pp. 99-114), pero sin considerar que se trata de una solución de compromiso entre el igualitarismo de la suerte y el igualitarismo social.

resultan repugnantes para el socialismo y deben ser corregidas por un principio comunitario afín a la perspectiva del igualitarismo fraternal o social.

Los igualitaristas fraternales, como vimos, afirman que es necesario un cierto tejido social igualitario sin el cual la ciudadanía plena sería inasequible, al tiempo que rechazan la mirada contable de la justicia distributiva y aceptan ciertas desigualdades socioeconómicas. Ese tejido social ciudadano o *ethos* igualitario no es ajeno para Cohen, ni siquiera a su versión particular del igualitarismo de la suerte. La idea de Miller de que “nuestra sociedad no debería ser así” se parece en mucho a la repugnancia socialista de Cohen frente a las profundas desigualdades sociales (incluso aquellas que no pueden ser objeto de queja legítima). Además, la membresía es precisamente lo que funciona en el campamento como garantía de igual trato, tal como lo demanda el igualitarismo social (aunque sujeta —y he aquí una diferencia en la que no nos detendremos— a que el individuo en cuestión no sea un *free rider* y sea capaz de justificar sus ventajas). Cohen, en definitiva, no está desde el vamos tan lejos del igualitarismo fraterno como pareciera estarlo desde su igualitarismo de la suerte. Digamos, en todo caso, que la concepción de justicia social coheniana incluye al igualitarismo de la suerte, pero no se agota en este. Como apunta Lippert-Rasmussen (2016, p. 3), el igualitarismo de la suerte no pretende nunca ser una teoría completa de la justicia. Esto es cierto también para el igualitarismo coheniano, el cual se complementa sin mayor dificultad con algunas de las exigencias del igualitarismo social.

Ahora bien, es preciso decir que la conciliación entre el igualitarismo coheniano y el igualitarismo fraternal podría volverse imposible si decidimos ir a fondo con el problema de la ciudadanía. En *Rescuing Justice and Equality* (2008), Cohen se aparta radicalmente de la visión de ciudadanía burguesa, con su doble vida, terrenal y celestial, tal como la describiera Marx en *Sobre la Cuestión Judía*, y promueve la noción de humanidad emancipada que propugna el socialismo. Cohen podría romper lanzas con el igualitarismo social, condenándolo por aceptar una ciudadanía política edificada sobre la aceptación de desigualdades materiales, distantes de la plena igualdad de condición. Pero no hay necesidad de llegar a este punto de no acuerdo para observar que Cohen puede, en efecto, realizar el compromiso con el igualitarismo social desde el interior de su propia concepción de la igualdad. Acaso pueda afirmarse, en resumidas cuentas, que el igualitarismo de la suerte proporciona las bases para una primera aproximación a la justicia, mientras que la igualdad social y política —ciertamente asociada a alguna forma de fraternidad— abastece al momento comunitario del ideal de Cohen y del igualitarismo social. La comunidad y la igualdad están profundamente

enraizadas en la concepción de Cohen sobre la justicia, hasta el punto de que para tener comunidad —y de manera no tautológica— todo lo que necesitamos tener es, precisamente, comunidad.

### Referencias bibliográficas

- Anderson, Elizabeth (1999). What is the point of equality? [¿Cuál es el punto de la igualdad?]. *Ethics*. 109(2), 287-337. DOI: 10.1086/233897.
- Arneson, Richard (2000) Egalitarian justice versus the right to privacy [Justicia igualitaria versus el derecho a la privacidad]. *Social Philosophy & Policy*, 17(2), 91-119. DOI: 10.1017/S0265052500002120.
- Barry, Nicholas (2008). Reassessing luck egalitarianism [Reevaluando el igualitarismo de la suerte]. *The Journal of Politics*. 70(1), 136-150. DOI:10.1017/s0022381607080103.
- Cohen, Gerald A. (1990). Self-ownership, communism and equality [Autopropiedad, comunismo e igualdad]. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* (64), 25-61. DOI: 10.1093/aristoteliansupp/64.1.25.
- Cohen, Gerald A. (1992). Incentives, inequality, and community [Incentivos, desigualdad y comunidad]. En G. Peterson (Comp.), *The tanner lectures on human values* (pp. 263-329). Utah, Estados Unidos de América: University of Utah.
- Cohen, Gerald A. (1995). *Self-ownership, freedom, and equality* [Propiedad de sí, libertad e igualdad]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Cohen, Gerald A. (2001). *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (L. Arenas Llopis y O. Arenas Llopis, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Cohen, Gerald A. (2008). *Rescuing justice and equality* [Rescatando la justicia y la igualdad]. Cambridge, Mass., Estados Unidos de América: Harvard University.
- Cohen, Gerald A. (2011a). *¿Por qué no el socialismo?* (V. Sardón, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Cohen, Gerald A. (2011b). Luck and equality [Suerte e igualdad]. En G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays on Political Philosophy* (pp. 116-123). Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.

- Cohen, Gerald A. (2011c). Afterword to Chapters One and Two [Epílogo a los capítulos uno y dos]. En G. A. Cohen, *On the currency of egalitarian justice and other essays on political philosophy* (pp. 61-80). Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Cohen, Gerald A. (2011d). Fairness and legitimacy in justice, and: Does option luck ever preserve justice? [Equidad y legitimidad en la justicia y: ¿alguna vez la suerte opcional preserva la justicia?]. En G. A. Cohen, *On the currency of egalitarian justice and other essays on political philosophy* (pp. 124-143). Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Cohen, Gerald A. (2011e). On the currency of egalitarian justice [Sobre la métrica de la justicia igualitaria]. En G. A. Cohen, *On the currency of egalitarian justice and other essays on political philosophy* (pp. 3-43). Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Cohen, Gerald A. (2017). *Propiedad de sí, libertad e igualdad* (M. Rozankski, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Gargarella, Roberto y Queralt, Jahel (2014). Introducción. Por una vuelta a Cohen. En G. A. Cohen, *Por una vuelta al socialismo o cómo el capitalismo nos hace menos libres* (pp. 9-24). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Kymlicka, Will (2006). Left-liberalism Revisited [Liberalismo de izquierda revisitado]. En C. Sypnowich (Ed.), *The Egalitarian Conscience. Essays in honour of G.A. Cohen* (pp. 9-35). Oxford, Reino Unido: Oxford University.
- Lippert-Rasmussen, Kasper (2016). *Luck Egalitarianism* [Igualitarismo de la suerte]. Londres, Reino Unido: Bloomsbury.
- Marx, Karl (1977) *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (A. Melgar, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Del Signo.
- Miller, David (1999). *Principles of social justice* [Principios de justicia social]. Cambridge, Mass., Estados Unidos de América: Harvard University.
- O'Neill, Martin (2018). Equality as an ideal of justice [La igualdad como ideal de justicia], en prensa, en francés, como “*Egalité Comme Ideal de Justice*.” En P. Savidan (Ed.) *Dictionnaire des inégalités et de la justice sociale*. París, Francia: Presses Universitaires de France. Mimeo.
- Scheffler, Samuel (2003). What is egalitarianism? [¿Qué es el igualitarismo?]. *Philosophy & Public Affairs* (Wiley-Blackwell), 31(1), 5-39. DOI: 10.1111/j.10884963.2003.00005.x.

- Vrousalis, Nicholas (2015). *The political philosophy of G. A. Cohen*  
[La filosofía política de G. A. Cohen]. Londres, Reino Unido:  
Bloomsbury.
- Wolff, Jonathan (1998). Fairness, respect, and the egalitarian ethos  
[Equidad, respeto y el *ethos* igualitario]. *Philosophy and public affairs*  
(Wiley-Blackwell) 27(2), 97-122. DOI: 10.1111/j.1088-4963.1998.  
tb00063.x



# ¿Un *método* (de) Foucault? Cuestiones en torno a una práctica para *recrear* la historia

*Foucault( 's) Method? Issues around a Practice  
Oriented towards Recreating History*

Pedro E. Moscoso-Flores  
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Nicolás Fuster Sánchez  
Universidad de Valparaíso, Chile

**RESUMEN** El presente trabajo busca poner de manifiesto los aportes metodológicos desarrollados por Michel Foucault en torno a una *historia crítica*. Proponemos un recorrido por diversos pasajes de la obra del pensador, con el objetivo de hilvanar los principales elementos que presuntamente componen su método. A partir de este ejercicio sostenemos que, para poder consignar la existencia de un *método foucaultiano*, se hace necesario reproblematicar dicha noción más allá de los desplazamientos en torno a los conocidos tres momentos de su obra —arqueológico/genealógico/ético—, reorientando la mirada hacia la tensión crítica posible de atisbar en torno al singular lugar que ocupa la cuestión de la *historia* en su trabajo. Lo novedoso de nuestra propuesta consiste en puntualizar que, más allá de los conocidos aportes sustanciales prefigurados en torno al aparejo conceptual de Foucault, su trabajo ha de ser comprendido como una metodología histórico-filosófica eminentemente práctica, volcada a desarticular los principios canónicos que legitiman los saberes producidos por el método historiográfico, abriendo así una región de indiscernibilidad y rareza en la práctica histórica que, sostenemos, puede pensarse en las cercanías de una *parahistoria*. En suma, proponemos la tesis de que el desplazamiento en la obra de Foucault cobra una potencia singular a partir de la introducción de un artificio estratégico —anónimo—, orientado a forzar un pliegue de la historia sobre sí misma, mostrando de qué manera las tramas historiográficas tributan de manera activa a sostener y legitimar los regímenes de saber, poder y verdad presentes en ellas.

**PALABRAS CLAVE** Historia; Poder; Prácticas discursivas; Saber; Estrategias.

**ABSTRACT** *This paper seeks to highlight the methodological contributions developed by Michel Foucault in regard to a critical history. We propose a tour*

*through various passages of the thinker's work, with the aim of bashing the main elements that allegedly make up his method. From this exercise we maintain that, in order to record the existence of a Foucauldian method, it is necessary to reproblematicize this notion beyond the displacements around the well-known three moments of his work -archeological/genealogical/ethical-, reorienting the look towards the critical tension possible to peer around the unique place that occupies the question of history in his work. The novelty of our proposal is to point out that, beyond the well-known substantial contributions foreshadowed around Foucault's conceptual rig, his work must be understood as an eminently practical historical-philosophical methodology, aimed at disarticulating the canonical principles that legitimize knowledge produced by the historiographic method, thus opening a region of indiscernibility and rarity in historical practice that, we maintain, can be thought of in the vicinity of a parahistory. In sum, we propose the thesis that the displacement in Foucault's work takes on a singular power from the introduction of a strategic artifice—anonymous—, aimed at forcing a fold of history on itself, showing how historiographical plots actively tax to sustain and legitimize the regimes of knowledge, power and truth present in them.*

**KEY WORDS** *History; Power; Discursive practices; Knowledge; Strategies.*

262

**RECIBIDO** *RECEIVED* 09/04/2019

**APROBADO** *APPROVED* 25/10/2019

**PUBLICADO** *PUBLISHED* 27/11/2020

#### **NOTA DE LOS AUTORES**

Pedro E. Moscoso-Flores, Universidad Adolfo Ibáñez.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3766-7656>

Correo electrónico: [pedro.moscoso@uai.cl](mailto:pedro.moscoso@uai.cl)

Nicolás Fuster, Universidad de Valparaíso, Chile.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8483-0340>

Correo electrónico: [nicolas.fuster@uv.cl](mailto:nicolas.fuster@uv.cl)

El presente trabajo forma parte de los proyectos de investigación Fondecyt Iniciación 170567 y 11170934.



En su conferencia titulada *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1977), Foucault planteaba la necesidad de escapar de los esencialismos históricos que nos impone la metafísica: la historia de las continuidades, de las líneas de tiempo, de las memorias que nos guían hacia nuestro *origen*; un origen único e indivisible que se oculta tras los sucesos olvidados del tiempo. Se trata, entonces, de escapar de las unidades y de las identidades que una cierta mirada histórica plantea como su analítica. La genealogía —señala el francés—, trabaja en sentido contrario:

No se opone a la historia como la visión altiva y profunda del filósofo se opone a la mirada de topo del sabio; se opone, por el contrario, al desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del *origen*. (Foucault, 1999a, p. 345).

De modo que la noción de *origen* (*Ursprung*) constituye el blanco de la crítica genealógica: concepto que apela a la existencia de un fundamento o esencia, tanto de las cosas como de la identidad del hombre; esencia que reclamaría su descubrimiento entre los acontecimientos que la han ocultado. Frente a esta idea, la genealogía buscaría exponer la artificialidad de la esencia y de su fundamento, mostrando cómo los grandes universalismos de nuestra cultura han sido el resultado de luchas de poder, deseos de dominación y prácticas de sometimiento. En este sentido, la genealogía busca poner en evidencia el funcionamiento histórico de estos universales y comprenderlos desde el terreno en donde se ponen en práctica.

En esta dirección, este método se enfoca en el *comienzo* accidental y casual de toda noción, concepto o definición que se pretenda universal. Para esta tarea, Foucault encuentra en la idea de *procedencia* (*Herkunft*) el objeto propio de la genealogía, ya que “el análisis de la procedencia permite dissociar el Yo y hacer pulular, en los lugares y posiciones de su síntesis vacía, mil acontecimientos ahora perdidos” (2004a, p. 13). La procedencia, entonces, pondría en entredicho aquellos fundamentos que nos sostienen: la figura del sujeto, el saber que lo soporta y el conocimiento que le sirve de fundamento; todo esto no existiría como esencia sino como accidente. Pero, ¿cuál es la importancia, para el análisis histórico, de encontrar el carácter accidental de todo lo que conocemos por verdadero o esencial en nuestra cultura? O, más bien, ¿qué se esconde detrás de la accidentalidad de nuestras grandes verdades? Para Foucault,

Localizar los accidentes, las mínimas desviaciones ... que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros, es descubrir que

en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente. (2004a, pp. 27-28).

