

Emiliano Aldegani

Universidad Nacional de Mar del Plata

RESUMEN

El presente trabajo busca recuperar algunos aspectos particulares del aporte de Cornelius Castoriadis al estudio del pensamiento griego y establecer un contrapunto entre su propuesta metodológica y la de otros autores que indagan el tema. En este sentido, el abordaje conjunto de la matriz de pensamiento que enmarca en Grecia la emergencia de la filosofía y de la democracia se presentará en el trabajo, atendiendo la forma en la que toma distancia de otras perspectivas contemporáneas como las de Marcel Detienne, Leo Strauss y, con algo más de desarrollo, Martin Heidegger.

Palabras Clave: Castoriadis, Heidegger, filosofía antigua, imaginario.

ABSTRACT

THE GREEK SOURCE: POETICS AND PHILOSOPHY

This paper seeks to recover some particular aspects of Cornelius Castoriadis' contribution to the study of Greek thought and to establish a counterpoint between his methodological proposal and that of other authors who investigate the subject. In this sense, the joint approach to the matrix of thought that frames the emergence of philosophy and democracy in Greece will be presented in the paper, paying attention to the way in which it distances itself from other contemporary perspectives such as those of Marcel Detienne, Leo Strauss and, with some further development, Martin Heidegger.

Key words: Castoriadis, Heidegger, ancient philosophy, imaginary.

RÉSUMÉ

LA SOURCE GRECQUE: POÉTIQUE ET PHILOSOPHIE

Le présent travail cherche à récupérer certains aspects particuliers de la contribution de Cornelius Castoriadis à l'étude de la pensée grecque et à établir un contrepoint entre sa proposition méthodologique et celle d'autres auteurs qui étudient le sujet. En ce sens, l'approche conjointe de la matrice de pensée qui encadre l'émergence de la philosophie et de la démocratie en Grèce sera présentée dans l'ouvrage, en tenant compte de la manière dont elle se démarque d'autres perspectives contemporaines telles que celles de Marcel Detienne, Leo Strauss et, avec un peu plus de développement, Martin Heidegger.

Mots-clés: Castoriadis, Heidegger, Philosophie antique, imaginaire.

RESUMO

A FONTE GREGA: POÉTICA E FILOSOFIA

Este trabalho procura recuperar alguns aspectos particulares da contribuição de Cornelius Castoriadis para o estudo do pensamento grego e estabelecer um contraponto entre sua proposta metodológica e a de outros autores que investigam o assunto. Neste sentido, a abordagem conjunta da matriz de pensamento que enquadra a emergência da filosofia e da democracia na Grécia será apresentada no documento, prestando atenção à forma como ela se distancia de outras perspectivas contemporâneas como as de Marcel Detienne, Leo Strauss e, com algum desenvolvimento posterior, Martin Heidegger.

Palavras-chave: Castoriadis, Heidegger, filosofia antiga, imaginário.

1. INTRODUCCIÓN¹

La comprensión de Castoriadis del imaginario griego presenta una serie de elementos originales que permiten situarlo en una posición particular frente a otros interpretadores contemporáneos. Para empezar, propone al esquema imaginario que subyace al pensamiento clásico como una matriz que se estructura a partir de la tensión entre la determinación y lo indefinido. Esto se expresa en diferentes dimensiones como la oposición entre *doxa* y *episteme*, entre el aparecer y el ser, y finalmente en la oposición entre *physis* y *nomos*, ofrece una aproximación particular a los problemas que orientan el inicio de la filosofía y la emergencia del germen democrático (Castoriadis, 2008b, pp. 241-262; Vibert, 2010).

Efectivamente, estas tensiones son captadas por el autor en el marco de un intento de comprensión total del imaginario griego, que pueda operar a su vez como una actividad política y reflexiva capaz de intervenir en el presente mediante un trabajo conceptual de apropiación y re-creación de nuestra propia tradición (Castoriadis, 2008b, p. 63). Por lo que su perspectiva metodológica ofrece una lectura de la cultura griega en la que se destacan diferentes tensiones que pueden observarse tanto en la filosofía pre-socrática, como en las obras de Hesíodo, Homero y Esquilo, para explicitar luego el modo en que la tradición intelectual iniciada por Platón y Aristóteles desvía a esta matriz imaginaria hacia una comprensión unilateral del ser que piensa a la realidad a partir de la hipercategoría de la determinación.

