

a obra de Cornelius Castoriadis es una crítica fuerte al pensamiento occidental desde Platón hasta nuestros días; al retomar las grandes interrogaciones de la filosofía, la ciencia, el psicoanálisis y la política, insiste en la necesidad y validez del pensamiento como mecanismo para incidir lúcidamente sobre la realidad social. Su teoría se organiza alrededor de un eje central: el estatuto ontológico de la imaginación y el imaginario radical instituyente. A partir de allí, la cuestión de lo histórico-social, la psique y la institución, son elucidadas de una manera enteramente nueva. ¿Qué es lo histórico-social? ¿Qué es la sociedad, y qué es lo que la mantiene unida? Dar respuesta a estas preguntas implica pensar cómo se crea el mundo social en el que nos constituimos. Para Castoriadis el mundo es la creación de lo que él llama imaginario radical, un imaginario social-histórico, un imaginario social instituyente, un imaginario que crea los diferentes tipos de sociedad.

Castoriadis en su hacer-pensar efectivo y en el largo trabajo de elucidación sobre las creaciones de la sociedad, retoma desde los orígenes la historia del pensamiento como creación, dilucidando otro aspecto del ser, lo histórico-social, como creación ontológica y como creador de nuevas formas: las instituciones y las significaciones imaginarias sociales. Esto lo lleva a la formulación de una nueva ontología, la ontología de la creación. En ella se da una fuerte inflexión a la tradición del pensamiento occidental: «cuando decimos de una cosa que es, decimos que está completamente determinada, determinada de principio a fin». Empero, los productos del imaginario social y la imaginación radical de la psique humana no están completamente determinados en el sentido en que lo estaría un concepto matemático o una entidad física. Para pensar en ello se requiere de una nueva ontología, y eso es lo que intenta con su trabajo creador Cornelius Castoriadis.



Cornelius Castoriadis Ontología de la creación

ENSAYO
& ERROR

Colección Pensamiento
Crítico Contemporáneo

ONTOLOGÍA DE LA CREACIÓN

CORNELIUS CASTORIADIS

Introducción y compilación

Fabio Giraldo y José Malaver

Traducción

José Malaver

© Cornelius Castoriadis

© Fabio Giraldo y José Malaver

Santafé de Bogotá, octubre de 1997.

Agradecimientos a

Marcela Tovar, Angélica Franco y Zuly Escobar
quienes colaboraron en la elaboración de este libro.

Primera edición

Ensayo y error

Calle 54 No. 4-42 Of. 102. Tels. 310 7250 - 312 6296

Santafé de Bogotá, Colombia

Asesoría editorial

Hernán Suárez

Preparación Editorial e Impresión

Servigraphic Ltda.

Impreso en Colombia

Printed in Colombia

Títulos de los originales en francés

1. Tiempo y creación

Título original *Temps et creation en Les carrefours du labyrinthe III Le Monde Morcelé*. Edición du Seuil, París, 1990. Tomado de la versión de la Editorial Altamira (Argentina) y Nordan-Comunidad (Uruguay), 1990.

2. Complejidad, magmas, historia

Publié dans le volume commémoratif pour Yves Barel, *Système et paradoxe*. Le Seuil, París, 1993.

3. Imaginación, imaginario, reflexión

L'inconscient et la science. R. Dorey, C. Castoriadis, E. Enriquez, R. Thom, J. Ménéchal, W.-H. Fridman, G. Berquez, A. Green. Dunod, París, 1991.

4. Lo hecho y lo por hacer

Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Travaux de droit, d'économie, de sciences politiques, de sociologie et d'anthropologie, N° 162, Dirigés par Giovanni Busino, Librairie Droz, Genève 11, rue Massot, 1989.

Traducción de José Malaver

Colaboraron en la elaboración del libro:
Marcela Tovar, Angélica Franco y Zuly Escobar

Contenido

Presentación
Cornelius Castoriadis
El laberinto del pensamiento y la creación
Fabio Giraldo y José Malaver
11

Tiempo y creación
57

Complejidad, magmas, historia
105

Imaginación, imaginario, reflexión
131

Lo hecho y lo por hacer
213

en la medida en que sus interpretaciones tienden a hacer desaparecer todos los enigmas del texto de Aristóteles.

He citado en el texto, la importante obra de Paul Ricoeur *Temps et Récit*, 3 vol. (París, Ed., du Seuil, 1983, 1984 y 1985). Mis diferencias evidentes y centrales con Paul Ricoeur me incitan cada vez más a expresar mi admiración ante la riqueza y solidez de su análisis crítico de las principales concepciones filosóficas heredadas con relación al tiempo.

El reciente libro del gran físico Stephen Hawking, *Breve historia del tiempo*, es tristemente decepcionante, y no es sorprendente que sea desde hace noventa semanas de los más importantes de la lista americana de *best-sellers*. Él yuxtapone a un resumen elemental y simple de la historia de la pregunta en física un arrebatado especulativo final salvaje y totalmente privado de rigor.

En compensación, se debe señalar entre las numerosas publicaciones recientes, el libro de Roger Penrose, *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, 1989, en especial el cap. 7, *Cosmology and the arrow of time* (p. 303-347), donde se encontrará el estado de la pregunta en lo que respecta a las teorías físicas y cosmológicas.

El pequeño libro de P.C.W. Davies, *The Cosmic Blue-print*, Unwin Paperbacks, 1987, es útil para convencer a los que tienen necesidad de que, en la ciencia contemporánea, se autorice la continuación del chantaje positivista que permite a los filósofos (no positivistas) continuar su letargo dogmático.

Las traducciones de Aristóteles y de Agustín son mías.

