

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA.**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA.

SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN III.

***ENTRE LA NEGATIVIDAD Y LO INSTITUYENTE:
NOTAS PARA UN DIÁLOGO ENTRE HEGEL Y CASTORIADIS.***

ASESOR: DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ.

LECTOR: DR. SERGIO PÉREZ CÓRTEZ.

PRESENTA: RAÚL OSWALDO CORONA FUENTES.

MATRICULA: 97249586.

ABRIL DE 2006.

Índice.

Introducción	1.
1. El concepto de Negatividad en Hegel	7.
a) Contexto histórico e introductorio al autor	7.
b) La Negatividad en la Fenomenología de Espiritu	13.
c) El caso de la dialéctica del amo y el esclavo	25.
2. El concepto de lo Histórico – Social en Castoriadis	41.
a) Socialismo y barbarie. El desafío de Castoriadis	41.
b) Lo Histórico – Social en la Institución Imaginaria de la Sociedad	48.
c) Castoriadis un clásico moderno. El concepto de significaciones imaginarias sociales	68.
3. Hegel y Castoriadis. La apuesta por un <i>diálogo</i>	71.
a) <i>Ampliación</i> de Castoriadis a partir de Hegel	71.
b) Conclusiones. A manera de cierre	94.
Bibliografía	96.

Introducción.

Al concluir una formación profesional, se requiere de la presentación de un trabajo que pueda dar cuenta de ello. El tema de la formación abre diversas interrogantes sobre lo que bien se puede llevar el estudiante que ha pasado por dicha formación. De tal manera que el proceso formativo genera, no solamente cambios en la forma de pensar, de mirar el mundo, de comprender la realidad. Sino también, en la construcción y elaboración de un saber. En este caso en particular, me refiero a la formación profesional en Filosofía.

En el primer caso, evidentemente, no se puede dejar de pensar al margen de lo que sucede en nuestro mundo y, claro, también en nuestro país. La llamada modernidad plantea diversas apuestas y desafíos para nosotros los que hemos sido formados en Filosofía. El propio papel de la Filosofía hoy, el proceso histórico – social en el que nos encontramos, el sistema económico político que prevalece, los dilemas éticos que la ciencia y la misma cultura muestran, la condición social de los sujetos, la experiencia de los conflictos a nivel nacional e internacional, la tarea de la universidad en el contexto de las profesiones, el concepto de lo político, así como el desencuentro con lo político, etc. ¿Cuál es el estado de la cuestión en el momento actual? El avance de la insignificancia, nos dice Castoriadis, es decir, el conformismo generalizado. ¿Realmente, es esto lo que sucede? ¿Y si fuera de esta manera, esto tiene que ver con el momento actual? ¿No será más bien una condición actual que viene precedida de procesos que en sí mismos sería necesario elucidar y dilucidar?

En la segunda perspectiva que abre una formación, es decir, en la cuestión del saber, por un lado me parece importante hablar de construcción del saber, estoy consciente de la moda en la que ha caído este término, como bien pasa en la psicología y en la pedagogía. Sin embargo, la construcción de la que hablo dista de ser parte de esa moda pedagógica. Pienso que la construcción del saber, remite a las diversas lecturas y discusiones que uno va realizando a lo largo de la formación.

Por otro lado, también quiero plantear la elaboración del saber, como aquella experiencia individual y grupal que también es parte de la formación. Vamos elaborando lo que se nos muestra como significativo para nuestra formación, y de esa forma uno elige los autores y la línea que le interesa seguir.

Por todo eso, haber cursado Filosofía resulta ahora una experiencia fundamental. Y por eso, Hegel y Castoriadis, son los filósofos que me acompañan en este trabajo final. Entiendo la dificultad que representan cada uno de ellos por sí mismos. Ahora los dos juntos, es una doble tarea de reflexión. Sin embargo, ese es el desafío, pensar con Hegel y con Castoriadis, pero finalmente, tomar un lugar en esta actividad del pensar.

De Hegel, como lo señala el Dr. Sergio Pérez Cortés, “son numerosos los indicios de que lo fundamental en Hegel es la separación crítica que ha establecido respecto a las doctrinas políticas y sus metafísicas subyacentes que lo han precedido. Por eso consideramos necesario subrayar la teoría militante que se inicia con su concepción de actividad en los dominios teórico y práctico, antes que repetir que nuestro filósofo se obstina en descubrir la aparición del Logos en la tierra”¹.

Sin duda alguna Hegel es un filósofo vigente. Hegel es un clásico, y de acuerdo con lo que dice Norberto Bobbio, hay que tener muy en cuenta *la lección de los clásicos*. Un clásico no pierde vigencia. Sus interrogantes sobre los problemas que le ha tocado vivir bien pueden ser de nuestra actualidad. La capacidad para hacernos ver un diagnóstico de su tiempo, nos puede ser muy útil para pensar el nuestro. Las categorías que ha utilizado Hegel, en su caso, me parecen sumamente pertinentes para reflexionar algunas experiencias ya planteadas arriba.

“Hegel es uno de esos pensadores de los que toda persona culta cree saber algo”². Y Pinkard tiene razón. Pero también es claro los malentendidos que se han creado alrededor de Hegel. “La línea de su vida ha padecido ciertas torsiones por parte de los historiadores”³, nos dice Jacques D’Hondt. Pero de lo que se trata aquí es de recuperar una parte esencial de su filosofía.

“Buena parte de su filosofía fue un intento de comprender lo que aquellos acontecimientos del siglo XVIII podían y debían significar para nosotros, los modernos, que aún nos debatimos por comprender el sentido de nuestras propias vidas en las sociedades de

¹ Pérez Cortés, Sergio. *La política del concepto*. Universidad Autónoma Metropolitana. México, 1989. Pág. 18.

² Pinkard, Terry. *Hegel*. Acento editorial. Madrid, 2001. Traducción de Carmen García – Trevijano Forte. Pág. 9.

³ D’Hondt, Jacques. *Hegel*. Tusquets. Barcelona, 2002. Traducción de Carlos Pujol.

mercado y en el culto de la libertad. Hegel estaba llamado a ser, y no sin razón, el primer gran filósofo que hiciera de la modernidad misma el objeto de su reflexión (...) En el pensamiento continental, casi todo el mundo ha reaccionado ante él, y Hegel continúa siendo una fuerza viva en esta tradición de la filosofía, un pensador cuya influencia se deja sentir casi en todas partes. Por detrás de tantos intereses y preocupaciones, el estatuto de la cultura moderna, por ejemplo, la relación de la ciencia con las humanidades, el papel del Estado, el modo de entender la historia misma o las posibilidades del arte moderno, son problemas en cuyo ámbito se perfila Hegel como una de las figuras centrales del debate”⁴.

De esta forma, lo que deseo recuperar de la filosofía de Hegel es el concepto de negatividad. Lo considero importante en su filosofía, pues remite a pensar uno de los movimientos esenciales en la dialéctica. La idea de la negatividad remite a entender el proceso de la dialéctica, y a su vez, la realización del espíritu. Es un concepto eje que ha sido poco abordado. La negatividad es creadora y ahí reside la importancia para reflexionarlo en este trabajo de tesina.

Y cuando tocamos el término creación, no es sino otro filósofo el que me viene rápidamente a la mente. Se trata de Cornelius Castoriadis. Filósofo griego nacionalizado francés en 1970. Para considerar en contexto la obra de Castoriadis, la revista *Metapolítica* en su número 8, le dedica todo el apartado de "perfiles filosófico - políticos" al pensamiento del filósofo griego. La misma revista en su número 13, que toca el tema de "volver a los clásicos", lo ubica como un *clásico contemporáneo*. Está por demás plantear nuevamente la invitación de Bobbio, pero es claro el reconocimiento y la recepción de la obra de Castoriadis en los últimos diez años en el ámbito académico e intelectual.

Castoriadis ha dejado una obra filosófica importante. Desde su texto fundamental, *La institución imaginaria de la sociedad* publicado en 1975, hasta la publicación de la serie *Las encrucijadas del laberinto*, que empiezan en 1978.

Castoriadis también tuvo una importante participación en el campo del Psicoanálisis, al ser disidente y crítico de la escuela de Lacan en Francia. Y es que ha sido en este campo como se ha tratado de recuperar la obra de Castoriadis. En México y en Argentina, los

⁴ Op. cit. 11.

psicoanalistas organizan foros y encuentros para discutir la obra de Castoriadis. ¿Pero, que ha pasado con la filosofía y los filósofos?

La obra de Castoriadis, es precisamente filosofía. Castoriadis acuñó el concepto de lo histórico – social para poder sostener que lo imaginario radical o instituyente es creación *ex nihilo* de formas nuevas, creación incesante de instituciones, de racionalidad, de ideologías, de formas de convivencia, de identidades colectivas, de lenguaje. Sí, habló de creación como una de actividades específicas de lo histórico – social. Y para abrir este concepto de lo histórico – social, hizo crítica de lo que él llamo el pensamiento heredado, en donde reconoce la tarea de la filosofía occidental pero también le critica el haber instituido formas de pensar, de instituir la racionalidad, lo político, etc.

El siguiente trabajo de tesina, pretende abordar a Hegel a través de su concepto de negatividad como un momento sustancial de la dialéctica tanto en la Fenomenología como en la Lógica. Y a Castoriadis en su concepto de lo histórico – social como condición de posibilidad de lo imaginario social radical o instituyente.

De acuerdo con el siguiente trabajo, nada más instituyente en la reflexión de Hegel que el mismo concepto de negatividad. Pero para entender lo instituyente en relación a lo histórico – social, la reflexión hecha por Hegel en la dimensión de la negatividad será fundamental. Lo que voy a hacer en este trabajo es partir de Hegel a través de su concepto de negatividad, para ver de que manera complementa la lectura de Castoriadis en su concepto de lo histórico – social como potencia instituyente.

Hegel y Castoriadis, filósofos importantes para pensar la llamada modernidad, que a su vez, ha generado muchas discusiones en el medio académico.

Así entonces, el trabajo de tesina lo he estructurado de la siguiente forma a saber. El primer capítulo se llama *El concepto de Negatividad en Hegel*. Y está integrado por los siguientes apartados; a) Contexto histórico e introductorio al autor, b) La Negatividad en la Fenomenología del Espíritu y, c) El caso de la dialéctica del amo y el esclavo.

El objetivo central de este primer capítulo, consiste en entender el concepto de negatividad que desarrolla Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, puntualmente en el prólogo, con referencias metodológicas a otras partes del mismo texto y también a la *Lógica* de nuestro filósofo. Se trata de ver a la negatividad como un pilar para la dialéctica, en el movimiento de la conciencia, de la realización del saber, del espíritu.

Los apartados tienen como finalidad construir un contexto referencial metodológico para hacer más accesible dicho concepto. Para ello me apoyo, no solamente en el mismo Hegel en sus textos ya mencionados, sino también, en el Dr. Sergio Pérez Cortés con su libro *La política del concepto*; en Jacques D'Hondt y Terry Pinkard, autores que recientemente han hecho una biografía, y que ambos por separado han coincidido con el nombre, (como ya antes lo había hecho Walter Kaufmann) *Hegel*. Como un texto de reciente traducción, me apoyo también en Franco Volpi con su *Enciclopedia de obras filosóficas*. Y claro no pueden faltar Jean Hyppolite, Dieter Henrich, A. Kojève, P. Labarrière, entre otros. En el último apartado, la finalidad es recuperar la llamada dialéctica del amo y el esclavo, en donde la negatividad tiene como sentido abrir la diferencia en la lucha por el reconocimiento en el enfrentamiento de las dos conciencias.

El segundo capítulo se llama, *El concepto de lo histórico – social en Castoriadis*. Y está integrado por los apartados siguientes: a) *Socialismo y barbarie*. El desafío de Castoriadis, b) *Lo Histórico – Social en La Institución imaginaria de la sociedad* y, c) *Castoriadis un clásico moderno*. El concepto de significaciones imaginarias sociales.

El objetivo central de este segundo capítulo consiste en elucidar y dilucidar el concepto de lo histórico – social, como un movimiento sustancial e instituyente de la sociedad. Y que, de esa forma, contribuye a la formación de las significaciones imaginarias sociales de cada sociedad y en un momento histórico en particular. Los apartados tienen como finalidad cubrir también una referencia contextual a dicho concepto y al autor de él. El último apartado trata de hacer valer el aporte filosófico que tiene la obra de Castoriadis. Para ello el apoyo reside en el mismo Castoriadis, a través de su *Institución imaginaria de la sociedad*. Pero también de sus otros textos.

Autores en los que me apoyo son fundamentalmente dos, Yago Franco en su libro *Magma. Cornelius Castoriadis: Psicoanálisis, filosofía, política*. Y en Juan Manuel Vera con su libro *Castoriadis (1992 – 1927)*. Sin embargo, no pueden faltar, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Patricio Lóizaga, Enrique Hulsz, entre otros.

El tercer capítulo se llama así, *Hegel y Castoriadis. La apuesta por un diálogo*. Y tiene como apartados solamente dos y son: a) “Ampliación” de Castoriadis a partir de Hegel y b) Conclusiones. A manera de cierre.

Este capítulo tiene como objetivo central poner a “dialogar” a Hegel con Castoriadis. Se trata de mostrar la ampliación que bien puede hacerse de Castoriadis a partir de Hegel. La apuesta consiste en construir una relación entre la negatividad y lo histórico – social. En como lo histórico – social se convierte en negatividad al estimular lo instituyente, como aquella condición de posibilidad de creación en la sociedad. Es un capítulo difícil, que si bien es cierto no lo he visto antes en algún otro texto, trata de satisfacer mi curiosidad e interés con estos dos filósofos. El desafío es pensar, y más pensar con el encuentro de estos dos filósofos.

Sirva este trabajo de tesina, como una forma de retribuir a la filosofía su más apasionante formación y enseñanza, el placer y gusto por pensar.

1. EL CONCEPTO DE NEGATIVIDAD EN HEGEL.

a) Contexto histórico e introductorio al autor.

Hegel (1770-1831) es el punto culminante del idealismo alemán. Con un portentoso dominio del saber y con una profundidad inigualable, Hegel emprende la empresa de mostrar el ser en su totalidad. La filosofía de Hegel es, pues, un idealismo absoluto. Después de Hegel, se producirá un brusco viraje del idealismo al materialismo. La izquierda hegeliana transformará la grandeza del espíritu por la realidad concreta de la materia.

Después de que Kant (1724-1804) expusiera su programa filosófico, toda la filosofía posterior tenía, inevitablemente, que partir de él. Kant era el punto de referencia inevitable, pero, a la vez, también era superar algunas de sus ideas en algunos puntos. Será Hegel el que logre “superar” el sistema de pensamiento kantiano.

Vida y obra.

Nacido en Stuttgart el 27 de agosto de 1770, hijo de un funcionario de la hacienda pública, Hegel creció en un ambiente de pietismo protestante y estudió a los clásicos griegos y latinos mientras estuvo en el *gymnasium* de su ciudad natal. Animado por su padre para que se hiciera pastor protestante, en 1788 ingresó en el seminario de la Universidad de Tubinga, donde entabló amistad con el poeta Friedrich Hölderlin y el filósofo Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, de significativa filiación romántica, compartiendo con ellos su entusiasmo por la Revolución Francesa y la antigüedad clásica. Después de completar un curso de Filosofía y Teología, y decidir que no quería seguir la carrera religiosa, en 1793 comenzó a ejercer como preceptor en Berna (Suiza). En 1797 consiguió un cargo similar en Frankfurt, pero dos años más tarde su padre falleció, dejándole un legado cuya cuantía económica le permitió abandonar su trabajo como tutor.

En 1801 se trasladó a la Universidad de Jena, donde estudió, escribió y logró un puesto como profesor. Allí concluyó la *Fenomenología del espíritu* en 1807, una de sus obras más importantes. Permaneció en Jena hasta octubre de 1806, cuando la ciudad, en el transcurso de las Guerras Napoleónicas, fue ocupada por las tropas francesas, por lo que

se vio obligado a huir. Desde 1807 hasta 1809, una vez agotadas las rentas que le había proporcionado la herencia paterna, trabajó como redactor en el periódico *Bamberger Zeitung* de Baviera. Sin embargo, el periodismo no le agradó y en 1809 se trasladó a Nuremberg donde fue director de un *gymnasium* durante ocho años.

Durante los años que residió en Nuremberg, Hegel conoció y contrajo matrimonio con Marie von Tucher, con quien tuvo tres hijos: una niña (que murió al poco de nacer) y dos varones Karl e Immanuel. Antes de su matrimonio, Hegel había tenido un hijo ilegítimo Ludwig, que acabaría viviendo en el hogar de los Hegel. Después de haber trabajado en su redacción durante siete años, publicó en Nuremberg otro de sus más afamados escritos, *Ciencia de la Lógica* (1812-1816). En 1816 aceptó la cátedra de Filosofía en la Universidad de Heidelberg y, poco después, publicó de forma sistemática sus pensamientos filosóficos en su obra *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817). En 1818 ingresó en la Universidad de Berlín, institución en la cual expuso y enseñó el conjunto de su pensamiento hasta su fallecimiento, ocurrido en esa misma ciudad el 14 de noviembre de 1831.

La última gran obra publicada por Hegel fue *La filosofía del Derecho* (1821), aunque algunas notas de sus conferencias y clases, junto con apuntes de sus alumnos, fueron también publicadas después de su muerte. En el conjunto de estos trabajos (conocido por el nombre genérico de *Lecciones o Lecciones de Berlín*) se encuentran *Estética* (1832), *Lecciones sobre filosofía de la religión* (1832), *Lecciones de historia de la filosofía* (1833-1836) y *Lecciones de filosofía de la historia* (1837).

Muy influido por las ideas de los grandes pensadores griegos, también conoció las obras del holandés Baruch Spinoza, del escritor francés Jean-Jacques Rousseau y de los autores alemanes Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte y Schelling. Aunque muchas veces sus teorías discreparon de las de los mencionados pensadores, la influencia que ejercieron sobre él es evidente en sus escritos.

La filosofía de Hegel surge estrechamente vinculada con la situación social, cultural y filosófica de su tiempo, a la vez que es una respuesta racional a los problemas planteados por esa situación.

En el Marco histórico – social, la filosofía de Hegel supone una lucha por la falta de la libertad y de la razón. A su juicio, la situación histórico – social en que vivía estaba necesitada de una mayor libertad.

La guerra de los Treinta Años dejó una Alemania atrasada, tanto política como económicamente. No existía un estado moderno, sino un estado carente de justicia centralizada y fundamentado sobre un despotismo feudal. Además, el campesinado aún era muy numeroso, la industrialización era mínima y carecía de una clase media poderosa que pudiese transformar ese estado de cosas.

Alemania no era un Estado. La libertad estaba sometida y la censura atenazaba la libertad de expresión. Se atacaba la cultura y todo lo que significaba *ilustración*. Hegel vivió la Alemania de su tiempo como un ataque a sus aspiraciones democráticas y a la libertad, y concibió la necesidad de un Estado moderno y racional. Era preciso también, pues, una idea o concepto de Estado racional.

El Ideal de la *Polis* Griega.

La *Polis* griega aparece como un modelo frente a la situación de Alemania. En la polis griega se cumplía la armonización del individuo con la sociedad: la vida del hombre nacía, se desarrollaba y moría en la vida y en el *espíritu* de la polis, hasta el punto de que el individuo no era nada separado de la comunidad política, social y cultural de la ciudad.

En relación con esto, es muy importante el concepto de *Volkgeist* (espíritu del pueblo). Este espíritu es el único concreto y efectivo, ya que el espíritu individual no es sino abstracto. Para Hegel el espíritu del pueblo da plenitud al individuo. Sin embargo, al parecer de nuestro filósofo, esta realización y armonía resulta deficiente y meramente *formal*, ya que el individuo todavía no ha descubierto la conciencia de su propia individualidad y de su libertad. En la polis griega sólo algunos llegaron a ser realmente libres.

El Cristianismo y el descubrimiento de la *Subjetividad* y de la *Conciencia*.

Con respecto a la polis griega, el Cristianismo viene a significar, *negativamente*, la disolución de la vida armónica y en comunidad social. *Positivamente*, significa el

descubrimiento del concepto de *subjetividad*, que será interpretado por Hegel como un momento absolutamente necesario para la realización plena de la libertad y el desarrollo y perfección del espíritu. La religión constituye para Hegel un aspecto fundamental de la vida de un pueblo. El concepto de subjetividad vendrá a significar, en último término, una crítica y un opuesto al concepto *positivización* que puede hacerse de la vida político – social. El término *positividad* viene a significar un 'límite' que se le impone a la vida desde una realidad impuesta de un modo exterior y por la fuerza de la tradición, sin estar fundada y justificada ante la propia razón. *Positividad* vendría a equivaler a *alienación*. El hallazgo de la subjetividad y su carácter de principio racional y libre representará para Hegel un principio rector en la organización social y política de la vida del espíritu.

La Revolución Francesa.

La Revolución Francesa significó para Hegel el triunfo de la Razón. La Revolución Francesa estableció el principio de que el pensamiento debe gobernar la realidad y el orden político – social; Hegel también tenía la concepción de que sólo puede considerarse como verdadera realidad aquella que realiza las exigencias y los fines de la Razón.

Además, la Revolución Francesa se proponía aunar la vida en comunidad con el principio de subjetividad: la realización de la libertad y el sentirse libre.

Sin embargo, la experiencia del terror en la época de Robespierre mostró a Hegel la tremenda dificultad de conjugar racionalmente la libertad del hombre y la organización político – social en un equilibrio en el que ninguno de los polos sea reducido y disuelto en el otro, pues en tal caso se acabaría con la libertad objetiva y con la vida del Espíritu.

El Marco Filosófico.

La obra de Hegel puede considerarse como la madurez filosófica y cultural de la tradición occidental. Su filosofía pasa por ser el último gran sistema filosófico, en el que confluyen prácticamente todas las filosofías anteriores. El propio Hegel interpretó así su sistema, cómo el estado de maduración y unidad interna de todo el pensamiento anterior a él (así lo hace en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*).

La filosofía de Hegel se basa en la relación entre los dos conceptos fundamentales de la filosofía anterior: la *Naturaleza* (en la filosofía griega) y el *Espíritu* (en la filosofía cristiana y, a partir de Descartes, en la filosofía moderna). Hegel pretende la unidad interna y la conexión entre Naturaleza y Espíritu, de modo que pueda elaborarse una teoría unitaria, total y cerrada sobre la realidad en su totalidad. Pero para ello Hegel necesitaba revisar y superar la filosofía de Kant, que era la que había alcanzado mayor madurez pero que, en cambio, ofrecía mayores dificultades para ese proyecto de sistema filosófico unitario, cerrado y total.

Kant veía como insuperables las siguientes cuestiones:

La distinción entre el entendimiento y la razón. El entendimiento para Kant sólo alcanzaba a los fenómenos, a lo finito y limitado. La razón, aunque tiende hacia lo absoluto y lo infinito, no puede alcanzar esa plenitud.

La distinción entre fenómeno y noúmeno. Esta distinción supone que el orden de la realidad está dividido, sin que sea posible elaborar una teoría absoluta y total sobre la realidad en su integridad.

La distinción entre el ser y el deber ser. Esta distinción establecía una radical distinción entre la teoría (el pensamiento) y la praxis (la acción).

La escisión entre lo finito y lo infinito (mundo – Dios, Naturaleza – Espíritu).

Aristóteles concebía la filosofía como la tendencia a un saber universal y necesario de la realidad de lo total. Para Kant esta tarea será algo inalcanzable para la limitada razón humana (y por eso para Kant la filosofía era una crítica). Hegel, *corrige* a Aristóteles afirmando que la filosofía tiene que dejar de ser *tendencia* al saber para ser un efectivo y pleno Saber; y *corrige* a Kant diciendo que tiene que ser ciencia (y, por lo tanto, no crítica, sino sistema): el sistema absoluto de la totalidad de lo real (un sistema racional).

La Dialéctica. El sentido de la Dialéctica.

El término *dialéctica*, aunque no fue Hegel el primero en utilizarlo (lo habían hecho ya, por citar dos ejemplos, Platón y Kant), sirve para caracterizar toda su filosofía llamándola método dialéctico o naturaleza dialéctica de la realidad.

Carácter concreto e histórico de la Dialéctica.

Ya habíamos hablado de que la filosofía de Hegel nacía unida a un marco histórico y social determinado, en el que Hegel denunciaba la falta de libertad del hombre. El término *dialéctica* es utilizado por Hegel para comprender y expresar la situación real del mundo. En la dialéctica de Hegel queda patente, pues, una voluntad de actuación sobre una realidad escindida, contradictoria y alienada que lucha por superar esa situación.

La dialéctica expresa, pues, tanto la contradicción del mundo existente cuanto la necesidad de superar los límites presentes en un afán de superación movido por la necesidad de una realización total y de un modo efectivo de la libertad y de la infinitud. De esta manera se constituye posteriormente el *hegelianismo*. Como una doctrina filosófica, o pensamiento influido por este autor. Entre los hegelianos se distingue el ala derecha, ortodoxa o tradicional, que insiste en los rasgos nacionalistas y concibe el Estado como la síntesis perfecta entre lo privado y lo público, al tiempo que cultiva la visión teológica de las teorías de Hegel, y la izquierda («jóvenes hegelianos»), para la cual la religión aparece superada por la filosofía, y que se interesa en particular por el método dialéctico aplicado a la realidad (materialismo dialéctico); en esta última corriente se destacan autores como D. Strauss, B. Bauer, L. Feuerbach, K. Marx y F. Engels.

b) La Negatividad en la Fenomenología del Espíritu.

Según Hegel, la *negatividad* es uno de los elementos constitutivos de toda realidad. Algunos críticos indican que en el sistema de Hegel toda realidad es contradictoria consigo misma. Si bien puede encontrarse en Hegel pasajes que abonen esta interpretación, parece que lo que Hegel quiere decir más bien es que en toda realidad hay opuestos (y/o también que, dada una realidad, hay la opuesta a ella). Pero entonces ni tal realidad ni la opuesta son realidades *completas*, pues una realidad sólo puede *completarse* mediante los opuestos que la constituyen.

Por lo tanto, según Hegel, en toda realidad hay alguna negación sin la cual no sería real. Lo que haya de opuesto en una realidad puede ser entendido, por así decirlo, “desde afuera”, como algo contra lo cual una realidad (o elemento constitutivo de ella) choca. Pero como la realidad en cuestión se halla formada por este choque contra algo que no es, cabe decir también que lo opuesto en una realidad es “interno” a ella, es decir la constituye. Esto es la negatividad, la cual hace posible el automovimiento. En el “prefacio” a la Fenomenología del Espíritu, Hegel declara que la fuerza que posee la Naturaleza de mover, tomada abstractamente, “es el ser para sí o pura negatividad”. La negatividad tiene según Hegel, “un poder tremendo”, sin el cual nada estaría determinado. La “realidad” y el “poder” de la negatividad resaltan especialmente en “el sujeto” o en “la sustancia como sujeto”. Ésta es dice Hegel, “pura y simple negatividad”.