De modo que el método genealógico busca realizar un análisis que no evade el carácter accidental de lo que conocemos en la actualidad; actuaría como una desarmadura de la articulación lineal y coherente de los procesos que han logrado constituir la esencialidad de lo que nos soporta, como sujetos de conocimiento, en el presente. Si la genealogía apunta directamente a la raíz de lo que somos, es porque propone mostrarnos la dispersión que se esconde detrás de la idea del sujeto. El trabajo genealógico estaría, entonces, orientado a describir en su contingencia histórica las luchas de poder, las producciones de saber y los procedimientos de control y de determinación de la verdad que estarían detrás de la constitución de este sujeto unitario. Como plantea Castro, la narrativa genealógica nos obliga a situarnos,

A la deriva de una herencia histórica donde no es posible construir una identidad. Un movimiento sísmico parece asolar el precario suelo de nuestras certezas. Los avatares, las discontinuidades y la fragmentación de la historia exponen al hombre a una serie de regímenes que lo modelan. Nada en el individuo es fijo, nada en él escapa a la historia, lo discontinuo se introduce en su propio ser. Ni siquiera su propio cuerpo escapa a esta dispersión material, haciendo imposible que el hombre puede reconocerse en él. (2008, p. 166).

Resulta evidente que la búsqueda genealógica de la procedencia encuentra en el cuerpo su lugar de lectura, ya que es éste el lugar predilecto para la inscripción de aquellos choques de fuerzas accidentales que han construido nuestros fundamentos:

Es el cuerpo el que lleva, en su vida y en su muerte, la sanción de toda verdad y de todo error, como también lleva, e inversamente, el origen-procedencia ... La genealogía, como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo. (Foucault, 2004a, pp. 30-32).

De este modo, podemos consignar la genealogía como un método eminentemente histórico que interpela la historia en relación con el campo múltiple de los acontecimientos, apuntando a desvelar las formas de subjetivación de un individuo que ha sido objetivado y constituido por diversos dispositivos de poder-saber.

Otro elemento del que logra dar cuenta el enfoque genealógico en torno a la constitución de la subjetividad moderna remite a las relaciones de poder y sus vinculaciones con las sociedades modernas. Foucault articula un análisis del poder sobre la noción nietzscheana de *emergencia* (*Entstehung*). En su monografía sobre Nietzsche, señala que,

La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones. La emergencia se produce siempre en un cierto estado de las fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera en que luchan unas contra otras, o el combate que llevan a cabo frente a circunstancias adversas. (2004a, pp. 34-37).

En este sentido, la genealogía debe buscar en la abertura de este espacio de confrontación y lucha la explicación de los movimientos históricos. Así, el método se emplaza desde una óptica totalmente opuesta al análisis que ve en los sujetos y en sus actos el motor de los desplazamientos que la historia se encarga de narrar. Al contrario: es el conflicto el que define y abre un espacio desde el que, posteriormente, surgen las subjetividades.

No sólo el sujeto está en la mira del análisis crítico de la genealogía, sino también el conocimiento como elemento inscrito en la naturaleza humana. Al respecto Foucault señala que,

El conocimiento fue [...] inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, o lo que es lo mismo y de manera más precisa, aunque parezca paradójico, que el conocimiento no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana ... es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos. (2003a, p. 21).

El conocimiento estaría inscrito en el espacio de la *Entstehung*, es decir, sería el resultado de la lucha por la legitimación de una determinada taxonomía; o bien de una batalla erigida no sólo alrededor del poder interpretativo, sino además por las imposiciones normativas que configuran una determinada subjetividad. Hay en el gesto de Foucault una crítica política del conocimiento en tanto unidad de verdad universal. De ahí la importancia que ha tenido el análisis genealógico en la liberación de los *saberes sometidos*. En este sentido vemos claramente la herencia genealógica de Nietzsche, cuyos planteamientos muestran una severa crítica al modelo platónico que tácitamente sustentan aquellos conceptos que han sido el resultado de una confrontación:

El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen “esto es esto y aquello,” imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo. (Nietzsche, 2003, p. 38).

De modo que la genealogía buscaría poner en evidencia el carácter violento y forzado de la interpretación: el conocimiento, la verdad y el sujeto no son más que el resultado de la lucha por la interpretación de la historia:

Si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlos a regla secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia: historia de las morales, de los ideales de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética, como emergencia de interpretaciones diferentes. Se trata de hacerlas aparecer como acontecimientos en el teatro de los métodos. (Foucault, 2004a, pp. 41-42).

266

No obstante hemos de consignar que el método genealógico no es el primer eslabón en la obra de Foucault orientado a poner en vilo los principios que han guiado y dado sentido a la práctica histórica en torno a la búsqueda del origen, y las relaciones de saber-poder subyacentes en dicho ejercicio. Es posible retrotraernos —cronológicamente— al método arqueológico que, como su nombre indica, se engarza en torno a la pregunta por los elementos que componen el archivo o *arkhé* de una época: los mecanismos que ordenan los discursos, las prácticas y el sistema de relaciones múltiples en torno a la construcción de los saberes históricamente situados. Es desde este punto de apoyo que Foucault, al plantearse la posibilidad de implementar una faena en torno a la cuestión de la *episteme*, propone una analítica en torno al campo de la *historia de las ideas*, asumiendo inmediatamente las dificultades que esto trae aparejado: “objeto incierto, fronteras mal dibujadas, métodos tomados de acá y de allá, marcha sin rectitud ni fijeza” (Foucault, 2005a, p. 229). Sin embargo, propone que dentro de este laberinto oscuro se hace posible reconocer algunos elementos comunes desde los que sería posible emprender una indagación:

La historia de las ideas se dirige a todo ese insidioso pensamiento, a todo ese juego de representaciones que corren anónimamente entre los hombres ... Análisis de las opiniones más que del saber, de los errores

más que de la verdad, no de las formas del pensamiento sino de los tipos de mentalidad ... La historia de las ideas es entonces la disciplina de los comienzos y los fines, la descripción de las continuidades oscuras y de los retornos, la reconstitución de los desarrollos en la forma lineal de la historia. (2005a, p. 230).

Este hito, el de poner en tensión los métodos historiográficos clásicos a partir de su posicionamiento estratégico en torno a una historia de las ideas, da cuenta de la impronta crítica del método foucaulteano. El gesto en este sentido consistirá, no en abandonar la historia para criticarla desde afuera, sino introducirse en ella a través de la creación de un *artificio metodológico* orientado a mostrar cómo la historiografía ha ido forjando su unidad disciplinar en torno a una posición reactiva frente a las discontinuidades; ello, gracias a la constatación de la presencia de *a priori históricos* que la misma historia se ha encargado de mantener invisibilizados a partir de la instalación de un *a priori universal*. Este artificio estaría enfocado en el reconocimiento de fracturas donde otrora solo se habían desarrollado tramas lineales y progresiones históricas. Sobre esto, en sus “Respuestas al Círculo de Epistemología” del año 1968, Foucault consigna la relevancia de la noción de *ruptura* en/para la historia:

No deja de ser bastante paradójica: es a la vez instrumento y objeto de investigación; delimita el campo de análisis del que es efecto; permite individualizar los dominios, pero solo se la puede establecer comparando a estos dominios; no rompe unidades sino para establecer otras nuevas; escande series y desdobla niveles; y, en definitiva, no es simplemente un concepto presente en el discurso del historiador, sino que este, en secreto, lo supone: en efecto, ¿desde donde podría hablar el historiador si no a partir de esta ruptura que le ofrece como objeto la historia —y su propia historia—? (Foucault, 2005c, p. 65).

Si bien en un primer momento Foucault puntualiza su objeto de análisis en torno a la cuestión de los discursos, sus estrategias de formación y funcionamiento, no obstante, como constatamos al comienzo de este escrito, en el desplazamiento hacia la propuesta genealógica —casi diez años después— aún pervive en el francés la inquietud respecto de cómo el origen aparece incrustado en la tradición del pensamiento occidental y, por ende, en toda la historia emanada de él. En otras palabras, lo que parece interesarle, y no abandonar durante este lapso es la pregunta por los principios y reglas a la base de las prácticas de organización normativa y orden en torno a unidades y agrupamientos; principios a los que no podría asignárseles una condición natural anterior a los instantes de enunciación

de los elementos sustanciales y materiales que componen los discursos y las relaciones de poder inscritas en ellos.

Lo señalado se puede ver refrendado en su lección inaugural del Collège de France de 1970, conocida como *El orden del discurso* —aprovechando la contingencia del *comienzo* de su cátedra sobre sistemas de pensamiento heredada de Jean Hippolyte—, al problematizar cínicamente la cuestión del lugar de los *principios*:

El deseo dice: “No querría tener que entrar yo mismo en este orden azaroso del discurso; no querría tener relación con cuanto hay en él de tajante y decisivo; querría que me rodeara como una transparencia apacible, profunda, indefinidamente abierta, en la que otros respondieran a mi espera, y de la que brotarían las verdades, una a una; yo no tendría más que dejarme arrastrar, en él y por él, como algo abandonado, flotante y dichoso.” Y la institución responde: “No hay por qué tener miedo de empezar; todos estamos aquí para mostrarte que el discurso está en el orden de las leyes, que desde hace mucho tiempo se vela por su aparición; que se le ha preparado un lugar que le honra pero que le desarme, y que, si consigue algún poder, es de nosotros y únicamente de nosotros de quien lo obtiene.” (Foucault, 2005a, pp. 12-13).

268

En esta línea, creemos poder reconocer en la problematización foucaultiana sobre la historia la existencia de un campo de fuerzas instituyente propio de las prácticas discursivas; fuerzas que bregan por negar cualquier potencia de manifestación de error o de discontinuidad a la base de la emergencia de los acontecimientos. En sus términos,

En toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. (Foucault, 2005a, p. 14).

Lo que hace Foucault en este momento es denunciar el rechazo de la *materialidad incorpórea* (p. 36) propia del plano acontecimental, que en el caso de la historiografía se vería reflejado en la construcción de tramas narrativas que buscan incorporar y/o traducir los acontecimientos en hechos objetivos y, por ende, verdaderos, a partir de la utilización de grandes abstracciones ideales que, paradójicamente, se articulan desde una posición de distancia con la misma historia.

Es, precisamente, en torno al desconocimiento de la materialidad sensible de la experiencia (del) presente en la historia que Foucault interpela al discurso historiográfico. Esto lo realiza de diferentes maneras; una de ellas, mediante el anudamiento de las cuestiones del origen, la ruptura y la repetición:

El primer motivo destina al análisis histórico del discurso a ser la búsqueda y repetición de un origen que escapa a toda determinación de origen; el otro, lo destina a ser interpretación o recepción de lo ya dicho ... No hay que remitir al discurso a la lejana presencia del origen; hay que tratarlo en el juego de su instancia. (Foucault, 2005b, p. 66).

Lo anterior queda patente en la interpelación a los historiadores:

Esta historia de los historiadores será un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad apocalíptica; y es que ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma; en cambio, la historia crítica debe poseer la “agudeza de una mirada que distingue, distribuye, deja actuar las desviaciones y los márgenes —una especie de mirada disociante capaz de disociarse ella misma y de borrar la unidad de ese ser humano supuestamente capaz de llevarla soberanamente hacia su pasado”; este sentido histórico ... reintroduce en el devenir todo lo que habíamos creído inmortal en el hombre. (Foucault, 2004a, pp. 43-44).

Desligarse de los universalismos históricos permite, a juicio de Foucault, analizar las racionalidades particulares que se dan en cada forma particular y específica de ejercicio de poder. En este sentido, por ejemplo, el fenómeno de la medicalización de la sociedad occidental a partir del siglo XVII puede ser descrito desde sus prácticas y efectos, desde sus juegos de verdad y sus mecanismos de poder. Lo contrario sería una historia teleológica de la medicina que rescataría sus grandes continuidades, sus aciertos y, sobre todo, su constante progreso. Antes que narrar el progreso médico, se trataría de describir las prácticas y ejercicios de poder en el contexto histórico de emergencia del discurso de la ciencia médica.

La historia crítica del pensamiento tendría, entonces, su centro de gravitación alrededor del binomio verdad-poder y, por añadidura, en las tecnologías y dispositivos de sometimiento que esta imbricación permite extender y difundir. El objetivo básico de este análisis anti-esencialista es mostrar la forma en que los sujetos-objetos que las ciencias consideran como naturales y preexistentes son, de hecho, efectos de prácticas objetivadoras y resultado de luchas de poder previas que los han hecho, finalmente, posibles. En ello, la historiografía de corte positivista tendría una función doble: por un

lado, se erige ella misma como una *ciencia*, encargada de describir la verdad de las cosas, es decir, los fenómenos tal y como sucedieron; por otro, se transforma en un repositorio ideal clave para la (re)construcción de relatos autorales tendientes a visibilizar y legitimar el orden y el progreso alcanzado por los saberes científicos; ello, utilizando los mismos principios de agrupamiento objetivos y conceptos desarrollados por las ciencias.

Recordemos, retomando por un momento la perspectiva genealógica, que Foucault plantea la existencia de tres formas o procedimientos destinados a controlar la producción de los discursos en nuestra sociedad: la prohibición (sexualidad, política, etc.), la oposición entre razón y locura; y, finalmente, la oposición entre lo verdadero y lo falso (Foucault, 2005a, pp. 20-23). No hay que perder de vista que este es un poder ejercido, fundamentalmente, a través del dictamen y la intervención de los expertos; mediante el desarrollo de instituciones y la extensión de las tecnologías disciplinarias. Vemos, así, consolidarse las figuras del médico, del profesor, del ingeniero, etc., únicos portavoces legítimos del saber constituido, únicos representantes del conocimiento válido, autorizados para ejercer sus prácticas y para intervenir en nombre del saber-poder.

