

La filosofía heredada*

Cornelius Castoriadis

Traducción: Conrado Tostado

El gran ensayista Cornélius Castoriadis nos habla de su relación con la filosofía, iniciada en Atenas a los trece años de edad. No concede "privilegios" de ninguna especie a los grandes textos del pasado; los analiza fríamente y hace la crítica de las nociones de Aristóteles sobre los temas del nomos y la phantasia.

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 que Marx, vinieron Kant, Platón, Cohen, Natorp, Rickert, Lask, Husserl, Aristóteles, Hegel, Max Weber, más o menos en ese orden.) Desde entonces, nunca dejé 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.

* Fragmento del inciso "Relación con la filosofía heredada" del ensayo "Hecho y por hacer" (1987-1988), incluido en el libro del mismo nombre (1997).

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 inmanente 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 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/physis*. Pero no lo salta. Se queda en la determinidad: 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 *mimésis* 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, péfidos). 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 determinidad y, por lo tanto, también de la ontología aristotélica. Anthropon 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? ■