En el famoso *prólogo* que hace Hegel a su *Fenomenología del Espíritu*⁵, nuestro autor afirma que:

“El comienzo de la formación y del remontarse desde la inmediatez de la vida sustancial tiene que proceder siempre mediante la adquisición de conocimientos de principios y puntos de vista *universales*, en elevarse trabajosamente hasta el *pensamiento* de la cosa en *general*, apoyándola o refutándola por medio de fundamentos, aprehendiendo la rica y concreta plenitud con arreglo a sus determinabilidades, sabiendo bien a qué atenerse y formándose un juicio serio acerca de ella” (Hegel: 1807. Pág. 9).

⁵ En lo que sigue, me apoyo directamente en el texto de Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. F. C. E. México, 1998. Traducción de Wenceslao Roces. Siendo citado en su año de publicación, 1807.

A través de esta cita de Hegel, podemos encontrar ya una cierta preocupación, no solamente para superar las contradicciones de la época, sino también, los desafíos a los que debemos enfrentarnos para realizar una aprehensión de lo real, en donde el pensar jugará un papel preponderante. De esta manera, Hegel es contundente:

“Pero este inicio de la formación tendrá que dejar paso, enseguida, a la seriedad de la vida plerónica, la cual se adentra en la experiencia de la cosa misma; y cuando a lo anterior se añada el hecho de que la seriedad del concepto penetre en la profundidad de la cosa, tenderemos que ese tipo de conocimiento y de juicio ocupará en la conversación el lugar que le corresponde” (Hegel: 1807. Pág. 9).

La *Fenomenología* es el conocimiento de lo absoluto. Fuera de él, no hay nada que conocer, puesto que para Hegel, solamente lo absoluto es verdadero, o solamente lo verdadero es absoluto. Sin embargo, el conocimiento que tratará de alcanzar la Fenomenología no será el del absoluto, en sí y por sí, sino el del absoluto en tanto que existe en la conciencia, y el saber absoluto, no será otra cosa que el saber fenoménico que se critica incesantemente y se eleva por grados sucesivos:

“Sé que el poner la verdadera figura de la verdad en esta cientificidad – lo que vale tanto como afirmar que la verdad sólo tiene en el *concepto* el elemento de su existencia -, parece hallarse en contradicción con un cierto modo de representarse la cosa y sus consecuencias, representación tan pretenciosa como difundida en la convicción de nuestro tiempo” (Hegel: 1807. Pág. 9).

Hegel concibe la introducción al conocimiento especulativo de la razón no en el sentido de una mera propedéutica, sino como una historia de la formación de la conciencia, que recorre todas las formas de su relación con el objeto y llega al saber absoluto, en el que el sujeto y el objeto coinciden completamente. Este fin es el espíritu que se ha hecho transparente para sí mismo, cuyo proceso de evolución es organizado en un sistema conceptual mediante la reproducción del saber que aparece en la conciencia.

“Si se toma la manifestación de una exigencia así en su contexto más general y se le considera en el nivel en que se halla *presente el espíritu autoconsciente*, vemos que éste va más allá de la vida sustancial que lleva el elemento del pensamiento, más allá de esta

inmediatez de su fe, de la satisfacción y la seguridad de la certeza que la conciencia abrigaba acerca de su reconciliación con la esencia y la presencia universal de ésta, tanto la interna como la externa” (Hegel.1807:10).

Esta posibilidad de realización del saber y de la conciencia, reside para Hegel en la sustancia, en la misma medida como sujeto. “En lo que respecta al contenido los otros recurren a veces a medios demasiado fáciles para lograr una gran extensión. Despliegan en su terreno gran cantidad de materiales, todo lo que ya se conoce y se ha ordenado y, al ocuparse preferentemente de cosas extrañas y curiosas, aparentan tanto más poseer el resto, aquello que ya domina el saber a su manera (...) Si el sujeto del saber se limita hacer que dé vueltas en torno a lo dado una forma inmóvil haciendo que el material se sumerja desde fuera en este elemento quieto, esto, ni más ni menos que cualesquiera ocurrencias arbitrarias en torno al contenido, no puede considerarse como el cumplimiento de lo que se había exigido, a saber: la riqueza que brota de sí misma y la diferencia de figuras que por sí mismas se determina” (Hegel.1807:14).

De esta manera, Hegel hace ver que lo sustancial en su filosofía es el movimiento que realiza el sujeto para tener el saber incluso con la diferencia. Lo absoluto consiste en superar esas diferencias para poder llegar al saber. En este sentido lo absoluto es el sujeto para Hegel, quien a su vez tendrá una relación negativa con el saber. Negativo como exterioridad y superación de las diferencias, algo que marca sustancialmente al sujeto. ¿Qué es lo que Hegel va a entender como negatividad? ¿Cuál es la importancia de la negatividad en todo esto? ¿De qué nos habla Hegel cuando nos habla de negatividad?.

En las citas anteriores podemos anticipar la importancia de la negatividad para Hegel, pues no solamente tiene que ver con el sujeto, sino también con la superación de las contradicciones de la época que le ha tocado vivir.

“La sustancia viva es, además, el ser que es verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero solo en cuanto es el movimiento de poderse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta en diferente diversidad y de su contraposición (...) es el

devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que solo es real por medio de su desarrollo y de su fin” (Hegel.1807:15,16).

El trabajo de lo negativo, anticipa el juego en el que entrará el sujeto para saber de sí mismo, lo negativo nos muestra que lo contrario, la diferencia, es inherente a la condición sustancial del sujeto en su devenir sujeto y otro, la reciprocidad, pero también el sentido que tiene la mediación resultará imprescindible en la unificación del pensamiento. Lo negativo se perfila como una categoría importante para el proyecto fenomenológico de Hegel.

“Lo que es algo más que una palabra así y marca aunque sólo sea el tránsito hacia una proposición contiene ya un *devenir otro* que necesita ser reabsorbido, es ya una mediación. Pero es precisamente ésta la que inspira un santo horror, como si se renunciará al conocimiento absoluto por el hecho de ver en ella algo que no es absoluto ni es en lo absoluto” (Hegel. 1807: 17)

La negatividad como podemos ver está también relacionada con el devenir. El devenir en la filosofía de Hegel, se refiere al devenir del concepto, a su automovimiento impulsado por la negatividad. La contradicción inmanente al concepto y la necesidad que vincula a lo puesto con su oposición, constituye el devenir y la racionalidad. No es un devenir arbitrario ni caprichoso. Si el concepto Hegeliano se refiere a la lógica subjetiva, no se puede establecer por ejemplo, alguna semejanza con la filosofía de Heráclito, en la cual no hay lógica subjetiva.

Al respecto, Franco Volpi (2005:922) señala que: “Puesto que el concepto y el objeto son momentos del saber y su relación cae en la conciencia, este proceso de corrección, que ha de realizarse siempre de nuevo y que Hegel llama ‘inversión de la conciencia’ , se lleva a cabo a través de un movimiento dialéctico. Su núcleo es la ‘negación determinada’ de la respectiva figura de la conciencia, en el sentido de una unidad de la actitud de la conciencia y del objeto enlazado con ella. El nuevo objeto que resulta de esos cambios y la correspondiente forma de saber contienen a la vez lo negado. El fundamental concepto Hegeliano de la *superación* consiste en esa doble función de la negación, que no cae en la pura nada, sino que conserva en el estadio siguiente el contenido de lo puesto con anterioridad, mediante una figura que lo abarca”.

Para Hegel la negatividad se vincula con la superación, palabra en castellano que ha sido ocupada para traducir *aufheben*. La superación está relacionada con *transitar* o *pasar a*, pues un término cuando pasa a otro, por requerirlo para existir, se niega, y a la vez se conserva en él. El término que niega al primero no lo elimina, sino que lo mantiene. Un término no se convierte en otro se trata solo de que un término solo pueda subsistir en unidad con otro, pero la unidad es unidad de ambos términos y no conversación de los dos en uno solo. La unidad que forman es unidad de las diferencias.

Para Hyppolite (1946: 16) la conciencia pone inicialmente una cierta verdad que para ella tenía un valor absoluto, y lo pierde en el transcurso de su viaje. En este sentido la palabra *aufheben*, juega con un doble sentido, a saber; primero, la conciencia, se confía de forma absoluta en la certeza sensible inmediata. Segundo, en la cosa de la percepción, en la fuerza del entendimiento, pero descubre que lo que así tomaba por la verdad, no lo es. Pierde por tanto su verdad. La apercepción negativa del resultado sólo constituye la mitad de la verdad. Es precisamente esta significación de la negatividad lo que permite a Hegel afirmar: El sistema completo de las formas de la conciencia no real resultará de la necesidad del proceso y de la conexión misma de esas formas (1946: 16).

De tal manera que el espíritu no puede llegar a saberse a sí mismo inmediata y directamente, sino en virtud de la experiencia que la conciencia ha debido sondear por diferentes caminos en dirección a la consolidación de la ciencia como tal. *Nada es sabido que no esté en la experiencia.* (Hegel. 1807. Pág, 468). *La Fenomenología del espíritu* allana el camino por el que la conciencia se experimenta y se transforma a sí misma. Por medio de su experiencia busca manifestarse a sí misma en su verdad.

Pero ello implica arrancarse constantemente de sí misma, pues se ve obligada a abandonar lo experimentado en su camino hacia un saber absoluto que se consuma como ciencia. Lo experimentado por ella en este movimiento es el espíritu que es “en sí mismo sustancia y, por tanto, objeto de la conciencia” (ibid). La sustancia es, en cuanto inmediatez para el saber, el punto de partida de la experiencia de la conciencia. Pero, como ya lo había afirmado antes con Hegel, “la sustancia es en ella misma sujeto” (36). Sin embargo, el espíritu no puede asumir de golpe esta identidad, sino que debe superar primero la dualidad de sustancia y sujeto, la cual implica un proceso en cuyo trasfondo aparece el automovimiento del espíritu. La sustancia espiritual viva es sujeto, sólo e tanto

ella “no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma” (24). No basta entonces lo que el espíritu es en sí mismo. Es necesario que intervenga el movimiento mediante el cual la sustancia se transforma en sujeto, “el objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, es decir, en un objeto a sí mismo superado o en el concepto” (469), para que el espíritu se realice en la autorrelación del sí – mismo. El todo de este movimiento no es aun la totalidad, pues ésta no es tan sólo la terminación de ese movimiento, sino lo que abraza y ensambla todos sus momentos, aunque no se manifiesta como tal a la conciencia. La experiencia de todos sus momentos se instala en el propio movimiento del espíritu.

El espíritu es la fuerza que está alerta y se abre a la totalidad, pues ésta detenta el presupuesto de su retorno a sí mismo. El todo es el diferenciarse temporal del espíritu no es otro que su propia auto actividad, en la cual potencia su despliegue en la totalidad. En este sentido , el espíritu del mundo no constituye el saber absoluto en cuanto tal, por que él se presentifica en sí y para sí en la totalidad. En este sentido, el espíritu del mundo debe comprenderse fundamentalmente conforme a la absolutez del espíritu. La consolidación de la igualdad de la verdad y certeza en el retorno del espíritu a su sí – mismo, pone al descubierto en él mismo la actividad de un diferenciar *dentro de sí*, gracias al cual logra el cumplimiento de su sí – mismo como espíritu del mundo. El espíritu del mundo remite, como espíritu absoluto, a la propia actividad del sí – mismo, pues en ésta encuentra el principio de su verdad.

La consumación del espíritu como espíritu del mundo es la nueva propuesta de Hegel frente a la engorrosa yoidad subjetiva. Sólo en la medida en que abandone dicha yoidad y renuncie a la expectación con la que se quiere superar el ser extraño de un modo externo, está el espíritu en condiciones de encaminarse hacia sí mismo. De igual manera, él sólo puede presentificarse a sí mismo en el mundo, a partir de su ser a sí mismo en la totalidad.

El espíritu completa el proceso de su retorno a sí mismo en la realidad como totalidad. Para Hegel, el proceso que origina el saber de sí es el trabajo, esto es, la experiencia que el espíritu ejecuta como historia real. El trabajo es el modo esencial del movimiento que el espíritu efectúa en dicho dominio. Sin embargo, ésta no logra constituirlo en su propio presente como un sí - mismo real, razón por la cual su trabajo presupone la

espiritualización de su mundo. Sólo así el espíritu está en condiciones de generar sus experiencias y proclamar finalmente la esencia como yo = yo en su retorno a sí mismo desde su enajenación. Su igualdad consigo mismo acarrea un movimiento, mas no ya en el sentido del trabajo que él realiza como historia real, sino del movimiento que se refleja en dicha igualdad.

En el retorno desde su enajenación, el espíritu se capta a sí mismo en la totalidad, pero con ello, en lugar de eliminar la enajenación, la eleva a la realidad de tránsito que actúa en su igualdad. Ésta deja ver el poder del espíritu en su plena auto actividad, la cual le impide permanecer dentro de sí en una identidad inamovible, comprendida como una unidad simplemente subjetiva. La fuerza del espíritu está en persistir igual a sí mismo en su enajenación (471). A esta igualdad del yo = yo pertenece la *negatividad absoluta* (470). La auto actividad del espíritu se arraiga en la fuerza generadora de la negatividad. Ésta es para Hegel en la *Ciencia de la Lógica* (II. 573): “La fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo”.

La libre igualdad del yo = yo está constituida por la negatividad. El yo = yo que se refleja dentro de sí encierra un movimiento asumido ahora por la negatividad, razón por la cual no puede tratarse en dicha igualdad de un yo despojado de toda realidad que se limita a contemplarse a sí mismo. El movimiento incorporado en la igualdad yo = yo tampoco es una mera transposición de la huella que deja el trabajo del espíritu y de su cumplimiento como historia real. Tal movimiento pone de manifiesto la potencialidad de la negatividad en el retraerse a sí mismo del espíritu absoluto. Su potencialidad es la pulsación que actúa espontáneamente en él y que denota su inacabamiento en la igualdad que ha conquistado. La potencialidad de lo negativo ejerce una actividad en lo absoluto, e implanta la inquietud del espíritu en el concepto puro. El yo = yo, pensado como negatividad absoluta, revela la presencia de la temporalidad pura en la estructura interna del sí – mismo. En la negatividad actúa el poder de tiempo sobre el espíritu, por cuanto éste instaura su igualdad en la libertad del presente absoluto como instante.

La concepción concreta del espíritu detenta en la negatividad del momento determinante de su absolutez. Sin ella, la reconciliación del espíritu se convertiría en un alma bella, carente de fuerza para la diferencia y para abrirse al otro lado de sí mismo. Con ella el

espíritu experimenta una *diferencia absoluta* (ibid) en el movimiento, por medio del cual él se afianza a sí mismo como una identidad en la que el yo se niega a sí mismo, y se ve abocado a una separación infranqueable.

Gracias a la negatividad que interviene en su seno el yo deja de ser un simple sí – mismo para transformarse en la *igualdad del sí – mismo consigo*. En el sí – mismo como sujeto, se presentifica su unidad con la sustancia. Pero esta unidad es una unidad en sí misma contrapuesta. La negatividad certifica la presencia de una escisión o desdoblamiento en la instauración de dicha igualdad y muestra, además, que no rechaza “las diferencias arrojándolas al abismo de lo absoluto y proclamando su igualdad en él mismo”, sino que se ve obligado a considerar “cómo lo diferente se mueve en él mismo y retorna a su unidad” (471). El movimiento de la negatividad actúa *entre* el yo y el yo como algo esencial al concepto concreto de espíritu, dado que sin la apertura de la diferencia en éste sería imposible la instauración de la subjetividad, en la que se experimenta la igualdad del yo = yo. La inserción de la subjetividad en esta igualdad hace patente la necesidad de la diferencia en el saber absoluto, permitiendo ver en éste la incursión de la conciencia desgraciada como la conciencia de la dualidad presente en la igualdad del yo = yo. La conciencia desgraciada es la conciencia de la finitud enquistada en la reconciliación absoluta del espíritu. Pero éste es la fuerza que soporta el desgarramiento ocasionado por la experiencia de la negatividad absoluta.

Ésta niega algo y potencia lo otro negado por ella. Al negarse a sí misma se potencia a sí misma, de tal manera que con ello se abre a lo otro de sí mismo del espíritu. El poder de la negatividad presente en el cumplimiento de la unidad del movimiento dialéctico, no sólo rechaza lo que niega, a saber, su reconocimiento en su contrario, sino que, al mismo tiempo que lo expulsa, proporciona la apertura de la unidad por él. La negatividad es, en cuanto diferencia en el concepto, el poder de unificación que lo consolida como tal. La actividad negativa actúa en la producción del concepto. La negatividad enclavada en su cumplimiento mantiene la ligazón unitaria en la que entra en juego el desdoblamiento, es decir, designa una unidad que en sí misma contiene una diferencia. Por eso, la negatividad es la potencialidad arraigada en la absolutez del saber. Su unidad sólo puede ser en ella y a través de ella “la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad” (Lógica II, 76), en la que dicho saber se sabe a sí mismo.

La inserción de la negatividad en el ser idéntico del espíritu implica el llamado a un ser otro, sólo en relación con el cual el saberse del espíritu es definible como identidad. Dicho ser otro no es empero un no – sí – mismo separado del saber absoluto, pues la otredad pertenece a la apertura de la diferencia desplegada en el obrar del yo = yo, de acuerdo con el cual el concepto se escinde dentro de sí. Hegel radicaliza la negatividad en el presente del sí – mismo de la subjetividad. La otredad en la subjetividad entroniza la diferencia instalada en el yo = yo. Su identidad es identidad con lo otro. Su unidad tan sólo se afirma en la relación negativa con lo otro.

La relación recíproca del excluirse es al mismo tiempo el cumplimiento de los extremos en una unidad en sí misma contrapuesta. La negación de lo otro debe encontrar así lo común con él y, con ello, lo propio. En la negatividad hay un primitivo encontrarse con lo otro, que al mismo tiempo es negado. La relación recíproca con lo otro, puesta en obra por el poder de la negatividad es una auto referencia, es decir, una relación que se realiza en la diferencia contenida en “la igualdad del sí – mismo consigo”. La fuerza generadora de la negación hace de la relación una auto referencia. La negación no es por fuera de la relación en cuanto tal. La relación que el espíritu sostiene consigo mismo como lo otro de sí mismo no es otra cosa que “la negatividad que se relaciona solamente consigo mismo” (Lógica II, 20).

La otredad actúa en el sí – mismo como otredad absoluta, esto es, como la esencia de lo otro que tiene lugar en el relacionarse a sí mismo del sí mismo. El sí – mismo debe llevar a cabo no sólo la negación de su ser otro en el ser otro de sí mismo, sino también en su propia negación de lo otro de sí mismo, para constituirse como unidad. La otredad que se mueve en la igualdad del yo = yo es la generadora de unidad.

El saber absoluto ha devenido cierto de sí mismo en la unificación de sujeto y sustancia. Su mantenerse idéntico a sí mismo en el ser otro constituye la apertura de su verdad. La otredad del ser otro pertenece al saber absoluto en cuanto tal. Lo otro en él es lo diferente instalado en él mismo, esto es, en la identidad consigo mismo. Al negar lo otro se niega en su propia finitud. La negación del ser otro es su propia auto negación. En la negación de sí mismo el saber de sí guarda una relación consigo mismo como con su otro. La auto negación es la negación de la negación como negación absoluta contenida en el sujeto y ejecutada en su retorno a sí mismo. La negación de la negación no es, en este sentido, la

negación de sí mismo hecha en aras del reconocimiento de lo otro, así como tampoco el mero reafirmarse a sí mismo en el aniquilamiento o exclusión de lo otro. La negación de la negación no se genera en la unilateralidad de los extremos, sino en su independencia de ambos y en su incursión en la relación entre ambos. La negación de la negación “constituye el restablecerse de la simple relación consigo mismo. Ella es la negación concreta absoluta” (Lógica I, 150). La negación absoluta es una negación de sí mismo contra sí mismo, o bien, una activa referencia negativa de lo negativo sobre sí mismo. Ella es en cuanto tal “el momento más íntimo, más objetivo de la vida y el espíritu” (Lógica II, 573).

El concepto contiene en sí una negación que refleja en sí misma la auto mediación del sujeto, cuya negatividad le abre la posibilidad de auto afirmarse en su inmediatez. La negatividad que se refleja en sí misma pone al descubierto la contradicción peculiar del saber absoluto, específicamente, la auto contradicción arraigada en su auto referencia. Esta negación de la negación es el presupuesto de la identidad absoluta, característica de la inmediatez del sí - mismo. La auto referencia, en la que se instaura el saber de sí mismo como una identidad en sí misma diferente, es una relación de totalidad, en la que el saber absoluto se comprende a sí mismo.

El espíritu abnegado sostiene en su absolutez un ser otro caracterizado por ser, en su relación consigo, lo otro de sí. Lo otro de sí mismo del espíritu no tiene lugar en un ámbito por fuera de la igualdad de él consigo mismo, pues designa la auto negación que se refleja y actúa dentro de él mismo. Antes que alejarse de sí mismo o esquivarse a sí mismo en su auto negación, él se relaciona a sí mismo con su ser otro, de tal suerte que sólo así consolida su identidad con él.

La auto relación presente en la igualdad del espíritu consigo mismo señala la naturaleza negativa del sí – mismo, en el sentido de la negación auto referencial que él experimenta en la actividad de la escisión de su ser otro como lo otro de sí mismo. En la relación que el sí – mismo sostiene consigo, lo otro enajenado en y por el sí – mismo que se niega a sí mismo se vuelve contra sí mismo, de tal modo que esta auto negación consolida la negatividad absoluta, en cuyo poder se instaura la igualdad del sí - mismo consigo. La auto negación atribuida al sí - mismo e inserta en lo absoluto, en la que el espíritu se relaciona con lo otro como consigo mismo, sólo puede pensarse en la relación negativa

del sí – mismo consigo mismo, y como absoluta debe comprenderse a partir de una totalidad. En dicha auto negación se establece entonces la auto relación, en virtud de la cual el espíritu alcanza su identidad consigo mismo y se establece como subjetividad. La negatividad es como subjetividad (Lógica II, 573) “el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma” (Fenomenología, 15 – 16).

La negatividad absoluta afincada en la igualdad del sí – mismo evidencia la resistencia del espíritu a identificarse con lo finito, aunque sólo su caída en éste realiza su absolutez. Pero la negatividad absoluta pone igualmente de manifiesto la imposibilidad de que lo finito pueda establecerse como finitud con respecto a sí mismo, es decir, sin que en ella actúe ya la absolutez del espíritu en su totalidad.

La negatividad es asumida por la inquietud del espíritu en su procuración por identificarse consigo mismo en la totalidad. El ímpetu de la negatividad que él porta lo lanza fuera de sí en lo otro de sí mismo, a fin de relacionarse consigo mismo y de ser el mismo. Esto quiere decir que el espíritu no puede ser inmediatamente él mismo sin la negación de lo mediado. Debe negarse a sí mismo, sobrepasar su identidad inmediata consigo mismo y hacerse diferente de lo que es, para poder ganar su identidad en la inmediatez de su sí – mismo. La negatividad absoluta constitutiva de la absolutez del espíritu del espíritu entraña entonces una fuerza y una incesante inquietud, arraigadas en su esencial retraimiento.

La manifestación de la negatividad en el regreso absoluto del espíritu indica la presencia del desdoblamiento y de la alteridad en su absoluta inquietud y abnegación. “Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella” (Fenomenología, 24). En la fuerza de su auto negación, es decir, del negar lo otro de sí mismo y de su mantenerse en ella, el espíritu alcanza su plena autonomía. Su absoluta negatividad se revierte en su pura libertad, en su auto negación conquista su verdad.

Bien, está es la experiencia de la negatividad en la Fenomenología, como podemos leer, la negatividad como es sustancial a la realización del saber, del espíritu; de la experiencia de la conciencia. La negatividad al manifestarse hace que lo que se presenta como verdadero se revele como ilusorio. No es como en la filosofía trascendental, en donde lo

subjetivo es lo primero, fundamento de toda realidad. El único principio con cuya ayuda se puede explicar todo. La filosofía trascendental comienza necesariamente con la duda universal de la realidad de lo objetivo. Pero para Hegel, que parte la conciencia común, no podía plantear como principio primero una duda universal, que sólo es propia de una reflexión filosófica. De ahí la importancia de la negatividad, que le facilita a la conciencia que progresivamente aprende a dudar de lo que anteriormente consideraba verdadero (Hyppolite: 1946, 15). El camino que sigue la conciencia es la historia detallada de su formación (Fenomenología, 70).

La negatividad tiene una capacidad creadora. Este papel de la negatividad, que, en tanto negatividad determinada, engendra un nuevo contenido, que no aparece a primera vista. "Dado un término A, ¿Puede su negación no A engendrar un término verdaderamente nuevo, tal como B? No parece que así sea. Para entender el texto hegeliano en este punto se precisa, en nuestra opinión, admitir que el Todo es siempre inmanente al desarrollo de la conciencia. La negatividad es creadora por que el término dado había sido aislado, por que él mismo era una cierta negación. A partir de ese momento se concibe que su negación permita hallar en Todo en detalle. Sin esta inmanencia del Todo a la conciencia no se podría entender cómo puede realmente la negación engendrar un contenido" (Hyppolite: 1946, 17).

Vayamos a el caso de la dialéctica del amo y del esclavo para considerar en ésta experiencia a la negatividad, como un elemento importante en la lucha por el reconocimiento.

c) El caso de la dialéctica del amo y el esclavo.

Autores como Holderlin, Fichte, Schelling y Hegel, problematizaron que, en la relación sujeto – objeto, había una experiencia de reciprocidad. Y es precisamente Holderlin (aquel poeta que permaneció más de treinta años encerrado), quien a través de un pequeño ensayo llamado *Juicio y Ser*, hacía el planteamiento central del *idealismo alemán*, a saber: “En el concepto de la partición se encuentra ya el de la recíproca relación del objeto y el sujeto, y la necesaria presuposición de un todo del cual el objeto y el sujeto son las partes. *Yo soy yo* es el ejemplo más adecuado de este concepto de la partición originaria en cuanto originaria partición *teórica*, porque en la partición originaria práctica hay contraposición al *no - yo*, no a sí mismo (...) Pero este ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo *Yo soy yo*, entonces el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no están unidos de tal manera que ninguna separación pueda ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser separado; por el contrario, el yo sólo es posible mediante esta separación del yo frente al yo. ¿Cómo puedo decir ¡Yo! Sin conciencia de mí mismo? Pero ¿Cómo es posible la conciencia de mí mismo? Es posible porque yo me pongo enfrente, frente a mí mismo, me separo de mí mismo y, pese a esta separación, en lo puesto enfrente me reconozco como lo mismo”⁶.