270

Siguiendo a nuestro autor, creemos posible reconocer un tercer momento dentro de esta constelación que busca reconocer el tensionamiento que le propone a la historia de los historiadores. Nos referimos a la conferencia dictada frente a la sociedad francesa de filosofía que lleva por título, ¿Qué es la crítica?, en 1978. En ella, el francés problematiza el lugar de la *Aufklärung* kantiana en torno a la noción de *actitud crítica*, esbozando en este giro filosófico un modo inconmensurablemente diferente de abordar la historia en torno a una cuestión eminentemente práctica; práctica que no es ni histórica ni filosófica, sino que se despliega en sus regiones intersticiales: “[c]ierta práctica que yo llamaría histórico-filosófica, que no tiene nada que ver con la filosofía de la historia y la historia de la filosofía” (Foucault, 2007b, p. 21). En este mismo sentido, plantea lo siguiente:

En esta práctica histórica se trata de hacerse su propia historia, de fabricar como una ficción de la historia que estaría atravesada por la cuestión de las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él, cuestión que vemos que desplaza los objetos históricos habituales y familiares a los historiadores hacia el problema del sujeto y de la verdad, problemas del que los historiadores no se ocupan. (Foucault, 2007b, p. 21)



La referencia foucaulteana a este *giro* moderno, tendría que ver con la posibilidad de *problematizar* los puntos de apoyo sobre los que se ha escrito la historia de la verdad. Dicho asunto solo se lograría, a juicio del autor, mediante un gesto filosófico de interpelación a la historia desde la actualidad (que nos constituye) —o, más bien, desde *una actualidad* a la base de cualquier forma de historicidad—, abriendo con ello una indagación en torno a la legitimidad de los modos históricos de conocer que, a su vez, tienen un impacto sobre el saber filosófico desde donde se engarza esta pregunta.

Por *problematización*, nos referimos a un término extendido por toda la obra de Foucault, pero que en sus últimos estudios cobra un cariz particular. Como señala Flynn (2005), es posible caracterizar este como un concepto bisagra que, sin oponerse a la arqueología ni a la genealogía, le permite al francés abrir un nuevo eje paralelo de análisis enfocado en una dimensión eminentemente práctica. En otras palabras, permite enfocar el análisis en torno a un campo de experiencias que se presumen como previas a la institucionalización histórico-discursiva, es decir, previo a la distinción teoría/práctica. Es esto lo que aparece relevado en el estudio destinado a analizar la relación entre la *sexualidad* y las *tecnologías del yo*, en torno a conocida inserción de la problemática clásica sobre una estética de la existencia. En ello se desbroza una segunda cuestión que concierne a las relaciones de saber-poder-verdad anudadas en torno a las formas de históricas de subjetividad:

Desubjetivar la cuestión filosófica recurriendo al contenido histórico, liberar los contenidos históricos por la interrogación sobre los efectos de poder que son afectados por esta verdad de la que supuestamente dependen estos efectos de poder; ésta es la primera característica de esta práctica histórico-filosófica. (Foucault, 2007b, p. 22).

### **El error Foucault: en busca de una metodología histórico-crítica**

Tal y como interpretamos a partir de estas referencias, es posible consignar en Foucault una operación metodológica dirigida directamente *hacia* los estudios historiográficos *desde* la historia alojada en la filosofía, difuminando con ello la claridad y transparencia de sus fronteras disciplinares:

El interrogante de la filosofía se refiere a ese presente que somos nosotros mismos. Por eso la filosofía es enteramente política y totalmente *historiadora*. Es la política inmanente a la historia, la Historia indispensable para la política. (Foucault, 2004b, pp. 159-160).

Esta operación consiste en describir cómo las singularidades han caído víctimas de una práctica histórica cuya condición de enunciación se han fundado en el oscurecimiento de las relaciones de saber-poder bajo la égida de una verdad construida en torno a una empresa de traducción de acontecimientos en hechos verificables. Lo anterior, mediante la borradura de cualquier posibilidad de acercamiento a la materialidad sensible de la experiencia acontecimental. De este modo, creemos posible reconocer el ha consistido en *gesto* político de Foucault alrededor de estos desplazamientos metodológicos que atraviesan sus análisis históricos; gesto que se visibiliza en torno a las zonas liminales de los *giros* metodológicos presentes en sus *historias*, tendientes a mostrar los efectos concretos de las alianzas políticas presentes en las narrativas históricas:

La historia resultó ser el objeto de una curiosa sacralización. Para muchos intelectuales, el respeto distante, no informado y tradicionalista hacia la historia era la manera más simple de concordar su conciencia política y su actividad de investigación o escritura; bajo el signo de la cruz de la historia, todo discurso se convertía en oración al dios de las causas justas. (Foucault, 2013, p. 154).

En otras palabras, parece posible atisbar una performatividad singular en el pensamiento foucaultiano, consistente en un ejercicio de desdoblamiento al insertarse él mismo dentro de la historia y cobrar con ello una autoridad particular, a saber, la de quien desiste de situarse desde una posición autoral. Esto lo transforma en un interlocutor inaudible para los historiadores —aquellos que lo acusaron de haber *coagulado* la historia—, en la medida que acoge el error, rechazando de este modo los límites entre verdad y ficción que constituyen la condición de existencia de las prácticas historiográficas; réplicas de los historiadores referidas, entre otras cosas, a la rapidez de los análisis del pensador francés, a la falta de exhaustividad en la consideración de fuentes y ficheros, a la falta de claridad conceptual entre descripción e interpretación e, incluso, a *problemas de método* referidos a errores de lectura y apreciación arbitrarios. Dicho de otro modo, a los historiadores parece incomodarles la falta de esquematismo en torno a la presencia de una historia llena de tácticas anónimas, de maquinaciones impersonales y abstractas (Foucault y Leonard, 1982).

Tal vez es esta la razón por la que, tal y como logra pesquisar Meguill (1987), a pesar de transformarse progresivamente en uno de los autores más citados en el campo de las humanidades, las referencias a la obra de Foucault a pocos años de su muerte son escasas en el campo disciplinar de la historia, particularmente en relación con la historia política y social. Dicho rechazo de la obra de Foucault muestra un impacto de la presencia incómoda para la comunidad de historiadores, quienes en su impulso de mantener el saber

dentro de los límites disciplinares a partir del uso de reglas discursivas de exclusión visibilizando sus prácticas endogámicas; prácticas que, en este nuevo contexto, corren el riesgo de devenir anacrónicas.

Recordemos, a modo de ejemplo, la manera en que Jacques Leonard —referenciando las palabras del historiador Jacques Revel—, constata, en el año 1977, la posición de ambivalencia en torno a la figura de Foucault, específicamente en torno a su obra *Vigilar y Castigar*:

Y si Foucault ... reutilizara “las palabras y los problemas de los historiadores para hacer con ellos otra cosa” ¿Y si construyera unas hermosas “ficciones,” destinadas a servir a otro proyecto, mientras *ingenuamente* los exclusivos servidores de Clío pretenden reconstituir la “realidad objetiva” del pasado ¡Una vez más, importa poco Incluso en dicho caso, bastaría comparar la imaginación poética del primero y la ingenuidad metodológica de los segundos: ¡una cuestión de grados, en suma, de la ficción! (Leonard, 1982, pp. 6-7).

Reconocemos en esta descripción la angustiada necesidad de situar al pensador dentro de alguna grilla de inteligibilidad, aun cuando, tal y como el mismo historiador de la medicina parece constatar, el francés no encaja claramente en ninguno de estos lugares: un “historiador incontestablemente original” (Leonard, 1982, p. 18); un pensador que toma a Nietzsche y lo eleva a una nueva potencia, ya que “desarrolla un dominio dialéctico que hace trascender los esquemas explicativos habituales” (Leonard, 1982, p. 22); una figura cercana al marxismo, dado que estaría de acuerdo con que “para descubrir los secretos de una sociedad es mejor situarse del lado de sus víctimas” (Leonard, 1982, p. 22);); o bien, situándolo en las inmediaciones del estructuralismo, al consignar en su obra “unos mecanismos de cuya conciencia carecen los hombres organizan sus relaciones *a pesar suyo*” (Leonard, 1982, p. 23).

La respuesta de Foucault frente a las objeciones de los historiadores, tiene como premisa básica el hecho de que sus puntos de partida son del todo diferentes. En primer lugar —atendiendo al supuesto más abstracto y metafísico de todos—, señala que la historiografía cobra forma en torno al *Objeto* que compone el esquema para todos los posibles objetos-concepto propios de los estudios históricos: una realidad preexistente que precisa de un método de develación o descubrimiento. En segundo lugar, su quehacer contrasta con el de la búsqueda de *evidencias* que propone la historia como garantía la validez de sus enunciados. Por el contrario, la apuesta de Foucault consistiría en romper desde dentro con el régimen de evidencias, buscando, a partir de ello, hacer surgir las singularidades de los eventos en donde la historia solo parece

ver unidades indivisibles. Esto nos retrotrae a la cuestión de la *eventualización* como práctica histórica, oponiéndose al método historiográfico:

Hace ya mucho tiempo que a los historiadores no le gustan los eventos. Y que convierten la “deseventualización” en el principio de inteligibilidad histórica. Para conseguirlo, refieren el objeto de su análisis a un mecanismo, o a una estructura que debe ser lo más unitaria posible, lo más necesaria, lo más inevitable posible, en suma, lo más exterior posible a la historia. (Foucault, 1982, pp. 62-63).

De modo que la historia, entendida como objeto y práctica discursiva, cobra una función primordial para Foucault, puesto que es solo a partir del análisis de sus condiciones de enunciación que se hace posible hilvanar el tránsito a través de las operaciones que buscan neutralizar las discontinuidades presentes en las relaciones de saber-poder-verdad. Retomando la referencia a la crítica moderna desde la óptica de la obra kantiana —atribuible cronológicamente al último Foucault—, se hace interesante notar el gesto de *incorporación* de la historia dentro de los mismos límites exigibles para poder abrir una interrogante sobre la Ilustración, es decir, como modo de pensar (en) el presente. En otras palabras, si la función de la historiografía había sido la de donarnos una visión explicativa neutra de los hechos del pasado para comprender lógica y legítimamente el presente, en adelante sería una actitud ético-política —de indocilidad reflexiva— la que nos ha de servir como catalejo para pensar la actualidad como *diferencia*, incrustada en el núcleo duro de la historia. Dicho de otro modo, posibilita una tarea práctica orientada a dar cuenta de los mecanismos de poder y saber a la base de las determinaciones históricas que se actualizan *en* el presente en torno a la subjetividad, es decir, en relación a lo que *somos*:

La crítica es, ciertamente, el análisis de los límites y la reflexión sobre estos ... va a ejercerse no ya en la búsqueda de estructuras formales que tienen valor universal, sino como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos. (Foucault, 2007b, pp. 90-91).

Es a partir de este *nuevo gesto* inaugural —nos referimos con esto al comienzo de las clases de Foucault en el Collège de France en el año 1983, concentradas en torno al problema de las prácticas del decir veraz o *parrhesia*—, que se atisba la apuesta referida a una *ontología histórica de nosotros mismos*: “ontología que se renueva enraizándose en la complejidad de la realidad histórica determinada, subsumiendo todas las determinaciones

del ser histórico” (Negri, 2019, p. 199). Dicho de modo sintético, este giro metodológico abre la necesidad de volcar la mirada hacia la subjetividad y la reflexión histórico-crítica respecto de sus límites instituyentes.

Retomando la interrogante por la posibilidad de atisbar un método en la obra de Foucault, hemos insinuado la necesidad de desplazarnos más allá del conocido ordenamiento cronológico en torno a su trabajo. Suscribimos así a la idea de Morey (2014), quien señala que esta delimitación armoniosa no constituye en absoluto lo fundamental del trabajo del francés. Ello, puesto que si bien es posible considerar a la arqueología como una tarea descriptiva enfocada en los hechos históricos, y comprender la genealogía como un procedimiento orientado a explicar aquello que la arqueología se remitía a describir, ambos métodos pueden ser considerados a la luz de un abordaje de *estratos* en torno a una misma problemática que posteriormente se aglutina, se materializa y, en definitiva, se *recrea* en la historia crítica del pensamiento. Esto implica comprender la historia como una práctica analítica y situada que busca dar cuenta de la emergencia, circulación y desplazamientos de los juegos de verdad, instituyendo una red compleja de prácticas que dan cuenta de las condiciones para la producción de una experiencia (p. 322). En el caso de la gestualidad foucaultiana, este asunto remite a un desplazamiento que transita desde la inquietud por las condiciones históricas de posibilidad hacia una dimensión suplementaria enfocada en las condiciones históricas de posibilidad de una *experiencia real*.