Complejidad, magmas, historia

El ejemplo de la ciudad medieval

Perplejidades de la complejidad

Las discusiones actuales sobre la complejidad producen, a menudo, perplejidad. Así, cuando se encuentran las definiciones de la complejidad (o las «explicaciones» de su procedencia) hacen referencia a un «gran número de procesos elementales» que dan lugar a fenómenos complejos. Pero el «gran número» como tal no es suficiente de hecho para hacernos salir de los marcos de la lógica conjuntista-identitaria, la cual, por el contrario, encuentra allí un terreno bastante fértil. Ni el conjunto de los enteros naturales N , infinito enumerable, ni el conjunto de los números reales R , infinito no enumerable, ni el conjunto de las aplicaciones de R en R , $F(R, R)$, de cardinalidad aún superior, ni el conjunto verdaderamente monstruoso de las aplicaciones de los espacios vectoriales sobre R de dimensión infinita en ellas mismas, $F(R^N, R^N)$, crean, para los matemáticos, problemas de principio. Otra cosa es si las «cuestiones de fundamento», que Hilbert esperaba «exiliar del mundo de una vez por todas», permanecen siempre abiertas; o si el trabajo (Gödel-Paul Cohen) sobre la hipótesis de lo continuo de Cantor ha mostrado que los sistemas de axiomas usuales de la teoría de los conjuntos

(en la base de toda la matemática) están incompletos, que abren por ese lado, en derecho, la vía a una infinidad de tales sistemas «no euclidianos», es decir no cantorianos; o si, finalmente, las más venerables paradojas de lo continuo (Zenón) están, a pesar de la creencia común, aún con nosotros; con muchos otros. Todo esto, y muchas otras cosas en las matemáticas, puede y debe suscitar aún (o más que nunca) nuestra *thaumazein*, nuestro asombro/admiración/terror, y por ese lado reconducirnos a una reflexión filosófica más indispensable que nunca, pero no introduce una problemática de la «complejidad». Nada cambia, evidentemente, si se habla de «interacciones» más que de «elementos». Rigurosamente hablando, la distinción misma entre «elementos» e «interacciones» está vacía de sentido¹, las interacciones sólo son elementos de los conjuntos de tipo superior, de los espacios funcionales y de los matemáticos que juegan desde la mañana hasta la tarde con espacios funcionales de dimensión infinita.

Ahora bien, toda colección de objetos *efectivos* tiene necesariamente un cardinal *finito*, y eso es independiente de la «realidad última», finita o infinita, del universo. Pues la parte del universo accesible a la observación será siempre finita, y finitas serán también todas las interacciones observables o *incluso concebibles sobre un universo observable*. Esas interacciones sólo serán, en efecto, una combinatoria entre los conjuntos de partes de conjuntos *finitos*. No es *porque* el sistema nervioso central contenga

1. Igualmente están vacías de sentido las distinciones, en su acepción usual, entre sustancia y proceso, concepto y función, que hay que retomar críticamente a otro nivel por una reflexión filosófica que tiene en cuenta a la vez a Heráclito, la matemática y la física contemporáneas.

10⁹ neuronas o más —y las conexiones posibles entre esas neuronas correspondan a números que sería inútil tratar de escribir—, que él es diferente a un grupo de bolas de billar. Dicho sea de paso, es también la razón por la cual las teorías, mal nombradas, del «caos» no aportan, filosóficamente, nada nuevo; ellas son *intrínsecamente* deterministas; como lo muestra el hecho de que los procesos denominados, absurdamente, «caóticos», pueden ser calculados por, y exhibidos sobre la pantalla de esta máquina determinista, que es un computador.

Las dificultades, en todos los casos, no son de principio, sino de hecho.

Se intenta también definir la complejidad por el entrecruzamiento de niveles jerárquicos. Pero este entrecruzamiento no crea ningún problema inusual cuando los niveles son de idéntica «naturaleza». Las interacciones gravitacionales de algunas moléculas, de un planeta, de un conglomerado de estrellas y de una galaxia son infinitamente complicadas; ellas no son «complejas»: las moléculas actúan sobre la galaxia, que a su vez actúa sobre las moléculas. Para que una cuestión nueva surja, se necesitaría con toda evidencia que esos niveles sean *irreductibles*, es decir, esencialmente *otros* entre ellos. Pero ¿de dónde vienen esos niveles otros? Formulemos la pregunta de manera que sea suficientemente irritante para nuestros contemporáneos: ¿lo Mismo puede producir lo Otro?

A menudo se responde a esta pregunta con una palabra: la emergencia. La combinación de elementos de un nivel

dado podría, bajo ciertas condiciones, hacer aparecer un nivel emergente; y éste no parece afectarse demasiado con la cuestión de las interacciones entre ese nivel emergente y los niveles «anteriores» (o «inferiores»).

Sin embargo, las aporías surgen muy pronto.

Si la lógica que preside a esta emergencia es la lógica conjuntista-identitaria (para la brevedad, *ensídica*), no se comprende ni cómo ni por qué habría emergencia; a saber alguna cosa *nueva*. (Por lógica ensídica, entiendo la lógica que sólo conoce como relaciones la pertenencia, la inclusión, la implicación entre proposiciones y la lógica de los predicados del primer orden).

Tomemos un ejemplo simple y abusivo. Consideremos el conjunto de tres elementos (*e, n, s*) y las permutaciones con repetición de esos elementos cuatro a cuatro. Hay 81, y en tanto palabras francesas, no existe alguna que tenga sentido, excepto una: *sentido* (*sens*), precisamente. El ejemplo es abusivo puesto que descuida los niveles intermedios; pero sería fácil, aunque largo, volverlo riguroso. Lo que quiero ilustrar aquí es que *sentido* (*sens*), en el *sentido* (*sens*) pleno, como *palabra* (significante, significado y referente a la vez), hace ser (pertenece a) otro nivel *ontológico*.