Ciertamente, el retorno reflexivo de Castoriadis al pensamiento griego y a los tópicos centrales que han configurado el marco conceptual de la filosofía clásica ha estado explícitamente orientado desde su inicio por un registro marcadamente político y como una actividad estrechamente ligada a la elucidación del presente y de los imaginarios sociales contemporáneos. En este sentido, no se propone la reconstrucción histórica o genealógica de determinadas nociones y conceptos, sino que como él mismo lo expresa: a la reconstrucción de la matriz de esquemas imaginarios desde la que el pensamiento antiguo

¹ Versión revisada y ampliada de la presentación “La matriz de esquemas imaginarios en el pensamiento antiguo. Reflexiones de Cornelius Castoriadis sobre la poética arcaica y la emergencia de la filosofía” (Aldegani, 2016b). La misma ha sido posible gracias al apoyo del programa de Becas post-doctorales del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

se proyecta y de la que emergen la filosofía y la democracia. Este trabajo es propuesto por Castoriadis como una actividad política, en la medida que se orienta a establecer una reflexión sobre la propia tradición, que no se limita a un debate de tipo filológico, arqueológico o histórico, sino que se proyecta hacia una comprensión total de la irrupción del pensamiento griego y de su esquema cultural. En sus palabras:

Lo que nos importa no es simplemente una interpretación de las obras, es un proyecto de comprensión total, e insisto en el término “proyecto”. Nuestro interés va más allá de la simple interpretación, es decir, de un trabajo simplemente teórico: cuando abordamos el nacimiento de la democracia y la filosofía, aquello que nos importa es nuestra propia actividad y nuestra propia transformación. (Castoriadis, 2008b, p. 63)

Esta perspectiva reflexiva resulta coherente con el vínculo que percibe el proyecto de una sociedad autónoma con la herencia cultural y las costumbres, pues incluso cuando el proyecto de autonomía supone siempre un grado de apertura a la emergencia de lo nuevo y finalmente a la posibilidad de que una alteridad emergente pueda surgir en la red institucional, la relación que propone entre el cuerpo social y sus propias tradiciones no es de una mera ruptura o reformulación, sino que comporta una apropiación en la que el cuerpo social trabaja sobre su tradición para establecer aquello que Castoriadis denominará como un vínculo de herencia y solidaridad (2004b, p. 142). Es decir, una apropiación en la que es el cuerpo social quien recupera y resignifica aquello que el imaginario social dado en la red institucional le propone. El sujeto de la autonomía, afirmará, no es una *mónada limpia* que se sustrae de lo dado, sino un individuo que siempre participa de una verdad y un sentido social e histórico (Castoriadis, 2010, p. 169). Pero esta falta de discreción con relación al campo histórico social, no se reduce tampoco a una mera recepción de lo dado, sino que es susceptible de una constante reapropiación, reflexión y resemantización del material simbólico, en la que los individuos hacen propio conscientemente un discurso que originalmente les fuera impuesto o legado por la tradición. Esta apropiación implica una negación, pero no una negación del contenido de la tradición, sino una negación de la exterioridad del discurso apropiado (2010, pp. 160-169).

En este sentido, el retorno de Castoriadis al pensamiento griego y en particular al imaginario arcaico y las transiciones que conducen a la emergencia

de la filosofía y la democracia, forma parte de un programa de investigación en el que recorre distintos momentos de desarrollo del pensamiento occidental, buscando el germen de las significaciones sociales operantes más relevantes del pensamiento moderno y que en un primer período señala fundamentalmente en el pensamiento de Marx (Poirier, 2011, pp. 95-134). A saber: la emergencia del proyecto de autonomía social, y a su vez, la emergencia de un marco metafísico determinista que reduce los modos de ser al modo de ser de la entidad, y que se presenta en el pensamiento moderno a partir de la proyección de una expansión ilimitada del dominio de lo racional, o en sentido estricto, del dominio de una pseudoracionalidad (Castoriadis, 2008c; 2007b).

En efecto, Castoriadis buscará en el imaginario griego los elementos que configuran una comprensión inicial del ser, en la que la realidad se comprende a partir de su doble disposición dinámica a consolidarse en diferentes formas de determinación, pero también a generar una apertura a la emergencia de nuevas estructuras. Aquello que recuperará del pensamiento pre-socrático en las nociones de *chaos* y *cosmos*, y que permite pensar al ser como una *espontaneidad creadora*, que luego será ocultada o reducida por un marco metafísico con un sesgo estrictamente determinista, en el que la determinación opera como un criterio ontológico que define el estatus de lo real como tal (Castoriadis, 2004a, 2008b).

Ahora bien, este abordaje de la tradición griega ha sido objeto de diversas críticas entre las que se destaca la suscripción a un cierto eurocentrismo por parte de Castoriadis, al reducir su análisis a la tradición occidental, y a su vez por la afirmación de la veracidad intrínseca de la mitología griega y su correspondencia con la estructura de la realidad. Es notable que asume estas objeciones, pero advierte que sólo en el marco de occidente y a partir de la tradición intelectual occidental es que ésta objeción puede formularse, pues es la misma tradición occidental la que habilita este tipo de reflexividad, y que permite señalar la suscripción de un trabajo conceptual sobre el origen de la filosofía a una perspectiva con un sesgo eurocéntrico, incluso cuando es la misma filosofía como práctica reflexiva la que habilita esta objeción. Lo que importa al autor, y es el centro de su interés por el pensamiento clásico, es la emergencia de la auto-reflexividad y auto-cuestionamiento. Incluso llega a afirmar en sus seminarios del año 1982 que la política en sentido estricto es una invención occidental, si por ella se entiende un espacio de conflicto (2008b, p. 52).

