

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

En torno al concepto de magma de Cornelius Castoriadis

Ensayo

Para obtener el título de

Licenciado en Sociología

P r e s e n t a

Estrella López Daniel Alejandro

Director de ensayo

Dr. Arditi Karlik Benjamín Mauricio

Ciudad Universitaria, Cd. Mex., 2024



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

1. Introducción	1.
2. La propuesta de Castoriadis	4.
2.1. Castoriadis contra la reflexión heredada	4.
2.1.1. Lo histórico-social según la reflexión heredada	14.
2.2. El proyecto de la autonomía: un nuevo punto de vista	16.
2.2.1. Primer momento: postulados lógico-ontológicos	18.
2.2.2. Segundo momento: la transposición de los postulados lógico- ontológicos al estrato histórico-social	24.
2.3. Delimitación del concepto <i>magma</i>	35.
3. Sobre el estatuto de <i>magmas</i> dentro del <i>corpus</i> teórico de Castoriadis	48.
3.1. <i>B'reishit</i> : Los magmas según <i>La institución imaginaria de la sociedad</i>	59.
3.2. <i>Take two!</i> : Los magmas según <i>La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía</i>	57.
4. Conclusiones: la incertidumbre debilita al edificio	63.

Agradezco, con cariño, el apoyo y la paciencia del profesor (el profe) Dr. Benjamín Arditi. También le doy gracias a mi familia, a los que nos acompañan y a los que se adelantaron. Este trabajo tampoco hubiese sido posible sin el apoyo de Ramón, Mariana, Brandon, Andrea y Sócrates (el mexicano, no el ateniense).

“¡Hay tan gran distancia entre el libro impreso y el libro leído, entre el libro leído y el libro comprendido, asimilado, retenido!” (Bachelard, 1991, pág. 10).

1. Introducción

Este ensayo trata sobre el concepto de magma acuñado por Cornelius Castoriadis. Mi propósito no es hacer una exposición monográfica de lo que Castoriadis escribió sobre el término, ni es un recorrido especulativo para abrir camino al uso del concepto con fines explicativos de un fenómeno o acontecimiento particular. Este trabajo se concentra en problematizar el concepto de magma en sí. Mi intención es señalar algunas tensiones e inconsistencias que surgen entre las múltiples definiciones, delimitaciones, metáforas, menciones y omisiones del término a lo largo de la obra del filósofo francés. Intención que se nutre de una pregunta central, a saber: ¿qué es un magma y cuál es su estatuto dentro del *corpus* teórico de Castoriadis?

Puntualmente, revisaré el concepto de magma tal como aparece en dos publicaciones específicas: *La institución imaginaria de la sociedad* (1979), y *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía*¹ (1994). Abusando de la expresión, es “natural” que con el paso del tiempo los autores reformulen, modifiquen e incluso abandonen términos que en algún momento acuñaron. El concepto de magmas se presenta como un caso de, por así decirlo, permanencia del significante, pero que el significado sufre alteraciones. En otras palabras, el concepto de magmas de 1979 no es el mismo que el de 1994.

Entre los textos mencionados persiste el interés de Castoriadis por superar la lógica conjuntista-identitaria, propia de la reflexión heredada, pero en la obra de 1979, el concepto de magma aparece poco claro, ofusco y en constante tensión interna con lo que se expone. Además, entre ambas publicaciones hay una inconsistencia: lo que distinguía a magmas en 1979 era su carácter indeterminado e indefinido, para 1994 Castoriadis hace uso de un formalismo excesivo, al grado en que el significado de los magmas se transforma en aquello que evitaba: la forma libre de distinciones que pretendía ser un magma, resulta ser precisamente eso, una forma, una distinción más.

¹ Traducción al español del título original en inglés: *The logic of magmas and the question of autonomy*.

De inmediato surge la necesidad de contextualizar a los magmas. El contexto que aquí presento está construido a partir de las nociones a las cuales Castoriadis se opuso y a partir del aparato conceptual que desarrolló y bautizó como el proyecto de la autonomía. Se trata de demarcar las líneas que dan forma a la propuesta de Castoriadis. Comienzo exponiendo a qué se enfrenta y cuál es el propósito del autor. Lo que queda fuera del proyecto de la autonomía es lo que denomina la lógica-ontología heredada y la lógica conjuntista-identitaria. Estas últimas se caracterizan por su dependencia con la ontología de la determinación, es decir, la pretensión de que toda instancia o expresión del Ser esté bien ordenada, bien definida y con atributos inamovibles que permitan una prognosis certera (leyes). En el caso de la sociedad, el pensamiento que se adhiere a la determinación busca explicaciones exógenas a la sociedad, busca su ordenamiento a través de categorías como individuo y estructura, que adquieren un valor ahistórico. Y, sobre todo, busca que la “esencia” de la sociedad sea una unidad y un orden que den cabida a una capacidad predictiva al buen observador. Busca, pues, que el conocimiento de lo social sea nítido, único y de valor funcionalista más que heurístico o, Dios lo quiera, político en el sentido profundo de la palabra.