En segundo lugar, supongamos que un segundo nivel emerge. ¿Por qué habría *interacción*, como también modos nuevos de (inter)acción? Si *A* es un conjunto, U_C un operador (o una familia de operadores) que operan sobre *A*, y *B* el conjunto «resultado» de estas operaciones, $B = U_C(A)$, por lo tanto U_C (y *A*) «actúan» sobre *B*, y nunca a la inversa. Debería entonces haber acción única desde lo «bajo» hacia lo «alto», y nunca desde lo «alto» hacia lo

«bajo». Es ésta, se sabe, la esencia del reduccionismo. Pero, evidentemente, hay acción de lo «alto» hacia lo «bajo»: ustedes me injurian y yo les respondo, una idea me surge y la escribo.

Lo «alto», el nivel «emergente», la nueva forma (*eidos*) es base, origen y causa o condición de procesos que no son de ninguna manera descriptibles en términos de niveles anteriores; o cuya descripción en esos términos no tiene ningún sentido o interés (por ejemplo, la descripción de una guerra o una revolución en términos de circulación de cargas eléctricas a lo largo de las neuronas de los participantes, en términos de metabolismos biológicos o en términos de interacciones cuánticas). En ese sentido, la nueva forma es, a su vez, *substancia*, pues es origen de procesos. La vida, por ejemplo, es *substancia*, y la disputa entre vitalismo y antivitalismo es una falsa oposición: desde luego no hay, «fluido» vital físicamente constatable, ni efectos físico-químicos de la vida que escaparían a las leyes de la física y la química. Pero hay procesos e interacciones que sólo existen, y tienen sentido, en y por la vida (por ejemplo, homeostasis o reproducción). Así mismo, la psique es *substancia* y lo social-histórico también.

Hablar de emergencia sólo sirve para ocultar el dato ontológico fundamental: que hay *creación* en el ser, o más exactamente, que el ser es creación *vis formandi*: no creación de «materia-energía», sino creación de formas. De esta creación hay cada vez condiciones necesarias, pero no suficientes. La creación, en cuanto a la forma, al *eidos*, es *ex nihilo*; pero ella no es ni *in nihilo*, ni *cum nihilo*.

¿Por qué adoptar ese término cargado históricamente? Por una parte, para terminar con los subterfugios y los sofismas

que conciernen a la pregunta de lo *nuevo*: o bien hay creación, o bien la historia del ser (así como la de la humanidad) es interminable repetición (o eterno retorno).

Por otra parte, para iluminar el carácter «intrínsecamente circular» de la aparición de la nueva forma, y por consiguiente la imposibilidad de «producirla» o «deducirla» de elementos ya dados; ya que los «elementos» presuponen la forma, y ésta presupone los «elementos». El ejemplo, ahora clásico, del «círculo» ADN-proteínas ilustra este hecho: el «programa» de la célula presupone los productos de su operación, que sólo son tal como son porque hay un «programa»². Así de clara es la situación en la creación social-histórica. En el siglo VIII, probablemente, aparece en Grecia una nueva forma social-histórica: la *polis*. Pero la *polis* —ciudad— es imposible sin los *politai* —los ciudadanos—, los cuales sin embargo, sólo pueden ser fabricados en y por la *polis*; ellos son inconcebibles por fuera de ella. La misma cosa —aunque en un sentido mucho más complejo— sucede en Occidente, alrededor del año 1000, con la creación de las nuevas ciudades (o el cambio de carácter de las que ya existían): el burgo libre es inconcebible sin los protoburgueses, que son inconcebibles por fuera del burgo.

La idea de creación se opone por cierto al postulado de un determinismo *integral y exhaustivo*. Ella no significa de ninguna manera —todo lo contrario— que no haya

2. Paso aquí sobre la utilización abusiva de este término desde hace treinta años, así como sobre las preguntas resaltadas desde hace algún tiempo en cuanto a la validez absoluta del «dogma central» de la biología molecular.

determinismos locales, o sectoriales. En un sentido más general, el determinismo local está implicado por la idea de creación; ya que esta creación no es creación de no importa qué, sino cada vez, creación de una forma, de un *eidos* determinado, que debe persistir en la existencia como tal, lo que requiere una relación determinada (pero cada vez, a su propio modo) entre los «estados» sucesivos de esta forma, y también, puesto que cada forma es una multiplicidad con relaciones determinadas (cada vez, a su propio modo), entre sus componentes. Dicho de otra manera, la relación determinada, forma eminente de lo ensídico, es, como lo ensídico mismo, por todas partes densa en el ser.

Puede parecer irritante o divertido, tener que discutir aún con los científicos «positivistas» de hoy el postulado de un determinismo integral, en el momento en que esos mismos científicos, o sus hermanos, afirman gravemente que el universo entero surgió de una «fluctuación cuántica del vacío». Pero aún es útil hacer notar un punto. En sus trabajos recientes, relativos a la auto-organización de los autómatas elementales, Henri Atlan retoma, con argumentos nuevos y muy pertinentes, la tesis de la sub-determinación de las teorías por los «hechos», es decir, por las observaciones disponibles (Duhem-Quine). Pero lo que esta tesis —y los argumentos de Henri Atlan— muestra también es *igualmente*, y por las mismas razones, la sub-determinación de los «hechos» (de los «estados reales») por las «estructuras» subyacentes; en otros términos, la sub-determinación de los «fenómenos reales» por el *hupokeimenon*, el substrato (o *un* substrato: por definición, nadie sabe cuántos hay, salvo en el caso de los artefactos y al interior del campo limitado que se considera en esos casos). Ahora