La misma idea de objetar a un pensador el que sea eurocéntrico está vinculada con esta capacidad reflexiva que surge en occidente, pues nadie objetaría a un islamista el que considera sus creencias como universales (Castoriadis, 2007a, p. 32). El eurocentrismo es para el autor, una objeción que puede realizarse a un historiador en la medida que el dispositivo de la auto-reflexividad ha sido desplegado.

Es precisamente en tanto que la auto-reflexividad se concibe como un emergente histórico que su origen puede ser identificado en un momento o una época más o menos determinada. Aunque no como el producto de una serie de causas, pero si en un marco simbólico y social particular. Por esta razón Castoriadis encuentra la emergencia de la auto-reflexividad y del proyecto de autonomía en dos momentos de la historia:

—En el imaginario social griego del período clásico.

—En Europa Occidental a partir de los siglos XI-XII (Castoriadis, 2007b, p. 194).

Esta afirmación ha sido también objeto de múltiples críticas en relación a su sesgo eurocéntrico, sin embargo, Castoriadis no propone a Grecia como un modelo a seguir, o como la emergencia de una sociedad reflexiva y democrática que la actualidad se vea llamada a reproducir. Desde su perspectiva no existe en Grecia la emergencia de un *modelo* que deba ser repetido, o imitado en períodos históricos posteriores, sino que lo que emerge es un principio de autoreflexividad (Moatti, 2011, p. 16). A este principio se hace referencia de manera metafórica a partir de distintas imágenes que buscan recuperar su especificidad como producto socio-histórico. La primera de estas imágenes es la de la autonomía como un *virus* o un *veneno*, que puede ser incorporado como un emergente por otros grupos sociales en tanto que éstos se vuelquen hacia una actitud auto-reflexiva. Pero también se hace referencia a partir de la imagen de una *planta histórica* o como una *raíz*, y principalmente a partir de la noción de *germen*. La emergencia de la democracia en Grecia es para Castoriadis la emergencia de un *germen democrático* (2005b). Esta idea de *germen* resulta de particular interés para este autor en la medida que, como señala Vibert (2010), hace referencia a una continuidad, pero sin establecer una *causalidad* o un lazo genealógico *necesario* en tal continuidad.

Por consiguiente, el retorno de Castoriadis sobre la tradición occidental se adscribe a un proceso de elucidación reflexiva sobre nuestra propia tradición cultural, fundamental para la reformulación explícita de nuestro presente.

2. LA DEFINICIÓN METODOLÓGICA DEL ABORDAJE CASTORIDIANO

El marco metodológico desde el que Castoriadis propone abordar al pensamiento griego guarda sin duda similitudes con el método hermenéutico y con abordajes establecidos por autores como de Marcel Detienne, Giorgio Colli, Jean-Pierre Vernant entre otros, y en mayor o menor medida puede emparentarse también con retorno que Martin Heidegger propone sobre el pensamiento griego, con el que Castoriadis entra en polémica en diversas ocasiones. Es notable que, incluso cuando ha tomado distancia en forma explícita de una gran cantidad de elementos del abordaje de Heidegger de la filosofía griega, sus perspectivas pueden asociarse en distintos contrapuntos en los que no siempre parecen arribar a resultados del todo incompatibles. Por esta razón se comenzará por señalar algunas similitudes y diferencias notables entre ambos abordajes.

Por empezar, es importante señalar que existe tanto en la perspectiva de Castoriadis como en la del filósofo alemán un intento explícito de superar la perspectiva de una reconstrucción teórica e histórica del pensamiento griego. Y ello se proyecta sin embargo desde dos puntos de partida bien diferenciados, pues, mientras que Castoriadis se propondrá reconstruir la matriz de esquemas imaginario que dan marco a la emergencia en Grecia de la democracia y la filosofía, Heidegger buscará superar al historicismo tomando como objeto la reconstrucción del horizonte de sentido al que el pensamiento de los primeros filósofos está dirigido. No se trata para Heidegger de recuperar los fenómenos sociales que acompañan la génesis de ideas, o las diferentes escuelas de pensamiento y su cronología e influencia recíproca, sino que situarnos en el “por pensar” de estos pensadores y volver sobre aquello que quiere ser pensado en los problemas que presentan (Heidegger, 2012, p. 83).

Esta reconstrucción del marco de sentido que orienta a los pensadores presocráticos se dirige en direcciones notablemente opuestas en ambos autores. En el caso de Castoriadis esto lo conduce a una revisión de la poética arcaica y de la presencia de determinadas nociones en la mitología, que reaparecen en

una perspectiva intelectual en los primeros filósofos. Mientras que Heidegger propone la necesidad de desatender todo aquello que exceda a los textos y concentrarse exclusivamente en las palabras del pensar inicial y en el umbral intelectual que permiten elucidar. Como el mismo afirma:

Se podrá también describir detenidamente y analizar hasta en los más pequeños detalles la relación entre los filósofos y las escuelas filosóficas con la poesía, el arte, la política y las circunstancias sociales de su época, pero así nunca se llegará a comprender la filosofía misma, como lo que ha sido pensado, su contenido filosófico, el ámbito de la problemática que allí se encuentra (Heidegger, 2014, p. 28).