Este pequeño escrito es el manifiesto del Idealismo alemán. No olvidemos que la tarea que se propone Hegel retomándolo a Holderlin, es superar el Espíritu desgarrado de la época, en su *Fenomenología del Espíritu*. Entre otras cosas, Hegel desarrolla el pasaje de la conciencia en sí a la conciencia para sí, es decir, aborda el problema de la autoconciencia. Sin embargo, cuando reflexiona sobre el encuentro de dos autoconciencias, lo que popularmente se conoce como la dialéctica del amo y del esclavo, Hegel recurre a la lucha por el reconocimiento.

De acuerdo con Habermas, "Hegel está convencido de que la época de la ilustración que culmina en Kant y Fichte no ha erigido en la razón sino un ídolo; ha sustituido equivocadamente la razón por el entendimiento o la reflexión y con ello ha elevado a absoluto algo finito. Lo infinito de la filosofía de la reflexión no es una realidad sino algo

⁶ Holderlin, Friedrich. *Ensayos*. Hiperión, Madrid, 2001. Págs. 27 – 28.

puesto por el entendimiento, una razón que se agota en la negación de lo finito (...) Lo que anima a Hegel a introducir el supuesto de la existencia de un poder unificador absoluto no son tanto argumentos como experiencias biográficas, a saber; aquellas experiencias contemporáneas de crisis que había recogido y elaborado en Tubinga, Berna y Francfort, y que se había llevado consigo a Jena"⁷.

En el diagnóstico que Hegel hace del momento histórico que le toca vivir, también encontramos que "La época parece caracterizarse por un positivismo de la eticidad. Positivistas llama Hegel a las religiones que solo se fundan en la autoridad y que no ponen el valor del hombre en la moral de este, positivista es la esperanza de recompensas en el más allá (...) Así como de la religión convertida en positiva que la ortodoxia contemporánea representa, ha escapado el espíritu viviente del cristianismo primitivo, así también en la política, las leyes han perdido su vieja vida, la verdadera vida actual no ha sabido estructurarse en leyes. Las formas jurídicas y el poder político, también se han positivizado, convirtiéndose en un poder extraño (...) Estos son, pues, los motivos contemporáneos que mueven a Hegel a concebir a priori la razón como un poder que no solamente diferencia y fragmenta el sistema de vida sino que también es capaz de unificarlo de nuevo. El principio de la subjetividad genera en la disputa entre ortodoxia e ilustración una positividad que en todo caso provoca la necesidad objetiva de su propia superación"⁸.

¿Cómo entender la lucha por el reconocimiento en este contexto? ¿Qué es a lo que Hegel le llama lucha? ¿Qué entenderá Hegel por reconocimiento? Para empezar, sobre la palabra reconocimiento, siguiendo a Labarriére, "es un tema justamente capital y conocido, incluso para quien no sabe casi nada de la fenomenología, sabe al menos, las líneas generales de este movimiento al cual se simplifica reduciéndolo a una nueva inversión por la que el esclavo, el explotado, siempre podría con el amo en virtud de una ley dialéctica que traería de suyo, no se sabe gracias a que lógica, una simple inversión de un término en el otro; en resumen una solución casi mágica", para este mismo autor, la palabra reconocimiento, no se puede reducir al orden del conocimiento, ya que este verbo "denota un manar originario relacionado con las estructuras mismas del existir (...) y

⁷ Habermas, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Taurus, Buenos Aires, 1985. Pág. 38.

⁸ *Ibíd.* Pág. 41 - 42.

habiéndolas reproducido, es fundamento permanente de la subsistencia; lo que las hace funcionar como estructuras en movimiento"⁹.

¿Esto puede ser localizable en un momento particular de la historia? Hyppolite escribe; "En esta lucha por el reconocimiento no se trata de un momento particular de la historia o, más bien, de la prehistoria humana, cuya fecha pudiera fijarse; se trata de una categoría de la vida histórica, de una condición de la experiencia humana que Hegel descubre por medio del estudio de las condiciones de desarrollo de la autoconciencia"¹⁰. Al decir que es una categoría de la vida histórica, Hegel parece sugerirnos que esa relación vale para cualquier momento histórico.

Entonces, lo esencial radica en el paso de la conciencia a la conciencia de sí. Es a lo que Hegel llama, La verdad de la conciencia, es el motor de la dialéctica, en tanto que es el término elusivo que debe volver a encontrarse cada vez. Es la verdad de la vida. Tomar conciencia de la vida es, antes que nada, tomar conciencia de que la verdadera vida está ausente, y en consecuencia tomar conciencia de la misma muerte. El animal ignora su muerte. Sólo el hombre, al pensarla y aferrarse a ella, puede pensar auténticamente la vida. Señala Palmier que, "la conciencia de sí que es deseo no podrá descubrir la verdad más que en otra conciencia, que sea tan viviente como ella. Sólo cuando encuentra en otra conciencia un eco de su propio deseo puede encontrar en ella su verdad. Este encuentro de dos conciencias, cada una de las cuales busca su propia verdad, sin querer reconocer la de la otra, hará nacer lo que Hegel ha llamado "la dialéctica del amo y del esclavo"¹¹. Será necesario ver antes lo que entiende Hegel por la Dialéctica.

La Dialéctica como estructura de la realidad.

Habíamos visto que la filosofía de Hegel estaba inserta en un marco filosófico muy preciso. En ese sentido, en cuanto expresión de la filosofía de Hegel, dialéctica significa la radical oposición de Hegel a toda interpretación fragmentaria de la realidad y del conocimiento.

⁹ Labarriére, Pierre - Jean. *La fenomenología del espíritu de Hegel*. F. C. E. México, 1985. Pág. 138.

¹⁰ Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Península. Barcelona, 1998. Pág. 154.

¹¹ Palmier, Jean Michel. *Hegel*. F. C. E. México, 1993. Pág. 43.

El carácter dialéctico de lo real significa que cada cosa es lo que es, y sólo llega a serlo en interna relación, unión y dependencia con otras cosas y, en último término, con la totalidad de lo real.

La dialéctica de Hegel concibe la realidad como un todo, sin que ello afecte para nada a la relativa independencia de cada cosa en su singularidad.

Esta concepción se opone a la interpretación empírica de la experiencia. Frente a la supuesta autonomía de los hechos tal y como son dados en la experiencia, la estructura dialéctica de lo real acaba por mostrar que los hechos no son sino el resultado de un juego interno de relaciones que son las que, en última instancia, constituyen las cosas, a pesar de que aparentemente pueda parecer que los hechos tengan una independencia.

Pero el carácter dialéctico de lo real no sólo significa que tenga una relación interna, sino, más profundamente aún, que cada cosa sólo es lo que es en un proceso continuado. Es decir, la realidad, en cuanto dialéctica, no es fija ni determinada de una vez por siempre, sino que está en un constante proceso de transformación y cambio, cuyo motor es, a la par, tanto su interna contradicción, limitación y desajuste en relación con su exigencia e intención de totalidad, infinitud y absoluto, como la interna relación en que está con otra realidad, que aparece como su contrario.

La realidad en cuanto dialéctica está, pues, regida y movida por la contradicción, internamente relacionada y constituida como oposición de contrarios. De este modo, cada realidad particular remite a la totalidad, al todo, y sólo puede ser comprendida y explicada en relación al todo. Y por otra parte, cada realidad, cada cosa, no es sino un momento del todo, que se constituye en el todo, pero que también queda asumida y disuelta en el todo. Según sus propias palabras, "lo verdadero es el todo".

La Dialéctica como estructura del conocimiento.

El carácter dialéctico de la filosofía hegeliana tiene igual alcance en lo que se refiere al conocimiento o al saber ("conocimiento dialéctico" o "método dialéctico").

Para Hegel, por su propia concepción de la filosofía como "el conocimiento efectivo de lo que es en verdad", la teoría acerca de la realidad requiere indagar lo que es el conocimiento, el saber, el pensar (recuérdese que la relación ser – pensar ha sido una cuestión fundamental a lo largo de la historia de la filosofía).

Para Hegel el conocimiento tiene una estructura dialéctica. Y tiene esa estructura, en definitiva, porque la realidad es dialéctica y, por tanto, el conocimiento también es dialéctico, en cuanto que es una dimensión de lo real y en cuanto que se configura dialécticamente al manifestar adecuadamente la naturaleza dialéctica de la realidad. Pero, en verdad, las distinciones entre conocimiento y realidad, pensar y ser, etc. Son, según Hegel, inadecuadas, justamente en razón del carácter dialéctico de la realidad en general y del principio hegeliano de que "lo verdadero es el todo". Lo que hay, en cualquier caso, es la relación interna y estructural entre el ser y el pensar, o, lo que es lo mismo, entre el objeto y el sujeto.

Veamos ahora tres puntos fundamentales de la estructura dialéctica del conocimiento:

El conocimiento, estructuralmente, consiste en la relación sujeto – objeto, de modo que cada uno de los momentos de esta relación sólo lo es por beneficio o consideración del otro. Pero con la peculiaridad de que cada uno de ellos niega y contradice al otro, dándose entre ellos una desigualdad y desajuste (que de ser definitivos e insuperables harían imposible una plena verdad), desigualdad que impone un proceso de transformación en el que se tienda a la igualdad o identidad.

El proceso encaminado a superar la diferencia entre objeto y sujeto tiende a la identidad de ambos. Es decir, se tiende a la reducción de uno al otro. Sólo en la identidad total que se alcanza en la total reducción es posible alcanzar un conocimiento total y absoluto, es decir, un conocimiento que sabe la totalidad de lo real. Hegel, pretende hacer de la filosofía un sistema para llegar a un conocimiento absoluto. Sólo un conocimiento total y

que sepa la totalidad de un modo absoluto merece, según Hegel, el nombre de verdadero conocimiento (él lo llama ciencia). El conocimiento dialéctico es un conocimiento absoluto; y no sólo porque llega a saber la totalidad de lo real, sino porque además sabe cada realidad particular "en relación al todo y como formando un momento del todo". Así sólo gracias al conocimiento o saber absoluto adquiere validez y sentido cada conocimiento provisional, relativo y parcial. El conocimiento dialéctico es, pues, un conocimiento absoluto. Esta tesis epistemológica está conectada estrechamente con la tesis ontológica de que lo verdadero es el todo.

En la reducción a la identidad absoluta en que se alcanza el verdadero y pleno conocimiento dialéctico tiene lugar la disolución de uno de los momentos estructurales del conocimiento en el otro. Hegel interpretará esta disolución y reducción como la reconversión del objeto en el sujeto: Será, pues, en el sujeto y como sujeto como se alcance la identidad absoluta. La identidad será una identidad en y del sujeto. Pero con esa reducción no sólo se cumple una reducción epistemológica (del objeto de conocimiento al sujeto de conocimiento), sino también una reducción ontológica (del ser en el pensar). Y siendo el Sujeto del saber, en último término, pensamiento, razón o idea, la reducción al sujeto, la reducción del ser al pensar, convierte la filosofía hegeliana en un idealismo absoluto. No se trata tanto de la reducción del ser al pensar, cuanto de la interpretación de lo real, del ser, como Idea o Razón: "Todo lo real es racional"; "el que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto, se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna... Sólo lo espiritual es lo real" (Hyppolite: 1946, 297 – 301).

Estructura de La Dialéctica.

Hemos visto que para Hegel la dialéctica no se limita a ser un método del conocimiento, sino que es algo más. La dialéctica constituye la naturaleza y estructura de lo real, y por ello es por lo que constituye el modo de proceder del conocimiento.

La estructura y esencia de la dialéctica es un todo complejo constituido por tres momentos o aspectos implicados entre sí (y es ésta la auténtica interpretación, y no que sean tesis, antítesis y síntesis. Términos, por otro lado, que Hegel nunca utilizó).

Lo que se ha llamado tesis (el aspecto o momento abstracto o intelectual). Suele interpretarse la tesis como una afirmación cualquiera, una realidad, un concepto. Pero esta afirmación lleva en su entraña un contrario, ya que la realidad no es estática, sino dinámica.

Lo que se ha llamado antítesis (el aspecto negativo). Suele interpretarse como la negación de la afirmación anterior, ya que es esa contradicción el motor de la dialéctica. Este momento negativo es lo que hace dinamizar la realidad.

Lo que se ha llamado síntesis (el aspecto o momento especulativo o positivo – racional). Suele interpretarse como la superación del conflicto, la negación de la negación anterior. Los dos momentos anteriores son a la vez eliminados y conservados, es decir, elevados a un plano superior. La síntesis conserva todo lo positivo que había en los momentos anteriores. Por eso la síntesis es enriquecimiento y perfección, es la seguridad de que la realidad está en constante progreso. La síntesis se convierte inmediatamente en tesis del proceso siguientes, a la que se opondrá la antítesis para dar lugar nuevamente a una síntesis que será a la vez la tesis del proceso siguiente: todo está en constante progreso dialéctico.

Esto tres momentos de la dialéctica hegeliana están vertebrados y constituidos en una estructura cuya adecuada comprensión se alcanza mediante lo que podríamos denominar categorías fundamentales de la dialéctica:

Inmediatez – mediación. Totalidad.

Negatividad – contradicción. Superación.

Dialéctica del amo y del esclavo.

Este planteamiento, tiene como tesis fundamental que el hombre inicia su historia partiendo del estado de naturaleza hasta convertirse en un ser racional. Desde el comienzo el hombre tiene en él la razón, pero ésta sólo llega a manifestarse o a emerger por medio de la lucha.

Esta dialéctica del señor y el siervo, o bien, como se conoce, la dialéctica del amo y el esclavo, forma parte de la historia del hombre por alcanzar la realización de la razón. En la naturaleza no hay individualidad, esta comienza a surgir cuando la conciencia satisface su apetencia o deseo. Para satisfacer la apetencia tiene que producirse la aniquilación del objeto, aniquilando al ser natural, al objeto que aparecía como independiente, la conciencia adquiere dice Hegel, "certeza de sí mismo de modo objetivo"¹². El primer resultado que logra la satisfacción de la apetencia es el de sentirse a sí mismo el sujeto. Esto en relación a lo interno. Pero también hay resultado al momento en que la conciencia sale de sí misma y se apropia del objeto, identificándose con él. Por esta razón, por tener que salir de sí, la conciencia al identificarse con el objeto, no es ya una conciencia vacía, sino que al objeto lo ha colmado el yo. Entonces la conciencia ya no es independiente como creía puesto que depende del objeto para ser. Para que la conciencia sea, el objeto tiene que ser. Por consiguiente, hay una actitud negativa de la conciencia respecto del objeto. Pero al mismo tiempo, al reproducirse la apetencia tiene que reproducirse el objeto capaz de satisfacerla. La conciencia trata de mantenerse por medio del objeto, pero este es evanescente y así, ella no puede lograr lo que busca. Lo que ocurre es que es un objeto finito, un objeto que está sometido a la negación no puede darle a la conciencia lo que procura, la permanencia. El objeto que se busca es particular, es otra autoconciencia, y es a ella que la autoconciencia dirige su apetencia. Dice Hegel, "la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia"¹³.

La autoconciencia que usando una metáfora, sale del rebaño, empieza a afirmar su singularidad. La naturaleza no le basta para su apetencia, es por eso que busca un objeto capaz de satisfacerla. Pero el único objeto capaz de hacerlo es un objeto que no es tal,

¹² Hegel. *Fenomenología del espíritu*. F. C. E. México, 1981. Pág. 111. "El simple yo sólo es este genero o lo simple universal para lo que las diferencias no lo son en cuanto es la *esencia negativa* de los momentos independientes que se han configurado; por donde la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una *apetencia*. Cierta de la nulidad de este otro, pone para sí esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ella la certeza de sí misma como *verdadera* certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de *modo objetivo*".

¹³ *Ibíd.* Pág. 112. "Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia sólo puede, por tanto, lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí mismo, pues el objeto es en sí lo negativo y tiene que ser para otro lo que él es. En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia. En la vida, que es el objeto de la apetencia, la *negación* o bien es en otro, a saber, en la *apetencia*, o es como *determinabilidad* frente a otra figura indiferente, o como su naturaleza inorgánica universal. Pero esta *naturaleza universal independiente*, en la que la negación es como negación absoluta, es el género como tal o como *autoconciencia*. *La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*.

no es meramente pasivo. Ambas autoconciencias, se enfrentarán y cada una tratará de someter a la otra para convertirla en ese objeto privilegiado capaz de satisfacer sus necesidades.

En la lucha cada una desarrollará lo que ella es, pero que no había podido manifestarse. Una de las dos será capaz de arriesgarlo todo, incluyendo la vida, para no caer bajo la dominación de la otra. La otra no llegará al sacrificio de la vida, preferirá estar sometida viva, a estar libre pero muerta. La que es capaz de arriesgar todo, de ser capaz de ser despojado de la vida será el señor o el amo. En la lucha hace la experiencia de ser capaz de liberarse de todo. Lo único que forma parte de ella es su yo o ella misma. Hegel, llama a esto "la abstracción absoluta, que consiste en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma"¹⁴. ¿Esto podrá ser la experiencia de la muerte, pues se separa de todo, y no tiene afectos por ninguna cosa?

El siervo no hace esta experiencia en la lucha. El siervo es siervo, por que ha preferido la posición natural de la conciencia, es como dice Hegel; "conciencia en la figura de la coseidad"¹⁵. Mientras una autoconciencia es la abstracción absoluta, es decir el señor o el amo, la otra autoconciencia, es la figura de la coseidad, es decir la del siervo o el esclavo. La libertad del amo actúa para lograr su libertad y someter al otro. La libertad del siervo actúa contra el mismo siervo para que este se someta. En ese momento de la relación hay una autoconciencia que reconoce, la del siervo, y hay otra que es reconocida, la del señor. El señor es puro ser para sí, no está ligado a nada. El siervo al estar en la figura de la coseidad, no es ser para sí, sino ser para otro.

El esclavo se encuentra colocado entre la naturaleza y el señor. El señor no llega a las cosas que utiliza y consume sino por medio del siervo. Este a su vez, no consume inmediatamente la cosa, sino que la transforma, la elabora, para que el señor pueda

¹⁴ Ibíd. Pág. 115. "Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo. Y, surgiendo así, de un modo *inmediato*, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras *independientes*, conciencias hundidas en el *ser* de la *vida* - pues como vida se ha determinado aquí el objeto es -, conciencias que aún no han realizado *la una para la otra* el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, no se presenta la una con respecto a la otra todavía como puro *ser para sí*, es decir, como autoconciencias".

¹⁵ Ibíd. Pág. 117. "La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; mediante ella, se ponen una autoconciencia pura y una conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir, como conciencia *que es* o conciencia en la figura de la *coseidad*".

consumirla. De ese modo el siervo reprime su apetencia, pues para transformar al objeto este tiene que permanecer frente a él, como algo que se mantiene para poder ser elaborado. El trabajo que desarrolla el siervo al servicio del señor, lo educa, le permite elaborar cultura. Dice Hegel, "el trabajo, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo forma"¹⁶. La represión de la apetencia, es condición necesaria para el desarrollo del trabajo y para el desarrollo de las facultades humanas.

Trabajar, elaborar un material, es satisfacción postergada. Y es también darle al objeto una forma distinta a la que tenía naturalmente. Pero ello no es posible sin la represión, sin contener la apetencia, que nos haría consumir el objeto haciéndolo desaparecer. De este modo el trabajo, apetencia reprimida, no sólo le da al objeto una forma que originalmente no tiene, sino que nos forma a nosotros.

El esclavo reprime sus apetencias, no solo mediante su propia voluntad, sino por la acción de la voluntad del amo sobre él, por el miedo a la muerte, el señor absoluto como lo llama Hegel. Sabe que el amo en cualquier momento puede quitarle la vida. Y esto hace que el siervo adquiera la conciencia de que puede ser desvinculado de la vida, de la satisfacción de las apetencias. El miedo a la muerte hace que cobre conciencia de lo que es la muerte, la nada, que esta instalada en él. El esclavo, en la lucha, había huido de la muerte, pero la encuentra en el servicio del amo. Y ese saber de la muerte le hace llegar a la conciencia de que él puede ser separado de la vida. Así llega a la libertad negativa a la que ya había llegado el amo. Libertad negativa que significa que él puede ser desvinculado de todo, que puede evitar la acción de fuerzas, de deseos e impulsos naturales sobre él. Y es así como el esclavo, sin quererlo ni buscarlo, adquiere la misma conciencia de la libertad que el amo. Llegar a libertad negativa es el resultado de un proceso.

¹⁶ Ibíd. Pág. 120. "La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto, y con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado *objetivo* o la *sustancia*. El trabajo, por el contrario, es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo*".

Podemos perfilar así, una filosofía de la historia para Hegel. Hegel intenta comprender dialécticamente lo que ha sucedido en la historia y para ello somete y contrasta toda su armazón doctrinal con los sucesos históricos de cada época.

Para Hegel la reflexión sobre la historia supone una interpretación: la imparcialidad es imposible. Hay que interpretar la historia desde la racionalidad; hay que atender a los hechos para discernir el proceso racional que se da en la historia.

La filosofía de la historia es la consideración reflexiva de la historia en cuanto que es el espíritu el que dirige esa historia. Hay que contemplar los hechos, pero interpretándolos a la luz del espíritu tal como se desenvuelve en el tiempo.

La visión racional de la historia. Las categorías.

Para Hegel la razón rige el mundo y, por tanto, la historia ha transcurrido racionalmente. La razón es, pues, la sustancia de la historia. Si la historia ha transcurrido racionalmente, esto significa que ha transcurrido de acuerdo con unas categorías o leyes, y es necesario que el historiador se enfrente a la historia con esas armas para poder explicar de forma convincente y racional la historia.

Esas categorías son las siguientes:

Variación. Se pone de manifiesto si nos fijamos en el cambio de individuos, pueblos y Estados que se van sucediendo: "Vemos un ingente cuadro de acontecimientos, pueblos, Estados e individuos en incesante sucesión. Cuando uno desaparece viene otro al momento a ocupar su puesto".

Negatividad. El espíritu en su andadura histórica no cesa de destruirse y construirse constantemente. Esto significa que las etapas históricas tienen un desarrollo interno dialéctico que las hace desaparecer para transformarlas en otras más ricas y potentes: es la dialéctica aplicada a la historia. Cada estadio histórico se muestra como un individuo y, como tal, nace, florece, madura, decae y muere. En la muerte de un estadio reside el motor de cambio del proceso histórico, pues lleva en sí el germen de un nuevo estadio. En este sentido hay que entender la frase "De la muerte surge la vida". Esta idea la

explicaban antiguamente a través del ave Fénix: de sus cenizas surge una vida rejuvenecida y fresca.

Razón. La historia se desenvuelve en el terreno del espíritu. El espíritu es una conciencia no sólo del sujeto, sino también del objeto (Hegel llamaba a esto "conciencia de sí". Y esta conciencia de sí es la libertad, es decir, la autoconciencia.

Libertad. Es el principio fundamental que hace posible la historia. Sólo teniendo conciencia de la libertad se puede ser libre (de los tres tipos de libertad que distingue Hegel - natural, de capricho y racional - Hegel se refiere a la libertad racional). Pero no basta con tener conciencia de la libertad, sino que es necesario hacerla realidad, objetivarla. Esta libertad se objetiva a través del Estado.

Para saber cómo se objetiva la libertad, es necesario saber lo que es el espíritu objetivo. El espíritu subjetivo concluye en la conciencia de libertad, pero hace falta que se den las condiciones objetivas que hagan posible el ejercicio de la libertad. Estas condiciones son el derecho, la moralidad y la eticidad, de las cuales no vamos a hablar, que constituyen el espíritu objetivo. El Estado es la perfecta expresión de la racionalidad y de la libertad, y, por tanto, representa la forma más alta del espíritu objetivo.

El Estado representa para Hegel la única realidad capaz de lograr y realizar plenamente la libertad. En el Estado se inserta plenamente lo individual y lo universal. El capricho individual no es libertad. Sólo en el Estado el hombre tiene existencia racional. Estas ideas de Hegel han motivado que algunos lo acusaran de totalitarista. Hegel dice que pensar que el Estado no hace más que coartar la libertad de los individuos es pensar de forma negativa e idealista, ya que sólo el Estado es la única garantía de la libertad y de que los individuos vivan libremente. Lo demás sería pensar que el capricho individual puede ser elevado al rango de libertad. Esto hizo que Hegel criticase algunas de las teorías sobre el Estado de pensadores anteriores (crítica de los que piensan que el hombre era libre en el estado de naturaleza y que el Estado no hace sino coartar la libertad, y crítica de la teoría de Estado Patriarcal).

La historia como explicitación del espíritu en el tiempo. Para entender mejor esta noción de historia, veamos por separado los conceptos de "espíritu" y "explicitación en el tiempo".

Espíritu.

Espíritu no es lo opuesto a la materia. Es lo más fuerte, profundo y real de lo existente. Es el espíritu del mundo o espíritu universal, la fuerza de todas las fuerzas, la profundidad de todas las profundidades. Es la reconciliación del hombre con la realidad, la reconciliación del sujeto pensante con el objeto pensado.

No es nada estático. Por el contrario, va evolucionando dialécticamente: espíritu subjetivo (descubrimiento de sí), espíritu objetivo (realización práctica: aquí hay que colocar a la historia) y Espíritu Absoluto (encuentro definitivo del hombre con la realidad, del sujeto con el objeto).

Explicitación en el tiempo.

El espíritu poco a poco se va desarrollando, se va expresando en medio de un proceso siempre progresivo, sin poder volver atrás. Por eso la historia es:

El paso de todo lo parcial hacia la totalidad.

El tiempo que dura el enriquecimiento progresivo de los seres, de la verdad, de la libertad.

El encuentro y reconciliación del sujeto con el objeto, del hombre con la realidad.

La historia es la cumbre en el Espíritu Absoluto: es la total superación de todo proceso, la máxima unidad de contrarios, la culminación y la plenitud de todo ser, la expresión máxima de la Libertad, de la Verdad, del Pensamiento.

La Historia como escenario de Dios en el mundo.