bien, esto contradice evidentemente el determinismo integral, no sólo sobre el plano epistemológico, sino sobre el plano ontológico. En efecto, el argumento de la sub-determinación de las teorías por los hechos observados remite a esto: cada teoría supone una estructura subyacente a los hechos observados, y trata de restituir esta estructura. Pero se puede mostrar, por razonamientos simples y sobre modelos simples, que el número de estados observables es mucho más pequeño que el número de estructuras que pueden haberlos producido (dicho de otra manera, toda una clase de estructuras subyacentes corresponde al mismo estado observable). Sin embargo, en las relaciones término a término que postula el determinismo integral, sólo puede ser *una sola* estructura la que, «en realidad», ha producido el hecho observado; digamos, la estructura S_j . ¿Por qué es la estructura S_j , y no la estructura S_i ? Si se introducen los parámetros ocultos (o «provisionalmente desconocidos») que determinan esta selección de la estructura eficiente, no se hace más que evadir la cuestión en un grado, aumentando al mismo tiempo la magnitud del orden de lo descartado entre lo observado y el substrato (cuyas características devienen entonces más numerosas). Así, la relación término a término (un término puede evidentemente ser un conjunto, tan complicado como se quiera, de términos) que postula el determinismo es rota en las cosas mismas, y no sólo en nuestro conocimiento de ellas.

Heterogeneidad y creación

Intenté decir, hasta aquí, por qué algunas de las tentativas corrientes de precisar el sentido de la «complejidad»

no me parecen satisfactorias. Debo ahora enunciar lo que me parece ser la razón de este estado de cosas. Ella se encuentra, pienso, en aquello que los fenómenos (u objetos) considerados como «complejos» son como tales en la medida en que resaltan una característica más profunda y más general de todo objeto, y del ser en general: su carácter *magmático*. Diremos que un objeto es magmático cuando no es exhaustiva y sistemáticamente *ensidizable*; dicho de otra manera, reducible a elementos y a relaciones que resaltan exclusivamente y de forma homogénea la lógica ensídica (conjuntista-identitaria).

Es fácil convencerse de que ese carácter pertenece a todo objeto efectivo (sea que se trate de una galaxia, de una ciudad o de un sueño) con dos excepciones aparentemente cercanas: los artefactos considerados bajo su único aspecto instrumental y no ontológico (un motor de carro); y las ramas de las matemáticas *separadas* de sus axiomas, reglas deductivas, etc. (Si los axiomas fueran ensidizables, serían deducibles, es decir, dejarían de ser axiomas; si las reglas deductivas fueran deducibles, habría regresión al infinito, etc.).

¿Por qué esto es así? ¿Por qué el ser no se agota en lo ensídico? ¿Por qué hay siempre una dimensión *poiética* imaginaria en el sentido fuerte del término? ¿Por qué no se puede calcular en cuánto *La Pasión según san Mateo* es superior a *La Traviata*? Este no es el lugar para discutir esta cuestión; que, por otra parte, no es susceptible de respuesta, sino sólo de elucidación. Pero una primera consideración puede guiarnos en esta elucidación.

En otras oportunidades he dicho que incluso las matemáticas sólo son ensídicas si se las separa de sus axiomas,

reglas deductivas, etc. Consideremos las matemáticas en su conjunto (comprendidos sus axiomas, etc.). Ellas comportan una pluralidad de ramas (N. Bourbaki distingue, por ejemplo, estructuras algebraicas, estructuras topológicas y estructuras de orden), que son en un sentido heterogéneas (se puede ir más lejos en el álgebra sin tener necesidad de topología); lo que no quiere decir que ellas no sean «combinables». Pero también, al interior de cada una de esas ramas, sólo se puede progresar planteando nuevos axiomas, por definición no deducibles de aquellos que los «preceden». ¿De dónde vienen esos axiomas? Dejando aquí de lado cuestiones más profundas (en especial la existencia «en sí» de un dominio matemático que recrearíamos por fragmentos), podemos decir que esos axiomas son, bajo ciertas restricciones (consistencia, independencia, eventualmente totalidad), *libremente establecidos* por los matemáticos (al menos es así que las cosas suceden en la historia de la matemática); resumiendo: la historia de la matemática es la historia de la imaginación creadora de los matemáticos. Y es esa historia la que aparece como la causa inmediata de la heterogeneidad de los axiomas matemáticos.

Ahora bien, cuando intentamos reflexionar un objeto efectivo, uno de los aspectos, y de los más importantes, de su irreductibilidad a un análisis ensídico, es la *heterogeneidad de los axiomas* a los cuales un análisis tal conduce. Y esto remite a una *creación histórica*, y en particular a una diferencia temporal del surgimiento, o de la constitución, de las capas del objeto. Es porque hay historia en el sentido fuerte, temporalidad en el seno de la cual consecución y ruptura coexisten, donde hay creación en el sentido fuerte de algo nuevo que no «digiere», ni puede ser integralmente

«digerido» por lo que ya estaba allí, que el objeto efectivo es magmático. Es porque los axiomas heterogéneos, los principios de alteridad coexisten en «lo mismo», que la reducción ensídica pierde sus derechos.

La historia es temporalidad, y la temporalidad verdadera es surgimiento de otros principios; de otra manera, la temporalidad sería simple diferencia, a saber espacialidad provista de una dimensión suplementaria.

Los objetos efectivos son magmáticos, porque son históricos. El ser es magmático, porque es creación y temporalidad. ¿Estaría en el inicio? No hay inicio. El ser es tiempo (y no está «en el horizonte» del tiempo).

Herencia, heterogeneidad y creación en la historia europea

Un primer ejemplo lo suministran los organismos vivientes evolucionados. Es más que probable que, tal como los conocemos en el hombre, los sistemas inmunitario, endocrino y nervioso, se remonten a tiempos diferentes de la evolución biológica de los pluricelulares. Desde luego, en el momento, coexisten, y están múltiplemente intrincados entre ellos. Esta coexistencia conduce a lo que parece ser una jerarquía entreverada: pero ese acoplamiento —fuente de verdadera complejidad— es *también*, en el hombre, en todo caso, fuente de desorden. Así, un acontecimiento psíquico (que en principio, por lo menos, tiene origen en el sistema nervioso central) puede descomponer el sistema endocrino (o inmunitario), y a la inversa. Es lo que muestra también, sea dicho entre paréntesis, que

el psiquismo puede ser «causa»; en otros términos, su «substancialidad».