Este posicionamiento particular, que busca comprender al pensar desde una vuelta sobre los textos que los excede, pero que se mantiene indiferente al resto de las condiciones histórico sociales en las que fueron producidos, será a su vez, uno de los puntos más claros de diferenciación que Castoriadis señalará en relación a la hermenéutica. Incluso cuando su trabajo de reconstrucción guarda algunas similitudes con el método hermenéutico, en tanto deja de lado la posibilidad de establecer un trabajo de reconstrucción objetiva del material histórico, se diferencia notablemente de la hermenéutica al no limitarse a la interpretación de los textos (2008b, pp. 62-64).

El proyecto de apropiación que Castoriadis propone para el pensamiento griego es un proyecto de comprensión total. Este aspecto permite observar una distancia incluso mayor con el trabajo de Heidegger desde una perspectiva metodológica, en la medida que el filósofo alemán se propone abstraer todos los elementos históricos que dan marco al pensamiento presocrático para re-explorar los límites de lo pensado por ellos. Lo que da lugar a un gran número de consideraciones críticas que Castoriadis presenta al pensamiento de Heidegger, que se desprenden en su mayoría de esta omisión que deliberadamente propone Heidegger en sus seminarios. Por ello resulta llamativo que Castoriadis critique a Heidegger por establecer una filosofía que hace referencia permanentemente a los griegos, pero no aborda ni la sexualidad, ni lo político y ni la psiquis, con lo que se produce una imagen algo distorsionada del pensamiento griego en la que la *polis*, el *eros* y la *psyché*, no tienen un lugar relevante (Bellusci, 2012, p. 12).

Las lecturas que propone la escuela francesa del pensamiento antiguo se sitúan metodológicamente en una perspectiva que puede asociarse con mayor facilidad a la propuesta castoridiana. Puede pensarse por ejemplo en

los trabajos realizados por autores como Detienne (1986), donde se observan diferentes cambios simultáneos en ámbitos diversos de la cultura griega tales como la secularización de la poesía, la introducción del ejército a la ciudad, la configuración del sistema legal, las prácticas incubatorias, etc., y luego se despliega un análisis integral que busca considerar estos hechos como manifestaciones de un mismo fenómeno. Sin embargo, Castoriadis expresa una diferenciación clara con estos autores, que es en cierta forma una versión de su toma de distancia con el pensamiento de Heidegger. Para el autor, tanto los trabajos de Detienne como la lectura que ofrece Vernant, poseen un gran valor, pero se caracterizan en el resultado de sus trabajos por presentar una distancia ontológica insalvable entre el mundo divino, el mundo humano y el mundo natural que es totalmente extranjera a la cultura griega (Castoriadis, 2008b, pp. 173, 310-311). Aquello que en la obra de Heidegger se denominará como diferencia ontológica y que para Castoriadis comporta un desvío en la comprensión de la captación griega del mundo.

En efecto, Castoriadis advierte que existe una diferenciación entre la divinidad y los hombres pero no resulta de ello que la divinidad exista en un tiempo y un espacio que sean totalmente ajenos al hombre (2008b, p. 150), ni que su frontera no se desdibuje en muchos casos. Esta idea, particularmente preconizada por Detienne (1986) al exponer la función de las prácticas incubatorias y la función de la metáfora del viaje como acceso a los hechos arquetípicos de la memoria divina, es confrontada por Castoriadis en la medida que supone una distinción radical entre el *topos* humano y el *topos* divino, y en un nivel inferior, entre el *topos* humano y el *topos* natural. A esta idea se opone en los siguientes términos:

Hay una legión de casos donde, en un mito, un hombre es transformado por los dioses en animal o en planta; la mitad de los mitos griegos hablan de esto. Asimismo, hay otros casos —son mucho más raros, por cierto, pero existen— donde tal ser humano totalmente excepcional, como Hércules o Ganímedes, es transformado en dios o semidiós (Castoriadis, 2008b, p. 173).

La dificultad para conservar estos límites que el pensamiento francés y el pensamiento de Heidegger proponen de diferentes maneras entre lo humano y el *topos* divino, y que fundamentalmente se origina para Castoriadis por pensar a la cultura griega desde la óptica de una tradición onto-teo-lógica con un sesgo notablemente judeo-cristiano, se produce a

partir de diferentes aspectos que pueden recuperarse de lo que llamaré como la captación trágica del mundo griego.