Tal como plantea Campos (2019), la noción de experiencia parece ser algo que circula en toda la obra foucaultiana de manera bastante compleja, siendo algo más que una mera configuración secuencial de hechos históricos o una configuración discursiva de elementos, desde una posición ontológico-materialista. Sería, más bien, una problematización de la *experiencia-límite* que se dirime,

*At the confines of history, about a tearing [déchirement] that is like the very birth of its history. Thus, the temporal continuity of a dialectical analysis and the revelation [mis au jour] of a tragic structure at the gates of time find themselves in confrontation, in a tension that is always in the process of coming unraveled. [en los confines de la historia en relación con una ruptura [déchirement] que es como el mismo nacimiento de su historia. Así, la continuidad temporal de un análisis dialéctico y la revelación [mis au jour] de una estructura trágica a las puertas del tiempo se encuentran en confrontación, en una tensión que siempre está en proceso de desmoronarse]. (Foucault en Flynn, 2005, p. 148).*

Entendemos que la complejidad de este análisis centrado en una *experiencia-real-límite* reside en el esfuerzo por desvincular esta noción de su determinación subjetivo-antropológica, devolviéndonos así a la consideración por la potencia acontecimental de la que ha sido despojada al ser agrupada dentro de una narrativa histórica. Es desde esta perspectiva que se reabre la cuestión del límite en torno a la actualidad crítica, dado que lo que parece estar en tensión es el tiempo de la historia misma:

Un horizonte de experiencia donde el tiempo y el espacio se anudan sin programa definible, fijando un límite que posibilita pero que también detiene, que interrumpe e incluso aniquila, *a la vez* ... Bajo esta idea de experiencia, es claro que no es posible determinar un origen ... se trata de transar con esa dispersión del tiempo, con ese espaciamento que lo afecta y que impide organizarlo lineal y progresivamente en torno a un origen. (Campos, 2019, p. 23).

### **Foucault *metodólogo*: el *entre* del anonimato, la imaginación y la creación**

En los apartados precedentes hemos retomado diversos pasajes que componen la obra de Foucault, para mostrar distintos momentos en que es posible pesquisar cómo el pensador francés tensiona la historiografía tradicional en torno a sus condiciones estructurantes y prácticas de producción. Lo anterior, entendemos, sustentado en una operación pragmática orientada a desarticular, desde dentro, los principios presentes en los marcos de producción histórica disciplinar, mostrando así la necesidad de hurgar en aquellas regiones menores e invisibilizadas. A su vez, esto permitiría enfocarse hacia una tarea de reconstrucción de relatos históricos desde la singularidad que los compone, es decir, en torno a la materialidad sensible de inscrita en sus eventos, desplazando los paradigmas antropológicos incrustados en ellos. Todo ello, con la finalidad de construir una suerte de historia de la experiencia, lejos de los universalismos y los conceptos abstractos.

Además, hemos procurado enfatizar la necesidad de romper con una aproximación continuista de su obra, es decir, centrada en un ordenamiento cronológico y/o secuencial en torno a los momentos arqueológicos, la genealógicos y éticos. Lo dicho, no con la intención de establecer un nuevo ordenamiento teleológico, o una unidad en torno a la integración dialéctica de dichas etapas, sino más bien buscando relevar la presencia de determinadas inquietudes comunes que atraviesan sus relatos, y que le permiten, en diversos momentos, retornar a conceptos operativos de sus etapas precedentes,

retomándolos y poniéndolos a funcionar flexiblemente dentro de sus respectivos análisis y de la construcción de sus propias historias. Tal vez una forma sugerente de sintetizar nuestra propuesta remite a la apertura de una interrogante concerniente a la *actualidad* del propio Foucault; actualidad que no puede, según nuestro modo de ver, disociarse de las contingencias históricas que van desplegándose durante los años en que su trabajo va materializándose y mutando en las zonas conectivas de las que participan sus libros, conferencias, seminarios, posibles discusiones y debates en torno a su trabajo.

De acuerdo a lo anterior, afirmamos que, si es que existe alguna posibilidad de hablar de un *método Foucault*, este debe buscarse en las regiones intersticiales —menores— del trabajo del autor, y no en torno a las delimitaciones con las que él mismo parece haber dividido su trabajo. Dicho de otro modo, no se trata en este punto de desconocer la utilidad, coherencia y posibles problemas que cada una de sus herramientas trajo consigo a lo largo de su trayectoria intelectual, sino de mostrar que su proyecto histórico-crítico se afirma en torno a un vínculo histórico-metodológico con la historiografía. Asunto que, creemos, lo obligó a buscar incansablemente nuevas formas de insertarse en la historia para hablar de ella desde sus propias condiciones de enunciación, al tiempo que permitía demostrar la arbitrariedad presente en ella.

277

Sería fácil caer en la tentación de creer que Foucault realizó un trabajo de especialización gradual y de perfeccionamiento progresivo, especialmente si consideramos que las principales críticas de método recibidas por parte de sus interlocutores se dirigieron sobre la primera parte de su obra. Recordemos algunas de las más conocidas: las críticas que Derrida (1989) le propina a la *Historia de la Locura* de Foucault, al consignar la necesidad cuasi-inconsciente que este tuvo de apelar a *otra razón* históricamente dada para asignarle una voz a la locura de la época clásica, acusándolo de no haber atendido el hecho que el *Cogito* aparece excediendo y cubriendo la totalidad de la historia. Por su parte, Edgardo Castro (1995), ha señalado la dificultad que reportó el método arqueológico para Foucault, al mostrarse incapaz de definir operativamente los conceptos que definían su empresa, específicamente refiriéndose a la noción de *discurso* del francés. La necesidad de renunciar al modelo de la historia empírica para poder respetar el *discurso* en su *especificidad*, asociado al abandono de cualquier categoría unitaria, unificadora y universal a la base, hace que Castro se pregunte si el pensador francés no se habría visto en la obligación de encontrar otras categorías explicativas para dar cuenta de las regularidades de los sistemas de dispersión presentes a la base de su descripción acontecimental. Este callejón sin salida también fue abordado desde otra perspectiva por Dreyfus y Rabinow, quienes señalaron lo siguiente:

La falta de claridad de Foucault en lo concerniente a la cuestión de la eficacia causal muestra que el arqueólogo jamás se planteó este problema de modo prioritario. La fuerte afirmación de que el discurso *está regido* por reglas contradice el proyecto arqueológico ... Foucault se pasa de la raya de su “modesto empirismo” y aunque presenta su método como una encuesta baconiana de regularidades, no puede resistir, al parecer, la tentación de dar una encuesta cuasi-estructuralista de los fenómenos que ha descubierto. (2001, pp. 111-112).

A pesar de la viabilidad de las respectivas críticas, nos interesa en este punto intentar preguntarnos si no es posible atisbar un nodo metodológico en Foucault que se deslice subrepticamente a través de ellos. Para ello nos interesa retomar nuestra argumentación sobre la relación entre Foucault y la historia, pero esta vez desde la cuestión de una *estética* asociada al trabajo del francés. Con esto parece necesario retomar la relación entre la historia y la literatura, considerando algunos elementos de la discusión preexistente entre estas disciplinas. Tal y como señala Viu (2007), existe una tensión posible de conjugar en torno a este subgénero narrativo, específicamente en torno a la partición entre verdad y ficción. A partir de un recorrido histórico-filosófico, nos indica la autora, es posible establecer las formas en que el trabajo histórico se fue articulando progresivamente en torno a la premisa de una verdad posible de pesquisar a partir de un trabajo archivístico-documental, llegando finalmente, en el siglo XIX, a instituirse la historiografía como disciplina científica basada en una “[a]ctitud moderna frente al trabajo histórico, fundado en la razón, la objetividad y la erudición que permite el rigor crítico” (p. 35).

No obstante, esta visión referida a la historia fundada en el relato de los hechos *tal y como sucedieron*, habría encontrado detractores en historiadores tales como Collingwood, quien, a mediados del siglo XX, recalca la importancia de la imaginación *a priori* dentro la narrativa histórica, es decir, “como una especie de telaraña en la que los hilos de la imaginación se sostienen sobre una red de puntos dados por las fuentes o por la versión autorizada de los acontecimientos” (Viu, 2007, p. 39). Así también, autores como Danto —con su perspectiva respecto de la consideración del valor del hecho histórico en torno al presente— y Barthes —con su referencia al *discurso esquizofrénico* de los enunciados presentes en la historia—, habrían contribuido a desdibujar la línea instituida entre verdad y ficción, al mostrar que dicha separación se sostiene en torno a operaciones retóricas que funcionan, de igual forma, tanto en la historia oficial como en los relatos ficcionales. Estos aportes críticos son del todo relevantes, puesto que permiten constatar que detrás de todo



ejercicio histórico-disciplinar de narración de los hechos del pasado existiría una voluntad de verdad vinculada al *espíritu de una época*.

Dentro de este contexto nos merece especial atención la perspectiva de Hayden White, quien propone la idea de que los espacios de coherencia y significación se resuelven en las narrativas mismas, y no en la facticidad de los hechos como lo propone el canon disciplinar de la historia. Y, en esta línea, resulta particularmente problemática su visión de la obra de Foucault, en donde parece reconocer, entre otras cosas, la fuerza discursiva del francés en torno a las cuestiones de *estilo* y de las *tramas* con que enhebra su escritura histórica: “[a]firmo que la autoridad del discurso de Foucault deriva principalmente en su estilo (más que de su evidencia fáctica o del rigor de su argumentación); que este estilo privilegia el tropo de la catacresis en su propia elaboración” (White, 1992 p. 124)

Este estilo de Foucault lleno de tropos —en torno al uso de paradojas, quiasmos, hipérboles, ironías, antonomasias, etc.—, es lo que, a juicio de White, constituye el gesto más propiamente foucaultiano. No obstante, creemos que la apelación a un *estilo foucaulteano* resulta problemática si entendemos que la noción de *estilo* contiene un requerimiento soberano de indicar lo mismo con otras palabras. Por el contrario, percibimos una afinidad entre el ejercicio escritural de Foucault y la lectura que él mismo propone respecto a la escritura de Roussel, referida a una práctica orientada a mostrar la arbitrariedad de la función identitaria a la base del *ser* implícito del lenguaje. Por ende, más que hablar de un estilo o un giro, tal vez sería más certero referirse a una (dis) torsión que muestra,

Una vacancia absoluta del ser que es menester investir, dominar y llenar con la invención pura ... por oposición a la realidad, la “concepción” (“en mí la imaginación lo es todo”); él no quiere duplicar la realidad con otro mundo, sino *descubrir*; en las duplicaciones espontáneas del lenguaje, un espacio insospechado y *recubrirlo* con cosas nunca dichas. (Foucault, 1999b, p. 28).

En este sentido, el relevo de la dimensión espacial por sobre la temporal en la historia resulta clave para lograr proponer una analítica histórica centrada en las condiciones materiales que posibilitan la emergencia de los signos y las sonoridades que los acompañan, y a su vez visibilizar las prácticas que someten dichas funciones del lenguaje a los imperativos de los discursos: “el murmullo que el discurso disipa, pero sin el cual no podría hablar” (Foucault, 2008, p. 139).

Lo anterior cobra especial relevancia atendiendo a la *performance* escritural del ejercicio del francés orientada a descentrar los discursos, denunciando en ellos las funciones de orden y coherencia que presumen. En este sentido, podríamos afirmar que la radicalidad del gesto metodológico foucaultiano al que ya hemos aludido puede establecerse en torno a la subversión del lenguaje del que él mismo se sirve, utilizando tácticamente las mismas figuras retóricas que forman parte de las funciones sintácticas del lenguaje y buscando, de este modo, hacer implosionar desde dentro el dispositivo lingüístico de acuerdo a sus condiciones de posibilidad histórico-materiales. En otras palabras, entendiendo la escritura como una función eminentemente práctica, permitiendo de este modo acercarse al modo de existencia de los acontecimientos incrustados en la enunciación material de las palabras; práctica enfocada en mostrar la arbitrariedad consustancial a los enunciados. Esto le permitiría al francés, retomando las palabras de White, darle

Rienda suelta a su propio discurso frente a toda autoridad. Aspira a un discurso libre en sentido radical, un discurso que se autodisuelva de su propia autoridad, un discurso que abra un “silencio” en el que solo existen “cosas” en su irreductible diferencia. (p. 127).

Creemos que esto se vincula, una vez más, a la cuestión del límite como punto nodal del método foucaultiano. *Límite* como referencial que atraviesa toda su obra y que, en su presencia, evoca un movimiento de diferimiento permanentemente presente en las palabras, en las cosas y en sus posibles articulaciones históricamente mediadas. De modo que el límite permite referir a una estrategia metodológica centrada en la producción de diferenciaciones o diagnósticos. Respecto al vínculo entre *límite* y *lenguaje*, referimos al problema propuesto por Foucault en referencia a la literatura y a su función primordial respecto a la transgresión:

La transgresión es un gesto que concierne al límite; ahí es donde, en la delgadez de esa línea, se manifiesta el resplandor de su paso, y tal vez también su trayectoria en su totalidad, su origen mismo ... no se opone a nada, no se burla de nada, no busca sacudir la solidez de los fundamentos; no hace resplandecer el otro lado del espejo más allá de la línea invisible e infranqueable ... ningún límite puede retenerla. Tal vez no es otra cosa sino la afirmación de una partición. (Foucault, 2010, pp. 148-149).

Es en este sentido que se hace posible pensar la metodología de Foucault en torno a la producción de *ficciones históricas*; ficciones que nada tienen que ver con la producción de fantasías, renunciando a situarse dentro de los límites

del binomio verdad-falsedad que compone la narrativa histórica. Al renunciar a asumir la verdad objetiva como principio de recomposición de los hechos objetivos, Foucault construye tramas que, al tiempo que son comprensibles por una comunidad de lectores —por cuanto son verosímiles—, permiten al autor insertar el virus del azar dentro de la historia para dar cuenta de elementos de una experiencia temporal que escapa, a pesar de todo, al lenguaje conceptual y referencial. Lo anterior se ve prefigurado en la siguiente afirmación de Foucault a propósito de Blanchot —su referente literario—:

Lo ficticio nunca está en las cosas ni en los hombres, sino en la verosimilitud imposible de lo que hay entre ambos ... la ficción consiste pues no en hacer visible lo invisible, sino en hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible. (Foucault, 2010, p. 268).