La razón dialéctica es la que rige el mundo, y, por tanto, la historia universal ha transcurrido racionalmente. La comprensión filosófica de la Historia se convierte para Hegel en una justificación del protagonismo de Dios en la Historia, en lo cual todo lo negativo aparece como algo subordinado al Todo, al plan total del Espíritu.

Hegel tiene una visión teológica de la historia que implica que todos los acontecimientos crueles, injustos y bárbaros que se han producido en la historia no tuvieron más remedio que hacerse. Fueron unos instrumentos en manos del Espíritu del Mundo. Esa Razón infinita es la que opera en la historia de la humanidad por la cual esa Razón infinita se realiza a sí misma.

Hegel no se fija en lo penoso del camino histórico, sino en la meta, en el fin con que se han llevado a cabo esos sucesos desagradables. Para Hegel, esa meta, es el Espíritu, y el fin que persigue el Espíritu es la conquista de la libertad.

La Historia como avance de la conciencia de la Libertad.

La historia es el proceso de desarrollo de la libertad. Este proceso es el mismo que el desenvolvimiento de la verdad parcial hacia la totalidad hasta llegar a la Verdad total. La historia universal es para Hegel un conjunto de fases o épocas históricas que se van sucediendo dialécticamente en un progresivo avance de la realización de la libertad a través del Estado, que no sólo no coarta la libertad de los individuos, sino que es la única forma de que los individuos vivan en libertad. Hegel distingue tres estadios en este progreso de la conciencia en libertad que constituye la trama de la historia:

Oriente. Es el primer período, la infancia de la humanidad, que se caracteriza por la ausencia de libertad. Los orientales no saben que el hombre como tal es libre, y, como no lo saben, no lo son. Solamente un hombre era libre: el déspota. Es la época de despotismo en la que el poder del Estado se concentra en un solo individuo. El individuo, pues, está absorbido por el Estado. En la relación individuo – colectividad prevalece el elemento comunidad. Pertenecen a este periodo China, India, Persia, Asia Menor y Egipto.

Occidente: Grecia y Roma. Es el segundo periodo, que contiene la historia del mundo grecorromano. Es la etapa de la adolescencia de la humanidad. Se inicia la conciencia de la libertad, y por ello se lucha por la libertad. Pero entre Griegos y romanos sólo sabían que algunos hombres eran libres, pero no que el hombre como tal lo fuera. Por ello se dio la esclavitud. Sigue prevaleciendo el elemento comunitario sobre el elemento individual (polis griega).

Pueblos Germánicos. Representan la ancianidad de la humanidad. Es un periodo que se prolonga desde la llegada del Cristianismo hasta la época actual (de Hegel, se entiende). La libertad, que surgió con el Cristianismo, no llegó a tener inmediata expresión en las leyes y en las instituciones porque con el triunfo cristiano perduró la esclavitud. Ha sido necesario un largo proceso de desarrollo de los pueblos antes del reconocimiento explícito de la libertad. Se produce la reconciliación de la escisión sujeto – objeto = individuo – colectividad. Sólo las naciones germánicas han llegado a la conciencia de que el hombre es libre como hombre. Es la etapa de madurez de la Historia: todos somos libres. Todos los hombres se sienten y son libres (abolición de la esclavitud), y realizan su libertad a través del Estado.

¿Qué medios utiliza el espíritu para realizar este fin? A primera vista, pueden parecer los menos adecuados. Se trata de los pequeños intereses, necesidades y pasiones humanas que aparecen constantemente en la Historia. Hegel afirma incluso que sin pasión nada grande se ha realizado en el mundo. Pero ¿Cómo puede el Espíritu, con esa enorme masa de intereses y pasiones individuales realizar el fin universal de la historia? Es verdad que sin pasión no se hace nada serio en la historia, pero las pasiones de las grandes figuras de la historia son utilizadas como instrumentos del Espíritu del Mundo y muestran la "astucia de la razón". La razón hace que el interés particular de la pasión sirva de cebo a la realización del interés universal. Sus instrumentos son los grandes personajes históricos, los hombres cuyo fin individual incluye el fin universal del Espíritu. Tales hombres (Alejandro Magno, Julio César, Napoleón) no tenían necesariamente conciencia de que sus fines particulares eran sólo momentos del fin universal.

La institución que asegura la consecución del fin al que se dirige la historia es el Estado. Este es algo así como el material con el que se construye la historia y llega al fin último del Espíritu. El Estado es la realización de la libertad, la unión de la voluntad universal del Espíritu y de la voluntad subjetiva del individuo. Sólo en la obediencia al Estado es el hombre verdaderamente libre. Por eso los grandes individuos históricos han sido los creadores de los grandes Estados.

2. EL CONCEPTO DE LO HISTÓRICO – SOCIAL EN CASTORIADIS.

a) Socialismo y barbarie. El desafío de Castoriadis.

En un ensayo llamado *relación con la filosofía heredada*¹⁷, Castoriadis afirma que “la filosofía me subyugó desde que la conocí, a los trece años. Un remate de libros viejos, en Atenas, me permitió comprar con mi exiguo dinero de bolsillo una *Historia de la filosofía* en dos tomos, honesto plagio de Uberweg y Bréhier. Luego, al mismo tiempo junto a Marx, vinieron Kant, Platón, Cohen, Natorp, Rickert, Lask, Husserl, Aristóteles, Hegel, Max Weber, más o menos en ese orden. Desde entonces, nunca dejó de preocuparme. Llegué a París en 1945, para hacer una tesis de doctorado en filosofía, cuyo tema era que todo orden filosófico racional desemboca, desde su propio punto de vista, en aporías y callejones sin salida. Sin embargo, la política se había vuelto demasiado absorbente y siempre quise llevar la actividad y la reflexión políticas sin mezclarlas directamente con la filosofía, en sentido estricto. La autonomía, la creatividad de las masas, que ahora llamaría irrupción del imaginario instituyente en y por la actividad de un colectivo anónimo, aparecieron en mis escritos como ideas políticas y no filosóficas; critiqué y puse a distancia a Marx desde una reflexión sobre la economía contemporánea, desde una crítica immanente a su economía y a su visión de la sociedad y de la historia, y no a su metafísica. Finalmente, rechacé su sistema y llegué a la idea de la institución imaginaria de la sociedad desde una reflexión sobre la historia y las diversas formas de sociedad. Sólo entonces -como se puede ver en la primera parte de *La institución imaginaria de la sociedad*- realicé la unión con la filosofía propiamente dicha y su historia, describí la pertenencia de Marx a la metafísica racionalista y recuperé ciertas primicias de la idea de imaginación en el idealismo alemán. (Doy una descripción más detallada de este itinerario en la “Introducción general” a *La sociedad burocrática*.) Tras la publicación de “*Marxismo y teoría revolucionaria*” y la suspensión de la publicación de *Socialismo o barbarie*, el trabajo filosófico comenzó a absorber la mayor parte de mi tiempo libre (de hecho, nunca he dejado de trabajar profesionalmente, como economista hasta 1970 o como psicoanalista desde 1973). Pero ese trabajo no sólo ha sido una reflexión sobre los grandes textos del pasado sino, tanto o más, una preocupación por los presupuestos, las

¹⁷ Castoriadis, C. *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Eudeba. Bs. As. 1998. Pág. 33 – 38.

implicaciones, el sentido filosófico de las ciencias, el psicoanálisis, la sociedad y la historia.

Ninguno de los grandes textos del pasado goza de "privilegios" para mí -aunque es exacto que Aristóteles ocupa una posición particular, por las razones que voy a decir. Es cierto, como dijo Agnes Heller, que Aristóteles es un filósofo que llegó "después de la Ilustración" -y, en este sentido, su situación histórica presenta analogías con la nuestra. Pero eso sólo es parte de la verdad. Aristóteles no sólo viene después de la Ilustración, sino después de la reacción más formidable contra la Ilustración, organizada por el filósofo más grande que haya jamás existido: Platón. (Jamás escribí el absurdo, que me imputa Agnes Heller, de que Platón es un "teólogo". Entre otras cosas, Platón creó la filosofía teológica -lo cual es muy distinto.) Pero, en cierto sentido, Aristóteles, alumno de Platón e inconcebible sin él, también viene "antes" de Platón: una parte esencial de él pertenece al siglo V. Es cierto que llegó a colocar, por encima de todo, al *bios théorétikos*. Sin embargo y contrariamente a la vulgata interpretativa, también es demócrata en el sentido ateniense (véase La constitución de los atenienses, su ideal de *politeia*). Y aunque postula, por lo que le parece (también) una necesidad del pensamiento, a un Dios, puro pensamiento, pura actividad, ese Dios - único digno de ese nombre - no tiene ninguna relación con este mundo, ni hubiera podido crearlo o intervenir en él sin caer en el ridículo. Por todo esto, las tensiones y aporías de su pensamiento son particularmente fecundas.

Aristóteles marca el límite de la ontología greco - occidental. En ciertos aspectos, para mí cruciales, está a caballo sobre ese límite, a punto de saltarlo: *phantasia*, *nomos/physics*. Pero no lo salta. Se queda en la determinación: la pura materia, como pura indeterminación, es un concepto abstractivo, límite del ser y del pensamiento. La idea de creación no tendría sentido para él: su teoría de la *poiésis* y de la *techné* es, en lo esencial, una teoría de la imitación, aunque por momentos vacile. Y, como tal, resulta evidentemente inadecuada a la cosa. Y no es un azar que la idea de la mimesis vuelva con tanta frecuencia en los autores contemporáneos, para quienes la creación sigue siendo un término obscuro (o divino).

Tanto en la Política y como en su teoría de la justicia (libro V de la *Ética a Nicómaco*) Aristóteles piensa el siglo V. En otro punto, de importancia capital - y vinculado, por lo demás, al anterior -, recupera al siglo V. Constantemente debate con el gran Demócrito

(de quien, si fuera por Platón, organizador de la primera gran conspiración del silencio en la historia de la filosofía, habríamos ignorado incluso la existencia), pero recupera positivamente su herencia, al igual que la de Herodoto, los hipocráticos, los grandes sofistas, en cuanto a la distinción *physis/nomos* (obliterada por Platón, quien la reemplaza por la de sano/corrupto). Resulta inútil recordar que el pensamiento de Aristóteles es, en lo esencial, un pensamiento de la *physis*. Pero en cuanto llega a los asuntos humanos no puede no recuperar la cuestión del *nomos*. Esto explica los aspectos caóticos de la Política y que vacile al reflexionar sobre la polis y la justicia, donde no puede encontrar tan fácilmente su (o una) *physis*. De allí, también, que descubra la imaginación en el campo de la psiquis, pero no pueda, a pesar de sus esfuerzos, articularla con una *physis* funcional y racional en las partes más aporéticas del *Peri psyches*.

Si alguien hubiera reflexionado, sólo desde la historia de la filosofía y del texto de Aristóteles, sobre estos dos temas del *nomos* y la *phantasia* - aparentemente vinculados de un modo extraño, pero en el fondo esencial -, habría podido iniciar el camino de la institución imaginaria de lo sociedad (a lo largo del cual Vico, Montesquieu, Herder, Kant, Fichte, Hegel habrían sido compañeros útiles y, a la vez, pérfidos). Habría podido retomar la polaridad *physis/nomos* y las aporías que suscita en los asuntos humanos, al igual que las aporías creadas por el descubrimiento de la imaginación. Habría podido aceptar esas aporías (en lugar de maquillarlas) y liberarse de ellas con la decisión (que evidentemente habría engendrado nuevas cuestiones) de que: 1) definitivamente no hay *physis* del *nomos*, en ningún sentido del término; 2) el *nomos* - como la *tecné* - es creado por los humanos, lo cual nos remite a una *phantasia* que no es imitativa ni complementaria de la *physis* y 3) que existe al menos un tipo de siendo, el siendo humano, que crea, hace surgir su propio *eidos* de manera "no natural" y sin que ese *eidos* se encuentre ya, *dynamei*, determinado por sus potencialidades, lo cual, por consiguiente, no sólo rompe la universalidad de la *physis* sino que arruina toda la ontología de la determinación y, por lo tanto, también de la ontología aristotélica. *Anthropos anthropon genna*. Y también, *by and large, Athénaios Athénaion genna*. Pues ¿En qué lugar ontológico (o físico) echa sus raíces el ser - ateniense?

Alguien hubiera podido hacerlo. Pero ¿Por qué lo habría hecho? ¿Por qué, entre los innumerables nudos de aporías que también constituyen a la filosofía heredada, habría escogido esos dos? No tengo respuesta a esa pregunta hipotética, como tampoco a la de saber por qué Agnes Heller llama neoaristotélico a un autor que inicia sus reflexiones rechazando la categoría central de la ontología aristotélica. Pero sé que no fue la lectura de Aristóteles o Kant lo que me hizo pensar la institución imaginaria de la sociedad, sino el pensamiento de ésta el que me hizo releer con otra mirada a Aristóteles o a Kant. ¿Me atreveré a añadir que esas relecturas me convencieron tanto de la pertinencia de mis preguntas como de la insuficiencia de sus respuestas?”

En esta larga cita de Castoriadis, encontramos las inquietudes e ideas que lo llevaron a tener un papel importante en la sociedad y cultura francesa del siglo pasado.

Nacido en Constantinopla, Grecia, en 1922, Castoriadis se implicó precozmente en la política, en el contexto de la lucha contra la dictadura de Metaxas y, posteriormente, bajo la ocupación alemana. Como pudimos leer en la cita anterior, también vemos que fue precoz su interés por la filosofía. Se vinculó al partido comunista, pero a los veinte años rompió con el partido y se afilió al partido trotskista dirigido por Spiros Stinas, al que siempre consideró una gran figura revolucionaria. Mientras tanto realizó estudios de filosofía, economía e historia.

El intento de golpe de estado del partido comunista griego en Atenas, en diciembre de 1944, fue un hecho trascendental en su evolución personal y política. A partir de esa experiencia se preguntó qué tipo de régimen político se hubiese establecido si la insurrección hubiera triunfado, y su respuesta fue que hubiera sido una dictadura burocrática como la rusa. Así, esos hechos fueron determinantes en su distanciamiento con algunos de los aspectos ideológicos del trotskismo, que equiparaban al estalinismo a una fuerza reformista, conservadora del orden burgués. Para él, a partir de aquel momento, los partidos comunistas siempre fueron máquinas de poder para el establecimiento de nuevas sociedades de dominación.

La situación cada vez más difícil de un revolucionario antiestalinista en el marco de la guerra civil griega, perseguido por ambos bandos, explica su decisión de marchar a París, en lo que sería un paso decisivo en su vida, aprovechando la oportunidad que se le

presentó de continuar allí sus estudios y presentar una tesis de doctorado, cuyo tema según el propio Castoriadis, era “que todo orden filosófico racional desemboca, desde su propio punto de vista, en aporía y callejones sin salida”.

De esta forma, a finales de 1945 ya en Francia y, mientras continuaba su proceso de formación, ingreso en el partido comunista internacionalista, la sección francesa ortodoxa de la Cuarta Internacional. La personal interpretación que Castoriadis tenía del trotskismo hizo que, muy pronto, animara dentro del PCI una tendencia, junto a Claude Lefort, que intentaba encontrar en la base programática de una izquierda aticapitalista y antiestalinista, asumiendo una crítica de las posiciones anquilosadas del trotskismo posterior a la segunda guerra mundial. La tendencia tenía como principales señas de identidad la consideración de que el estalinismo representaba un nuevo sistema histórico de explotación (lo que conllevaba el rechazo del principio programático trotskista de la defensa de la URSS) y la apuesta política por la autogestión (gestión obrera de la producción) frente a la planificación burocrática central.

Después de abandonar el PCI, a partir de 1949, y hasta 1965, desarrolla una experiencia intensa en la revista *Socialismo o barbarie*. Esta revista constituyó un laboratorio de elaboración colectiva y de formación de personalidad política y filosófica de Castoriadis. Asimismo, fue un foco de reagrupamiento de militantes radicales, entre ellos intelectuales hoy tan conocidos como Claude Lefort, o Jean – Francois Lyotard. Aunque la difusión de la revista, y la influencia del grupo organizado alrededor de ella, fue restringida, no debe tampoco, minimizarse el efecto simbólico de uno de los focos más radicalmente críticos frente a la cultura francesa de esa época. Mucho tiempo después Jean Paul Sartre, con quien Lefort y Castoriadis mantuvieron una dura polémica, afirmaría que Castoriadis había tenido razón en el momento equivocado. A lo cual Castoriadis replicaría que Sartre había estado equivocado en el momento justo.

La influencia de las ideas antitotalitarias y autogestionarias defendidas en SB es notoria en muchos de los participantes en mayo de 1968, como Daniel Cohn – Bedit reconoció explícitamente. La edición a partir de 1973 de los textos publicados en SB multiplicó notablemente su difusión e influencia en sectores socialistas independientes y libertarios.

En 1972 Castoriadis efectuó una recapitulación intelectual de lo que supuso su participación en dicha revista y grupo político, que interpreta como un proceso de ruptura con la tradición histórica del marxismo. Es importante destacar los siguientes elementos decisivos en la evolución de Socialismo y Barbarie, a saber:

El intento de comprensión del capitalismo moderno y de su propia dinámica, llevó al rechazo de la idea de leyes económicas y al distanciamiento respecto de la perspectiva económica marxista. Muy tempranamente se entenderá que el sistema económico de Marx era incompleto e incongruente. Las dos variables fundamentales de su sistema, la evolución tecnológica y la lucha de clases, son indeterminadas, y esa indeterminación conlleva la imposibilidad de medir el capital y la tasa de explotación. A ello, se añadió la negación del carácter neutral de la técnica.

Una redefinición del contenido del socialismo como gestión obrera. Esa reflexión autogestionaria niega que socialismo sea equivalente a la nacionalización o la supresión de la propiedad privada. El socialismo implicaría la supresión de la división entre dirigentes y ejecutantes, la gestión obrera a todos los niveles y el poder de los organismos de masas, no de un partido. Asimismo, el socialismo exige la igualdad absoluta de ingresos. En SB se consideró que el socialismo sólo podía ser la gestión de la producción, la economía y la sociedad por los trabajadores. En 1957 se formulará que el verdadero contenido del socialismo (término que Castoriadis sustituirá en los años sesenta por proyecto de autonomía) es la instauración del dominio del ser humano sobre todas sus actividades.

SB se constituyó sobre la base de un análisis de la sociedad soviética como una sociedad de explotación dirigida por una nueva clase dominante: la burocracia totalitaria. Inicialmente SB se situó en el seno de la tradición marxista revolucionaria. La particularidad del marxismo de SB, y dentro de ella, del de Castoriadis, fue el intento antidogmático de utilizar los conceptos del marxismo al servicio de la comprensión del mundo contemporáneo. Ese intento culmina con el reconocimiento de un fracaso. Su consecuencia fue el abandono del marxismo como sistema de pensamiento.

Desde comienzos de los años sesenta, Castoriadis es, pues, conciente de la necesidad de un esfuerzo radical de indagación para superar el horizonte del marxismo. Para continuar había que destruir.

Comenzará una reconsideración de la teoría psicoanalítica, una reflexión sobre el lenguaje y un nuevo estudio de la filosofía tradicional. Es el período en el que sienta las bases de un original marco de ideas, que presenta en su obra maestra *La institución imaginaria de la sociedad* (publicada originalmente en 1975), y que se manifiesta en un rechazo radical de todo determinismo (incluso el probabilístico), así como de cualquier forma de metafísica, en un redescubrimiento del papel de la imaginación en la institución social, en la distinción entre sociedad instituida y sociedad instituyente y en intento de conectar la psique humana con los productos sociales. También hace una dura crítica al predominio del estructuralismo y el funcionalismo en la cultura europea de esa etapa, incluyendo contundentes ajustes de cuentas con Lévi – Strauss, Foucault y Althusser, los intelectuales favoritos de la izquierda cultural del momento.

b) Lo Histórico - Social en *La Institución Imaginaria de la Sociedad*.

*La institución imaginaria de la sociedad*¹⁸, obra brillante del filósofo Cornelius Castoriadis, plantea una forma de pensar a la institución desde otro lugar¹⁹. En este gran texto, la obra de Marx, los filósofos griegos y prácticamente la historia de la filosofía, el existencialismo y la fenomenología, el funcionalismo y el estructuralismo, el psicoanálisis freudiano y lacaniano. En sí, lo que podemos llamar en palabras de Castoriadis, la lógica - ontología, la lógica conjuntista identitaria que se hace patente en el pensamiento heredado²⁰, no sólo son puestas en cuestión, sino que desde ahí mismo, es como nuestro autor crea su elucidación para pensar en la institución imaginaria de la sociedad. No es teoría, ya que no vamos a mirar, para Castoriadis toda teoría sobre la sociedad, no es más que una tautología de sí misma. En tanto teoría sólo miramos lo que el pensamiento heredado nos permite ver, es decir, el espejo en que miramos a la sociedad no sólo está afuera sino que está dentro de cada uno de nosotros. Por eso Castoriadis nos aclara desde un inicio que lo que va a hacer, es una elucidación, esto es, tratará de explicar la lógica y la ontología que ha seguido cada sociedad existente.

Para comenzar, el concepto de praxis es fundamental en esta obra. Antes de seguir con Castoriadis, recuperemos el concepto de praxis que encontramos en la obra de Marx. Praxis es la actividad humana genuina y está formada por la teoría y la acción. Es lo contrario al idealismo filosófico, a la pura teoría. Es decir, se trata de una acción que nace de una mentalidad concreta y que lleva a la transformación de las estructuras socioeconómicas y políticas de una sociedad determinada. Esa teoría, que genera una acción y esa acción corregida por una autocrítica genera una nueva manera de pensar.

¹⁸ Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 1 y 2. Ed. Tusquets. Barcelona, 1983 y 1989, respectivamente.

¹⁹ Para considerar en contexto la obra de Castoriadis, la revista *Metapolítica* en su número 8, le dedica todo el apartado de "perfiles filosófico-políticos" al pensamiento del filósofo griego. La misma revista en su número 13, que toca el tema de "volver a los clásicos", lo ubica como un clásico contemporáneo. Y el gran trabajo de Jürgen Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Taurus. Bs. As, 1989. Ubica a nuestro autor como una referencia necesaria para pensar a la modernidad.

²⁰ En lo que Castoriadis llama "el pensamiento heredado", involucra la noción de ser en relación al ente, para llevar a cabo una crítica al determinismo ontológico afirmando que el ser sólo es uno, o bien, la unidad del ser. Yo disiento con esta crítica, pues Heidegger en el prefacio a "Ser y Tiempo" separa estas dos nociones, ser y ente, en tanto no son lo mismo; el ente es lo determinado en tanto es definible, mientras el ser es indeterminado en tanto es apenas precomprensible. Para seguir discutiendo este detalle, léanse los diálogos de Platón, "Parménides" y "el Sofista"; también, el libro alfa de la metafísica de Aristóteles; y, el famoso argumento ontológico sobre la existencia de Dios de San Anselmo.

Esta teoría produce una nueva acción, encaminada a esa misma transformación radical de la sociedad. Siempre íntimamente unidas teoría y acción, encaminadas al cambio radical de la sociedad.

La cooperación de trabajadores industriales que se administran a sí mismos sirve a Castoriadis como modelo de una praxis no deshumanizada. Las características de la praxis no reducidas las extrae Castoriadis (al igual que Aristóteles) de los ejemplos de la praxis política, artística, médica, y educadora. La praxis se refiere en cada caso a una totalidad de actos vitales en los que simultáneamente está inserta la autonomía (en tanto que totalidad se sustrae a una intervención objetualizadora). Y finalmente, la praxis tiene por meta el fomento de la autonomía de la que al mismo tiempo nace: "hay relación interna entre aquello que se quiere (el desarrollo de la autonomía) y aquello mediante lo que se quiere (el ejercicio de esa autonomía): son dos momentos de un proceso; finalmente, mientras se desarrolla en un contexto concreto que la condiciona y debiendo tomar en consideración la red de relaciones causales que recorren su terreno, la praxis jamás puede reducir la elección de su manera de operar a un simple cálculo, no porque éste fuera demasiado complicado, sino porque dejaría por definición escapar el factor esencial: la autonomía"²¹.

Pero Castoriadis rompe el concepto aristotélico cuando radicaliza la característica que la praxis posee de dirigirse siempre al otro como ser autónomo, añadiendo que nadie puede querer seriamente la autonomía sin quererla para todos.

A la conciencia moderna del tiempo debe también la praxis otra característica, la de que la praxis se orienta al futuro y, a producir algo nuevo. El sujeto, al tomar la iniciativa, trasciende las determinaciones dadas y establece un nuevo comienzo. Por su esencia la praxis es creadora, genera "lo radicalmente otro". Creadora por excelencia es sobre todo la praxis emancipatoria. Esta praxis se orienta a la transformación "de la sociedad, presente en una sociedad que por su organización se orienta a la autonomía de todos, efectuándose esta transformación por la acción autónoma de todos los hombres"²².

²¹ Op. Cit. Vol. 1. Pág. 130.

²² Ibid. Vol. 1. Pág. 134.

También la ilustración que la teoría de la sociedad impulsa se ve guiada por este interés. El proyecto revolucionario guía el análisis de los procesos históricos. Pero la historia sólo podemos entenderla en y a partir de la historia: "El punto de engarce de estos dos proyectos - el de comprender y el de transformar - no puede encontrarse en cada caso sino dentro del presente vivo de la historia, que no sería un presente histórico si no se rebasa a sí mismo en la dirección hacia un porvenir que está por hacer por nosotros"²³.

Lo que le importa a Castoriadis es hallar un concepto de lo político y de lo social que en cierto modo generalicen el sentido de la praxis revolucionaria. Castoriadis dirige la atención de manera similar como Hannah Arendt, a aquellos raros instantes históricos en que la masa de que están hechas las instituciones se torna otra vez líquida, es decir, a los productivos momentos de fundación de nuevas instituciones²⁴: "La forma más impresionante de ese tiempo, la más sorprendente, nos la deja ver el tiempo histórico-social, el tiempo que es lo histórico - social. Y de ese presente, el presente histórico - social nos proporciona una ilustración engeguedora 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 (...) También cuando, aparentemente, no hace más que <conservarse>, una sociedad sólo es gracias a su incesante alteración"²⁵.

Lo social – histórico, es entonces una categoría primordial para discernir entre lo instituyente y lo instituido. ¿Qué entiende Castoriadis por lo social – histórico? ¿Cuáles son las implicaciones filosóficas de este concepto? En un seminario de 1986, llamado, *El campo de lo social – histórico*, Castoriadis trabaja ampliamente este concepto, no sin antes advertirnos que, "antes de entrar de lleno al campo de lo social histórico quisiera hacer algunas afirmaciones bastante dogmáticas.