En particular, su énfasis se centra en señalar que no hay una omnisciencia en los dioses como será concebida en el cristianismo, ni un conocimiento pleno del futuro, sino parcial. Además de la localización espacio temporal de muchas deidades en el mismo *topos* que el hombre, y fundamentalmente a partir del reconocimiento de la subordinación de los dioses a una *moira* que es general y que es transversal el mundo humano, al mundo divino y al mundo natural.

En este sentido, Castoriadis entra en polémica con algunos de los resultados más notables del análisis de Detienne tales como la caracterización de la palabra eficiente de Apolo, que no predice el futuro sino que lo realiza en su decir, o incluso con algunos rasgos generales de la palabra mágico-religiosa y las funciones de la poesía. Pero el interés de Castoriadis parece centrarse en explicitar su diferenciación y no en desarrollar una digresión crítica sobre estos trabajos. Hecho que se desprende probablemente de otra de sus críticas a la perspectiva heideggeriana, que es adoptada por el pensamiento postmoderno, y que desvirtúa para Castoriadis la esencia misma del trabajo intelectual.

En efecto, este autor reitera en diversas ocasiones su desacuerdo con la posición que defiende Heidegger en la que el pensamiento de los filósofos anteriores sólo puede ser interpretado, y no ya discutido o refutado. Esta posición, que Castoriadis adjudica a la hermenéutica, no permite una confrontación cabal y racional de argumentos, por lo que desatiende los aspectos principales del pensamiento filosófico. “No puede haber una discusión crítica de los filósofos del pasado. Los “pensadores” expresan los momentos de “la historia del Ser”, el ser habla por boca de ellos” (2008a, p. 151). Este posicionamiento aleja el quehacer filosófico del proyecto que Castoriadis comprende como central en la filosofía, que consiste precisamente en recuperar toda forma de pensamiento anterior, y establecer un trabajo crítico y reflexivo que permita situarse en posición a la tradición intelectual. Precisamente, en ello consiste la historicidad del pensamiento y la filosofía, no en ser un conocimiento acumulativo, sino reflexivo. Por ello puede percibirse en el tratamiento del autor un interés mayor en la propuesta creativa de un abordaje reflexivo del pensamiento antiguo, y no tanto en la discusión con otros interpretadores o incluso polemizar en forma extendida en relación al trabajo filológico que está tan estrechamente ligado al estudio del pensamiento antiguo.

Por último, autores como Pierre Vidal-Naquet destacan el aporte de la perspectiva castoridiana frente al estudio sistemático y riguroso de autores como Leo Strauss, recuperando la importancia que reviste su lectura en tanto que conduce a la experiencia unificada en la que aspectos de la cultura griega que parecen desconectados o laterales toman la centralidad (Castoriadis, 2008b, p. 11). Esto advertido también por Philippe Raynaud cuando afirma que “donde Strauss podrá en primer plano el conflicto entre el filósofo y la ciudad, Castoriadis hará más bien hincapié en la unidad de los diversos aspectos de la experiencia griega” (Raynaud, 2012, p. 19). Es precisamente en este tratamiento conjunto que se proyecta hacia una comprensión total del pensamiento griego lo que comporta el elemento más valioso de la lectura que ofrece Castoriadis, y probablemente aquello que se destaca de diferentes maneras en el marco general de su filosofía.

3. CONCEPCIONES DEL SER EN LA POÉTICA GRIEGA Y LA FILOSOFÍA PRE-SOCRÁTICA

Ahora bien, uno de los primeros aspectos que resultan llamativos de la lectura que Castoriadis ofrece del mundo antiguo, es la identificación de diversos elementos de la mitología griega con una verdad esencial relativa a la estructura ontológica de lo real. La afirmación general que subyace a su lectura de los mitos griegos está estrechamente vinculada a la comprensión de la captación mítica de los griegos con una verdad que es universal y que es esencialmente verdadera, no sólo para su sociedad sino para cualquier otra. Esto resulta de la comprensión que desprende su mitología del mundo como un velo de sentido que emerge de lo a-sensato, es decir, de la comprensión del mundo como un cosmos ordenado, que emerge a partir de vacío inicial y se sostiene luego sobre un *caos* informe.

Efectivamente, Castoriadis enfatiza la posición inicial del pensamiento griego, expresado primero en Homero y Hesíodo, pero luego también en los presocráticos, como una tensión entre lo caótico y lo cósmico, en la que el orden que ostenta el cosmos nunca logra superar el vacío inicial, y a su vez en la que lo caótico, en su acepción de vacío y entendido como mezcla informe, es pensado también como una espontaneidad creadora. Aquello que Castoriadis afirma al definir al caos como emergencia inmotivada de cosmos. Lo que muestra la mitología griega, sobre todo a partir de Hesíodo,

es la emergencia del mundo a partir del vacío, que por otro lado ha surgido de una nada inicial (2008b, p. 208).