Un segundo ejemplo es suministrado por el psiquismo como tal. Hay, con la aparición de los humanos, creación de una neo-formación biológicamente monstruosa: la imaginación radical del individuo singular, esencialmente desfuncionalizada, que perturba totalmente su «base» simplemente biológica, cohabitando difícilmente con ella, y está en el centro de toda la historia del ser humano singular. Pero, si este ser debe sobrevivir, esta imaginación debe ser acoplada, mal que bien, con lo que la socialización le impone: la «lógica», la «realidad», etc., sin que esta socialización llegue nunca a reabsorber integralmente el núcleo de la imaginación radical de la psique singular. A lo largo de la historia del individuo (y en un psicoanálisis), encontramos constantemente el carácter magmático de este existente. Así coexisten, mal que bien acoplados, y producen un comportamiento «normal» o «patológico», la mónada psíquica originaria y los estratos envolventes que le ha impuesto su socialización; o las dimensiones oral, anal y genital; o líbido y pulsión destructiva, siempre inextricablemente intrincadas.

Pero sin duda en ninguna otra parte podemos constatar de manera tan impresionante el carácter magmático de los objetos efectivos como en el dominio social-histórico. Tomé mis ejemplos de las sociedades *fuertemente* históricas, a la vez porque, en ese caso, nuestra ignorancia es menor y porque el fenómeno aparece allí más claramente. (No es un azar si el «estructuralismo, tentativa ilegítima de reducir a relaciones ensídicas triviales lo social, se ocupa casi exclusivamente de las sociedades salvajes; que, a

partir del hecho de nuestra ignorancia de su historia, y de su historicidad a ritmo ultra-lento, le ofrecen, a primera vista, una cierta plausibilidad).

Consideremos el mundo «europeo» moderno. El «análisis» de la institución imaginaria de ese mundo revela fácilmente muchos de los principios de origen histórico diverso y esencialmente heterogéneo, que allí sobreviven y están, mal que bien, «conectados» entre ellos. Es prácticamente imposible y en todo caso innecesario ordenarlos «cronológica» o «lógicamente». Este mundo nace con la caída del Imperio Romano y el establecimiento de los reinos germánicos «bárbaros». Los pueblos germánicos aportan sus «principios» propios³, en particular las significaciones imaginarias sociales de la «corporación» y el vínculo entre «derecho subjetivo» y «obligación». Pero estos principios llegan a introducirse en un mundo a la vez romanizado y cristianizado. Evidentemente, ni Roma ni el cristianismo son «simples». En el cristianismo, se puede distinguir al menos cuatro fuentes: la fuente hebrea, la creación propia de «Jesús» y Pablo, la filosofía griega de la decadencia (Platón, Aristóteles, el estoicismo, el neoplatonismo), que tiene ella misma sus raíces en la gran época de creación griega, y las instituciones romanas, administración y derecho, sobre las

3. Aporte sobre el cual insistía, como se sabe, Otto von Gierke en su obra monumental *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, cuatro volúmenes publicados de 1868 a 1913 - fuente central de inspiración y materiales para *The King's Two Bodies* de Ernst Kantorowicz. Una parte del III volumen de la obra de Gierke, *Die publicistischen Lehren des Mittelalters*, traducida al inglés por el gran historiador del derecho F. W. Maitland y publicada en 1900, apareció igualmente en francés en 1914, con la extensa introducción de Maitland, en una traducción de Jean de Pange (*Les Théories Politiques du Moyen Age*, París, Sirey).

cuales la Iglesia calcará muy pronto su propia organización administrativa y jurídica y su imaginario imperial (papado, sea que haya tenido o no pretensiones al poder temporal). Es bastante claro, pienso, que estos cuatro principios (y la multiplicidad de principios subyacentes a los cuales remiten) son totalmente heterogéneos entre ellos; lo que dará felizmente empleo a los teólogos durante dieciocho siglos. «Roma», desde luego, no es simple tampoco; cuando el cristianismo surgió en el imperio, éste tenía detrás suyo una historia multiseular de la *Urbs*, en la cual están las creaciones propias del pueblo romano, y una herencia griega ya densamente reinterpretada y de hecho «romanizada»⁴. Finalmente, cuando el mundo europeo se ponga verdaderamente en movimiento —a partir, para fijar las ideas, del siglo XI, aunque ya el siglo X y probablemente en ciertos casos el IX, presentan elementos nuevos con respecto a la verdadera Edad Media—, creará a su vez nuevos principios, que durante mucho tiempo serán presentados como, y recubiertos por, «re-interpretaciones»

4. Estas creaciones propias del pueblo romano incluyen, con seguridad, en primer lugar el derecho, público y privado, cuya «resurrección» a partir del siglo XI jugará un rol decisivo en la formación de la Europa moderna. Pero ese derecho comprende a la vez la idea de que la ley se impone a todos y, producto del Imperio, la *lex regia*, por medio de la cual el «pueblo romano» (y su senado) transmite irrevocablemente sus poderes al emperador, que será abundante y contradictoriamente utilizada durante toda la Edad Media, puesto que implica a la vez que la fuente de los poderes es el «pueblo romano» y esos poderes son inalienablemente detentados por el emperador (o el rey), que se convierte así en, según la expresión misma de los *Pandectes*, *lex animata*: la ley es *quod placuit Caesari (oregi)*. Se puede dudar de que el imaginario político moderno (y el derecho constitucional contemporáneo tal como es efectivamente practicado) haya verdaderamente salido de esta contradicción.

continuas del «dogma» cristiano, del derecho romano (que preceden y durante mucho tiempo y probablemente aún hoy en día, tienen mucho más peso que la herencia griega, en todo caso en el plano político), finalmente, de la cultura helénica⁵.