²³ Ibid. Vol. 1. Pág. 285.

²⁴ Al respecto, Castoriadis afirma: "La visión moderna de la institución, que reduce su significación a lo funcional, no es sino parcialmente correcta. En la medida en que se presenta como la verdad sobre el problema de la institución, no es más que proyección. Proyecta sobre el conjunto de la historia una idea tomada, no ya de la realidad efectiva de las instituciones del mundo capitalista occidental (...), sino de lo que este mundo quisiera que fuesen sus instituciones. Visiones aún más recientes, que no quieren ver en la institución más que lo simbólico (e identifican esto con lo racional) representan también una verdad parcial, y su generalización contiene igualmente una proyección". Ibid. Vol. 1. Pág. 226.

²⁵ Op. Cit. Vol. 2. Pág. 66.

Primera: el Ser no es un sistema, no es un sistema de sistemas ni tampoco una gran cadena. El Ser es abismo, o caos, o aquello que carece de fundamento. Un caos con una estratificación irregular; es decir, con organizaciones parciales, cada una de acuerdo a los distintos estratos que descubrimos (descubrir/construir, descubrir/crear) en el Ser.

Segunda: el Ser no es sólo en el Tiempo, sino que es a través del (por medio del, en virtud del) Tiempo. En esencia, el Ser es Tiempo.

Tercera: o el Tiempo es nada o es creación. Propiamente hablando, el Tiempo es impensable sin creación; porque, de otra manera, sólo sería una superflua cuarta dimensión del espacio. Aquí, creación significa, desde luego, creación genuina y ontológica, creación de nuevas formas, de nuevos eidos para usar el término platónico. Casualmente, la creación como tal y en su justo sentido nunca fue tomada en cuenta por la teología. Filosóficamente hablando, la creación teológica sólo es una palabra; un nombre equivocado para designar aquello que en realidad sólo es producción, fabricación o construcción. La creación teológica sigue siempre (está condenada a seguir) el modelo Timeo : Dios es un creador, un artesano que mira los eide (las formas) preexistentes y los usa como modelos o paradigmas en la materia que se forma. Pero ni en Platón ni en ninguna otra teología racional crea Dios los ejidos.

Cuarta: estos hechos fundamentales acerca del Ser, el Tiempo y la creación han sido ocultados por la ontología tradicional (y, en sus albores, por la ciencia) porque la ontología tiene que ver, en su corriente principal, con la hipercategoría de la determinidad (en griego, *peras* y en alemán, *bestimmtheit*). La determinidad conduce a negar el Tiempo, a la atemporalidad: si algo está verdaderamente determinado, lo está desde siempre y para siempre. Y si cambia, ya están determinadas las maneras en las cuales puede cambiar y las formas que este cambio puede traer consigo. Entonces, los hechos simplemente crean las leyes y la historia no es sino el desarrollo a lo largo de la cuarta dimensión de una sucesión que, para una mente absoluta (o para una teoría científica comprobada), sólo sería coexistente. Entonces el tiempo es repetición pura, si no de los hechos, sí de los requerimientos de las leyes. Para la ontología tradicional es un asunto de vida o muerte negar que el Tiempo es una perpetua posibilidad del surgimiento de lo Otro. Por razones que están íntimamente ligadas al marco de la determinidad, la ontología tradicional tiene que reducir los posibles tipos de ser a tres y sólo a tres categorías: las substancias (de

hecho, cosas), los sujetos y los conceptos o ideas y los posibles grupos, combinaciones, sistemas y jerarquías de los grupos de substancias, sujetos e ideas.

Quinta: desde este último punto de vista, la pregunta: ¿Qué es eso, en qué reconocemos lo que proviene del observador (de nosotros) y qué es lo que proviene de lo que está allí?, es, y seguirá siendo siempre, algo indeterminado” (Castoriadis:1986).

Como lo deja claro, la posición de Castoriadis en torno a lo social – histórico, es de crítica a la ontología tradicional, pues para dar paso a lo instituyente, Castoriadis debe refutar el determinismo ontológico del pensamiento heredado. Lo social – histórico es entonces, condición de posibilidad de lo indeterminado, de lo que Castoriadis llamará creación.

“La relación entre lo que yo pienso y las preocupaciones de los científicos duros puede encontrarse - así lo espero, al menos - en mi intento de arrojar luz sobre estas dos preguntas gemelas: ¿Qué es la forma y cómo surge? Esto voy a tratar de hacerlo analizando ambas preguntas tal y como aparecen en el contexto social histórico, en el terreno del hombre (anthropos, las especies; lo masculino tanto como lo femenino)” (Castoriadis, 1986: 2)

Pero ¿es necesario justificar esto? Tal vez el hombre no tiene más, pero tampoco menos. Las posibles particularidades del hombre no deben disminuir, sino más bien incrementar, el interés por sus modos de ser, aunque sea sólo porque éstos pueden remover o falsificar las concepciones generales acerca del Ser recopiladas en otros terrenos. El dos no deja de ser un número primo porque tiene la particularidad de ser el único número primo par. Y es una muy apreciable particularidad equiparar un número primo con otro, tan sólo porque, gracias a esto, podemos falsificar una proposición que es verdad en un incontable e infinito número de ejemplos.

No estamos interesados en el hombre sólo porque somos hombres. Debemos interesarnos en él porque, de todo lo que conocemos, el impresionante nudo de problemas relacionado con la existencia humana, junto con el tipo ontológico que el hombre representa, no se puede reducir sólo a la física o a la biología. Si pudiera realizar lo que para mi mente es sólo la mitad de un chiste, quizá el Tiempo tendría que cambiar su forma tradicional de conducirse. Tal vez, si en lugar de tratar de ver qué tanto podemos

explicar lo que pasa con el hombre en la física o en la biología nos ponemos, por ejemplo, a afirmar que una idea, un mito, un sueño, no son sino el resultado epifenoménico de cierto estado del sistema nervioso, el cual, a su vez, sería reducible, digamos, a un ordenamiento de los electrones, nosotros podríamos tratar de cambiar este procedimiento por un proyecto heurístico. Recuerden que los filósofos casi siempre comienzan diciendo: "Quiero ver qué es el Ser, qué es la realidad. Entonces, aquí está una mesa; ¿qué características de Ser verdadero me muestra esta mesa: Ningún filósofo comienza jamás diciendo: "Quiero ver lo que es el Ser, lo que es la realidad. Entonces, aquí está mi memoria, el recuerdo del sueño que tuve, anoche; ¿qué características del Ser verdadero me va a mostrar? Ningún filósofo ha comenzado jamás diciendo: "Hay que considerar al Requiem de Mozart como un paradigma del Ser; vamos a partir de esto." Por qué no podemos empezar por afirmar que un sueño, un poema, una sinfonía es un paradigma de la totalidad del Ser, y vemos en el mundo físico un modo de ser deficiente; en lugar de mirar en las cosas en sentido opuesto, en lugar de ver en lo imaginario, es decir, en las formas de existencia humana, una deficiente o secundaria manera de ser.

"El hombre existe sólo (en y a través) de la sociedad y la sociedad siempre es histórica. La sociedad como tal es una forma, cada sociedad dada es una forma particular e incluso singular. La forma se vincula a la organización, es decir, al orden (o, si ustedes quieren, orden/desorden). No voy a tratar de definir los términos 'forma', 'organización', 'orden'. Más bien intentaré mostrar que éstos adquieren una nueva significación nada despreciable en el campo de lo social histórico, y que el enfrentamiento de este significado con los que se les han dado en matemáticas, física o biología, puede ser provechoso para todas las partes que entran en juego". (Castoriadis, 1986: 3).

En el campo de lo social histórico surgen dos preguntas fundamentales:

Primera: ¿qué es lo que mantiene unida a una sociedad? En otras palabras: ¿cuál es la base de la unidad, la cohesión y la diferenciación organizada de la maravillosa y compleja red del fenómeno que observamos en cada una de las sociedades existentes?

Pero también nosotros estamos frente a la multiplicidad y la diversidad de las sociedades, y frente a la dimensión histórica que existe dentro de cada sociedad, la cual se manifiesta

como una alteración de un orden social dado y posiblemente conduce (tarde o temprano), al fin del viejo orden y al establecimiento de uno nuevo. Así, debemos preguntarnos:

Segunda: ¿qué es lo que crea las viejas y las nuevas formas de una sociedad?

No voy a tratar sobre la discusión y la refutación de los puntos de vista tradicionales acerca de la sociedad y la historia, incluyendo los más recientes (es decir, el funcionalismo y el estructuralismo; porque el marxismo es, de hecho, una variante del funcionalismo). Virtualmente, estos puntos de vista consideran a la sociedad como una asamblea o reunión de individuos relacionados entre sí, y éstos, a su vez, relacionados con las cosas. Este es el comienzo de la pregunta, ya que los individuos y las cosas son creaciones sociales - tanto en la forma general y particular que ambos toman en cualquier sociedad determinada. Lo que no es social en las cosas es el estrato del mundo natural que un antropoide podría percibir y también la manera en que lo percibiría. Pero ni conocemos esto ni es importante para nuestro problema. Y lo que no es social en el individuo - aparte de lo basto e inadecuado, pues la vida puede llegar a convertirse en animal - es el núcleo de la psyche o la mónada psíquica, la cual también sería incapaz de sobrevivir (sobrevivir físicamente) sin la violenta imposición que ejerce sobre ella el individuo como forma social. Ni las necesidades biológicas permanentes, ni los eternos impulsos, mecanismos o deseos físicos eternos pueden dar razón de la sociedad y la historia. Las causas constantes no pueden hacer que surjan efectos variables.

“Regreso ahora a mi primera pregunta. Lo que mantiene unida a una sociedad es desde luego su institución, la suma total de sus instituciones particulares, a las cuales, yo llamo "la institución de la sociedad como todo". La palabra institución está tomada aquí en su sentido más amplio y radical: normas, valores, lenguaje, instrumentos, procedimientos y métodos para tratar con las cosas y hacer cosas, y, desde luego, también como el yo individual, en el tipo y la forma tanto particular como general (por ejemplo, las distinciones:, hombre/mujer) que se le da en cada sociedad” (Castoriadis, 1986: 4).

¿Cómo prevalecen las instituciones, asegurando su validez efectiva? Superficialmente y, sólo en algunos casos, a través de la coerción y las sanciones. Menos superficial y más ampliamente, a través de la adhesión, el apoyo, el consenso, la legitimidad, la creencia. Aunque según un estudio más reciente acerca de esto se debe a la transformación

(fabricación) del material humano en individuos sociales, transformación en la cual están implicados éstos y el mecanismo de su perpetuación. Nadie se pregunta ¿por qué la mayoría de la gente no roba aun cuando tenga hambre? Nadie se pregunta incluso ¿por qué la gente vota por tal o cual partido, aun después de que éste los decepcionó en varias ocasiones? Mejor hay que preguntarse: ¿cuál es la parte del pensamiento y de la manera de mirar y de hacer las cosas que no está condicionada o codeterminada, en un nivel decisivo, por la estructura y los significados de la lengua, por la organización del mundo que aquélla lleva en sí, por el primer ambiente familiar, la escuela, todo el hacer y el no hacer al que uno ha estado constantemente expuesto, los amigos, las opiniones que van y vienen, las maneras en que uno se ve forzado por los innumerables artefactos en los cuales uno anda nadando, etc. “Si, con toda sinceridad, alguien puede responder acerca del uno por ciento de lo que he planteado, ese alguien es, ciertamente, uno de los pensadores más originales que jamás han existido. Ciertamente no es un mérito (o un demérito) no ver a la ninfa que habita en cada árbol o fuente. En primer lugar, todos estamos de paso y somos fragmentos de la institución de la sociedad partes totales, como diría un matemático. De acuerdo con sus normas, la institución produce individuos que, según su estructura, no son sólo capaces, sino que están obligados a reproducir la institución que los engendró. La ley produce de tal forma elementos, que el funcionamiento real de éstos se incorpora a ella y la reproduce, perpetúa la ley” (Castoriadis, 1986: 5).

En un sentido general, desde luego que la institución de la sociedad está constituida por varias instituciones particulares. Estas forman un todo coherente y funcionan como tal. La sociedad es aún esta misma sociedad, incluso en situaciones críticas, en el más violento estado de debate y lucha internas; y si no lo fuera, no habría y no podría haber una disputa por los mismos objetivos comunes. Así pues, hay una unidad de la institución total de la sociedad y, más de cerca, encontramos que, en el último de los casos, esta unidad es la unidad y la cohesión interna de la inmensa y complicada red de significaciones que atraviesan, orientan y dirigen toda la vida de una sociedad, y a los individuos concretos que la constituyen realmente. Esta red de significados es lo que Castoriadis llamó el magma de las significaciones imaginario sociales, las cuales son llevadas por la sociedad e incorporadas a ella y, por así decirlo, la animan. Tales significaciones imaginarias sociales son, por ejemplo: los espíritus, los dioses, Dios; la polis, el ciudadano, la nación, el Estado, el partido, la comodidad, el dinero, el capital, la tasa de interés; el tabú, la

virtud, el pecado, etc. Pero también son el hombre/la mujer/el niño tal como se especifican en una sociedad; más allá de las definiciones puramente anatómicas o biológicas, el hombre, la mujer y el niño son lo que son en virtud de las significaciones imaginarias sociales que los hacen ser precisamente eso que son. “Un romano y una romana fueron y son algo totalmente diferente, por ejemplo, de los americanos y las americanas de hoy. ¡Cosa! es una significación imaginario social y también es un instrumento. La simple y pura instrumentalidad del instrumento es una significación imaginaria particular, que caracteriza en gran parte a las sociedades modernas de occidente. Pocas sociedades, si no es que ninguna, han visto jamás a los instrumentos como meros instrumentos; recordemos las armas de Aquiles o la espada de Sigfrido” (Castoriadis, 1986: 5).

“Llamo imaginarias a estas significaciones porque no tienen nada que ver con las referencias a lo racional o a los elementos de lo real, o no han sido agotadas por ellos, y porque son sustentadas por la creación. Y las llamo sociales porque existen sólo si son instituidas y compartidas por una colectividad impersonal y anónima. Regresaré un poco después al término magma” (Castoriadis, 1981: 65)

¿Cuál es la fuente, la raíz, el origen de este magma y de su unidad? En esto podemos ver claramente los límites de la ontología tradicional. Ningún sujeto o individuo (o grupos de sujetos e individuos) podría nunca ser este origen. Pero no sólo la suma del conocimiento ecológico, sociológico y psicoanalítico, etc., tanto teórico como práctico, necesario para hechar a andar, por ejemplo, la organización de una tribu primitiva, tiene una complejidad que desafía a la imaginación y está, en cualquier nivel, muy lejos de nuestro alcance; sino que, más radicalmente, los sujetos, los individuos y los grupos mismos son los productos de un proceso de socialización y su existencia presupone la existencia de una sociedad instituida. Ni podemos encontrar este origen en las cosas; la idea de que los mitos o la música son el resultado (como quiera que sea, impreciso) de la acción de las leyes de la física, es, simplemente, absurda. Ni, finalmente, podemos reducir a conceptos o ideas las diversas instituciones de las sociedades conocidas y sus significaciones correspondientes.

Tenemos que reconocer que el campo de lo social histórico es irreductible a los tradicionales tipos de Ser y que aquí estamos viendo las obras, la creación de lo que yo llamo imaginario social o la sociedad instituyente (como lo que se opone a la sociedad instituida) pero hay que tener cuidado de no intender con esto otra cosa, otro sujeto, otra idea (Castoriadis, 1981: 66).

Si se analiza cómo funcionan, en una sociedad, el magma de significaciones imaginario sociales y sus correspondientes instituciones, se puede ver que, en un aspecto, hay una similitud entre la organización social y la biológica: en el 'cierre', para usar el término de Francisco Varela. Tanto la organización social como la biológica muestran un 'cierre' organizativo, informativo y cognoscitivo. "Cada sociedad, al igual que cada ser o especie viviente, establece (crea) su propio mundo, dentro del cual, desde luego, se incluye a sí misma. De la misma manera que para los seres vivos, es la propia organización (significaciones e institución) de la sociedad la que postula y define, por ejemplo, qué se considera como información para la sociedad, qué es ruido y qué es nada en cualquier aspecto; o cuál es el peso, la importancia, el valor y el sentido de la información; o cuáles son los programas de elaboración y la respuesta a una información dada, etc. En resumen: la institución de la sociedad es la que determina lo que es real y lo que no lo es, qué tiene sentido y qué no lo tiene. Hace tres siglos la brujería era una cosa real en Salem, pero no ahora. "En Grecia el Apolo de Delfos fue una fuerza tan real como cualquier otra" (Marx). En realidad sería superficial e insuficiente decir que toda sociedad tiene en sí misma un sistema de interpretación del mundo. La sociedad es un sistema de interpretación del mundo; aunque el término 'interpretación' es aquí otra vez superficial e inapropiado. La sociedad es una construcción, una constitución, una creación del mundo, de su propio mundo. Su identidad no es sino este sistema de interpretación, este mundo que ella crea. Y a eso se debe que la sociedad sienta (de la misma manera que un individuo), como una amenaza mortal cualquier ataque que se haga contra su sistema de interpretación; tal ataque lo siente contra su identidad, contra sí misma (Castoriadis, 1981: 210).

En este sentido, el sí mismo de la sociedad, su ser esta sociedad y no cualquier otra, puede ser comparado con lo que Varela ha llamado la "autonomía" del ser viviente y con los detalles de ésta. Aunque las diferencias también son esenciales y no sólo descriptivas.

Por supuesto que no hay solipsismo ni biológico ni social, y nunca podría haberlo. El ser viviente organiza para sí mismo una parte o estrato de su mundo físico; lo reconstruye para formar un mundo propio. No puede transgredir o ignorar las leyes físicas; sin embargo, establece leyes nuevas, propias. Por lo que se refiere al tema de la sociedad, con ella sucede lo mismo que con el ser viviente. Pero su tipo de relación con el mundo presocial – lo que Castoriadis llama primer estrato natural -, y que la sociedad misma crea e instituye es diferente. Las operaciones lógicas/físicas a través de las cuales la sociedad se relaciona, organiza y utiliza el primer estrato natural, están siempre bajo la influencia de las significaciones imaginarias sociales, las cuales son arbitrarias y diferentes entre sí, como si pertenecieran a sociedades distintas. El mundo físico de las restricciones impone sobre la organización del conjunto del ser viviente una parte esencial de nuestro entendimiento de esta organización. Lo que el mundo natural como tal inevitablemente ordena o prohíbe a la sociedad - y por lo tanto, a todas las sociedades - es completamente trivial y no nos enseña nada.

Todo esto tiene que ver con la demarcación de la sociedad desde (y) su oposición al ser viviente. Pero la tarea más importante es la caracterización esencial de la organización de la sociedad. La sociedad no existe sin la aritmética. La sociedad no existe sin el mito. (En la sociedad actual la aritmética es, por supuesto, uno de los mitos principales. En la sociedad contemporánea no existe, y no puede existir, una base racional para el predominio de la cuantificación. Esta es sólo la expresión de una de sus principales significaciones imaginarias: lo que no se puede contar, no existe.) Pero podemos ir un poco más lejos. El mito no existe sin la aritmética; y la aritmética no existe sin el mito. A manera de paréntesis, quiero agregar que lo más importante acerca del mito no es, como el estructuralismo sostiene, que la sociedad organice lógicamente el mundo a través de éste. El mito no tiene sólo una lógica (aunque, desde luego, la tiene), y menos aún la lógica binaria de los estructuralistas. Para la sociedad, el mito es esencialmente una forma de revestir de sentido al mundo y a la vida que está dentro del mundo; porque, de otra manera, ambos carecerían de sentido.

Estas observaciones conducen a un planteamiento básico relacionado con la organización de la sociedad, dicho planteamiento se caracteriza de un modo esencial y real: la institución de la sociedad, y las significaciones imaginarias sociales que tienen que ver con ella, se despliegan siempre en dos dimensiones que no pueden dejar de asociarse. la dimensión conjuntista - identitaria (grupo teórico, lógico), y la estricta y, propiamente, imaginaria.

En la dimensión conjuntista-identitaria la sociedad funciona (actúa y piensa) a través de (en) elementos, clases, propiedades y relaciones establecidas como distintas y definitivas. En esto, el esquema más importante es el de la determinación (la determinidad, la calidad de lo determinado, peras, bestimmtheit). Entonces, lo que se necesita es que todo lo que sea concebible se vea a través de la determinación, y las consecuencias o implicaciones de esto, también. Desde este punto de vista, la existencia es la calidad de lo determinado.

“En la propia dimensión imaginaria, la existencia es significación. Pero, aunque no puedan ser señaladas, las significaciones no están determinadas. Se relacionan entre sí a través de una forma básica de renvoi (Un amigo norteamericano me dice que en inglés esta palabra francesa se puede traducir como el 'acto de referir' (la relación del 'acto de referir') el cual implica también una cuasiequivalencia y una cuasipertenencia, funciona la mayor parte de las veces a través de un quid pro quo, x en vez de y, que, en casos no triviales, es arbitrario, es decir, instituido. Este quid pro quo es el meollo de lo que yo llamo 'relación signitiva'; es decir, de la relación entre el signo y aquello de lo cual es signo el signo, y que es la base del lenguaje. No existe una razón necesaria o suficiente para que 'perro' esté en lugar de 'canis' o para que 'siete' tenga algo que ver con 'Dios'. Pero la relación quid pro quo va más allá del propio lenguaje. Voy a ampliar un poco más lo que dije acerca del ejemplo del lenguaje. En éste la dimensión conjuntista-identitaria corresponde a lo que yo llamo 'código' (que no debe confundirse con el código de Saussure, el cual sólo significa sistema). Lo propio de la dimensión imaginaria se manifiesta a sí misma a través de lo que yo llamo lengua (langue). Así, en determinado contexto, pertenecen al código frases como: "Dame el martillo" o "En cualquier triángulo, la suma de sus ángulos es igual a dos ángulos rectos". En cambio, pertenecen a la lengua oraciones como: "En la noche del Absoluto, todas las reses eran negras" o "Senté a la Belleza en mis rodillas y la sentí amarga y la injurié". La diferencia entre código y lengua -

más generalmente, entre la dimensión conjuntista-identitaria y la propia dimensión de lo imaginario - no es, desde luego, una diferencia de esencia, sino de uso y manejo. Desde que conozco las declaraciones: "Todos los campos finitos son conmutativos" y "el espectro de cualquier realizador es necesariamente real" me di cuenta de que están entre los versos más hermosos que se han escrito jamás. Las dos dimensiones son, para usar una metáfora topológica, impenetrables; en el lenguaje y en la vida social. Esto quiere decir que, arbitrariamente, cerca de cualquier punto del lenguaje hay un elemento que pertenece a la dimensión conjuntista-identitaria - y, también, un elemento que pertenece a la dimensión de lo imaginario. Aun el más loco poema surrealista contiene una indefinida cantidad de lógica - pero a través de ésta el poema hace tangible lo Otro de la lógica. En Bach, la aritmética y las matemáticas están en todas partes; pero no porque tenga aritmética y matemáticas un clavicordio bien afinado es lo que es" (Castoriadis, 1986: 6 – 7)

Así, en una sociedad, las significaciones de lo imaginario social presentan un tipo de organización desconocida, hasta la fecha, en otros campos. A este tipo de organización Castoriadis lo llamó magma. El magma contiene grupos - incluso un número indefinido de ellos -, pero no es reducible a grupos o sistemas de grupos, aunque éstos sean ricos y complejos. (Esta reducción es un esfuerzo desesperado del funcionalismo y el estructuralismo, del causalismo y el finalismo, del materialismo y el racionalismo, en el campo de lo social histórico.) Incluso no puede volverse a constituir analíticamente, es decir, por medio de las categorías y operaciones de los grupos teóricos. El orden social y la organización no son reducibles a las acostumbradas nociones matemáticas, físicas e incluso biológicas de orden y organización - al menos, como han sido concebidos hasta ahora. Pero lo interesante no es esa negación, sino esta afirmación: lo social histórico crea un nuevo tipo ontológico de orden (unidad, coherencia y diferenciación organizada).

“Voy a agregar un corolario: si uno acepta el siguiente - para mi obvio - lema: las teorías deterministas sólo pueden existir como sistemas de oraciones conjuntista-identitarias, capaces de inducir una organización conjuntista-identitaria del objeto-campo, entonces está claro que ninguna teoría determinista de lo social histórico puede reclamar más que una validez muy parcial y fuertemente condicionada. (Desde luego que por teorías deterministas entiendo también las probabilísticas en su sentido propio, es decir, las que

atribuyen probabilidades definitivas a sucesos casuales o a clases de sucesos casuales)” (Castoriadis, 1981: 255).

En la segunda pregunta de Castoriadis; lo social histórico no crea, de una vez por todas, un nuevo tipo de orden ontológico, característico del género sociedad. Sino que, en cualquier momento, este tipo de orden se materializa a través de diversas formas, cada una de las cuales encarna en una creación, en un nuevo eidos de la sociedad. Aparte de la existencia de instituciones que se dan en todas las partes de la sociedad, y significaciones imaginario sociales que se dan en cualquier parte de la sociedad, y de algunas cosas sin importancia, no hay nada esencial que sea común, digamos, entre una moderna sociedad capitalista y una sociedad primitiva. Y, no existe, y no puede existir, ninguna ley o proceso determinante por el cual una determinada forma de sociedad podría producir otra, o al menos ser la causa de que apareciera. Los intentos de hacer derivar las formas sociales de las condiciones físicas, de los antecedentes o de las características permanentes del hombre, son peores que fracasos: carecen de sentido. En esto, la ontología y la lógica heredadas no tienen esperanza: están obligadas a Ignorar el propio ser de lo social histórico. Pero *creación* no sólo es una mala palabra para la ontología y la lógica. También es inevitable llegar a preguntar: ¿creación por parte de quién? Pero la creación, al igual que el trabajo de lo social imaginario, de la sociedad instituyente (societas instituans, no sociedad instituta), es el modo de ser del campo de lo social histórico, a través de los medios del cual este campo es, La sociedad es autocreación, desplegada como la historia. Para aceptar y dejar de hacer preguntas sin sentido sobre sujetos y sustancias, o sobre causas, se necesita, para estar seguro, una radical conversión ontológica.