En sus palabras, lo que la mitología griega revela como origen del mundo, es la fundación del mundo en el vacío, y la posibilidad de su retorno a la indefinición:

Lo que se devela como significación última del mundo es lo a-sensato; y el sentido emerge, como figura, a partir o sobre el fondo de esto a-sensato, pero está siempre condenado a volver a él. Y esto es lo que da el golpe inicial, o, si prefieren, constituye el suelo nutritivo del imaginario social griego, y permitirá tanto la creación de la filosofía como de la democracia. (2008b, p. 201)

Esta concepción del origen del mundo a partir de la nada y la indefinición, que encontrará una forma conceptual en el pensamiento de Anaximandro, otorga al orden de las cosas y su forma de estructurarse una cierta labilidad intrínseca que ofrece un marco inicial a la posibilidad surgir de la filosofía como actividad reflexiva, en la medida que no permite derivar las leyes y las tradiciones de un orden o una jerarquía que refleje la estructura de un mundo ordenado y racional como ocurre en las religiones monoteístas. Sólo las moiras rigen por sobre los hombres y los dioses, pero éstas solamente preservan su vínculo con la indeterminación. Es decir, evitan que algo se sustancie completamente y se consolide fuera del devenir (2008b, pp. 221-237).

Por consiguiente, Castoriadis propone una lectura del pensamiento clásico que aborde como eje central la tensión entre lo determinado y lo indeterminado, que se traduce de diferentes maneras en la tensión entre la doxa y la episteme, entre el ser y lo aparente y desde una perspectiva política, entre la *physis* y el *nomos*. Esta tensión se expresa en la filosofía griega a partir de la comprensión del ser como una espontaneidad creadora que constituye uno de los aspectos más significativos del pensamiento inicial, y su ocultamiento posterior en el pensamiento metafísico platónico y aristotélico al identificar a la *determinación* como el criterio ontológico que permite establecer el grado de realidad de los objetos.

En este sentido, Castoriadis establece una lectura particular del fragmento de Anaximandro (2008b, pp. 221-240)², en la que propone a la indefinición, el *ápeiron*, como origen y destino de las cosas, pero lo que resulta más interesante,

² Cf. Aldama y Garagalza(2009); Aldegani (2014; 2016a, pp. 228-256).

en la que propone a la determinación como un acto de *hybris*, de *hypermoira*, que debe ser expiado finalmente en el retorno a la indefinición. Esta lectura es coincidente en ciertos aspectos con la lectura que Frederick Nietzsche ofreciera del fragmento, pues para éste, Anaximandro realizaría con su noción de *ápeiron* una operación inversa a la que finalmente ofrecerá el platonismo. Es decir, siendo la existencia errante una desviación que debe ser expiada, y las determinaciones el mismo elemento que genera la decadencia de las cosas, el sustrato que subyace a los objetos sensibles debe ser la indefinición absoluta, pues de poseer atributos estaría sujeto también al devenir (2010, pp. 220-223). Esto es precisamente el camino inverso al de Platón, pues para poder escapar al devenir el pensamiento occidental a partir de Platón comenzará a identificar al ser con lo absolutamente determinado.

Ya las nociones de *mezcla* y de *nous* que pueden encontrarse en el pensamiento de Anaxágoras muestran visibles diferencias con la idea de indefinición. En particular en tanto que los *spermata* que conforman la mezcla inicial poseen las semillas de todas las cosas, y luego expresan una unidad a partir de la prevaencia de una potencia sobre las otras. Por lo que puede distinguirse claramente a las *spermata* de la indefinición, y la noción de *nous*, el intelecto ordenador, se aleja del esquema propuesto por Anaximandro de la idea de una espontaneidad creadora que luego se auto-inflige castigo por la infamia de estructurarse en una forma determinada.

Estas problemáticas llegan a Platón quien no se limita a proponer la idea de un demiurgo ordenador, sino que además identifica el origen de las formas por fuera de las cosas, en lo absolutamente determinado. El mundo sensible, como es sabido, participa de las formas eternas en las que el ser se identifica en sentido pleno. No es de extrañarse que el pensamiento político de Platón resulte tan difícil de pensar junto a un orden democrático, pues se apoya en un orden trascendente al que la realidad debe adecuarse, y no piensa a la organización de los hombres y de la cultura, más que como una ordenación transitoria que tiende a su propia decadencia, aquello que Castoriadis señala en su lectura del mito de Cronos (2004a, p. 116).

Sin embargo, lo indeterminado subsiste en el pensamiento de Platón y con más precisión en el pensamiento de Aristóteles, siempre vinculado a la noción de materia y a la idea de no-ser. “Cuando [Platón] busca lo opuesto del ser verdadero, postula lo siempre desemejante, aquello en que no hay un

solo momento de universalidad [...] y eso es la materia, lo absolutamente a-racional” (Castoriadis, 2004a, p. 119). Esta tendencia sigue en un sentido el espíritu del imaginario griego, pero en otro sentido es también una ruptura con este imaginario, pues mientras que los griegos pensaban al *ser* como una espontaneidad creadora y destructora (*génesis yphthorá*), con Platón desaparece toda concepción del ser como *espontaneidad creadora*. Lo que existe es una creación y una decadencia. La creación por parte del demiurgo y sobre la base de las formas eternas, pero sometida a la imperfección de la materia que irrumpe la regularidad en favor del devenir.