En torno a estas composiciones nos preguntamos por el valor del anonimato que el propio Foucault señaló a lo largo de su trayectoria intelectual. La necesidad de devenir anónimo forma parte integral de sus objetivos, presumiblemente al querer desmarcarse él mismo de los peligros asociados a las referencias y recepciones que rodean su obra vinculadas a formas de exclusión y agrupamiento de los discursos. Y, de esta manera, Foucault parece haber buscado posicionarse a través de su trabajo en un umbral de politización de la experiencia (Bordeleau, 2018). En suma, habría un *algo indeterminado* e irreductible que se dirime en torno a la experiencia del anonimato y que constituye parte consustancial de su método

Una proposición cuya presencia misma induce un salto de la imaginación, y cuyo efecto más aparente es intensificar devenires que rehúyan la captura del anonimato como abstracción vivida por parte de los dispositivos. Que sus efectos sean imaginales (y no simplemente imaginarios) no implica que sean menos reales. (Bordeleau, 2018, p. 46).

El neologismo *imaginal* nos parece sugerente para caracterizar el trabajo metodológico de Foucault, puesto que en su relación de afinidad semántico-metonímica con lo *liminal* permite distanciarse del tratamiento habitual de lo imaginario, acercándose a una visión que releva la dimensión de la imaginación entendida como una condición nómada que moviliza sensibilidades mediante actos que atentan directamente contra los conceptos que sostienen las precondiciones imaginarias de traducción entre signos lingüísticos y signos de imágenes. En esta línea rescatamos la visión de Pakman (2014), quien refiere a tramas de sentido o guiones estereotipados que operan mediante fuerzas de captura, produciendo y conformando la subjetividad en función de la atenuación de sus *intensidades de existencia*

Estos *guiones* soslayan la *materialidad sensual de la experiencia*, reemplazando la potencia infinita de la imaginación como fuerza configuradora de eventos poéticos imprescriptibles e imprevistos para realizar una lectura sensible de la existencia, “por una realidad consensual centrada en el significado y vuelta un mero referente de las palabras.” (pp. 169-170).

De modo que consideramos la posibilidad de abrir un análisis tendiente a recomprender el trabajo foucaultiano en torno a la evocación de potencias de la imaginación en relación con la historia. Cuestión que, a nuestro modo de ver, constuiría el gesto más propiamente político del francés: ya no la referencia a una histografía oficial sustentada en hechos verificables, ni tampoco una historia serial determinada cuantitativamente, sino la construcción de una historia en torno a sus devenires, es decir, una historia en constante proceso de apertura hacia la multiplicidad de lo virtual que se actualiza en el presente. En este sentido, tal vez sería posible articular el trabajo de Foucault como metodólogo en las intermediaciones de lo que Deleuze (2005) ha consignado como el *acto creador*: proceso de creación de conceptos que se encuentra supeditado a la posibilidad de establecer espacios de encuentro con una serie múltiple de intercesores.

Por último, nos gustaría dejar abierta la posibilidad de proponer el trabajo de Foucault en torno a la noción de *parahistoria*. Dicha noción, en contraposición con la de *contra-historia* que propone Márquez (2014), refiere a una noción singular y poco conocida cercana a los estudios históricos contrarios a las leyes científicas, es decir, aquellos que intentan articularse en torno a la eliminación de lo imprevisto y lo sorpresivo (Sorensen, 1987). De modo que lo característico de este análisis tendría que ver con la posibilidad de analizar los procesos que operan tanto dentro como fuera de la historia. O, en otras palabras, dentro y fuera de la historia a la vez.

### Referencias bibliográficas

- Bordeleau, Erik (2018). *Foucault anonimato* (Andrés Abril, Trad.). Buenos Aires: Cactus.
- Campos, Valeria (2019). La actualidad de Foucault. En Nicolás Fuster y Andrés Tello (Eds.), *Subversión Foucault. Usos teórico-políticos* (pp. 17-31). Santiago, Chile: Metales Pesados.
- Castro, Edgardo (1995). *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.

- Castro, Rodrigo (2008). *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*. Santiago, Chile: LOM.
- Delueze, Gilles (2005). *Conversaciones* (José Luis Pardo, Trad.). Valencia, VC: Pre-Textos.
- Derrida, Jacques (1989). Cogito e historia de la locura. En *La escritura y la diferencia* (pp. 47-89). Barcelona, CT: Anthropos.
- Dreyfus, Herbert y Paul Rabinow (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Rogelio Paredes, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Flynn, Thomas (2005) *Sartre, Foucault and historical reason. Volume 2. A poststructuralist mapping of history [Sartre, Foucault y la razón histórica. Volumen 2. Un mapeo postestructural de la historia]*. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago.
- Foucault, Michel y Jacques Leonard (1982). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault* (Joaquín Jordá, Trad.). Barcelona, CT: Anagrama.
- Foucault, Michel (1999a) *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. 3 (Ángel Gabilondo, Trad.)*. Barcelona, CT: Paidós.
- Foucault, Michel (1999b), *Raymond Roussel* (Patricio Canto, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2003a). *La verdad y las formas jurídicas* (Enrique Linch, Trad.). Madrid, MD: GEDISA.
- Foucault, Michel (2004a). *Nietzsche, la genealogía, la historia* (José Vázquez Pérez, Trad.). Valencia, VC: PRE-TEXTOS.
- Foucault, Michel (2004b). No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henry-Lévy. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (Miguel Morey, Trad.; pp.146-164). Madrid: MD Editorial.
- Foucault, Michel (2005a). *El orden del discurso* (Alberto González Troyano, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Tusquets.
- Foucault, Michel (2005b). *La arqueología del saber* (Aurelio Garzón del Camino, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2005c). Respuesta al Círculo de Epistemología. En *Saber, historia y discurso* (Raúl Carioli, Trad.) (pp. 57-96). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Foucault, Michel (2007a). *Seguridad, territorio, población. Curso En el Collège de France 1977-1978* (Horacio Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo De Cultura Económica.

- Foucault, Michel (2007b). *Sobre la Ilustración* (Javier de la Higuera, Trad.). Madrid, MD: Tecnos.
- Foucault, Michel (2008) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Elsa Cecilia Frost, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2010). *Obras esenciales* (Miguel Morey, Trad.). Madrid, MD: Paidós Ibérica.
- Márquez, José (2014). Michel Foucault y la Contra-Historia. *Revista Historia y Memoria*. 8, 211-243.
- Meguill, Allan (1987). The reception of Foucault by Historians [La recepción de Foucault por los historiadores]. *Journal of the History of Ideas*, 48(1), 117-141.
- Morey, Miguel (2014). *Escritos sobre Foucault*. Madrid, MD: Sexto Piso.
- Negri, Antonio (2019) *Marx y Foucault* (Fernando Venturi, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Nietzsche, Friedrich (2003) *La genealogía de la moral* (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Pakman, Marcelo (2014). *Texturas de la imaginación. Más allá de la ciencia empírica y del giro lingüístico*. Barcelona, CT: Gedisa.
- Sorensen, Roy (1987). Time travel, parahistory and Hume [Viaje en el tiempo, parahistoria y Hume]. *Philosophy*, 62(240): 227-236.
- Viu, Antonia (2007). *Imaginar el pasado, decir el presente. La novela histórica chilena 1985-2003*. Santiago, Chile: RIL.
- White, Hayden (1992). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica* (Jorge Vigil Rubio, Trad.). Barcelona, CT: Paidós Ibérica.

# Reseñas

## *Reviews*





Font Oporto, Pablo (2018). *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*. Granada, AN: Comares. 240 páginas.

Pese a que supuestamente vivimos en una democracia representativa, la ciudadanía en muchos casos no participa realmente en la realidad política y carece de recursos ante múltiples situaciones en las que sus gobernantes no actúan de la manera más adecuada. Los problemas son numerosos: el intento de seducción de la ciudadanía por la clase política y su posterior secuestro hasta las siguientes elecciones por falta de mecanismos de control social, el incumplimiento de los programas electorales según las conveniencias; sectarismo, escasa ética política o incluso clara corrupción, uso de los impuestos para fines no aprobados, adoctrinamiento, escasa separación de poderes y poder real de los partidos políticos... Cabe advertir que la realidad se aleja de la idealidad de los modelos supuestamente perfectos. ¿Qué le cabe a la ciudadanía ante estas situaciones, teniendo en cuenta que la teoría clásica moderna no contempla muchas veces esas disfunciones?

Este libro no pretende dar respuesta a estas cuestiones concretas, pero su lectura resulta muy interesante e instructiva, para orientar posicionamientos y reflexiones críticas con nuestros gobiernos, a través de un tema que resulta muy actual: los límites del poder político y el derecho de resistencia. Pablo Font reconstruye el contexto y evolución históricos de estos conceptos y realiza un profundo análisis filosófico de los mismos, centrándose en la aportación de Francisco Suárez. Comienza situando al personaje y su obra en su contexto. Francisco Suárez es quizás el filósofo jesuita más emblemático, “el doctor eximio”. Nacido en Granada (España) en 1548, desarrolló su labor en España, Roma y Portugal, y murió en Lisboa (Portugal) en 1617. Para Font:

La Filosofía política de Suárez, con todas sus incoherencias, pretende siempre la preeminencia del bien común en la facticidad material de cada caso y circunstancia concreta. De esta forma, el bien común es la idea central que rige el origen y sentido del poder político, así como los límites del mismo. (p. 8)

El capítulo primero está dedicado a los precedentes y contextos del derecho de resistencia a la tiranía, que ha sido desde la Antigüedad la forma legítima más básica de plantar cara a las injusticias del poder político, basada en que es preciso obedecer a Dios y a la conciencia antes que a las normas injustas. Tras el grave enfrentamiento medieval entre la Iglesia y el poder temporal, fue Santo Tomás quien formuló la primera doctrina sistemática sobre la

resistencia a la tiranía y el tiranicidio, estableciendo que la obediencia del sujeto al poder temporal queda limitada en la medida en que la misma sea conforme al orden y la justicia. La Paz de Augsburgo (1555) determinaba la aplicación *de facto* del principio “*cuius regio, eius religio*”, de donde se seguía la persecución de las minorías religiosas, y en este contexto se reaviva tanto el derecho divino de los reyes como el derecho a la resistencia. En concreto, la exigencia de Jacobo I de Inglaterra de un juramento de fidelidad a sus súbitos católicos desató una polémica en la que Francisco Suárez participó en defensa de la postura del papa y de la causa católica por petición del propio papa. Por su parte, la Escuela ibérica de los siglos XVI y XVII elaboró también un importante pensamiento respecto a la cuestión de la resistencia al tirano, cuya piedra angular es el postulado de que el poder político tiene su origen en la comunidad o pueblo.

El capítulo segundo se dedica al estudio del derecho de resistencia en Suárez como parte de su sistema interconectado. Sostiene que el poder político es necesario para la conservación de la propia comunidad, pero, fiel a la tradición cristiana, defiende que el poder político procede de Dios y radica por naturaleza en la propia comunidad, quien lo confiere al rey o gobernante, mediante un doble pacto de asociación y de gobierno. Pero la sujeción al poder político y la obligación de obediencia al mismo tienen su fundamento último y, por tanto, también sus límites, en el bien común.

El capítulo tercero se dedica a analizar la resistencia al tirano en la obra de Suárez, si bien no utiliza el término tiranicidio ni define el concepto de resistencia. Suárez expresó en la *Defensio fidei*, sus tesis sobre el tiranicidio, que escandalizaron y enfurecieron a las cortes europeas. El origen popular del poder y su la traslación al rey no impide la irrevocabilidad y deber de obediencia, salvo en la legítima defensa, por incumplimiento de la condición del bien común. Suárez recoge diversos niveles de oposición a la acción opresora y tiránica del poder político, siendo el más leve el de la mera desobediencia a las disposiciones injustas del tirano. Hay dos tipos de tiranos: el gobernante legítimo que se ha convertido en tirano por un injusto ejercicio del poder; y el usurpador que detenta el poder sin título. Respecto del primero, la tesis general de Suárez es que “nadie puede por su propia y particular autoridad” matar de forma justa “a un príncipe” con título legítimo ni “por su gobierno tiránico”, ni “por cualquier otra clase de crímenes” (pg. 91), con la excepción de la legítima defensa de la propia vida e integridad física o de la comunidad. También puede ser depuesto por la comunidad o por el papa mediante sentencia justa y legítima, en cuyo caso puede dársele muerte con autoridad pública a título de legítima defensa. Sin embargo, al tirano usurpador puede

matarlo cualquier miembro de la comunidad víctima de la tiranía, pero deben cumplirse una serie de condiciones.

El capítulo cuarto se dedica al papel de la resistencia en la teoría política de Suárez, que establece de una manera no explícita ni directa un sistema de límites del poder político de carácter fáctico, no institucional, bien sea por la comunidad política en su conjunto, o por un miembro de ella. Se resumen en el concepto general del derecho de desobediencia y resistencia civil a la tiranía, como control democrático directo del poder político trasladado al gobernante.

El capítulo quinto ensaya algunas proyecciones actuales de la doctrina de Suárez sobre la resistencia civil, pues la legitimidad del poder en Occidente se queda muchas veces en mera apariencia, que no busca el bien común e incluso vulnera la dignidad y los derechos del ser humano. Además, suele estar dominado por poderes fácticos de carácter económico, y ejerce un control creciente con las nuevas tecnologías, con ayuda de la psicopolítica. Los modos de resistencia clásica (resistencia política y desobediencia civil) presentan deficiencias y poca operatividad ante este nuevo poder opresor.