Siempre existe una increíble y compleja suma de cosas existentes y de condiciones parciales, en las cuales la creación histórica se lleva a cabo. Y también hay una inmensa pesquisa, de verdad interminable, útil y significativa: ¿lo que estaba en lo viejo está, de una manera o de otra, preparando lo nuevo o relacionándose con él? Pero aquí otra vez interviene fuertemente el principio de *cierre*. En resumidas cuentas: lo viejo entra en lo nuevo con la significación que éste le da a aquél, y no podría ser de otra manera.

Sin embargo, no podemos dejar de establecer, en la medida de lo posible, conexiones y regularidades causales o cuasi - causales que aparecen en el campo de lo social histórico, llevadas por su dimensión conjuntista identitaria. Acerca de esto, uno solo necesita mencionar el estado y el destino de la economía, con el fin de mostrar los estrechísimos límites de este tipo de acercamiento, incluso en lo que sería su campo natural y privilegiado; y, si es que uno está para entender algo de alguna manera, también hay que mencionar la necesidad de tener muy en cuenta todo el magma de la realidad social histórica en la que están inmersas las cuantificables y determinantes relaciones económicas.

La segunda pregunta era: ¿cómo surgen las nuevas formas socio históricas? Llanamente, la respuesta es: a través de la creación. “Pero a esto, el tradicionalista respondería con una burla: "propones sólo una palabra". Doy una palabra por un hecho --una clase de hechos-- que hasta ahora ha sido encubierto y que, por lo tanto, tiene que ser descubierto. De estos hechos tenemos una experiencia directa. Por decirlo así, directa o indirectamente hemos sido testigos del surgimiento de las nuevas formas social históricas: por ejemplo, la creación de la polis democrática en la antigua Grecia; o, más de cerca, del capitalismo occidental; o, más aún, de la burocracia totalitaria de la Rusia posterior a 1917. En cada uno de estos casos hay muchas cosas significativas por decir y un trabajo interminable por realizar, acerca de las condiciones que preceden y rodean ese surgimiento. Se puede elucidar esos procesos; pero no explicarlos. Su explicación vincularía tanto los significados a los no-significados, lo cual no tiene sentido; como la reducción de todos los magmas de significaciones que aparecen en la historia a varias combinaciones de nuevos elementos de significación que han estado presentes desde el comienzo de la historia humana --lo cual es, obviamente, imposible (y otra vez nos llevaría a hacer la pregunta; ¿cómo surgieron estos elementos primarios?” (Castoriadis, 1981: 175)

Para tomar un ejemplo concreto y un esquema determinado (establecido) y explicativo: consideremos el surgimiento del capitalismo y un posible acercamiento neodarwiniano a éste. En la Europa occidental, digamos entre el siglo XII y XVIII, no se observa una producción al azar de un gran número de variedades sociales, ni la eliminación de todas, menos una, por inadecuadas, ni la elección del capitalismo por ser la única forma social adecuada que vale la pena. Lo que se observa es el surgimiento de una nueva

significación social imaginaria: la ilimitada expansión del dominio de lo racional (al comienzo, realizado con la infinita expansión de las fuerzas productivas), al mismo tiempo que el trabajo de un gran número de factores muy diversos. Una vez que conocemos el resultado, ex post no se puede ayudar admirando la *sinergia* (increíble y enigmática) de estos factores al producir una forma - el capitalismo -, la cual no fue planeada por un actor o un grupo de actores y la cual, ciertamente, no podría ser construida a través de una imprevista asamblea de elementos preexistentes. Pero una vez que ya hemos puesto nuestra atención en esta nueva significación social imaginaria que surge - la ilimitada expansión del dominio de lo racional -, se pueden entender mucho más cosas: estos elementos y estos factores entran en la institución capitalista de una sociedad sólo si (y cuando) pueden ser utilizados por ella o cuando llegan a convertirse en su instrumento y esto sucede siempre que no sean atraídos por ellas, por decirlo de alguna manera, hacia la esfera capitalista de significaciones y por lo tanto les sea otorgado un nuevo sentido. Un ejemplo de esto es la creación del moderno y centralizado aparato del Estado por parte de la monarquía absoluta, descrita por Tocqueville, diseñado y construido para servir al poder absoluto de la monarquía, el capitalismo llega a ser el portador ideal de la regla impersonal de la racionalidad capitalista.

Castoriadis desarrolla el caso de lo político a partir del caso límite del acto de fundación de una institución, e interpreta éste a su vez, desde un horizonte de experiencia estética, como momento de fundación de algo absolutamente nuevo que rompe con el continuo de la historia. El proceso social es la generación de formas radicalmente distintas, un demiúrgico ponerse en obra la creación continua de nuevos tipos, que de manera siempre distinta reciben encarnaciones ejemplares, en una palabra: autoposición y génesis ontológica de mundos siempre nuevos. El sujeto que se pone a sí mismo es sustituido por la sociedad que se instituye a sí misma, siendo lo instituido una creadora comprensión del mundo, un sentido innovador, un nuevo universo de significaciones. A este sentido creador del mundo es a lo que Castoriadis llama lo imaginario radical, que desde el tiempo histórico, se derrama como un magma de significaciones en las instituciones sociales: "La historia es imposible e inconcebible fuera de la imaginación creadora, fuera de lo que hemos llamado lo imaginario radical tal como se manifiesta simultánea e indisolublemente en el hacer histórico, y en la constitución, previa a toda racionalidad

explícita, de un universo de significaciones"²⁶. Lo imaginario "determina" el estilo de vida de una sociedad, de una época.

Por eso, lo que en realidad aparece como desorden dentro de una sociedad es algo interno a su negativamente valuada y significativa institución - pero esto es una cosa totalmente diferente. En los únicos casos en los que se podría hablar genuinamente de desorden son, los sistemas en crisis, o los que están desmoronándose. Pues este ruido o desorden es, desde su comienzo, el portador de un (nuevo) orden y de (nuevas) significaciones y sólo puede existir, materialmente, por ser tal portador.

“Pero sobre todo, lo que me parece que establece una diferencia radical entre el mundo biológico y el social histórico es, por último, el surgimiento de la autonomía o de un nuevo sentido de la autonomía. Según el uso que Varela hace de esta palabra (y que lamento haberme tomado la libertad de decírsele), la autonomía de lo viviente es su 'cierre', un cierre cognoscitivo, informativo y organizador. Este 'cierre' significa que el funcionamiento de lo viviente en sí y su relación mutua con los varios sus y cosas externas se gobierna por reglas y principios, sentidos que son establecidos por el mismo ser viviente pero que, una vez que esto se ha logrado, se dan de una vez y para siempre, y el cambio, cuando quiera que éste ocurra, se supone que es al azar. Pero esto es exactamente lo que podría llamarse - y yo llamo - heteronomía en el campo de lo social histórico: el Estado, en el que las leyes, los principios, las normas, los valores, los sentidos, son establecidos de una manera definitiva, y en el que la sociedad, o el individuo, según el caso, no tiene ninguna influencia sobre ellos. Un ejemplo exagerado, pero muy eficaz, de lo que podría ser la más completa autonomía en el sentido de Varela, y también en mi sentido, es una persona que sufre paranoia. El paranoico es aquel que ha creado, para siempre, su propio sistema desequilibrado, absolutamente rígido e interpretativo; y en el que nada puede entrar jamás sin ser transformado por el mismo sistema. (Por supuesto que sin una dosis de paranoia nadie podría sobrevivir.) Pero un ejemplo mucho más común y popular son las sociedades primitivas, y también todas las sociedades religiosas, en las que las reglas, los principios, las leyes y los sentidos, etc., son sustentados y dados definitivamente, y su incuestionado e incuestionable carácter de éstas es garantizado institucionalmente por la instituida representación de una fuente extrasocial, fundación y garantía de la ley, el

²⁶ Op. Cit. Vol. 1. Pág. 253.

sentido, etc.: obviamente que no se puede cambiar la ley de Dios, ni decir que ésta es injusta (una oración como esta sería simplemente impensable e incomprensible en una sociedad como las que hemos mencionado --como también lo sería "el Hermano mayor es malo" en la última etapa de la newspeak). En esto tenemos (y también en el totalitarismo) la más completa autonomía posible, el más completo 'cierre' posible de sentido o interpretación --es decir, y desde nuestro punto de vista, la más cabal heteronomía posible" (Castoriadis, 1988: 90).

Pero ¿cuál es el origen de este punto de vista? Es otra creación histórica, un rompimiento o una ruptura históricas que tuvieron lugar, primeramente, en la antigua Grecia y, luego, otra vez, en la Europa occidental, al final de la Edad Media; por lo que la autonomía es creada, en sentido propio, por primera vez; pero ésta considerada como apertura y no como cierre. Estas sociedades representan otra vez una nueva forma de ser socio histórica y, de hecho, de ser nada más: por primera vez en la historia de la humanidad, de la vida, y por todo lo que se sabe o sabemos del universo, nos encontramos con un ser que se cuestiona abiertamente su propia ley de la existencia, su propio orden existente. Esta sociedad se cuestiona su propia institución, su representación del mundo, su representación imaginaria social. Es decir, lo que está vinculado a la creación de la democracia y la filosofía, las cuales rompen el cierre de la sociedad instituida que prevalecía hasta entonces, y abren un espacio en donde la actividad del pensamiento y la política llevan a poner en tela de juicio una y otra vez no sólo las formas dadas de la institución social sino el posible terreno para cualquiera de esas formas. Aquí, la autonomía adquiere el sentido de autoautonomía de la sociedad, que, desde este momento, es más o menos explícita: nosotros hacemos las leyes y por eso somos responsables de ellas, y tenemos que preguntarnos todo el tiempo: ¿por qué esta ley y no otra? Esto, desde luego, vincula la aparición de un nuevo tipo de ser histórico a un nivel individual, es decir, al individuo autónomo, que puede preguntarse a sí mismo e incluso decirlo en voz alta: ¿es justa esta ley? Todo esto no sucede sin una lucha contra los viejos heterónimos, orden y órdenes; y esta lucha está, lejos de terminar.

"Es esta creación histórica de la autonomía y, repito, de un nuevo tipo de ser, la que pone en tela de juicio las verdaderas leyes de su existencia, la cual ha condicionado la posibilidad de una discusión, o algo más importante aún, la posibilidad de una genuina acción política, de una acción que apoye una nueva institución de la sociedad que realice

plenamente el proyecto de la autonomía. Pero esto ya es otra historia" (Castoriadis, 1988: 91).

¿Y que pasa con lo singular? Debido al estrechamiento productivista del concepto de praxis, Castoriadis acentúa con toda razón la originalidad de la palabra y la acción, del hablar y el hacer, del *legein* y el *teukhein*. En ambas dimensiones el hacer humano está referido a algo en el mundo. Sin embargo para este estrato primario en que la sociedad ha de apuntalarse, Castoriadis sólo dispone del concepto de mundo objetivo, es la naturaleza o totalidad del ente lo que en cada caso ofrece un contrapeso al mundo socialmente constituido. De forma correspondiente, el hacer se reduce a un intervenir de forma racional con arreglo a fines en el mundo de estados de cosas existentes y el decir a la semántica del habla constatadora de hechos, en cuanto que ese habla es elemento determinante en el ciclo de funciones de la acción instrumental. *Legein* y *teukhein* son formas de expresión del pensamiento heredado o de la lógica conjuntista identitaria: "Así como el *legein* encarna y da existencia a la dimensión identitario-conjuntista del lenguaje, y en términos más generales, del representar social; el *teukhein* encarna y da existencia a la dimensión identitario-conjuntista del hacer social"²⁷. Ahora bien, la praxis social que Castoriadis tiene en mientes va mucho más allá de una encarnación del pensamiento heredado y de la racionalidad con arreglo a fines. De ahí que el entendimiento, que aquí se presenta como la facultad de la lógica conjuntista-identitaria, no es que opere a la luz de la razón, pero si queda sojuzgado por la desbordante plenitud de significaciones imaginarias. El mundo de los objetos, concebido en los característicos términos de la filosofía del sujeto, es un armazón que en las dimensiones del representar y del hacer se limita a asegurar el contacto con el sustrato intramundano que es la naturaleza. Pero todo lo que por mediación del *legein* y el *teukhein* nos sale al paso en estas zonas de contacto, viene ya abierto y alumbrado en un horizonte previo de significaciones. Y esto sólo se debe a lo imaginario.

El porqué una sociedad instituye un determinado horizonte de significaciones, es una cuestión que Castoriadis tiene que rechazar como algo sin objeto. No cabe preguntar por el origen de lo ya no rebasable por el pensamiento. La institución de cada mundo es una *creatio ex nihilo*. Por eso, "más allá de la actividad conciente de institucionalización, las

²⁷ Op. Cit. Vol. 2. Pág. 165.

instituciones encontraron su fuente en lo imaginario social. Este imaginario debe entrecruzarse con lo simbólico, de lo contrario la sociedad no hubiese podido *reunirse*, y con lo económico - funcional, de lo contrario no hubiese podido sobrevivir (...) Hay, es cierto, una función de lo imaginario de la institución, aunque ahí todavía se constate que el efecto de lo imaginario supera a su función; no es *factor último*, pero, sin él, la determinación tanto de lo simbólico como de lo funcional, la especificidad de la unidad de lo primero, la orientación y la finalidad de lo segundo permanecen incompletos y finalmente incomprensibles²⁸

²⁸

Op. Cit. Vol. 1. Pág. 227.

c) *Castoriadis un clásico moderno*. El concepto de significaciones imaginarias sociales.

El término "imaginario" alude a un mismo tiempo a los planos psíquico y social. En uno y en otro la diferencia, además de la escala en la que cada uno produce según Castoriadis, se relaciona con su condición estructurante²⁹. Así, del imaginario social dice lo siguiente: "lo que yo llamo imaginario no tiene nada que ver con las representaciones que corrientemente circulan con este título. En particular no tienen nada que ver con lo que es presentado como imaginario, por ciertas corrientes psicoanalíticas (...) Más bien, el espejo mismo (a propósito de lo especular) y su posibilidad, y el otro como espejo son obras del imaginario que es creación (...) Lo imaginario de lo que hablo no es imagen de. Es creación incesante y esencialmente indeterminada (social, histórica y psíquica) de figuras, formas e imágenes a partir de las cuales solo puede tratarse de alguna cosa. Lo que llamamos realidad y racionalidad son obras de ello"³⁰.

En este planteamiento, Castoriadis se inquieta principalmente por la incapacidad de la sociedades contemporáneas para crear nuevas significaciones sociales y para cuestionarse a sí misma. Ante esta incapacidad y este rechazo de no ir más allá de la crítica, Castoriadis realiza un análisis de todas las fuerzas afectivas que participan en el campo de lo social-histórico.

Por tal motivo en lo imaginario radical (social) Castoriadis encuentra lo lógico y lo no lógico, lo separado y lo indiferenciado, lo racional y lo irracional. Como él mismo dice, es el "magma" portador de todo lo que une y separa.

²⁹ Araujo Paullada, Gabriel. *Aproximaciones a la relación subjetividad y poder*. Cuadernos del TIPI 1. UAMX. México, 1995. Pág. 53. Trabajo interesante que abre líneas de pensamiento importantes en relación a lo imaginario; sin embargo, a la hora de citar a Castoriadis hay un error en la impresión del texto de Araujo, a saber: "lo que yo llamo imaginario no tiene nada que ver con las representaciones que **correctamente** circulan con ese título". En el texto original encontramos: "lo que yo llamo imaginario no tiene nada que ver con las representaciones que **corrientemente** circulan con ese título". El término corrientemente, va en dos sentidos; el imaginario como palabra común y corriente, y en consecuencia, el imaginario de ciertas corrientes psicoanalíticas. Que es a lo que Castoriadis hace y dirige su crítica.

³⁰ Op. Cit. Vol. 1. Pág. 8.

Por todo lo anterior, es importante destacar a lo histórico-social como uno de los dominios del hombre. Es una de las creaciones de Castoriadis, donde muestra la indisociabilidad e irreductibilidad de la psique y la sociedad. Sociedad e historia no tienen existencia por separado. Lo social se da como autoalteración, como historia. Esta es la emergencia de la institución, en un movimiento que va de lo instituido a lo instituyente, y viceversa, a través de rupturas y de nuevas posiciones emergentes del imaginario social instituyente, de ahí que "lo esencial de la creación no es *descubrimiento*, sino constitución de lo nuevo: el arte no descubre, constituye; y la relación de lo que constituye con lo *real*, relación con seguridad muy compleja, no es en todo caso una relación de verificación. Y en el plano social (...) la emergencia de nuevas instituciones y de nuevas maneras de vivir, tampoco es un *descubrimiento*, es una constitución activa"³¹.

Lo social histórico tiene su condición de creación incesante a partir del magma de significaciones imaginarias sociales, y ese magma es el que constituye a la sociedad como un mundo de significaciones. De este modo, cada sociedad se autoinstituye. El ser de lo histórico-social está dado por esas significaciones, que da un *determinado* sentido a la vida social, siempre arbitrario. Este dominio se mantiene unido gracias a la urdimbre producida por el magma de significaciones imaginarias sociales. La burguesía, por ejemplo, produce su propia definición de la realidad, que tiende a ser tomada como canónica por los sujetos, debido a la habitual heteronomía en la cual se hallan las sociedades. La autonomía implica el cuestionamiento de la institución imaginaria de la sociedad, y abre la posibilidad de modificaciones en el dominio de lo histórico-social. Lo que podemos decir sobre las significaciones imaginarias es lo siguiente:

Lo primero que puede decirse, a modo de advertencia, es que no son un doble irreal de un mundo real, es una posición primera que inaugura e instituye lo histórico-social, procediendo del imaginario social instituyente, expresión de la imaginación radical de los sujetos. Hay significaciones centrales, que no tienen referente, que son referente de otras que son secundarias, las instituyen. No son necesariamente explícitas, ni son lo que los individuos se representan, aunque dan lugar a las representaciones, afectos y acciones

³¹ Op. Cit. Vol. 1. Pág. 231.

típicos de una sociedad. Son lo que forman a los individuos sociales. Es imposible explicar como emergen: son creación. Por lo tanto, "ni la realidad, ni la racionalidad, ni las leyes del simbolismo pueden dar cuenta (...), no necesita para existir ser explicitada en los conceptos o las representaciones y que actúa en la práctica y el hacer de la sociedad considerada como sentido organizador del comportamiento humano y de las relaciones sociales independientemente de su existencia *para la conciencia* de esta sociedad"³². El campo socio-histórico se caracteriza esencialmente por significaciones imaginarias sociales, las que deben encarnarse en las instituciones. No pueden ser explicadas por parámetros lógicos.

Como pudimos ver en los dos últimos apartados, la obra de Castoriadis brinda un gran aporte argumentativo para seguir elaborando más reflexiones. Castoriadis no admite ninguna forma de determinismo, ni ontológico, ni marxista, ni psicoanalítico, ya que ninguno de ellos contempla lo imaginario radical en tanto emergente. Es claro también porque no se trata de una teoría, sino de una elucidación sobre la sociedad y la historia. En tanto elucidación, lo singular y lo colectivo mantienen una relación estrecha con el imaginario radical, la autonomía y la creación.

³² Op. Cit. Vol. 1. Pág. 245.

3. HEGEL Y CASTORIADIS. LA APUESTA POR UN DIÁLOGO.

a) “Ampliación” de Castoriadis a partir de Hegel.

“...Toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel (...) Pero escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte”³³.

En este comentario de Foucault, encontramos la importancia de Hegel, de la filosofía de Hegel, de la fuerza de su pensamiento. Es el año de 1970 y es la conferencia de Foucault en el *Collège de France*, qué, como lo sabemos, es una conferencia para suceder a Jean Hyppolite en la cátedra de la historia de los sistemas de pensamiento. Pero más allá de esto, para Foucault queda claro lo que significa la actividad de la filosofía después de Hegel; estar a favor o en contra de él, sólo abre un diálogo con el mismo Hegel.

Como lo he abordado en este trabajo, el pensamiento de Hegel, es más vigente que nunca. Nuestra sociedad moderna vive su presente, su pasado y posiblemente su futuro bajo la sombra de Hegel. ¿Es entonces posible hacer una ampliación del pensamiento de Castoriadis a partir del de Hegel?

Para el mismo Castoriadis, la presencia de Hegel no pasa desapercibida, aunque es efectivo reconocerlo, no muchos autores se refieren a ello, debido quizá a que Castoriadis apenas empieza a tener más recepción en la academia. Lo cierto es que Castoriadis al coordinar su seminario *el sujeto y la verdad en el mundo histórico – social. La creación humana*. De 1986 – 1987. Se refiere a Hegel al señalar que va a retomar sus *ideas madre* para confrontarlas con aquellos que él llamaba los *cuatro grandes*: Platón, Aristóteles,

³³

Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Tusquest. España. 1973. Pág 70.

Kant y Hegel. Los mismos traductores al castellano del seminario, plantean que hay un gran esfuerzo pedagógico de parte de Castoriadis para abordar sus *ideas madre*, pero van más allá; se refieren a “desarrollos innegablemente nuevos, toda la parte sobre Hegel, por ejemplo, y que son a todas luces un buen, incluso un muy buen Castoriadis”³⁴.

La intención de este trabajo es hacer una ampliación de Castoriadis a partir del pensamiento de Hegel. Es, como lo mencionaba antes, muy poco lo que se ha hecho sobre el aporte de Hegel a Castoriadis, prácticamente nada. Sin embargo, en el seminario de Castoriadis ya mencionado, él mismo se encarga de hacer una confrontación de sus ideas con el pensamiento de Hegel. Entonces el ejercicio que sigue a continuación es abrir este diálogo, esta confrontación como lo ha señalado Castoriadis, entre Hegel y él. Y es puntualmente en la clase XIX del 3 de junio de 1987, en donde Castoriadis se refiere a Hegel. El ejercicio consistirá en retomar algunos comentarios de Castoriadis, donde él reconoce la importancia del pensamiento de Hegel en su obra, en su pensamiento. Aunque también es claro, voy a ir tejiendo lo que he abordado antes de los dos autores para ir llevando mi presentación propia del diálogo entre estos dos filósofos. Teniendo muy en cuenta además que nos acercamos al final del trabajo.

Para empezar el ejercicio recordemos que la negatividad está relacionada con el devenir. El devenir en la filosofía de Hegel, se refiere al devenir del concepto, a su automovimiento impulsado por la negatividad. La contradicción inmanente al concepto y la necesidad que vincula a lo puesto con su oposición, constituye el devenir y la racionalidad. No es un devenir arbitrario ni caprichoso. Si el concepto Hegeliano se refiere a la lógica subjetiva, no se puede establecer por ejemplo, alguna semejanza con la filosofía de Heráclito, en la cual no hay lógica subjetiva.

Al respecto, Franco Volpi (2005:922) señala que: “Puesto que el concepto y el objeto son momentos del saber y su relación cae en la conciencia, este proceso de corrección, que ha de realizarse siempre de nuevo y que Hegel llama ‘inversión de la conciencia’, se lleva a cabo a través de un movimiento dialéctico. Su núcleo es la ‘negación determinada’ de la respectiva figura de la conciencia, en el sentido de una unidad de la actitud de la

³⁴ Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico – social. La creación humana*. F. C. E. Bs. As. 2004. Los traductores son Enrique Escobar y Pascal Vernay.

conciencia y del objeto enlazado con ella. El nuevo objeto que resulta de esos cambios y la correspondiente forma de saber contienen a la vez lo negado. **El fundamental concepto Hegeliano de la *superación* consiste en esa doble función de la negación, que no cae en la pura nada, sino que conserva en el estadio siguiente el contenido de lo puesto con anterioridad, mediante una figura que lo abarca**".

Para Hegel la negatividad se vincula con la superación, palabra en castellano que ha sido ocupada para traducir *aufheben*. La superación está relacionada con *transitar* o *pasar a*, pues un término cuando pasa a otro, por requerirlo para existir, se niega, y a la vez se conserva en él. **El término que niega al primero no lo elimina, sino que lo mantiene. Un término no se convierte en otro, se trata solo de que un término solo pueda subsistir en unidad con otro, pero la unidad es unidad de ambos términos y no conversión de los dos en uno solo. La unidad que forman es unidad de las diferencias.**

Para Hyppolite (1946: 16) la conciencia pone inicialmente una cierta verdad que para ella tenía un valor absoluto, y lo pierde en el transcurso de su viaje. En este sentido la palabra *aufheben*, juega con un doble sentido, a saber; primero, la conciencia, se confía de forma absoluta en la certeza sensible inmediata. Segundo, en la cosa de la percepción, en la fuerza del entendimiento, pero descubre que lo que así tomaba por la verdad, no lo es. Pierde por tanto su verdad. La apercepción negativa del resultado sólo constituye la mitad de la verdad. **Es precisamente esta significación de la negatividad lo que permite a Hegel afirmar: El sistema completo de las formas de la conciencia no real resultará de la necesidad del proceso y de la conexión misma de esas formas** (1946: 16).

De tal manera que el espíritu no puede llegar a saberse a sí mismo inmediata y directamente, sino en virtud de la experiencia que la conciencia ha debido sondear por diferentes caminos en dirección a la consolidación de la ciencia como tal. *Nada es sabido que no esté en la experiencia.* (Hegel. 1807. Pág, 468). *La Fenomenología del espíritu* allana el camino por el que la conciencia se experimenta y se transforma a sí misma. Por medio de su experiencia busca manifestarse a sí misma en su verdad.

Pero ello implica arrancarse constantemente de sí misma, pues se ve obligada a abandonar lo experimentado en su camino hacia un saber absoluto que se consume

como ciencia. Lo experimentado por ella en este movimiento es el espíritu que es “en sí mismo sustancia y, por tanto, objeto de la conciencia” (ibid). La sustancia es, en cuanto inmediatez para el saber, el punto de partida de la experiencia de la conciencia. Pero, como ya lo había afirmado antes con Hegel, “la sustancia es en ella misma sujeto” (36). Sin embargo, el espíritu no puede asumir de golpe esta identidad, sino que debe superar primero la dualidad de sustancia y sujeto, la cual implica un proceso en cuyo trasfondo aparece el automovimiento del espíritu. La sustancia espiritual viva es sujeto, sólo e tanto ella “no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma” (24). No basta entonces lo que el espíritu es en sí mismo. Es necesario que intervenga el movimiento mediante el cual la sustancia se transforma en sujeto, “el objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, es decir, en un objeto a sí mismo superado o en el concepto” (469), para que el espíritu se realice en la autorrelación del sí – mismo. El todo de este movimiento no es aun la totalidad, pues ésta no es tan sólo la terminación de ese movimiento, sino lo que abraza y ensambla todos sus momentos, aunque no se manifiesta como tal a la conciencia. **La experiencia de todos sus momentos se instala en el propio movimiento del espíritu.**

El espíritu es la fuerza que está alerta y se abre a la totalidad, pues ésta detenta el presupuesto de su retorno a sí mismo. El todo es el diferenciarse temporal del espíritu no es otro que su propia auto actividad, en la cual potencia su despliegue en la totalidad. En este sentido, el espíritu del mundo no constituye el saber absoluto en cuanto tal, por que él se presentifica en sí y para sí en la totalidad. En este sentido, el espíritu del mundo debe comprenderse fundamentalmente conforme a la absolutez del espíritu. La consolidación de la igualdad de la verdad y certeza en el retorno del espíritu a su sí – mismo, **pone al descubierto en él mismo la actividad de un diferenciar *dentro de sí***, gracias al cual logra el cumplimiento de su sí – mismo como espíritu del mundo. El espíritu del mundo remite, como espíritu absoluto, a la propia actividad del sí – mismo, pues en ésta encuentra el principio de su verdad.