Entre las creaciones del mundo europeo, es de gran importancia sin duda la creación de la ciudad «medieval», que no es por cierto una «novedad históricamente absoluta» desde el punto de vista exterior, sino que, a la vez por sus modos de institución y por las significaciones imaginarias que lleva, constituye una forma histórica nueva.

Antes de referirme a esto, algunas palabras sobre el resultado provisional de esta historia europea.

A medida que se separa de su herencia propiamente medieval —a la vez por sus creaciones propias y por medio de las «re-interpretaciones» continuas de su herencia que son función de éstas—, el mundo europeo hace surgir dos significaciones imaginarias sociales y finalmente se organiza bajo la forma como lo conocemos hoy en día, en función de dos principios, que *parecen* salir de la misma raíz —la puesta en cuestión de las instituciones establecidas, dicho de otra manera su carácter revolucionario— que, sociológicamente hablando, salen en efecto de la misma raíz, la proto-burguesía, pero que son no sólo heterogéneos sino profundamente antinómicos, y por lo tanto se contaminarán recíprocamente a todo lo largo de esta historia.

5. Es necesario resaltar aun que la misma «herencia» —exceptuada la componente germánica— conducirá a otra cosa en el Oriente ortodoxo, de Bizancio hasta Rusia incluida.

Por un lado resurge en Europa occidental el proyecto de autonomía social e individual que nació en la Grecia antigua, y esto muy temprano; dejando incluso de lado las innumerables revueltas de la «plebe» que jalonan la historia de las ciudades nuevas, así como los movimientos de campesinos (en los que se podría ver sólo simples «luchas contra la explotación» y para evitar una discusión al respecto), los movimientos comunales y las aspiraciones de la proto-burguesía al auto-gobierno expresan un imaginario social políticamente radicalmente nuevo con relación a los del imperio, la realeza o el régimen feudal: la exigencia de que una colectividad se gobierne a sí misma, designe sus magistrados, y decida las reglas que rijan su vida. (A este respecto, la «procedencia» de los componentes sociales de esta burguesía, y sobre todo los elementos feudales, sobre los cuales insiste Yves Barel, tiene poca importancia; lo esencial es que estos elementos no sigan comportándose como feudales, ni en cuanto al poder ni en cuanto a sus actividades). Al mismo tiempo, una diferencia esencial con relación al imaginario democrático griego antiguo, aparece: casi al tiempo que nacen, las nuevas ciudades evolucionan hacia formas oligárquicas (el poder del «patriciado», como lo llama Yves Barel), en todo caso hacia formas de delegación irrevocable del poder, o «representación»; y nunca, a mi saber (una vez más, dejando de lado las sublevaciones de la «plebe» y, por ejemplo, los Ciompi en Florencia hacia finales del siglo XIV), hacia formas de *democracia directa*. Para encontrar tales formas, es necesario descender hasta la constitución del Parlamento en la Inglaterra del siglo XVII; o hacia las revoluciones americana y francesa o el movimiento obrero. El hecho de que esto suceda en ciudades de algunos millares, máximo dos o tres decenas de millares

de habitantes, muestra lo falaz del argumento según el cual la democracia directa sería imposible en el mundo moderno, y habría sido posible en el mundo griego, *a causa* de las dimensiones de las colectividades. Desde el principio, el mundo occidental funda sus estructuras políticas sobre la representación; y será necesario esperar siglos para que, en el curso de episodios siempre muy breves, formas de democracia directa sean creadas. En otros términos, sea que se deplora o se felicite, la representación política es una significación imaginaria social que es *creación* del mundo europeo. Desde luego ella encuentra su origen en la existencia de magistrados políticos no revocables, que como tal es conocida en el mundo antiguo (Esparta, Roma...), reproducida en y por las ciudades medievales, ligada casi inmediatamente en numerosos casos con una idea de representación en el sentido estricto —representación/embajada/delegación *cerca de...*—, y evidentemente *cerca* a otro poder establecido de entrada como eminente o superior, el del rey (Parlamento inglés, Estados generales en Francia...), para terminar como «representación» absoluta y en lo absoluto desde las revoluciones americana y francesa; «representación del pueblo» *cerca de nadie* que, desde ese momento, tiende a devenir «representación próxima a ella misma», es decir, de nuevo, poder de hecho autonomizado y prácticamente incontrolable de los «representantes», tal como los conocemos hoy en las «democracias» occidentales.

Por otro lado, una significación imaginaria social radicalmente nueva es creada en Europa occidental: la de la expansión ilimitada del dominio racional. A pesar de Marx y Weber, su historia está por hacerse. Clara y visiblemente encarnada en las primeras formas del «capitalismo»,

programáticamente expresada en las filosofías racionalistas del siglo XVII (Descartes, Leibniz...), encuentra sus raíces sin duda no simplemente en el afán adquisitivo de ciertos elementos de la proto-burguesía (un tal afán ha existido también en otra parte), sino en el hecho de que este afán se dirige muy rápidamente hacia la *transformación de las condiciones mismas de su satisfacción*, tanto técnicas en el sentido amplio (navegación, comercio, banco...) como sociales (organización de los productores inmediatos, expansión de las relaciones económicas entre ciudades...). Al cabo de algunos siglos, esto producirá el capitalismo industrial propiamente dicho, luego la invasión de la «racionalización» en todos los dominios de la actividad social, y finalmente la carrera loca de la tecno-ciencia autonomizada que conocemos hoy.