Por su parte, el estatuto de la materia en el pensamiento de Aristóteles resulta complejo y es sujeto de afirmaciones que no parecen siempre del todo compatibles en la *Metafísica*. En un sentido general, Aristóteles otorga a la materia un grado de realidad superior al propuesto por Platón, pues considera que la materia es en un sentido entidad. Pero en tanto que la forma es más determinada que la materia, y es lógicamente anterior al compuesto, es la entidad en sentido propio, y la materia y el compuesto lo son de manera derivada. Esto sucede en la medida que Aristóteles utiliza explícitamente a la determinación como un criterio ontológico. Por otra parte, la atención que Aristóteles otorga al compuesto de materia y forma que compone a las cosas sensibles, se produce al desviarse en estudio de la metafísica de la pregunta por el ser verdadero, que conducía a Platón a un mundo trascendente, a la pregunta por el ser en tanto ser (Ricoeur, 2013, p. 183), lo que lo lleva a pensar el ser de las cosas, y como es sabido, a identificar sus principios formales como algo inmanente a los compuestos.

La materia, sin embargo, no es mera indefinición para Aristóteles. Por un lado, como afirma en el libro VI de la *Metafísica* (1027a 10) la materia es la causa de lo accidental pues posee la potencia de los contrarios, pero en un sentido más general Aristóteles no piensa a la materia como algo absolutamente indeterminado sino como un sustrato que siempre tiene potencia de algo determinado (1042a 25). En este sentido puede pensarse a Aristóteles algo más cercano a Anaxágoras que a Platón, en tanto que éste reconociera la potencia intrínseca en la materia de formas determinadas. Sin embargo, Aristóteles ya había sido muy crítico del pensamiento de Anaxágoras y en particular de las dificultades que su idea de mezcla pudiera presentar al lenguaje pues al componerse de todos los atributos no podría sobre ellas afirmarse nada (989b).

Estas dificultades reaparecen finalmente en su noción de materia, que posee un tratamiento heterogéneo a lo largo de los libros de la *Metafísica*.

La primera dificultad, es que en tanto que la materia es lo que queda de una entidad si se la despoja de todas sus determinaciones, ésta parece ser susceptible de ser considerada el sustrato primero de las entidades sensibles, pero sabemos que sin importar cuánto quiso Aristóteles diferenciarse de Platón, nunca llegó al punto de proponer tal concepción de la materia. Aun cuando se presenta a todas las categorías distintas de la entidad como predicables de la primera categoría, Aristóteles advierte que la materia no es predicable de la entidad sino al revés. Dado que la materia es aquello que nunca es por sí mismo determinado, la entidad es predicada de la materia. Sin embargo, Aristóteles propondrá otra característica para definir la entidad que dejará en segundo plano a la materia, y esta característica, pilar central por otra parte de lo que Castoriadis denominará la lógica-ontológica identitaria, es la determinación (Ricoeur, 2013, p. 202).

De manera que se separan por un lado las nociones de forma, entidad y acto, y, por otro lado, las nociones de materia, accidente y potencia, dejando un estatuto ambiguo y complejo para las entidades sensibles e individuales que siempre portan materia y potencia, y volviendo sobre una metafísica de tipo teológica que estudie al ser inmaterial, motor inmóvil, acto puro, etc.

La tensión que se percibe en la lectura que Castoriadis entre las nociones de determinación y de indeterminación en la poética arcaica y la filosofía presocrática, se vuelca en la filosofía platónica y aristotélica hacia una metafísica de tipo determinista, cuyo origen también está muy influenciado por la filosofía eleática y pitagórica, que reduce al ser y a los modos de ser, al ser y los modos de ser de la entidad, es decir, a la determinación. Pero es importante señalar en relación con esto que observa en estos pensadores la presencia siempre conflictiva de la matriz de esquemas imaginarios de la cultura griega, y de su comprensión inicial del ser como espontaneidad creadora.

Esto es reconocido por Castoriadis en Platón, no ya en las conclusiones de sus argumentos que no sólo van en contra del sentido de la filosofía inicial, sino que fundan la tradición que tiende a consolidar este desvío, aquello que denominará la *torsión platónica* y que no es otra cosa que la búsqueda de fijar la política en una instancia trascendente, sino en su proceder metodológico a partir de diálogos y de digresiones parciales. Incluso cuando observa a la

filosofía platónica como el inicio de una comprensión unilateral del ser que reduce las dos dimensiones que presentaba en la tradición a una metafísica determinista, la actividad reflexiva de Platón, siempre dispuesta a volver sobre sus conclusiones y a reformularse, constituye en sí misma una refundación de la filosofía que la acerca a su sentido primero (2004a, p. 72). Pues mientras que los primeros autores buscaban al parecer encontrar verdades y suspender su actividad en sus posicionamientos, Platón presenta a la filosofía como una actividad constante de elucidación intelectual.