La consumación del espíritu como espíritu del mundo es la nueva propuesta de Hegel frente a la engorrosa yoidad subjetiva. Sólo en la medida en que abandone dicha yoidad y renuncie a la expectación con la que se quiere superar el ser extraño de un modo externo, está el espíritu en condiciones de encaminarse hacia sí mismo. De igual manera, él sólo

puede presentificarse a sí mismo en el mundo, a partir de su ser a sí mismo en la totalidad.

El espíritu completa el proceso de su retorno a sí mismo en la realidad como totalidad. Para Hegel, el proceso que origina el saber de sí es el trabajo, esto es, la experiencia que el espíritu ejecuta como historia real. El trabajo es el modo esencial del movimiento que el espíritu efectúa en dicho dominio. Sin embargo, ésta no logra constituirlo en su propio presente como un sí - mismo real, razón por la cual su trabajo presupone la espiritualización de su mundo. Sólo así el espíritu está en condiciones de generar sus experiencias y proclamar finalmente la esencia como yo = yo en su retorno a sí mismo desde su enajenación. Su igualdad consigo mismo acarrea un movimiento, mas no ya en el sentido del trabajo que él realiza como historia real, sino del movimiento que se refleja en dicha igualdad.

En el retorno desde su enajenación, el espíritu se capta a sí mismo en la totalidad, pero con ello, en lugar de eliminar la enajenación, la eleva a la realidad de tránsito que actúa en su igualdad. Ésta deja ver el poder del espíritu en su plena auto actividad, la cual le impide permanecer dentro de sí en una identidad inamovible, comprendida como una unidad simplemente subjetiva. La fuerza del espíritu está en persistir igual a sí mismo en su enajenación (471). A esta igualdad del yo = yo pertenece la *negatividad absoluta* (470). **La auto actividad del espíritu se arraiga en la fuerza generadora de la negatividad.** Ésta es para Hegel en la *Ciencia de la Lógica* (II. 573): “La fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo”.

La libre igualdad del yo = yo está constituida por la negatividad. El yo = yo que se refleja dentro de sí encierra un movimiento asumido ahora por la negatividad, razón por la cual no puede tratarse en dicha igualdad de un yo despojado de toda realidad que se limita a contemplarse a sí mismo. El movimiento incorporado en la igualdad yo = yo tampoco es una mera transposición de la huella que deja el trabajo del espíritu y de su cumplimiento como historia real. **Tal movimiento pone de manifiesto la potencialidad de la negatividad en el retraerse a sí mismo del espíritu absoluto. Su potencialidad es la pulsación que actúa espontáneamente en él y que denota su inacabamiento en la igualdad que ha conquistado. La potencialidad de lo negativo ejerce una actividad**

en lo absoluto, e implanta la inquietud del espíritu en el concepto puro. El yo = yo, pensado como negatividad absoluta, revela la presencia de la temporalidad pura en la estructura interna del sí – mismo. En la negatividad actúa el poder de tiempo sobre el espíritu, por cuanto éste instaure su igualdad en la libertad del presente absoluto como instante.

La concepción concreta del espíritu detenta en la negatividad del momento determinante de su absolutez. Sin ella, la reconciliación del espíritu se convertiría en un alma bella, carente de fuerza para la diferencia y para abrirse al otro lado de sí mismo. Con ella el espíritu experimenta una *diferencia absoluta* (ibid) en el movimiento, por medio del cual él se afianza a sí mismo como una identidad en la que el yo se niega a sí mismo, y se ve abocado a una separación infranqueable.

Gracias a la negatividad que interviene en su seno el yo deja de ser un simple sí – mismo para transformarse en la *igualdad del sí – mismo consigo*. En el sí – mismo como sujeto, se presentifica su unidad con la sustancia. Pero esta unidad es una unidad en sí misma contrapuesta. La negatividad certifica la presencia de una escisión o desdoblamiento en la instauración de dicha igualdad y muestra, además, que no rechaza “las diferencias arrojándolas al abismo de lo absoluto y proclamando su igualdad en él mismo”, sino que se ve obligado a considerar “cómo lo diferente se mueve en él mismo y retorna a su unidad” (471). El movimiento de la negatividad actúa *entre* el yo y el yo como algo esencial al concepto concreto de espíritu, dado que sin la apertura de la diferencia en éste sería imposible la instauración de la subjetividad, en la que se experimenta la igualdad del yo = yo. La inserción de la subjetividad en esta igualdad hace patente la necesidad de la diferencia en el saber absoluto, permitiendo ver en éste la incursión de la conciencia desgraciada como la conciencia de la dualidad presente en la igualdad del yo = yo. La conciencia desgraciada es la conciencia de la finitud enquistada en la reconciliación absoluta del espíritu. Pero éste es la fuerza que soporta el desgarramiento ocasionado por la experiencia de la negatividad absoluta.

Ésta niega algo y potencia lo otro negado por ella. Al negarse a sí misma se potencia a sí misma, de tal manera que con ello se abre a lo otro de sí mismo del espíritu. El poder de la negatividad presente en el cumplimiento de la unidad del movimiento dialéctico, no sólo rechaza lo que niega, a saber, su reconocimiento en

su contrario, sino que, al mismo tiempo que lo expulsa, proporciona la apertura de la unidad por él. La negatividad es, en cuanto diferencia en el concepto, el poder de unificación que lo consolida como tal. La actividad negativa actúa en la producción del concepto. La negatividad enclavada en su cumplimiento mantiene la ligazón unitaria en la que entra en juego el desdoblamiento, es decir, designa una unidad que en sí misma contiene una diferencia. Por eso, la negatividad es la potencialidad arraigada en la absolutez del saber. Su unidad sólo puede ser en ella y a través de ella “la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad” (Lógica II, 76), en la que dicho saber se sabe a sí mismo.

La inserción de la negatividad en el ser idéntico del espíritu implica el llamado a un ser otro, sólo en relación con el cual el saberse del espíritu es definible como identidad. Dicho ser otro no es empero un no – sí – mismo separado del saber absoluto, pues la otredad pertenece a la apertura de la diferencia desplegada en el obrar del yo = yo, de acuerdo con el cual el concepto se escinde dentro de sí. Hegel radicaliza la negatividad en el presente del sí – mismo de la subjetividad. La otredad en la subjetividad entroniza la diferencia instalada en el yo = yo. Su identidad es identidad con lo otro. Su unidad tan sólo se afirma en la relación negativa con lo otro.

La relación recíproca del excluirse es al mismo tiempo el cumplimiento de los extremos en una unidad en sí misma contrapuesta. La negación de lo otro debe encontrar así lo común con él y, con ello, lo propio. En la negatividad hay un primitivo encontrarse con lo otro, que al mismo tiempo es negado. La relación recíproca con lo otro, puesta en obra por el poder de la negatividad es una auto referencia, es decir, una relación que se realiza en la diferencia contenida en “la igualdad del sí – mismo consigo”. La fuerza generadora de la negación hace de la relación una auto referencia. La negación no es por fuera de la relación en cuanto tal. La relación que el espíritu sostiene consigo mismo como lo otro de sí mismo no es otra cosa que “la negatividad que se relaciona solamente consigo mismo” (Lógica II, 20).

La otredad actúa en el sí – mismo como otredad absoluta, esto es, como la esencia de lo otro que tiene lugar en el relacionarse a sí mismo del sí mismo. El sí – mismo debe llevar a cabo no sólo la negación de su ser otro en el ser otro de sí mismo, sino también en su

propia negación de lo otro de sí mismo, para constituirse como unidad. La otredad que se mueve en la igualdad del yo = yo es la generadora de unidad.

El saber absoluto ha devenido cierto de sí mismo en la unificación de sujeto y sustancia. Su mantenerse idéntico a sí mismo en el ser otro constituye la apertura de su verdad. La otredad del ser otro pertenece al saber absoluto en cuanto tal. Lo otro en él es lo diferente instalado en él mismo, esto es, en la identidad consigo mismo. Al negar lo otro se niega en su propia finitud. La negación del ser otro es su propia auto negación. En la negación de sí mismo el saber de sí guarda una relación consigo mismo como con su otro. La auto negación es la negación de la negación como negación absoluta contenida en el sujeto y ejecutada en su retorno a sí mismo. La negación de la negación no es, en este sentido, la negación de sí mismo hecha en aras del reconocimiento de lo otro, así como tampoco el mero reafirmarse a sí mismo en el aniquilamiento o exclusión de lo otro. La negación de la negación no se genera en la unilateralidad de los extremos, sino en su independencia de ambos y en su incursión en la relación entre ambos. La negación de la negación “constituye el restablecerse de la simple relación consigo mismo. Ella es la negación concreta absoluta” (Lógica I, 150). La negación absoluta es una negación de sí mismo contra sí mismo, o bien, una activa referencia negativa de lo negativo sobre sí mismo. Ella es en cuanto tal “el momento más íntimo, más objetivo de la vida y el espíritu” (Lógica II, 573).

El concepto contiene en sí una negación que refleja en sí misma la auto mediación del sujeto, cuya negatividad le abre la posibilidad de auto afirmarse en su inmediatez. La negatividad que se refleja en sí misma pone al descubierto la contradicción peculiar del saber absoluto, específicamente, la auto contradicción arraigada en su auto referencia. Esta negación de la negación es el presupuesto de la identidad absoluta, característica de la inmediatez del sí - mismo. La auto referencia, en la que se instaura el saber de sí mismo como una identidad en sí misma diferente, es una relación de totalidad, en la que el saber absoluto se comprende a sí mismo.

El espíritu abnegado sostiene en su absolutez un ser otro caracterizado por ser, en su relación consigo, lo otro de sí. Lo otro de sí mismo del espíritu no tiene lugar en un ámbito por fuera de la igualdad de él consigo mismo, pues designa la auto negación que se refleja y actúa dentro de él mismo. Antes que alejarse de sí mismo o esquivarse a sí

mismo en su auto negación, él se relaciona a sí mismo con su ser otro, de tal suerte que sólo así consolida su identidad con él.

La auto relación presente en la igualdad del espíritu consigo mismo señala la naturaleza negativa del sí – mismo, en el sentido de la negación auto referencial que él experimenta en la actividad de la escisión de su ser otro como lo otro de sí mismo. En la relación que el sí – mismo sostiene consigo, lo otro enajenado en y por el sí – mismo que se niega a sí mismo se vuelve contra sí mismo, de tal modo que esta auto negación consolida la negatividad absoluta, en cuyo poder se instaura la igualdad del sí - mismo consigo. La auto negación atribuida al sí - mismo e inserta en lo absoluto, en la que el espíritu se relaciona con lo otro como consigo mismo, sólo puede pensarse en la relación negativa del sí – mismo consigo mismo, y como absoluta debe comprenderse a partir de una totalidad. En dicha auto negación se establece entonces la auto relación, en virtud de la cual el espíritu alcanza su identidad consigo mismo y se establece como subjetividad. La negatividad es como subjetividad (Lógica II, 573) “el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma” (Fenomenología, 15 – 16).

La negatividad absoluta afincada en la igualdad del sí – mismo evidencia la resistencia del espíritu a identificarse con lo finito, aunque sólo su caída en éste realiza su absolutez. Pero la negatividad absoluta pone igualmente de manifiesto la imposibilidad de que lo finito pueda establecerse como finitud con respecto a sí mismo, es decir, sin que en ella actúe ya la absolutez del espíritu en su totalidad.

La negatividad es asumida por la inquietud del espíritu en su procuración por identificarse consigo mismo en la totalidad. El ímpetu de la negatividad que él porta lo lanza fuera de sí en lo otro de sí mismo, a fin de relacionarse consigo mismo y de ser el mismo. Esto quiere decir que el espíritu no puede ser inmediatamente él mismo sin la negación de lo mediado. Debe negarse a sí mismo, sobrepasar su identidad inmediata consigo mismo y hacerse diferente de lo que es, para poder ganar su identidad en la inmediatez de su sí – mismo. La negatividad absoluta constitutiva de la absolutez del espíritu del espíritu entraña entonces una fuerza y una incesante inquietud, arraigadas en su esencial retraimiento.

La manifestación de la negatividad en el regreso absoluto del espíritu indica la presencia del desdoblamiento y de la alteridad en su absoluta inquietud y abnegación. “Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella” (Fenomenología, 24). En la fuerza de su auto negación, es decir, del negar lo otro de sí mismo y de su mantenerse en ella, el espíritu alcanza su plena autonomía. Su absoluta negatividad se revierte en su pura libertad, en su auto negación conquista su verdad.

Bien, está es la experiencia de la negatividad en la Fenomenología, como podemos leer, la negatividad como es sustancial a la realización del saber, del espíritu; de la experiencia de la conciencia. La negatividad al manifestarse hace que lo que se presenta como verdadero se revele como ilusorio. No es como en la filosofía trascendental, en donde lo subjetivo es lo primero, fundamento de toda realidad. El único principio con cuya ayuda se puede explicar todo. La filosofía trascendental comienza necesariamente con la duda universal de la realidad de lo objetivo. Pero para Hegel, que parte la conciencia común, no podía plantear como principio primero una duda universal, que sólo es propia de una reflexión filosófica. De ahí la importancia de la negatividad, que le facilita a la conciencia que progresivamente aprende a dudar de lo que anteriormente consideraba verdadero (Hyppolite: 1946, 15). El camino que sigue la conciencia es la historia detallada de su formación (Fenomenología, 70).

La negatividad tiene una capacidad creadora. Este papel de la negatividad, que, en tanto negatividad determinada, engendra un nuevo contenido, que no aparece a primera vista. “Dado un término A, ¿Puede su negación no A engendrar un término verdaderamente nuevo, tal como B? No parece que así sea. Para entender el texto hegeliano en este punto se precisa, en nuestra opinión, admitir que el Todo es siempre inmanente al desarrollo de la conciencia. La negatividad es creadora por que el término dado había sido aislado, por que él mismo era una cierta negación. A partir de ese momento se concibe que su negación permita hallar en Todo en detalle. Sin esta inmanencia del Todo a la conciencia no se podría entender cómo puede realmente la negación engendrar un contenido” (Hyppolite: 1946, 17).

La recuperación en negritas del discurso de Hegel, me parece importante destacarlo pues, ahí es donde voy a trabajarlo con Castoriadis. Vamos con éste autor a recuperar elementos de su discurso.

Como lo deja claro, la posición de Castoriadis en torno a lo social – histórico, es de crítica a la ontología tradicional, pues para dar paso a lo instituyente, Castoriadis debe refutar el determinismo ontológico del pensamiento heredado. **Lo social – histórico es entonces, condición de posibilidad de lo indeterminado, de lo que Castoriadis llamará creación.**

En el campo de lo social histórico surgen dos preguntas fundamentales:

Primera: **¿Qué es lo que mantiene unida a una sociedad? En otras palabras: ¿Cuál es la base de la unidad, la cohesión y la diferenciación organizada de la maravillosa y compleja red del fenómeno que observamos en cada una de las sociedades existentes?**

Pero también nosotros estamos frente a la multiplicidad y la diversidad de las sociedades, y frente a la dimensión histórica que existe dentro de cada sociedad, **la cual se manifiesta como una alteración de un orden social dado y posiblemente conduce (tarde o temprano), al fin del viejo orden y al establecimiento de uno nuevo.** Así, debemos preguntarnos:

Segunda: **¿Qué es lo que crea las viejas y las nuevas formas de una sociedad?**

No voy a tratar sobre la discusión y la refutación de los puntos de vista tradicionales acerca de la sociedad y la historia, incluyendo los más recientes (es decir, el funcionalismo y el estructuralismo; porque el marxismo es, de hecho, una variante del funcionalismo). Virtualmente, estos puntos de vista consideran a la sociedad como una asamblea o reunión de individuos relacionados entre sí, y éstos, a su vez, relacionados con las cosas. Este es el comienzo de la pregunta, ya que los individuos y las cosas son creaciones sociales - tanto en la forma general y particular que ambos toman en cualquier sociedad determinada. Lo que no es social en las cosas es el estrato del mundo natural que un antropoide podría percibir y también la manera en que lo percibiría. Pero ni

conocemos esto ni es importante para nuestro problema. Y lo que no es social en el individuo - aparte de lo basto e inadecuado, pues la vida puede llegar a convertirse en animal - es el núcleo de la psyche o la mónada psíquica, la cual también sería incapaz de sobrevivir (sobrevivir físicamente) sin la violenta imposición que ejerce sobre ella el individuo como forma social. Ni las necesidades biológicas permanentes, ni los eternos impulsos, mecanismos o deseos físicos eternos pueden dar razón de la sociedad y la historia. Las causas constantes no pueden hacer que surjan efectos variables.

“Regreso ahora a mi primera pregunta. Lo que mantiene unida a una sociedad es desde luego su institución, la suma total de sus instituciones particulares, a las cuales, yo llamo "la institución de la sociedad como todo". La palabra institución está tomada aquí en su sentido más amplio y radical: normas, valores, lenguaje, instrumentos, procedimientos y métodos para tratar con las cosas y hacer cosas, y, desde luego, también como el yo individual, en el tipo y la forma tanto particular como general (por ejemplo, las distinciones: hombre/mujer) que se le da en cada sociedad” (Castoriadis, 1986: 4).

¿Cómo prevalecen las instituciones, asegurando su validez efectiva? Superficialmente y, sólo en algunos casos, a través de la coerción y las sanciones. Menos superficial y más ampliamente, a través de la adhesión, el apoyo, el consenso, la legitimidad, la creencia. Aunque según un estudio más reciente acerca de esto se debe a la transformación (fabricación) del material humano en individuos sociales, transformación en la cual están implicados éstos y el mecanismo de su perpetuación. Nadie se pregunta ¿por qué la mayoría de la gente no roba aun cuando tenga hambre? Nadie se pregunta incluso ¿por qué la gente vota por tal o cual partido, aun después de que éste los decepcionó en varias ocasiones? Mejor hay que preguntarse: ¿cuál es la parte del pensamiento y de la manera de mirar y de hacer las cosas que no está condicionada o codeterminada, en un nivel decisivo, por la estructura y los significados de la lengua, por la organización del mundo que aquélla lleva en sí, por el primer ambiente familiar, la escuela, todo el hacer y el no hacer al que uno ha estado constantemente expuesto, los amigos, las opiniones que van y vienen, las maneras en que uno se ve forzado por los innumerables artefactos en los cuales uno anda nadando, etc. “Si, con toda sinceridad, alguien puede responder cerca del uno por ciento de lo que he planteado, ese alguien es, ciertamente, uno de los pensadores más originales que jamás han existido. Ciertamente no es un mérito (o un demérito) no ver a la ninfa que habita en cada árbol o fuente. En primer lugar, todos

estamos de paso y somos fragmentos de la institución de la sociedad partes totales, como diría un matemático. De acuerdo con sus normas, la institución produce individuos que, según su estructura, no son sólo capaces, sino que están obligados a reproducir la institución que los engendró. La ley produce de tal forma elementos, que el funcionamiento real de éstos se incorpora a ella y la reproduce, perpetúa la ley” (Castoriadis, 1986: 5).

En un sentido general, desde luego que la institución de la sociedad está constituida por varias instituciones particulares. Estas forman un todo coherente y funcionan como tal. La sociedad es aún esta misma sociedad, incluso en situaciones críticas, en el más violento estado de debate y lucha internas; y si no lo fuera, no habría y no podría haber una disputa por los mismos objetivos comunes. Así pues, hay una unidad de la institución total de la sociedad y, más de cerca, encontramos que, en el último de los casos, esta unidad es la unidad y la cohesión interna de la inmensa y complicada red de significaciones que atraviesan, orientan y dirigen toda la vida de una sociedad, y a los individuos concretos que la constituyen realmente. Esta red de significados es lo que Castoriadis llamó el magma de las significaciones imaginario sociales, las cuales son llevadas por la sociedad e incorporadas a ella y, por así decirlo, la animan. Tales significaciones imaginarias sociales son, por ejemplo: los espíritus, los dioses, Dios; la polis, el ciudadano, la nación, el Estado, el partido, la comodidad, el dinero, el capital, la tasa de interés; el tabú, la virtud, el pecado, etc. Pero también son el hombre/la mujer/el niño tal como se especifican en una sociedad; más allá de las definiciones puramente anatómicas o biológicas, el hombre, la mujer y el niño son lo que son en virtud de las significaciones imaginarias sociales que los hacen ser precisamente eso que son. “Un romano y una romana fueron y son algo totalmente diferente, por ejemplo, de los americanos y las americanas de hoy. ¡Cosa! es una significación imaginario social y también es un instrumento. La simple y pura instrumentalidad del instrumento es una significación imaginaria particular, que caracteriza en gran parte a las sociedades modernas de occidente. Pocas sociedades, si no es que ninguna, han visto jamás a los instrumentos como meros instrumentos; recordemos las armas de Aquiles o la espada de Sigfrido” (Castoriadis, 1986: 5).

“Llamo imaginarias a estas significaciones porque no tienen nada que ver con las referencias a lo racional o a los elementos de lo real, o no han sido agotadas por ellos, y porque son sustentadas por la creación. Y las llamo sociales porque existen sólo si son

instituidas y compartidas por una colectividad impersonal y anónima. Regresaré un poco después al término magma” (Castoriadis, 1981: 65)

¿Cuál es la fuente, la raíz, el origen de este magma y de su unidad? En esto podemos ver claramente los límites de la ontología tradicional. Ningún sujeto o individuo (o grupos de sujetos e individuos) podría nunca ser este origen. Pero no sólo la suma del conocimiento ecológico, sociológico y psicoanalítico, etc., tanto teórico como práctico, necesario para hechar a andar, por ejemplo, la organización de una tribu primitiva, tiene una complejidad que desafía a la imaginación y está, en cualquier nivel, muy lejos de nuestro alcance; sino que, más radicalmente, los sujetos, los individuos y los grupos mismos son los productos de un proceso de socialización y su existencia presupone la existencia de una sociedad instituida. Ni podemos encontrar este origen en las cosas; la idea de que los mitos o la música son el resultado (como quiera que sea, impreciso) de la acción de las leyes de la física, es, simplemente, absurda. Ni, finalmente, podemos reducir a conceptos o ideas las diversas instituciones de las sociedades conocidas y sus significaciones correspondientes.

Tenemos que reconocer que el campo de lo social histórico es irreductible a los tradicionales tipos de Ser y que aquí estamos viendo las obras, la creación de lo que yo llamo imaginario social o la sociedad instituyente (como lo que se opone a la sociedad instituida) pero hay que tener cuidado de no entender con esto otra cosa, otro sujeto, otra idea (Castoriadis, 1981: 66).

Si se analiza cómo funcionan, en una sociedad, el magma de significaciones imaginario sociales y sus correspondientes instituciones, se puede ver que, en un aspecto, hay una similitud entre la organización social y la biológica: en el 'cierre', para usar el término de Francisco Varela. Tanto la organización social como la biológica muestran un 'cierre' organizativo, informativo y cognoscitivo. “Cada sociedad, al igual que cada ser o especie viviente, establece (crea) su propio mundo, dentro del cual, desde luego, se incluye a sí misma. De la misma manera que para los seres vivos, es la propia organización (significaciones e institución) de la sociedad la que postula y define, por ejemplo, qué se considera como información para la sociedad, qué es ruido y qué es nada en cualquier aspecto; o cuál es el peso, la importancia, el valor y el sentido de la información; o cuáles son los programas de elaboración y la respuesta a una información dada, etc. En

resumen: **la institución de la sociedad es la que determina lo que es real y lo que no lo es, qué tiene sentido y qué no lo tiene.** Hace tres siglos la brujería era una cosa real en Salem, pero no ahora. "En Grecia el Apolo de Delfos fue una fuerza tan real como cualquier otra" (Marx). En realidad sería superficial e insuficiente decir que toda sociedad tiene en si misma un sistema de interpretación del mundo. La sociedad es un sistema de interpretación del mundo; aunque el término 'interpretación' es aquí otra vez superficial e inapropiado. La sociedad es una construcción, una constitución, una creación del mundo, de su propio mundo. Su identidad no es sino este sistema de interpretación, este mundo que ella crea. Y a eso se debe que la sociedad sienta (de la misma manera que un individuo), como una amenaza mortal cualquier ataque que se haga contra su sistema de interpretación; tal ataque lo siente contra su identidad, contra sí misma (Castoriadis, 1981: 210).

En este sentido, el sí mismo de la sociedad, su ser esta sociedad y no cualquier otra, puede ser comparado con lo que Varela ha llamado la "autonomía" del ser viviente y con los detalles de ésta. Aunque las diferencias también son esenciales y no sólo descriptivas.

Estas observaciones conducen a un planteamiento básico relacionado con la organización de la sociedad, dicho planteamiento se caracteriza de un modo esencial y real: la institución de la sociedad, y las significaciones imaginarias sociales que tienen que ver con ella, se despliegan siempre en dos dimensiones que no pueden dejar de asociarse. la dimensión conjuntista - identitaria (grupo teórico, lógico), y la estricta y, propiamente, imaginaria.

En la dimensión conjuntista-identitaria la sociedad funciona (actúa y piensa) a través de (en) elementos, clases, propiedades y relaciones establecidas como distintas y definitivas. En esto, el esquema más importante es el de la determinación (la determinicidad, la calidad de lo determinado, peras, bestimmtheit). Entonces, lo que se necesita es que todo lo que sea concebible se vea a través de la determinación, y las consecuencias o implicaciones de esto, también. Desde este punto de vista, la existencia es la calidad de lo determinado.