Estas dos significaciones imaginarias nucleares —proyecto de autonomía, proyecto de dominio racional universal— se contaminarán recíprocamente a partir, al menos, de las luces y las revoluciones de finales del siglo XVIII. (Su confluencia es ya manifiesta tanto en la obra instituyente de la Revolución Francesa, por ejemplo, como en muchos aspectos de la obra de los socialistas «utópicos» y, evidentemente, en Marx mismo). Y es imposible comprender la sociedad capitalista occidental de los dos últimos siglos sin reconocer allí la coexistencia y el trabajo paralelo a la vez y entrecruzado de estos dos principios heterogéneos y, en rigor, incompatibles: la expansión ilimitada del «dominio racional», no puede más que suprimir la autonomía, la cual, a su turno, en tanto que autolimitación, no podría coexistir con una expansión ilimitada de lo que sea, así se trate de una pretendida «racionalidad».

Están ahí los componentes nucleares y originales del magma de significaciones imaginarias sociales que ha constituido el mundo moderno; con la agregación, desde luego, de otras significaciones más o menos heredadas del pasado, en especial las del Estado-nación y la religión. No es inútil anotar que, en la evolución del mundo capitalista occidental desde hace algunos decenios, el proyecto de autonomía social e individual parece retroceder constantemente, mientras que la expansión del (pseudo) dominio (pseudo)racional deviene el factor dominante. No es éste el lugar para examinar la cuestión sobre la estabilidad a largo e incluso a término medio de la situación que resulta de ello. No es inútil tampoco constatar que el imaginario totalitario, bajo su forma comunista/rusa, representaba un magma cuyos principales componentes se pueden señalar: el principio emancipatorio, que sufre allí una monstruosa inversión; el principio capitalista-«racionalista», llevado al límite en el que deviene delirante; el principio religioso bajo su forma ortodoxa/teocrática, el dogma religioso que es reemplazado por la «ideología», pero el modo de adhesión sigue siendo el mismo. Esto no significa, por cierto que, el totalitarismo comunista/ruso consistía en una simple «adición» o «combinación» de estos principios; las modificaciones (que van hasta la inversión total: la libertad, es la esclavitud, etc.) que les ha impuesto y han operado la fusión, el «estilo» y el «espíritu» (*sit venia verbo*) único y reconocible entre miles que ha hecho ser, son suficientes para mostrar allí una creación histórica; creación monstruosa desde luego (como muchas otras), pero creación de todas maneras.

La ciudad medieval

Las reflexiones sumariamente expuestas más arriba resumen desarrollos de numerosos textos que he publicado desde 1964⁶.

Al parecer Yves Barel cuando escribió *La ville médiévale* (publicado en 1977) no conocía estos textos. No sé en qué medida su conocimiento le habría ayudado a separarse más rápidamente de los residuos marxistas y de la lucha anacrónica con éstos, visible en varios aspectos de *La ville médiévale*. En todo caso, cuando nos encontramos por primera vez en junio de 1981 (en el coloquio de Cerisy sobre la «auto-organización»), se manifestaron inmediatamente la simpatía recíproca de las personas y la proximidad de las problemáticas⁷.

Parentesco y convergencia que yo podría notar aquí brevemente a propósito de *La ville médiévale* los puntos que,

6. «Marxisme et théorie révolutionnaire», *Socialismo o barbarie*, Nos. 36-40 (Abril de 1964 a junio de 1965), retomado luego como primera parte de *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit. (Ver también la segunda parte de ese libro, *passim*); «Introducción general» a *La Société bureaucratique*, París, 10/18, t. I, 1973; reedición en Christian Bourgois, 1980; los textos retomados después en *Les Carrefours du Labyrinthe*, op. cit., y publicadas primero en *L'inconscient* (1968), *L'Arc* (1971), *Encyclopédia Universal*, ts. XV y XVII (1973), *Textures* (1975) y *Topique* (1977).

7. Proximidad que se encontrará a propósito de la ciudad griega. He consagrado a este tema mis seminarios en la Escuela de Altos Estudios Sociales a partir de 1982 (ver los *Anuarios* de la EHESS con los protocolos de enseñanza: «La polis griega y la creación de la democracia» (retomado ahora en *Domaines de l'homme*, op. cit.) ha sido publicado en inglés en 1983 y en francés en *Le Débat* (enero 1986). Yves Barel cita ese texto en *La quête du sens*, París, Le Seuil, 1987, libro consagrado al nacimiento de la democracia en la ciudad griega.

terminología puesta aparte, me parecen los más significativos.

En las interrogaciones, primero que todo: el trabajo desarrollado en este libro, la abundante riqueza dispuesta por las dos preguntas mayores: ¿qué es lo que mantiene una sociedad unidad, qué es lo que de hecho es una sociedad; y cómo y por qué hay emergencia de lo nuevo en la historia?⁸.

La respuesta que a esto aporta Yves Barel en el caso que examina me parecen verdaderas en lo esencial. El surgimiento de la ciudad medieval, es reconocido como «discontinuidad mayor» (pp. 74 y 165 siguientes), donde se discierne la «emergencia de elementos nuevos» (p. 169). Esta discontinuidad se teje con una «continuidad» (1.c.i. pp. 505 y 574). Ya que ésta contiene (necesariamente, se podría agregar) elementos heredados a partir de los cuales se puede (no siempre) regresar al origen. Estos diferentes elementos no tienen entre ellos relaciones simples: ni desde el punto de vista de la «causalidad», ya que, aquí, la «causalidad» es «circular» (p. 76; expresión «en el límite de la contradicción verbal» escribió con razón, p. 164; el huevo y la gallina p. 165) y esta circularidad es al mismo tiempo una «génesis» (p. 77); ni desde el punto de vista de la significación, ya que hay «indecidibilidad» (*passim*. Agregaría, indecidibilidad desde el punto de vista ensídico y la razón de esto es el carácter magmático de las significaciones). Existe el «coengendramiento» (pp. 304 y 322).