En general, se trata de una obra bien concebida y bien expuesta, con abundantes notas (algunas de las cuales podrían formar parte del cuerpo del texto) que remiten a la amplia bibliografía especializada sobre Suárez. Con sentido pedagógico, el autor ofrece conclusiones y resúmenes periódicos que ayudan a no perderse en la maraña del bosque, y recuerda conceptos básicos de vez en cuando.

Wenceslao Soto Artuñedo  
Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)  
pfont@uloyola.es



**Udi, Juliana (2018). *Locke, propiedad privada y redistribución*. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes. 148 páginas.**

Con la publicación de *Locke, propiedad privada y redistribución*, de Juliana Udi en 2018, la academia y el lector interesado en la obra del filósofo inglés tienen acceso al conjunto de la investigación desarrollada por Juliana Udi para la obtención de su título de Magíster en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Nacional de Quilmes en 2012 y el de Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires en 2013. El ensayo retoma ese viejo nudo gordiano de la tradición exegética lockeana, el de la relación entre el derecho a la vida y el derecho a la propiedad, que ya fue objeto de análisis en importantes artículos de la autora (cf. Udi 2012a, 2012b, 2014), desarrollando las conclusiones y completando el aparato crítico.

Tras advertir contra una interpretación de Locke como “padre del liberalismo” (que parte del presente de la teoría y la práctica liberal para leer en el filósofo sus primeros brotes, siguiendo el esquema de “mitología de la prolepsis” criticado por Skinner, 2007, p. 137), Udi propone atender a obras y matices de contexto que han pasado desapercibidos para aquellos que encuentran en él el germen de una apología de la apropiación capitalista ilimitada, como el *Ensayo sobre la Ley de Pobres* o la influencia de la teología cristiana.

El ensayo gana peso en el cruce de dos pretensiones analíticas: una histórico-filosófica, centrada en Locke y en los debates sugeridos por su obra —tomando su título de “padre del liberalismo” como eje—, y otra crítica, que aprovecha el potencial simbólico ínsito en hallar en este “padre del liberalismo” las bases para una lectura en la que el deber de caridad ocupa una posición basal, que resignifica el conjunto de su teoría imposibilitando interpretaciones “propietaristas” como las de Nozick, Macpherson o Leo Strauss desde perspectivas políticas y filosóficas dispares. Supone un gesto crítico de relevancia actual volver sobre los pasos de Locke, a su polémica con Robert Filmer, pero sobre todo a su *Ensayo sobre la Ley de Pobres*, y demostrar la inexactitud exegética de aquella tradición de pensamiento que, tomando a Locke como referente o campo de batalla, afirma la primacía del derecho de propiedad, como tope para cualquier pretensión social del Estado:

Contra toda expectativa razonable, el nuevo enfoque de la caridad ignoró por completo el proyecto para reformar la Ley de Pobres que Locke redactó en 1697, “*A Report to the Board of Trade to the Lords Justices 1697, Respecting Relief and Unemployment of the Poor.*” Se trata

de un escrito que Locke escribe en carácter de funcionario público y que hunde sus raíces en los debates sobre los sistemas para la asistencia de los pobres propuestos en Inglaterra (y en otros lugares de Europa) desde el siglo xv. Como voy a explicar más adelante, estos hechos no impiden que se puedan extraer conclusiones filosóficas relevantes para la discusión sobre las implicancias distributivas de la teoría de la propiedad. (Udi, 2018, p. 20).

Juliana Udi muestra que el deber de caridad, lejos de mantenerse en la esfera no vinculante de la moral (que mantendría un carácter supererogatorio, cuyo límite vendría dado por los requisitos de institucionalización del derecho de propiedad), poseería en la obra de Locke una función tal que sería posible derivar de él obligaciones jurídico-políticas (2018, p. 20). Aquel deber enunciado en el *Primer tratado* (Locke, 1996, pp. 46-200) como deber moral, motivo por el cual autores como Nozick (1988) consideran que la redistribución a la que apuntaría no podría ser exigible al Estado, sino siempre al individuo y dejándolo a su arbitrio, encuentra en otras obras de Locke convenientemente desestimadas por dicha tradición exegética, así como en un análisis certero del fundamento teológico de su teoría de la propiedad, fórmulas para su institucionalización y codificación en el aparato estatal, de forma que su cumplimiento pudiese ser exigido coactivamente por la autoridad política (Udi, 2018, p.48). Este aspecto muestra su coherencia teórica en el momento en que Udi retrotrae ambos, derecho de propiedad y deber de caridad, a su génesis teológica en referencia al derecho a la vida y la obligación de protegerla. En palabras de la autora, “la caridad no vulnera los derechos de propiedad lockeanos porque ellos son *per se* limitados” (2018, p. 134), (oponiéndose abiertamente, en este sentido, a aquella interpretación de Leo Strauss (2014) según la cual, aunque Locke se esté sirviendo de la retórica del derecho natural, no le confiere en realidad capacidad normativa).

Udi dispone su ensayo de forma que el lector ajeno a los debates y problemáticas que rodean a Locke, el lector para el que la obra filosófico-política de Robert Nozick, Crawford Brough Macpherson o Leo Strauss le resulte lejana, encuentre en sus páginas un compendio sistematizado de aquellos argumentos a los que va a enfrentarse. Se trata de esa lectura tradicional a la que acabamos de aludir en la que Locke sería considerado un teórico temprano de la apropiación ilimitada. El estado de la cuestión abre paso a una genealogía del deber de caridad en Locke, remontando su origen como deber moral en la discusión con aquella tesis de Filmer (1991) según la cual los reyes poseerían un poder ilimitado sobre sus súbditos fruto o heredera de la relación originaria de dominio absoluto entre Adán y el resto de cosas y

seres vivos, incluidos el resto de hombres. Para Locke, como es sabido, Dios dotó al hombre como especie, y no solo a Adán, de un derecho ilimitado por sobre el resto de seres, tesis que lee en conjunto con aquel otro mandato divino: “creced y multiplicaos.” Tal imperativo de preservación y propagación de la vida humana es vinculante, pues, para el conjunto de la humanidad.

En lo que sigue, la autora realiza dos gestos teóricos distintos: 1) muestra cómo aquello que fue enunciado en la forma de un deber (moral) de caridad toma la forma de una obligación de caridad exigible por medios coactivos, aun cuando sea una forma de redistribución alejada del paradigma asistencialista del Estado del bienestar fordista y postfordista, y 2) muestra mediante un análisis preciso cómo la propuesta del *Report* no supone una adenda contingente ni contradictoria con el resto de la teoría, sino su desarrollo lógico en la medida en que de la base normativa del derecho natural se derivan para Locke tanto el derecho de propiedad como un derecho de caridad: en el imperativo de preservación de la vida se halla implícita la primacía del derecho de caridad por sobre el de propiedad, aunque sea un derecho de caridad de “mínimos” y personalista, aunque se trate de un derecho teñido por la falta moral que, para un calvinista como Locke, implica el tener que recurrir a él:

Una vez que se introduce el dinero, como acierta en señalar la interpretación tradicional, las dos limitaciones del Segundo tratado se vuelven fácilmente superables. Sin embargo, lo que la interpretación tradicional ignoró es que el contenido normativo del derecho natural a los medios de preservación persiste bajo la forma de un derecho de caridad. Para Locke, la propiedad está conceptualmente asociada con la preservación de la especie humana y se subordina a la vida. En este sentido, nunca podría ser antepuesta a la vida o invocada en su contra. (Udi, 2018, p. 130)

A ningún ser humano se le pueden negar los medios mínimos para preservar su vida, aun cuando necesitarlos por la vía de la caridad sea prueba de inmoralidad:

El *Report* destaca la importancia de no “desaprovechar” fuerza de trabajo y de que, en la medida de lo posible, las personas generen ellas mismas los recursos que consumen. Como ya hemos señalado, para Locke la pobreza no solo es una marca de inmoralidad sino, además, una “carga” para la sociedad, idea que reitera casi obsesivamente a lo largo de su escrito. Priorizar todo lo posible el derecho del propietario no solo es un deber de justicia, sino que también es una condición *sine qua non* para incentivar a las personas a ser productivas. (Udi, 2018, p. 118)

Sin embargo, hay un aspecto de la investigación de Juliana Udi que impide encasillar el ensayo dentro del “giro religioso” que la exégesis lockeana vivió en la década de 1980. Si bien la genealogía desplegada por la autora requiere referir tanto la especificidad del derecho de caridad lockeano, como el problema basal del derecho a la vida al contexto social y religioso del puritanismo inglés (trazando una comparativa con Grocio y Pufendorf y tematizando el problema de la pobreza como estigma moral), y al fundamento teórico de la teología calvinista y el derecho natural, lo específico de la propuesta de Udi reside en ese gesto crítico al que hacíamos alusión al inicio de esta reseña. Éste se distancia de dicho “giro religioso” en dos aspectos: mientras que para los principales exponentes de este giro, es justo el trasfondo teológico imprescindible para su correcta comprensión el que torna las teorías lockeanas “irrecuperables para los debates filosóficos actuales” (Udi, 2018, p.16), para la autora la discusión sobre Locke, además del potencial simbólico ya mencionado, abre también la posibilidad de argumentar, a través del filósofo inglés, en torno a un derecho de propiedad fundado en un derecho secular a los medios de preservación de la vida:

Es probable que la relación entre el giro religioso y el giro igualitario sea contingente. Aquí solo he tratado de mostrar que, al llamar la atención sobre la importancia de la caridad, el giro religioso en la interpretación de Locke proporcionó un marco propicio para la emergencia de una comprensión matizada del liberalismo de Locke y de su concepción de los derechos de propiedad. (2018, p.135).

El derecho natural puritano no sería, entonces, lo relevante: son las herramientas de que disponía Locke. Lo relevante es el recurso a esas herramientas en un contexto de inestabilidad política y económica, en el que se inician tantos otros proyectos asistencialistas. Es por referencia a este contexto y a esta reflexión en torno al aparato retórico-argumental del derecho natural como siendo exactamente eso, una herramienta al uso para la fundamentación de medidas jurídico-políticas, como la autora puede proponer una lectura secular de Locke, una desligazón entre contenido propositivo y el trasfondo religioso y una reinterpretación de los resortes y los elementos normativos que dan lugar a la propuesta de una caridad codificable en leyes positivas. Es este el sentido en el que se puede afirmar que el “giro religioso” trae aparejado un “giro igualitario” cuyas posibilidades habrán de ser analizadas.



## Referencias bibliográficas

- Filmer, Robert (1991). Patriarcha or the natural power of kings [Patriarca o el poder natural de los reyes]. En J. P. Sommerville (Ed.), *Cambridge texts in the history of political thought. Patriarcha and other writings*. Cambridge: Cambridge University. Edición en castellano: (2010). *Patriarca o El poder natural de los reyes* (Ángel Rivero, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Locke, John (1996). *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (Joaquín Abellán, Trad.). Madrid, MD: Espasa-Calpe.
- Nozick, Robert (1988). *Anarquía, Estado y utopía* (Rolando Tamayo, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Skinner, Quentin. (2007). *Lenguaje, política e historia. Intersecciones* (Cristina Fangmann, Trad.). Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Strauss, Leo (2014). *Derecho natural e historia. La matriz del pensamiento* (Luciano Nosetto, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Udi, Juliana (2012a). Justicia versus caridad en la teoría de la propiedad de Locke. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 37(1), 65-84.
- Udi, Juliana (2012b). Propiedad lockeana, pobreza extrema y caridad. *Revista de Estudios Políticos*, (157), 165-188.
- Udi, Juliana (2014). El derecho a la caridad: repercusiones de la teología cristiana en la teoría de la propiedad de John Locke. *Revista de Filosofía*, 70, 149-160.
- Udi, Juliana (2018). *Locke, propiedad privada y redistribución*. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.

Luis Perriáñez Llorente  
Universidad Complutense de Madrid  
incipitluis@gmail.com



**Franklin Delano Roosevelt (2019). *Discursos políticos del New Deal* (Edición, traducción y estudio introductorio de José María Rosales). Madrid, MD: Tecnos. 272 páginas.**

En pleno debate sobre qué significa ser liberal y qué no, la editorial Tecnos nos ofrece una colección de textos que ejemplifican una de las configuraciones clásicas de este modo de pensar en el siglo xx: una serie de discursos e intervenciones públicas de Franklin Delano Roosevelt en las que se justifican las particulares medidas adoptadas durante el comienzo de su mandato y que recibieron el nombre de *New Deal*. Así, el lector en lengua hispana puede acceder, en sus propios términos, a las justificaciones que un determinado liberalismo ofrece para hacer frente a un contexto de crisis económica generalizada.

Los veinte textos ofrecidos en traducción de José María Rosales se produjeron entre 1932 y 1936; es decir, con excepción del primero, todos fueron elaborados durante el primero de los cuatro mandatos de Roosevelt como presidente. El que abre la serie, por su parte, es aquel en el que aceptó ser candidato demócrata a la presidencia de la nación. No obstante, es preciso destacar el magnífico estudio preliminar que antecede a dichos discursos.

En las páginas introductorias, José María Rosales comienza destacando algo que no puede hoy obviarse: cómo la oratoria presidencial estadounidense es objeto de análisis académico. Así, el objetivo principal del estudio introductorio es evidenciar el talante comunicativo del presidente y cómo su liberalismo se incardina con determinados giros retóricos que conllevan un acercamiento hacia el público para confirmar la legitimidad obtenida en las urnas (a mi modo de ver, de la mano de un paternalismo pedagógico muy evidente, por ejemplo, en su primera charla junto a la chimenea, p. 47) a través de ciertas apelaciones emotivo-sensibleras (por ejemplo, en p. 55). Naturalmente, para que dicha cercanía no fuese estéril se convirtió en algo crucial la relación con la prensa y el manejo de los distintos canales con los que llegar a la ciudadanía. En este sentido, las “Charlas junto a la chimenea” resultan, desde su propio nombre, muy aclaradoras, y también el modo de encarar unas ruedas de prensa que, como bien se señala en el estudio preliminar, no dejaban de estar subrepticamente guiadas por la imposición presidencial y no tanto por un mutuo acuerdo de colaboración entre el mandatario y los medios.