Mientras que Aristóteles, que por otro lado argumenta consistentemente su decisión de conducir al estudio metafísico a la caracterización de la entidad y de sus atributos (1028 a 10- 1028 b 5), presenta para Castoriadis una consideración sobre la imaginación y su potencial para crear formas y figuras, que es solidaria con la tradición inicial cuyo marco es el escenario de la filosofía y de la democracia, pero que luego en la búsqueda de cohesión interna con sus propias ideas, termina por ocultar en una comprensión de la imaginación que la reduce a su capacidad mimética y que la identifica con el error cada vez que ésta se aleja de la experiencia (2005a).

De manera que incluso en estos autores que constituyen probablemente el momento más maduro y sistemático de la filosofía clásica, Castoriadis encuentra algunos lineamientos que muestran la tensión que la cultura griega expresa entre lo caótico y lo cósmico, y en la manera inicial de concebir el vínculo entre el ser y la determinación, a partir de la comprensión del ser como espontaneidad creadora, es decir, emergencia de cosmos desde el vacío y retorno de las formas a la indefinición. En esta tensión inicial entre el caos, entendido como emergencia inmotivada de estructuras y la solidificación de estas estructuras como un ropaje sobre lo a-sensato, encuentra finalmente el marco simbólico y la matriz cultural de la que emergen la filosofía y la democracia como creaciones histórico-sociales.

REFERENCIAS

- Aldama, J. y Garagalza, L. (2009). La sentencia de Anaximandro. *Revista Ontology Studies*, (9), 113-111.

- Aldegani, E. (2014). Aproximaciones al pensamiento del inicio. Miradas confrontadas de las filosofías de Cornelius Castoriadis y Martin Heidegger. *Prometeica. Revista de Filosofía y Ciencias*, (9), 5-26.
- Aldegani, E. (2016a). *Ontología y política. Análisis y observaciones de la filosofía de Cornelius Castoriadis*. Tesis de posgrado en la Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina.
- Aldegani, E. (2016b). La matriz de esquemas imaginarios en el pensamiento antiguo. Reflexiones de Cornelius Castoriadis sobre la poética arcaica y la emergencia de la filosofía. [Presentación de paper]. *II Encuentro Internacional de la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis*. San Luis Potosí: México
- Aristóteles. (1983). *De ánima*. Editorial Leviatán.
- Aristóteles. (2003). *Metafísica*. Gredos.
- Bellusci F. (2012). La *fine della filosofia?* Da Heidegger a Sofocle: l'ontologia della creazione. En *Castoriadis. Fine della filosofia? Sulla crisi del pensiero e della politica in tre saggi* (pp. ??). Asterios.
- Castoriadis, C. (2004a). *Sobre el político de Platón*. Trotta.
- Castoriadis, C. (2004b). *Sujeto y verdad*. Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2005a). El descubrimiento de la imaginación. En *Los dominios del hombre. Las encrucijadas de los laberintos* (pp. 149-176). Gedisa.
- Castoriadis, C. (2005b). La *polis* griega y la creación de la democracia. En *Los dominios del hombre. Las encrucijadas de los laberintos* (pp. 97-131). Gedisa.
- Castoriadis, C. (2006). Antropogénesis en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles. En *Figuras de lo pensable* (pp. 13-25). Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2007a). *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Trotta.
- Castoriadis, C. (2007b). Imaginaire politique grec et moderne. En *La montée de l'insignifiance* (pp. 191-219). Seuil.
- Castoriadis, C. (2008a). ¿El fin de la filosofía? En *El mundo fragmentado* (pp. 149-170). Terramar.
- Castoriadis, C. (2008b). *Lo que hace a Grecia*. Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2008c). Poder, política y autonomía. En *El mundo fragmentado* (pp. 87-114). Terramar.
- Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusques.
- Collombert, C. (2006). Homère et les Grecs: la lectura de Castoriadis. *Imaginaire et création historique. Cahiers Castoriadis*, (2), 9-30.

- Detienne, M. (1986). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Taurus.
- Heidegger, M. (2012). *Heráclito*. El hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. (2014). *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Waldhuter.
- Moatti, C. (2011). Le germe et le *kratos*. Réflexions sur la création politique à Athènes. *Thucydide la force et le droit. Ce qui fait la Grèce III* (pp. 13-22). Seuil.
- Nietzsche, F. (2010). Los filósofos preplatónicos. En *Obras completas I* (pp. 315-428). Editorial Gredos.
- Poirier, N. (2011). *L'ontologie politique de Castoriadis*. Payot & Rivages.
- Raynaud, Ph. (2012). Prefacio. Castoriadis y el legado griego. En *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III* (pp.15-28). Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2013). *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*. Siglo XXI.
- Vibert, S. (2010). Le nomos comme auto-institution collective. Le germe grec de l'autonomie démocratique chez Castoriadis. En *Les usages des anciens dans la pensée politique contemporaine* (pp. 27-71). Presses de l'Université Laval.