Dicho de otra manera —y esto no es una banalidad—, la temporalidad es aquí histórica en el sentido propio y fuer-

8. *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 237.

te, la creación ha tenido lugar con anterioridad y por los medios, que ésta ofrece también. Esto no le impide ser creación, en tanto forma y en tanto esta forma; es lo que Yves Barel llama (con una palabra que a mí me parece impropia en ese campo, pero que para él es central) «sistema» (pp. 143 y siguientes). La irreductibilidad de esta forma, la vacuidad de todo «análisis» que creería poder separar, descomponer, presentarnos sobre un plato los átomos cuya composición habría «producido» la ciudad medieval son ilustradas por un pasaje (p. 187, nota) del prefacio de los traductores ingleses del texto de Max Weber sobre la ciudad: «Se puede encontrar todo o no importa qué en los textos [relativos a la] ciudad, excepto el principio informe que crea la ciudad misma [...]. Todo está allí, excepto este esencial único y definido [*the one precise essential*] que da vida a todo. Cuando todo ha sido dicho y hecho, la pregunta permanece: ¿qué es la ciudad?».

¿Por qué el análisis fracasa? Porque la ciudad medieval es una forma social-histórica que se puede comprender a partir (también) de sí misma; no «explicar» a partir de otra cosa. Ella es creación —inteligible, difícilmente, como resultado continuo, y no es producible o deducible desde algo que la antecede—. Es establecimiento de una significación imaginaria social nueva —la «ciudad medieval», como la llamamos, que no es ni Babilonia, ni Tebas, ni Tyr, ni Sidón, ni Atenas ni Roma— y de un magma de significaciones que va con ésta. Esto se ve también en la «causalidad circular» —que prefiero llamar, por mi parte, el círculo de la creación, ver *supra*— que confiere un contenido diferente a los elementos que estaban allí con anterioridad, otro contenido mediante el cual pueden ser «elementos» de lo que sólo existe gracias a ellos y gracias a que ellos

existen. Una «nueva lógica», como esa que Yves Barel detecta a justo título en el «patriciado», sólo puede ser «lógica» en y por una *nueva forma total*; de otra manera es absurdidad pura y simple (cambien las «lógicas» de Wall Street por las de la corte de Darius, y dénme los resultados de esto). En un punto, encuentro que Barel permanece más acá de su propia intuición: cuando parece decir que en la ciudad el dinero está en la base del poder (sin duda rezagos marxistas) y no ve que un nuevo tipo de poder se instituye al crearse precisamente una nueva «base», el dinero, el cual de entrada toma un carácter totalmente distinto del que podía poseer en el siglo IX, por ejemplo.

En tanto forma social-histórica, la ciudad está evidentemente obligada a una conservación mínima, es decir a su reproducción (p. 49) que es autorreproducción (p. 145 y siguientes). Esta reproducción —estamos, una vez más, en lo social-histórico— nunca es reproducción de lo idéntico. No hay «inmortalidad de la estructura» (p. 51). «Regulaciones» y «*feed-back*» (p. 171) reproducen la ciudad al alterarla. Los dispositivos de esta autoreproducción (que es «producción de lo inesperado», p. 49), que comprende sobre todo las «lógicas» y las «estrategias» de los actores, individuales o colectivos, tienen siempre un «carácter doble y ambiguo» (p. 75); toda superación de una indeterminación es establecimiento de otra indeterminación (pp. 71-72).

Esta autorreproducción (pp. 70-71) es de hecho autoproducción; y es claro que se trata de una autocreación: «El sistema se crea porque existe, y existe porque se crea» (p. 77). El término «producción», aquí y en otra parte (aun hoy) sólo sirve para enmascarar una densa cuestión ontológica bajo un vocabulario (de procedencia marxista, pero de hecho de origen kantiano y desarrollo heideggeriano) falazmente

transparente: se producen los carros en la fábricas, ¿dónde está el misterio?

¿Hay alguna cosa detrás de esta autocreación? Lo que dice Yves Barel de las actividades «no intencionales», «no conscientes» (pp. 56-59 y otras) de la «cuasi-intencionalidad» (pp. 102 y otras), lo llevan muy cerca de la idea del imaginario radical instituyente, del colectivo anónimo como fuente última de la creación social-histórica. El habla de un «imaginario urbano» (p. 182). No va más lejos. Sería innecesario preguntarse por qué, pero algunos obstáculos en esta dirección son discernibles: residuos marxistas y althusserianos, la utilización que sirve para todo del término «simbólico» (en toda la «anti-conclusión», (pp. 583-592), el cual, fuera de su sentido estricto, remite a todo y a cualquier cosa, y finalmente a una idea tradicional de la imaginación (él cita, p. 584, a Gilbert Durand, que ve en la imaginación «una potencia dinámica que deforma las copias suministradas por la percepción» —como si la percepción pudiera suministrar «copias», como si el primer trabajo de la imaginación radical de la psique no fuera precisamente hacer ser un mundo de formas—, ligadas o no a una X «exterior»).

Esto no es lo que importa. Con *La ville médiévale*, Yves Barel ha elaborado un trabajo pionero, un modelo de investigación social-histórico que afronta, muy cerca al «material empírico», algunas de las preguntas más difíciles y más decisivas como éstas sean: el ser-así y el ser-de esta manera de las formas social-históricas, su «génesis» y su «desagregación» —su creación y su destrucción—, haciendo explotar los cuadros conceptuales heredados y avanzando audazmente —pero no temerariamente— sobre un terre-

no que no es solamente aquél del sociólogo o historiador, sino del filósofo de la sociedad y la historia. Que un libro tan importante haya permanecido, en su tiempo, sin gran eco, que esté desde hace mucho tiempo fuera del comercio, dice mucho sobre el triste estado de la Francia intelectual de los últimos quince años, absorbida en su danza imbécil alrededor de los antiguos estructuralistas y de los nuevos no-filósofos.

Traducción del francés, JOSÉ MALAVER
Tomado de: *Les Carrefours du Labyrinthe V*
«Fait et à faire»,
Edición Du Seuil, 1997, París.