Y es que son discursos políticos —como bien evidencia el título del libro— lo que se ofrece aquí: se trata del modo que Roosevelt tuvo de presentar a la ciudadanía estadounidense la toma de medidas a veces difíciles

de asimilar tanto en el plano económico (rescate a la banca y reintegración de la ciudadanía en el mercado laboral, ayudas a las granjas y potenciación del consumo interno, etc.), con cierta mediación keynesiana, como en lo relativo a la atribución a sí mismo de poderes allende el Congreso. En este segundo sentido, Rosales se asegura de evidenciar que la larga estancia de Roosevelt en su cargo presidencial se alejó de cualquier parecido con la tiranía tanto por el profundo convencimiento democrático del propio Roosevelt como, ante todo, por los contrapesos que tiene el poder presidencial según el diseño constitucional estadounidense. De este modo, lo que en el estudio introductorio se denominan órdenes ejecutivas (y que en nuestros términos llamaríamos gobierno por decreto) fueron siempre, pese al elevado número de ocasiones en que se produjeron incluso con mayoría absoluta demócrata en Congreso y Senado, algo en cierta medida justificado. En este sentido, ya en su primer discurso como presidente avanza el propio Roosevelt que pueden verse alteradas en ocasiones las cuotas habituales de poder entre el ejecutivo y el legislativo (y de forma muy clara solicitará una ampliación de sus poderes respecto a la banca en la conferencia de prensa del 8 de marzo de 1933, p. 36, que reconocerá en la ya mencionada primera charla junto a la chimenea, p. 49). Rosales destaca atinadamente la importancia de las órdenes ejecutivas relativas a la renovación del Tribunal Supremo que, precisamente, acabaría validando buena parte de dichas órdenes (muy especialmente desde 1937).

Así las cosas, la serie de discursos que esta recopilación ofrece comienzan con la aceptación de Roosevelt del cargo de candidato demócrata a la presidencia estadounidense. En dicho discurso queda manifestamente claro su posicionamiento liberal y la propuesta de lo que será un plan con guiños al utilitarismo milliano clásico (búsqueda del mayor bien para el mayor número) a desarrollar en la forma de ese nuevo contrato (*New Deal*) que todo el mundo conoce. En esta línea aparece, ya desde 1932, su propuesta de eliminar estructuras estatales innecesarias para aligerar el gasto (pp. 128 ss.); y, en el plano comunicativo, encontramos un pretendido afán de publicidad que se considera a sí mismo como opuesto a la deshonestidad. De esta manera, la propuesta que ya como candidato formula se reduce, ante todo, a dos objetivos para el pueblo estadounidense: trabajo y seguridad. El resto de los discursos irán orientados a mostrar cómo lograr ambos polos atendiendo fundamentalmente a la política nacional y dejando de lado (salvo excepción que comentaré un poco más abajo) la política internacional en un contexto de auge de los totalitarismos de distinto signo en Europa: el Estado tendrá como única finalidad esencial la protección de los individuos, aunque para ello sea necesario un intervencionismo puntual evidente (y pretendidamente científico,

p. 75) en el caso de la economía y el mercado laboral. De hecho, considera Roosevelt que una ayuda estatal a la empresa privada con las finalidades aquí expuestas en modo alguno puede tomarse como una interferencia en la libertad (p. 90), sino que es gastar dinero para, precisamente, ahorrar dinero (pp. 166 y 171). La retórica rooseveltiana, pues, construye un triángulo entre Estado, empresa y libertad cuyos límites no están plenamente claros aunque sus elementos estén bien integrados (al menos, en la teoría).

La clave del planteamiento rooseveltiano para revitalizar el comercio y proporcionar trabajo (en lugar de meras subvenciones que, salvo casos concretos, no dejan de ser un “narcótico,” p. 103) a todos aquellos que carecían de él es, como probablemente se sabe, doble. Por una parte, y como salida inmediata, se generará un inmenso caudal de obra y trabajo público (véase, por ejemplo, p. 87) regido por un plan en siete puntos (pp. 106-108); por otro lado, y de manera más sostenida en el tiempo —sin perder de vista la supervisión a la banca, etc.—, se desarrollará un intento por favorecer la contratación de trabajadores por parte de la empresa privada (p. 77); y todo ello junto a medidas como la abolición del trabajo infantil, leyes que mejoren las relaciones entre empleados y empleadores (p. 135) o el establecimiento de una seguridad social (en el sentido estadounidense del término, como bien se aclara en notas del editor) más eficiente (pp. 127 ss.). Estas propuestas, naturalmente, van de la mano de un ideal de igualdad entre los estadounidenses (p. 59) que —dicho sea de paso— el tiempo se ha encargado de desmentir, tal y como puede verse por ejemplo en el texto de Christopher Lasch *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*. Asimismo, el planteamiento rooseveltiano se incardina en un planteamiento que comprende el progreso de tono meliorista y universalista (pp. 61-62); meliorismo y universalismo que, para autores como John Gray (1994, pp. 10-11), son propios del liberalismo clásico.

Ni que decir tiene que todo el planteamiento de Roosevelt se sostiene en un aspecto retóricamente bien presentado pero difícilmente controlable en la práctica, a saber: el derecho al beneficio disociado del afán desmedido de riquezas (p. 98-99). Se reconoce que algunos tienen más talento para el negocio, pero se apela a la honestidad como contrapeso a la avaricia. Juzguen el lector y el tiempo si tal apelación es pragmáticamente aceptable.

No quiero dejar sin comentar que la selección llevada a cabo por el editor incluye textos que explican —o autojustifican— la no intervención estadounidense en la Guerra Civil española. Dicha no-intervención responde a un intento de coherencia por parte de la propia propuesta rooseveltiana de ser un pretendido agente de la paz internacional (p. 111), con alusiones explícitas al caso español (pp. 179 ss.): solicita el presidente, en rueda de

prensa del 29 de diciembre de 1936, que las empresas (fundamentalmente armamentísticas) no vendan munición a ninguno de los bandos a fin de mantener la coherencia con sus tesis generales y, de paso, por ofrecerse como un agente neutral en la contienda.

En definitiva, la colección de discursos ofrecidos por Tecnos resulta una herramienta interesante no solo para comprender los Estados Unidos de los años treinta (que también), sino muy especialmente como piedra de toque respecto a la realidad presente en que el liberalismo y la definición del mismo se hallan en disputa.

### Referencias bibliográficas

- Gray, John (1994). *Liberalismo* (María Teresa de Mucha, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Lasch, Christopher (1996). *La rebelión de las élites y la traición a la democracia* (María Teresa de Mucha, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.

Rodolfo Gutiérrez Simón  
Universidad Complutense de Madrid  
rodolfo.gutierrez@ucm.es  
<https://orcid.org/0000-0001-9164-5813>

# Información para autores

## *Information for Authors*





## Política editorial

### Enfoque y alcance

El ámbito científico de **Las Torres de Lucca** (Revista Internacional de Filosofía Política) comprenderá el propio de la filosofía política, sin perjuicio del carácter interdisciplinar que en los últimos años opera en este campo: tanto la aportación proveniente de las áreas tradicionalmente vinculadas directamente a él (filosofía moral, filosofía del Derecho, teoría política), como las que se han ido incorporando hasta hoy (economía política, filosofía de la historia, psicología, neurofisiología y, en menor medida, otras ciencias), nos interesan en la medida en que enfoquen su tratamiento sobre el terreno propio de los asuntos públicos y proyecten luz directa en la reflexión política contemporánea. Del mismo modo, la referencia a problemas clásicos habrá de percutir sobre las cuestiones presentes.

La revista no se comprometa con ninguna escuela ni ideología. Sin embargo, si nos comprometemos con el rigor argumentativo y la claridad expositiva. Por ello, aunque la nueva publicación está dirigida al entorno académico y diseñada para el público especializado; se aspira también a que despierte interés en un lector no técnicamente formado en estas disciplinas, pero interesado por las cuestiones públicas que inevitablemente le atañen.

Pretendemos que el alcance de la revista sea internacional. Así, se editarán trabajos en español e inglés, y se aceptarán excepcionalmente (y por razones de calidad y relevancia) originales en francés, portugués, italiano o alemán, que serán traducidos al español y publicados en formato bilingüe.

Nos interesa en particular cubrir el ámbito ibérico europeo e iberoamericano, campo singularmente abierto, por lo muy fértil, para publicaciones especializadas de este tipo. Para tal objeto contamos, en los comités asesor y evaluador, con expertos de distintos países incluidos en ese campo geográfico.

Es propósito fundante de este proyecto, pues, ser escenario difusor, divergente y convergente a la vez, de la actividad investigadora en el área del pensamiento político ibero-iberoamericano. Pretendemos generar una localización ubicua que destape y vincule a la dispersa y agazapada desbandada de especialistas en estos países: un dinámico paradero que haga de ella visible comunidad de autores capaces de crear trabajos de calidad, y que acabe siendo referencia en el campo del pensamiento político contemporáneo internacional. Sin embargo, y precisamente para reforzar esa especificidad geográfica, se quiere huir del ya casi proverbial aislamiento territorial, hoy

impertinente. Con ese objeto, se promoverá la participación de especialistas de todo el mundo. Así, y como estímulo si se quiere, se procurará mezclar a figuras relevantes de un lado con valores emergentes del otro.

Hemos optado por la publicación electrónica, pues consideramos que hoy es más eficaz este formato, por diversas razones bastante obvias.

La revista tendrá periodicidad semestral (un número invernal, otro estival) y presentará escritos de extensión razonable en los que puedan desarrollarse adecuadamente tesis de cierto empaque. Preferiremos, así, publicar en cada número pocos trabajos, pero de calidad y relevancia, que abundantes anécdotas en busca solo de mérito curricular. Se publicarán artículos científicos, reseñas informativas y críticas, entrevistas a autores destacados y breves textos clásicos relevantes, en forma de originales y traducciones inéditas. Todo el contenido de la revista será de libre acceso, distribuido bajo la licencia *Creative Commons* (by-nc-sa).

Huelga apuntar que la apuesta por la calidad, el rigor y la relevancia implica la aceptación por nuestra parte de trabajos fundados sobre cualquier postura ideológica, pública o privada. Nos interesará la polémica fértil. Así, se aceptarán réplicas a trabajos ya publicados, que promuevan discusiones fecundas y serias.

### Políticas de sección

	Abrir envíos	Indizado	Evaluated por pares
Artículos	✓	✓	✓
Traducciones	✓	✓	✓
Semblanzas	✓	✓	✗
Recensiones	✓	✓	✗
Notas y discusiones	✓	✓	✓
Autores invitados	✗	✓	✗

### Proceso de evaluación por pares

1. El Consejo Editorial de "Las Torres de Lucca" se suscribe al siguiente "Código de buenas prácticas" elaborado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. [http://lastorresdelucca.org/public/codigo\\_de\\_etica.pdf](http://lastorresdelucca.org/public/codigo_de_etica.pdf)
2. La revista no cobrará ningún cargo por la recepción de artículos ni por su evaluación.

3. Se efectuará una revisión editorial previa de todos los artículos recibidos. Serán criterios excluyentes para la admisión de los trabajos: 1.º no cumplir la exigencia de originalidad y carácter inédito de los artículos; 2.º no incidir en el ámbito científico cultivado por la revista; 3.º excederse en la extensión establecida según el tipo de colaboración; 4.º no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada; 5.º no enviar el trabajo en el soporte requerido.
4. Todos los artículos que cuenten con el visto bueno del Consejo Editorial serán arbitrados por dos evaluadores externos. El arbitraje se realizará por pares y con doble anonimato.
5. El Secretario remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión tomada por el Consejo Editorial, asegurando el anonimato en todas las etapas del proceso.
6. Los artículos evaluados podrán ser recibir los siguientes dictámenes: a) Aceptación incondicional; b) Aceptación sujeta a las mejoras propuestas, c) Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente; d) Rechazo incondicional.
7. El dictamen de los evaluadores será inapelable.
8. Se publicarán solo los artículos que cuenten con 2 (dos) dictámenes de "aceptación incondicional".
9. Tras el dictamen de los evaluadores el Secretario notificará al autor y le remitirá los formularios de evaluación. En caso de discordancia en el dictamen de los evaluadores y antes de notificar al autor el Secretario recurrirá a un tercer evaluador.
10. Los artículos evaluados con dictamen "Aceptación sujeta a las mejoras propuestas" serán reenviados al autor con las indicaciones sugeridas por los evaluadores. El autor podrá: a) desistir de su publicación; b) reenviarlo atendiendo las sugerencias de los evaluadores. En caso de reenviar el artículo el mismo será remitido al evaluador original para la aprobación o rechazo de las correcciones.
11. Los artículos evaluados con dictamen "Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente" serán evaluados nuevamente como envíos originales.
12. Los autores deberán corregir las pruebas antes de su publicación.

## **Política de acceso abierto**

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento. Tanto el acceso a los artículos como el envío de originales para su publicación está libre de costes económicos.

## Editorial Policy

### Focus and Scope

The scientific scope of **Las Torres de Lucca** (International Journal of Political Philosophy) will be to comprehend the characteristics of political philosophy, in line with the interdisciplinary character that has operated in this field during the last several years. We welcome contributions from the areas traditionally linked directly to political philosophy (moral philosophy, philosophy of law, political theory), as well as from those that have been incorporated up to the present day (political economy, philosophy of history, psychology, neurophysiology and, to a lesser extent, other sciences) as long as their scope is focused on the treatment of public affairs and sheds light on contemporary political reflections. In the same way, the reference to classic problems should be brought to bear on contemporary questions.