"En la propia dimensión imaginaria, la existencia es significación. Pero, aunque no puedan ser señaladas, las significaciones no están determinadas. Se relacionan entre sí a través

de una forma básica de renvoi (Un amigo norteamericano me dice que en inglés esta palabra francesa se puede traducir como el 'acto de referir' (la relación del 'acto de referir') el cual implica también una cuasiequivalencia y una cuasipertenencia, funciona la mayor parte de las veces a través de un quid pro quo, x en vez de y, que, en casos no triviales, es arbitrario, es decir, instituido. Este quid pro quo es el meollo de lo que yo llamo 'relación signitiva'; es decir, de la relación entre el signo y aquello de lo cual es signo el signo, y que es la base del lenguaje. No existe una razón necesaria o suficiente para que 'perro' esté en lugar de 'canis' o para que 'siete' tenga algo que ver con 'Dios'. Pero la relación quid pro quo va más allá del propio lenguaje. Voy a ampliar un poco más lo que dije acerca del ejemplo del lenguaje. En éste la dimensión conjuntista-identitaria corresponde a lo que yo llamo 'código' (que no debe confundirse con el código de Saussure, el cual sólo significa sistema). Lo propio de la dimensión imaginaria se manifiesta a sí misma a través de lo que yo llamo lengua (langue). Así, en determinado contexto, pertenecen al código frases como: "Dame el martillo" o "En cualquier triángulo, la suma de sus ángulos es igual a dos ángulos rectos". En cambio, pertenecen a la lengua oraciones como: "En la noche del Absoluto, todas las reses eran negras" o "Senté a la Belleza en mis rodillas y la sentí amarga y la injurié". La diferencia entre código y lengua - más generalmente, entre la dimensión conjuntista-identitaria y la propia dimensión de lo imaginario - no es, desde luego, una diferencia de esencia, sino de uso y manejo. Desde que conozco las declaraciones: "Todos los campos finitos son conmutativos" y "el espectro de cualquier realizador es necesariamente real" me di cuenta de que están entre los versos más hermosos que se han escrito jamás. Las dos dimensiones son, para usar una metáfora topológica, impenetrables; en el lenguaje y en la vida social. Esto quiere decir que, arbitrariamente, cerca de cualquier punto del lenguaje hay un elemento que pertenece a la dimensión conjuntista-identitaria - y, también, un elemento que pertenece a la dimensión de lo imaginario. Aun el más loco poema surrealista contiene una indefinida cantidad de lógica - pero a través de ésta el poema hace tangible lo Otro de la lógica. En Bach, la aritmética y las matemáticas están en todas partes; pero no porque tenga aritmética y matemáticas un clavicordio bien afinado es lo que es" (Castoriadis, 1986: 6 – 7)

Así, en una sociedad, las significaciones de lo imaginario social presentan un tipo de organización desconocida, hasta la fecha, en otros campos. A este tipo de organización Castoriadis lo llamó magma. El magma contiene grupos - incluso un número indefinido de

ellos -, pero no es reducible a grupos o sistemas de grupos, aunque éstos sean ricos y complejos. (Esta reducción es un esfuerzo desesperado del funcionalismo y el estructuralismo, del causalismo y el finalismo, del materialismo y el racionalismo, en el campo de lo social histórico.) Incluso no puede volverse a constituir analíticamente, es decir, por medio de las categorías y operaciones de los grupos teóricos. El orden social y la organización no son reducibles a las acostumbradas nociones matemáticas, físicas e incluso biológicas de orden y organización - al menos, como han sido concebidos hasta ahora. Pero lo interesante no es esa negación, sino esta afirmación: lo social histórico crea un nuevo tipo ontológico de orden (unidad, coherencia y diferenciación organizada).

“Voy a agregar un corolario: si uno acepta el siguiente - para mi obvio - lema: las teorías deterministas sólo pueden existir como sistemas de oraciones conjuntista-identitarias, capaces de inducir una organización conjuntista-identitaria del objeto-campo, entonces está claro que ninguna teoría determinista de lo social histórico puede reclamar más que una validez muy parcial y fuertemente condicionada. (Desde luego que por teorías deterministas entiendo también las probabilísticas en su sentido propio, es decir, las que atribuyen probabilidades definitivas a sucesos casuales o a clases de sucesos casuales)” (Castoriadis, 1981: 255).

En la segunda pregunta de Castoriadis; **lo social histórico no crea, de una vez por todas, un nuevo tipo de orden ontológico, característico del género sociedad. Sino que, en cualquier momento, este tipo de orden se materializa a través de diversas formas, cada una de las cuales encarna en una creación, en un nuevo eidos de la sociedad. Aparte de la existencia de instituciones que se dan en todas las partes de la sociedad, y significaciones imaginario sociales que se dan en cualquier parte de la sociedad, y de algunas cosas sin importancia, no hay nada esencial que sea común, digamos, entre una moderna sociedad capitalista y una sociedad primitiva.** Y, no existe, y no puede existir, ninguna ley o proceso determinante por el cual una determinada forma de sociedad podría producir otra, o al menos ser la causa de que apareciera. Los intentos de hacer derivar las formas sociales de las condiciones físicas, de los antecedentes o de las características permanentes del hombre, son peores que fracasos: carecen de sentido. En esto, la ontología y la lógica heredadas no tienen esperanza: están obligadas a Ignorar el propio ser de lo social histórico. Pero *creación* no sólo es una mala palabra para la ontología y la lógica. También es inevitable llegar a

preguntar: **¿Creación por parte de quién? Pero la creación, al igual que el trabajo de lo social imaginario, de la sociedad instituyente (societas instituans, no sociedad instituta), es el modo de ser del campo de lo social histórico, a través de los medios del cual este campo es, La sociedad es auto creación, desplegada como la historia. Para aceptar y dejar de hacer preguntas sin sentido sobre sujetos y sustancias, o sobre causas, se necesita, para estar seguro, una radical conversión ontológica.**

Siempre existe una increíble y compleja suma de cosas existentes y de condiciones parciales, en las cuales la creación histórica se lleva a cabo. Y también hay una inmensa pesquisa, de verdad interminable, útil y significativa: ¿lo que estaba en lo viejo está, de una manera o de otra, preparando lo nuevo o relacionándose con él? Pero aquí otra vez interviene fuertemente el principio de *cierre*. En resumidas cuentas: lo viejo entra en lo nuevo con la significación que éste le da a aquél, y no podría ser de otra manera.

Sin embargo, no podemos dejar de establecer, en la medida de lo posible, conexiones y regularidades causales o cuasi - causales que aparecen en el campo de lo social histórico, llevadas por su dimensión conjuntista identitaria. Acerca de esto, uno solo necesita mencionar el estado y el destino de la economía, con el fin de mostrar los estrechísimos límites de este tipo de acercamiento, incluso en lo que sería su campo natural y privilegiado; y, si es que uno está para entender algo de alguna manera, también hay que mencionar la necesidad de tener muy en cuenta todo el magma de la realidad social histórica en la que están inmersas las cuantificables y determinantes relaciones económicas.

La segunda pregunta era: **¿Cómo surgen las nuevas formas socio históricas? Llanamente, la respuesta es: a través de la creación.** “Pero a esto, el tradicionalista respondería con una burla: "propones sólo una palabra". Doy una palabra por un hecho -- una clase de hechos-- que hasta ahora ha sido encubierto y que, por lo tanto, tiene que ser descubierto. De estos hechos tenemos una experiencia directa. Por decirlo así, directa o indirectamente hemos sido testigos del surgimiento de las nuevas formas social históricas: por ejemplo, la creación de la polis democrática en la antigua Grecia; o, más de cerca, del capitalismo occidental; o, más aún, de la burocracia totalitaria de la Rusia posterior a 1917. En cada uno de estos casos hay muchas cosas significativas por decir y un trabajo interminable por realizar, acerca de las condiciones que preceden y rodean ese

surgimiento. Se puede elucidar esos procesos; pero no explicarlos. Su explicación vincularía tanto los significados a los no - significados, lo cual no tiene sentido; como la reducción de todos los magmas de significaciones que aparecen en la historia a varias combinaciones de nuevos elementos de significación que han estado presentes desde el comienzo de la historia humana - lo cual es, obviamente, imposible (y otra vez nos llevaría a hacer la pregunta; ¿Cómo surgieron estos elementos primarios?" (Castoriadis, 1981: 175)

Para tomar un ejemplo concreto y un esquema determinado (establecido) y explicativo: consideremos el surgimiento del capitalismo y un posible acercamiento neodarwiniano a éste. En la Europa occidental, digamos entre el siglo XII y XVIII, no se observa una producción al azar de un gran número de variedades sociales, ni la eliminación de todas, menos una, por inadecuadas, ni la elección del capitalismo por ser la única forma social adecuada que vale la pena. Lo que se observa es el surgimiento de una nueva significación social imaginaria: la ilimitada expansión del dominio de lo racional (al comienzo, realizado con la infinita expansión de las fuerzas productivas), al mismo tiempo que el trabajo de un gran número de factores muy diversos. Una vez que conocemos el resultado, ex post no se puede ayudar admirando la *sinergia* (increíble y enigmática) de estos factores al producir una forma - el capitalismo -, la cual no fue planeada por un actor o un grupo de actores y la cual, ciertamente, no podría ser construida a través de una imprevista asamblea de elementos preexistentes. Pero una vez que ya hemos puesto nuestra atención en esta nueva significación social imaginaria que surge - la ilimitada expansión del dominio de lo racional -, se pueden entender mucho más cosas: estos elementos y estos factores entran en la institución capitalista de una sociedad sólo si (y cuando) pueden ser utilizados por ella o cuando llegan a convertirse en su instrumento y esto sucede siempre que no sean atraídos por ellas, por decirlo de alguna manera, hacia la esfera capitalista de significaciones y por lo tanto les sea otorgado un nuevo sentido. Un ejemplo de esto es la creación del moderno y centralizado aparato del Estado por parte de la monarquía absoluta, descrita por Tocqueville, diseñado y construido para servir al poder absoluto de la monarquía, el capitalismo llega a ser el portador ideal de la regla impersonal de la racionalidad capitalista.

Castoriadis desarrolla el caso de lo político a partir del caso límite del acto de fundación de una institución, e interpreta éste a su vez, desde un horizonte de experiencia estética,

como momento de fundación de algo absolutamente nuevo que rompe con el continuo de la historia. El proceso social es la generación de formas radicalmente distintas, un demiúrgico ponerse en obra la creación continua de nuevos tipos, que de manera siempre distinta reciben encarnaciones ejemplares, en una palabra: autopoiesis y génesis ontológica de mundos siempre nuevos. El sujeto que se pone a sí mismo es sustituido por la sociedad que se instituye a sí misma, siendo lo instituido una creadora comprensión del mundo, un sentido innovador, un nuevo universo de significaciones. A este sentido creador del mundo es a lo que Castoriadis llama lo imaginario radical, que desde el tiempo histórico, se derrama como un magma de significaciones en las instituciones sociales: "La historia es imposible e inconcebible fuera de la imaginación creadora, fuera de lo que hemos llamado lo imaginario radical tal como se manifiesta simultánea e indisolublemente en el hacer histórico, y en la constitución, previa a toda racionalidad explícita, de un universo de significaciones"³⁵. Lo imaginario "determina" el estilo de vida de una sociedad, de una época.

Por eso, lo que en realidad aparece como desorden dentro de una sociedad es algo interno a su negativamente valuada y significativa institución - pero esto es una cosa totalmente diferente. En los únicos casos en los que se podría hablar genuinamente de desorden son, los sistemas en crisis, o los que están desmoronándose. Pues este ruido o desorden es, desde su comienzo, el portador de un (nuevo) orden y de (nuevas) significaciones y sólo puede existir, materialmente, por ser tal portador.

Pero ¿cuál es el origen de este punto de vista? Es otra creación histórica, un rompimiento o una ruptura históricas que tuvieron lugar, primeramente, en la antigua Grecia y, luego, otra vez, en la Europa occidental, al final de la Edad Media; por lo que la autonomía es creada, en sentido propio, por primera vez; pero ésta considerada como apertura y no como cierre. Estas sociedades representan otra vez una nueva forma de ser socio histórica y, de hecho, de ser nada más: por primera vez en la historia de la humanidad, de la vida, y por todo lo que se sabe o sabemos del universo, nos encontramos con un ser que se cuestiona abiertamente su propia ley de la existencia, su propio orden existente. Esta sociedad se cuestiona su propia institución, su representación del mundo, su representación imaginaria social. Es decir, lo que está vinculado a la creación de la

³⁵ Op. Cit. Vol. 1. Pág. 253.

democracia y la filosofía, las cuales rompen el cierre de la sociedad instituida que prevalecía hasta entonces, y abren un espacio en donde la actividad del pensamiento y la política llevan a poner en tela de juicio una y otra vez no sólo las formas dadas de la institución social sino el posible terreno para cualquiera de esas formas. Aquí, la autonomía adquiere el sentido de auto autonomía de la sociedad, que, desde este momento, es más o menos explícita: nosotros hacemos las leyes y por eso somos responsables de ellas, y tenemos que preguntarnos todo el tiempo: ¿por qué esta ley y no otra? Esto, desde luego, vincula la aparición de un nuevo tipo de ser histórico a un nivel individual, es decir, al individuo autónomo, que puede preguntarse a sí mismo e incluso decirlo en voz alta: ¿es justa esta ley? Todo esto no sucede sin una lucha contra los viejos heterónimos, orden y órdenes; y esta lucha está, lejos de terminar.

“Es esta creación histórica de la autonomía y, repito, de un nuevo tipo de ser, la que pone en tela de juicio las verdaderas leyes de su existencia, la cual ha condicionado la posibilidad de una discusión, o algo más importante aún, la posibilidad de una genuina acción política, de una acción que apoye una nueva institución de la sociedad que realice plenamente el proyecto de la autonomía. Pero esto ya es otra historia” (Castoriadis, 1988: 91).

Bien, he recuperado el discurso que me parece pertinente para construir el “diálogo” entre Hegel y Castoriadis. Y también para realizar la “ampliación” de Castoriadis por Hegel.

En el seminario de Castoriadis que ya había mencionado antes, encontramos que “la filosofía hegeliana, en tanto desenlace de un enorme segmento de la filosofía greco occidental, nos impone un desafío muy particular al respecto. Ella es este desenlace como expansión y pasaje en el límite de la lógica ensídica; se pretende lógica de la contradicción, o dialéctica, pero la contradicción en Hegel es explícitamente una forma de la identidad. Pasaje en el límite de la lógica ensídica que quiere absorber todo, asimilar la totalidad de lo existente y de lo concebible dentro del sistema” (Castoriadis, 2004: 381).

Esto por supuesto, es un obstáculo para Castoriadis, ya que él busca que lo histórico social, pueda entenderse como indeterminación. Pero ciertamente, encontramos en Hegel que la negatividad es creación. Lo mismo que entiende Castoriadis por lo histórico social.

Claro, es evidente que hay que tener en cuenta la diferencia de contextos que hay entre los dos. Una diferencia de más de 150 años.

En lo que coinciden ambos filósofos, es que tanto la negatividad, como lo histórico social son movimientos importantes para poder hacer sus propuestas. En los dos vemos una gran inquietud por reflexionar lo propio del movimiento mismo, aquello que funciona como motor, como empuje para la creación de algo. Lo que también me llama la atención es que en la reflexión de Hegel, a partir del concepto de Negatividad como un movimiento sustancial de la dialéctica, podemos visualizar una posición en torno a lo ontológico y a lo epistemológico. Y de igual manera sobre, lo que Hegel llama el Espíritu.

Con Castoriadis, tenemos una preocupación semejante, lo histórico – social como base de lo instituyente, le hace tomar una posición en torno a lo ontológico, lo epistemológico y claro, también con la cultura en la que nos encontramos.

Cuando Castoriadis nos habla de lo histórico - social como base de lo instituyente, ¿No tendrá relación con el concepto de Negatividad de Hegel?

Creo que por lo abordado en la tesina, se puede afirmar que sí. El concepto de Negatividad bien puede ser recuperado para ampliar la propuesta filosófica de Castoriadis. ¿Si no lleva la marca de la Negatividad lo Histórico – Social, y a su vez, lo instituyente, de que manera puede haber creación?

Toda la propuesta de Castoriadis, se maneja a sí misma como unidad teórica, que pretende elucidar y dilucidar la auto formación de la sociedad. Dice Castoriadis que, “este trabajo (el sistema hegeliano) debe incluir el trabajo mismo de la concepción: aquí está la grandeza de la mira de Hegel, y la raíz de su fracaso. Decir: - debo volver concebible la totalidad de la experiencia – supone que vuelvo concebible el trabajo mismo de la concepción, puesto que también tengo experiencia de él; es evidente, y es el momento de la reflexividad en su sentido más fuerte. Por lo tanto, no puede tratarse de otra cosa que de la auto intelección de la totalidad: es la totalidad misma, puesto que incluye el trabajo

de su propia concepción, que se concibe. Por lo tanto lo Absoluto es sujeto (...) He dicho que se trata de lógica ensídica. Es este trabajo, ésta debe ser “ampliada”: se requieren axiomas suplementarios, haciendo de la “contradicción” una identidad ampliada” (Castoriadis, 2004: 388 – 389).

Decía que es importante para Castoriadis, hacer valer la indeterminabilidad de lo histórico – social. No es un sistema cerrado el que nos propone. Pero tiene muy claro que la reflexión de Hegel es punto de partida. “El sistema hegeliano es entonces esta extraordinaria unión de lo ensídico y de lo imaginario. El gran esquema imaginario se despliega en el sistema, en el cual lo imaginario está presente en todos los recodos puesto que, cada vez, la invención de Hegel le hace establecer pasajes o equivalencias entre términos heterogéneos. Este imaginario está constantemente entretelado con lo ensídico, dado que todos estos pasajes deben tomar la forma de demostraciones dialécticas rigurosas. Y todo es colocado bajo una exigencia ensídica, bajo la gran falacia ensídica: es preciso que la totalidad forme sistema, y sistema inteligible” (Castoriadis, 2004: 390).

Bien sólo quiero agregar que hay algo aparentemente inconmensurable y que no se como resolverlo, mientras Castoriadis propone la indeterminación en lo Histórico – Social como base de lo instituyente y Hegel ve a la Negatividad como inherente a la dialéctica, ¿Cómo pensarlo el problema de lo indeterminado y lo determinado?

b) Conclusiones. A manera de cierre.

“Otras intenciones, proversivas, animadas esencialmente por la búsqueda de lo que aún no es: de aquello, que por no haber sido creado de una vez por todas, se encuentra siempre en vías de creación, se colocan decididamente bajo el signo del inacabamiento. Son concepciones progresistas. La alteración no se define ya como degradación o entropía sino como negaentropía o enriquecimiento. La identidad es más bien una conquista y el fruto de luchas necesarias, que un bien original. La historia, el hacer social histórico expresan, sin duda para la mayor parte, los nuevos brotes de una lógica conjuntadora que tiende a una identidad que estructura logos y praxis en términos de reproducción, pero produce también nuevas significaciones como manifestaciones de un imaginario social creador para quien la invención es sorpresa y ruptura con respecto a lo que ya estaba ahí. Lo instituyente, en su calidad de creación y cambio, se define entonces negativamente con relación a lo instituido. Se comprende fácilmente que esta representación del cambio supone una forma dialéctica de proceder como un modelo de inteligibilidad de la realidad, tanto teórico como práctico. La noción de negatividad debe ser entendida, aquí, en el sentido dialéctico del término y no debe ser confundida con la negación mágica, aquella mediante la cual lo imaginario tiende a desembarazarse de todo lo que le estorba o de lo que se le resiste, mediante el acto puro y simple de negarlo”³⁶.

Con esta cita de Jacques Ardoino, cierro el trabajo, y la vez recupero el sentido inicial del mismo. Vincular la Negatividad con lo Histórico – Social, me ha resultado muy importante ya que con ello cumpla una inquietud de años atrás. Hacer una lectura mínima de Hegel y poder recuperar uno de sus conceptos fundamentales para trabajarlo con otro autor que me parece muy interesante, Castoriadis.

Hegel, al ser un clásico, sigue siendo totalmente vigente, y tal es así, que mucho de lo que hacemos hoy en filosofía, es un diálogo con él. Toda lectura de los tiempos actuales no pueden estar al margen de la mirada de Hegel. Su lectura me ha posibilitado problematizar mi desempeño docente en las siguientes disciplinas, Pedagogía, Trabajo

³⁶ Ardoino, Jacques. La intervención: *¿Imaginario del cambio o cambio de lo imaginario?* En, La intervención institucional. Folios ediciones. México. 1981. Pág. 20.

Social, Promoción de la Salud, Psicología, Psicoanálisis, Metodología de la Investigación, Análisis Institucional y claro, Filosofía.

Y es que al apoyarme en él, para relacionarlo con Castoriadis, veo que hay mucho de Hegel en el pensamiento de hoy. Esa misma lectura de Hegel, me hace ver que este trabajo no termina aquí, que esto tiene mucho camino por delante. Este trabajo de tesina es apenas unas notas de lo que deseo hacer con el texto de Hegel en otro momento.

Quiero concluir que este trabajo al abordar la Negatividad y lo Instituyente, lleva la marca de lo inacabado, quiero decir que todavía hay mucho por hacer, hay mucho por pensar.

Sigamos leyendo a Hegel, es decir, sigamos pensando con Hegel.

Bibliografía.

Álvarez, Eduardo. ***El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel.*** Trotta. Madrid, 2001.

Bobbio, Norberto. ***Diccionario de política.*** Siglo XXI. México, 1998.

Castoriadis, C. ***El mundo fragmentado.*** Altamira. Bs. As, 1990.

Castoriadis, C. ***El psicoanálisis, proyecto y elucidación.*** Nueva visión. Bs. As, 1998.

Castoriadis, C. ***Figuras de lo pensable.*** F.C.E. Bs. As, 2001.

Castoriadis, C. ***Hecho y por hacer. Pensar la imaginación.*** Eudeba. Bs. As. 1998.

Castoriadis, C. ***La institución imaginaria de la sociedad.*** Vol. 1 y 2. Tusquets. Barcelona, 1985.

Castoriadis, C. ***Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto.*** Gedisa. Barcelona, 1995.

Castoriadis, C. ***Sujeto y verdad. El mundo histórico – social. Seminarios 1986 – 1987. la creación humana I.*** F. C. E. Bs. As. 2004.

Castoriadis, Castoriadis. ***El ascenso de la insignificancia.*** Cátedra. Madrid, 1998.

Colomer, Eusebi. ***El pensamiento Alemán. De Kant a Heidegger.*** Tres tomos. Herder. Barcelona, 1993.

D'Hondt, Jacques. **Hegel secreto**. Corregidor. Bs. As. 1976. Traducción de Víctor Fishman.

D'Hondt, Jacques. **Hegel, filósofo de la historia viviente**. Amorrortu. Bs. As. 1971. Traducción de Aníbal Leal.

D'Hondt, Jacques. **Hegel**. Tusquets. Barcelona, 2002. Traducción de Carlos Pujol.

Feuerbach, Ludwig. **Aportes para la crítica de Hegel**. La pléyade. Bs. As. 1975. Traducción de Alfredo Llanos.

Franco, Yago. **Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política**. Biblos. Bs. As. 2003.

Gadamer, Hans George. **La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos**. Cátedra. Madrid, 1994. Traducción de Manuel Garrido.

Garrido, M. Valdés, L. Arenas, L. **El legado filosófico y científico del siglo XX**. Cátedra. Madrid. 2005.

Glockner, Herman. **El concepto en la filosofía hegeliana**. UNAM. México, 1965. Traducción de Guillermo Floris.

Habermas, Jurgen. **El discurso filosófico de la modernidad**. Taurus. Bs. As, 1989.

Hegel, Georg Wilhem Friedrich. **Ciencia de la lógica**.

Hegel, Georg Wilhem Friedrich. **Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling**. Tecnos. Madrid, 1990. Traducción de Ma. Del Carmen Paredes.

Hegel, Georg Wilhem Friedrich. **Escritos de juventud**. F. C. E. México, 1998. Traducción de José M. Ripalda.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenología del espíritu**. F. C. E. México, 1998. Traducción de Wenceslao Roces.

Henrich, Dieter. **Hegel en su contexto**. Monte Ávila editores. Venezuela, 1987. Traducción de Jorge Díaz.

Honneth, Axel. **La lucha por el reconocimiento**. Crítica. Barcelona, 1997. Traducción de Manuel Ballester.

Hulsz, Enrique. **Diálogo con Cornelius Castoriadis**. UNAM. México, 1993.

Hyppolite, Jean. **Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel**. Península. Barcelona, 1998. Traducción de Francisco Fernández Buey.

Kojeve, Alexandre. **La concepción de la antropología y el ateísmo en Hegel**. Tomo II. La pléyade. Bs. As. 1975. Traducción de Juan José Sebreli.

Kojeve, Alexandre. **La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel**. Tomo III. La pléyade. Bs. As. 1975. Traducción de Juan José Sebreli.

Kojeve, Alexandre. **La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel**. Tomo I. La pléyade. Bs. As. 1975. Traducción de Juan José Sebreli.

Labarriere, Pierre – Jean. **La fenomenología del espíritu de Hegel**. F. C. E. México, 1985. Traducción de Guillermo Hirata.

Marcuse, Herbert. **Ontología de Hegel y teoría de la historicidad**. Ediciones Martínez Roca. Barcelona, 1970. Traducción de Manuel Sacristán.

Marcuse, Herbert. **Razón y revolución**. Alianza editorial. Madrid, 1983. Traducción de Julieta Fombona.

Másmela, Carlos. **Hegel: La desgraciada reconciliación del espíritu**. Trotta. Madrid, 2001.

Payne, Michel. ***Diccionario de teoría crítica y estudios culturales***. Paidós. Bs. As. 2002.

Pérez Cortés, Sergio. ***La política del concepto***. Universidad Autónoma Metropolitana. México, 1989.

Pinkard, Terry. ***Hegel***. Acento editorial. Madrid, 2001. Traducción de Carmen García – Trevijano Forte.

Vera, Juan Manuel. ***Castoriadis (1922 – 1997)***. Ediciones del Orto. Madrid. 2001.

Volpi, Franco. ***Enciclopedia de obras de filosofía***. Vol. 1, 2, 3. Herder. Barcelona. 2005.

Wahl, Jean. ***La lógica de Hegel como fenomenología***. La pléyade. Bs. As. 1975. Traducción de Alfredo Llanos.

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA.**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA.

SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN III.

**ENTRE LA NEGATIVIDAD Y LO INSTITUYENTE:
NOTAS PARA UN DIÁLOGO ENTRE HEGEL Y CASTORIADIS.**

ASESOR: DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ.

LECTOR: DR. SERGIO PÉREZ CÓRTEZ.

PRESENTA: RAÚL OSWALDO CORONA FUENTES.

MATRICULA: 97249586.



Gustavo Leyva M.

ABRIL DE 2006.