The journal does not commit itself to any school of thought, style or ideology. However, we do commit ourselves to argumentative rigor and expositive clarity. Thus, the new publication is directed towards the academic environment and designed for the specialized reader; but the publication also aspires to awake interest in the reader who is not technically formed in these disciplines, but is interested by the public questions that inevitably affect him or her.

We expect that the scope of the journal will be international. Thus, articles will be published in Spanish and English, and original articles in French, Portuguese, Italian, or German will be accepted as exceptions (depending on their quality and relevance), translated into Spanish and published in a bilingual format.

We are particularly interested in covering the Spanish/Latin American realm, particularly lacking in specialized publications of this type. With this in mind, we count on experts from the distinct countries included in this geographic area.

Research activity in the area of Spanish/Latin American political philosophy is one of the founding aims of this project. We wish to be a place of thought and reflection, divergent and convergent at the same time. We are trying to generate a ubiquitous location for the specialists in these countries: a dynamic stopping point that makes itself a visible community of authors capable of creating quality works, becoming a key reference point in the realm of contemporary international political thought.

Nonetheless, and precisely to reinforce that geographic specificity, the journal wants to flee from the almost proverbial territorial isolation that is inappropriate in the present day. With this objective, the participation of specialists from all over the world will be promoted. Thus, and as a stimulus, relevant figures from one side with emerging values of another will be procured and mixed.

We have opted for electronic publication because we consider the format to be the most effective in the present day, for diverse, obvious reasons.

### Section Policies

	Open Submissions	Indexed	Peer Reviewed
Articles	✓	✓	✓
Translations	✓	✓	✓
Biographical Sketch	✓	✓	✗
Book Reviews	✓	✓	✗
Notes and Discussions	✓	✓	✓
Invited authors	✗	✓	✗

### Peer Review Process

1. The Editorial Board of Las Torres de Lucca subscribes the following "Code of Good Practices". [http://lastorresdelucca.org/public/cdigo\\_de\\_etica.pdf](http://lastorresdelucca.org/public/cdigo_de_etica.pdf)
2. The journal will not charge any fee for receiving articles or its evaluation.
3. Prior editorial review is made to all submissions. Submissions may be returned to authors who: 1.º Not satisfy the requirement of originality and unpublished character of the articles; 2.º Do not refer to the field of the magazine; 3º exceed the extent established for the type of collaboration; 4º do not meet formal requirements as directed; 5º do not send the work in the required support.
4. All submissions that have the approval of the Editorial Board will be refereed by external reviewers. The arbitration shall be conducted by double-blind peer review.
5. The Secretary will send a communication to the authors with the reasoned decision of the Editorial Board, ensuring anonymity at all stages of the process.

6. Articles will receive after evaluation the following labels: a) unconditional acceptance; b) Acceptance subject to the proposed improvements, c) Refusal, encouraging the author to rewrite the document and send it again; d) unconditional rejection.
7. The opinion of the referees is final.
8. We will only publish articles that have two (2) opinions of "unconditional acceptance".
9. After receiving the reports of the referees, the Secretary will notify the author and enclose the evaluation forms. In case of disagreement between the referees and before notifying the author the Secretary will use a third evaluator.
10. Articles with "Acceptance subject to proposed improvements" will receive the comments of the referees. The author may then: a) withdraw its publication; b) follow the suggestions of the evaluators. If so, the article will be sent back to the original referee so that the modifications can be approved.
11. The articles labelled as "Rejection, encouraging the author to rewrite the document and send it again" will be treated as original submissions.
12. The authors should proofread before publication.

### **Open Access Policy**

This Journal provides immediate open access to its contents, based on the principle that offering public free access to academic research supports a greater global exchange of knowledge. Both the access to the articles and the submission is free of charge.

## Envíos

### Directrices para autores/as

1. La revista declara su apertura a la participación de autores ajenos a la entidad editora.
2. Todos los artículos deberán ser originales, inéditos y no deben estar en curso de publicación.
3. De acuerdo con nuestra política editorial y el interés expresado por la claridad expositiva y el rigor argumentativo se le solicita a los autores tener en consideración la accesibilidad del texto para lectores de diferentes procedencias y evitar incurrir en el uso de jergas especializadas en orden a facilitar la comunicación y la discusión de los trabajos.
4. Los trabajos habrán de enviarse a través del siguiente formulario: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. El archivo adjunto deberá ser anónimo. Los datos de identidad se completaran sólo en el formulario.
6. Los archivos deberán presentarse en formato OpenOffice, Microsoft Word o cualquier otro software que cumpla con las características del Formato Documento Abierto para Aplicaciones Ofimáticas.
7. Las contribución deben tener una extensión de entre 7000 y 10000 palabras y las recensiones de 2500 palabras (aprox. 4 páginas).
8. Asimismo, deberán incluir resumen (máximo, 200 palabras) y términos clave en español e inglés.
9. El manuscrito debe estar elaborado integralmente según la normalización APA. Esto incluye los criterios de redacción, empleo de signos de puntuación (ortotipografía), modalidad de citación (autor-fecha) y listado de referencias final. Para más información consultar la web <http://blog.apastyle.org>.
10. La revista elaboró un resumen de las Normas que se puede consultar en Guía de Edición de Artículos Científicos según Normas APA.

### Libros

- **Libro:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington, Estados Unidos de América: American Psychological Association.
- **Libro editado:** Plath, S., Kukil, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, Estados Unidos de América: Anchor.



- **Libro editado sin autor:** Miller, J., y Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, Estados Unidos de América: Chronicle.
- **Libro traducido:** Laclau, E. (2005). *La razón populista* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- **Libros clásicos:** Hobbes, T. (2000). *De Cive* (C. Mellizo, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1642). En el texto la referencia es (Hobbes, 1642/2000).
- **Libro consultado en un idioma diferente al del texto. Por ejemplo, para un texto en castellano:** Pocock, J. (1975). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* [El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University. La misma regla de traducción del título al idioma del texto se aplica a los artículos.
- **Libro en varios volúmenes:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, Estados Unidos de América: Beehive Foundation.
- **Capítulo de libro:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. En B. Savelev (Ed.), *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). Nueva York, Estados Unidos de América: Thames and Hudson.
- **Libro en Internet:** Prairie oysters. (2002). *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recuperado de <http://crownpublishing.com>

### Artículos en revistas académicas

- **Artículo:** Brunero, S., Cowan, D., y Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Artículo en internet con DOI:** Gibson, M., y Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the University of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: 10.1080/10723030802533853

- **Artículo en internet sin DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recuperado de <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

### Artículos en revistas no académicas

- **Revista mensual:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **Revista semanal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Revista en internet:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recuperado de <http://www.salon.co>

### Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

1. El envío no ha sido publicado previamente ni se ha sometido a consideración por ninguna otra revista (o se ha proporcionado una explicación al respecto en los Comentarios al editor/a).
2. El archivo de envío está en formato OpenOffice, Microsoft Word, RTF o WordPerfect.
3. Siempre que sea posible, se proporcionan direcciones URL para las referencias.
4. El texto tiene interlineado sencillo; 12 puntos de tamaño de fuente; se utiliza cursiva en lugar de subrayado (excepto en las direcciones URL); y todas las ilustraciones, figuras y tablas se encuentran colocadas en los lugares del texto apropiados, en vez de al final.
5. El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en las Directrices del autor/a, que aparecen en Acerca de la revista. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs#authorGuidelines>
6. Para asegurar la integridad de una revisión ciega por pares de un envío de esta revista, se deberían tomar las debidas precauciones para preservar la identidad de los autores/as y revisores/as.
  - a. Eliminar en el texto los nombres del autor, utilizando "Autor" y año en las referencias y notas al pie, en vez de los nombres de los autores/as, el título del artículo, etc.

- b. En el caso de los documentos creados con Microsoft Office, la identificación del autor/a también se debería eliminar de las propiedades del archivo (vea más abajo archivo en Word), haciendo clic en archivo en el menú principal de la aplicación de Microsoft: Archivo > Guardar como > Herramientas (u Opciones en el caso de Mac) > Opciones de seguridad > Al guardar, eliminar la información personal de las propiedades del archivo > Guardar.
- c. En el caso de documentos PDF, también se deberían eliminar los nombres de los autores/as de las propiedades del documento dentro del menú archivo o del menú principal de Acrobat.

### **Aviso de derechos de autor/a**

Aquellos autores/as que tengan publicaciones con esta revista, aceptan los términos siguientes:

- a. Los autores/as conservarán sus derechos de autor y garantizarán a la revista el derecho de primera publicación de su obra, el cuál estará simultáneamente sujeto a la *Licencia de reconocimiento de Creative Commons* que permite a terceros compartir la obra siempre que se indique su autor y su primera publicación esta revista. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>
- b. Los autores/as podrán adoptar otros acuerdos de licencia no exclusiva de distribución de la versión de la obra publicada (p. ej.: depositarla en un archivo telemático institucional o publicarla en un volumen monográfico) siempre que se indique la publicación inicial en esta revista.
- c. Se permite y recomienda a los autores/as difundir su obra a través de Internet (p. ej.: en archivos telemáticos institucionales o en su página web) antes y durante el proceso de envío, lo cual puede producir intercambios interesantes y aumentar las citas de la obra publicada. (Véase *El efecto del acceso abierto*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

### **Declaración de privacidad**

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

## Submissions

### Author Guidelines

1. The journal declares its openness to the participation of authors foreign to the publisher.
2. All articles must be original, unpublished and must not be in course of being published.
3. Following our editorial policy, committed to narrative clarity and argumentative rigor, we ask authors to consider the accessibility of the text to readers from different backgrounds and avoid the use of specialized jargon in order to facilitate communication and discussion of the work.
4. Submissions must be sent through the following form: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. The attached file must be anonymous. Identity data are to be completed only on the form.
6. Files must be submitted in OpenOffice, Microsoft Word or other software that meets the characteristics of the Open Document Format for Office Applications. <https://en.wikipedia.org/wiki/OpenDocument>
7. Contributions should be in the range of 7,000 to 10,000 words and the Book reviews 2500 words (approx. 4 pages).
8. Articles must include title, abstract (maximum 200 words) and key words in Spanish and English.
9. The manuscript must be fully prepared according to the APA standardization, which includes writing style, use of punctuation marks (orthotypography), citation norms (author-date) and list of final references. For more information, check the web <http://blog.apastyle.org>. Authors can consult the Article Edition Guidelines (APA standards) elaborated by Las Torres de Lucca.

### Books

- **Book:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington: American Psychological Association.
- **Edited Book with an Author:** Plath, S., & Kukil, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, United States of America: Anchor.

- **Edited Book without an Author:** Miller, J., & Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, United States of America: Chronicle.
- **Translated Book:** Laplace, P. S. (1951). *A philosophical essay on probabilities* (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trad.). New York, United States of America: Dover. (Trabajo original publicado en 1814).
- **Non-traslated book:** Piaget, J. (1966). *La psychologie de l'enfant* [The psychology of the child]. Paris, France: Presses Universitaires de France.
- **Multi-volume Book:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, United States of America: Beehive Foundation.
- **Book Chapter:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. In B. Savelev, *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). New York, United States of America: Thames and Hudson.
- **Internet Book:** Prairie oysters. (2002). In *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recovered from <http://crownpublishing.com>

### Articles in Academic Journals

- **Article:** Brunero, S., Cowan, D., & Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Online Article with DOI:** Gibson, M., & Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the Univeristy of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: 10.1080/10723030802533853
- **Online Article without DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recovered from <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

### Articles in non-academic Journals

- **Monthly Journal:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.

- **Weekly Journal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Internet Journal:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recovered from <http://www.salon.com>

### Submission Preparation Checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

1. The submission has not been previously published or is under consideration by any other journal (or an explanation has been provided about it in the Comments to the editor).
2. The submission file is in OpenOffice, Microsoft Word, RTF or WordPerfect format.
3. Whenever possible, URLs are provided for references.
4. The text is singlespaced; 12point font size; italic is used instead of underlining (except in URL addresses); and all illustrations, figures and tables are placed in the appropriate places in the text, rather than at the end.
5. The text meets the stylistic and bibliographical requirements presented in the Guidelines for Authors, which appear in About the Journal. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs/about/submissions#authorGuidelines>
6. If the submission is sent to a peerreviewed section of the journal, follow the instructions:
  - a. The authors of the document have deleted their names from the text, with "Author" and year used in the references and footnotes, instead of the authors' name, article title, etc.
  - b. With Microsoft Office documents, author identification should also be removed from the properties for the file (see under File in Word), by clicking on the following, beginning with File on the main menu of the Microsoft application: File > Save As > Tools (or Options with a Mac) > Security > Remove personal information from file properties on save > Save.

- c. With PDFs, the authors' names should also be removed from Document Properties found under File on Adobe Acrobat's main menu.

### **Copyright Notice**

Authors who publish with this journal agree to the following terms:

- a. Authors retain copyright and grant the journal right of first publication with the work simultaneously licensed under a *Creative Commons Attribution License* that allows others to share the work with an acknowledgement of the work's authorship and initial publication in this journal. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>
- b. Authors are able to enter into separate, additional contractual arrangements for the non-exclusive distribution of the journal's published version of the work (e.g., post it to an institutional repository or publish it in a book), with an acknowledgement of its initial publication in this journal.
- c. Authors are permitted and encouraged to post their work online (e.g., in institutional repositories or on their website) prior to and during the submission process, as it can lead to productive exchanges, as well as earlier and greater citation of published work (See *The Effect of Open Access*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).