Es así como la identidad del proyecto se constituye en relación negativa con la reflexión heredada, por lo que el objetivo de Castoriadis parte desde una ontología de la indeterminación. Esta posición lo lleva a reconocer la necesidad por la determinación como una mera necesidad funcionalista que comparte lugar con otras necesidades no determinadas para el funcionamiento de la sociedad. Es aquí donde su re-conceptualización de la institución y lo instituido tienen lugar. Pero quizás su aportación más popular es la invención de “lo imaginario” como una variable antes negada, y que es responsable de hacer que *X* sociedad sea *X* sociedad. Este *stratum* social se caracteriza por su irreductibilidad (obliga a pensar a la sociedad a partir de ella misma, rechazo a la heteronomía) y por poner en el centro la capacidad creativa de los seres humanos. Como observa Hans Joas (1989, págs. 1191-1192), para Castoriadis la sociedad es el resultado de un proceso de institucionalización, de un juego de “tira y afloja” entre lo instituido y lo que se está instituyendo; proceso que surge a partir de lo imaginario, de la capacidad de crear significados.

Entran a escena los magmas, cierre de la primera parte de este trabajo y personaje principal del resto. La ontología de la indeterminación se estabiliza como el presupuesto de lo imaginario, puntualmente, del acto creativo. Si la sociedad es autoimpuesta, es una autómeta que crea y se impone a sí misma sus normas e instituciones, si surge de lo sin forma, del abismo, se necesita esclarecer de donde se nutre toda esta capacidad genésica. Aquí los magmas son introducidos como una suerte de “estrato fluido”, como un mar de indeterminación en donde se ubican las pequeñas islas de lo determinado (Joas, 1989, pág. 1192). Pero he ahí un guiño del problema a tratar: ¿cómo identificar lo indeterminado a partir de lo determinado? Como expondré más adelante, Castoriadis no vacila en reconocer que todo conocimiento se construye gracias a esas pequeñas islas de determinación. El conocimiento está preñado de la lógica ensídica, término importante dentro del contexto y que expondré más adelante.

La situación se agrava cuando damos cuenta de que los magmas no están bien definidos por Castoriadis, argumento central de este trabajo. Los magmas parecen ser una forma sin forma creadora de formas (Morin, 1998), son lo indefinido, indiferenciado e indeterminado. De forma paradójica, se necesitan establecer los contornos de esta instancia amorfa para lograr cumplir su función. En otras palabras, definir con claridad el término, precisar qué es y cómo opera un magma. Mi objetivo es mostrar que esta necesidad no se cumple por las tensiones internas en la definición del término en *La institución imaginaria de la sociedad*, y por las contradicciones que surgen cuando Castoriadis vuelve al tema en el artículo *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía*. Si mis argumentos se sostienen, el proyecto de la autonomía pierde coherencia interna debido a que uno de sus pilares aparece débil. Esto de ninguna manera significa que *todo* lo que Castoriadis dijo pierde validez. Los esfuerzos del autor por buscar escapar de sustancialismos y determinismos infértiles se mantienen latentes. La consigna “*contre le bluff, la demagogie et la prostitution de l'esprit*” se mantiene latente (Castoriadis, 1986, pág. 25). Al fin y al cabo, la sociedad está en constante movimiento. Nuestro conocimiento tiende a desactualizarse, pero esto no significa que tengamos que abandonar todo deseo de saber o conocer.



2. La propuesta de Castoriadis

La arquitectura conceptual que Castoriadis desarrolló en la segunda mitad del siglo XX propone una crítica a la reflexión heredada. ¿En qué consiste dicha herencia y qué es lo que motiva a Castoriadis a tomar una posición crítica ante ella? Para reconocer el trabajo de Castoriadis hay que conocer aquello a lo que se contrapone. Y aún más, si el objetivo de este ensayo gira alrededor de la categoría de magma, distinguir los límites del marco dentro del cual se encuentra dicha categoría resulta favorable.

2.1. Castoriadis contra la reflexión heredada

Durante los años 60's se generó una "atmósfera anímica" en el entorno teórico-político francés que motivó el viraje del trabajo de Castoriadis. Tras la disolución del grupo y la publicación *Socialismo o barbarie*, Castoriadis expande su crítica de las experiencias socialistas del siglo XX hacia los principios marxistas en las que se fundamentaban, lo que le requirió tomar una decisión política e intelectual (Thompson, 1982, pág. 661). Las opciones eran o seguir siendo marxista, o mantener el ímpetu revolucionario que brillaba por su ausencia en los marxismos contemporáneos. Fue la segunda por la que optó (Castoriadis, 2013a, págs. 151-152).

¿Qué implicaba ser un revolucionario en el ámbito de la reflexión y del pensamiento? W. Breckman menciona que la respuesta de Castoriadis a esta cuestión se encarnó en *el proyecto de la autonomía*, que sería también el objetivo de la política radical tal como la concebía él mismo. Lo que el proyecto contempla es una "crítica exhaustiva de «todos los marcos de referencia y categorías del pensamiento heredado»." (Breckman, 1998, pág. 30). Agotar todos los marcos de referencia existentes (y los que vayan surgiendo) es una meta sumamente enorme. Castoriadis, sin decirlo de manera explícita, se concentra puntualmente en diseccionar y cuestionar a profundidad las concepciones occidentales tradicionales sobre el Ser, el conocimiento y sus expresiones en el estrato de lo histórico-social, que es el estrato "del hombre (*anthrōpos*), tanto masculino como femenino" (Castoriadis, 1997a, pág. 4), cuya

característica principal es que dicho hombre/mujer sólo puede existir *en y a través* de la sociedad, la cual es siempre histórica. ¿Cómo lograr este objetivo? Para Castoriadis: “Superar al pensamiento heredado presupone la conquista de un nuevo punto de vista(...)”² (Castoriadis, 1991, pág. 53; citado en Breckman, 1998, pág. 34). Esto no fue (es) tarea sencilla por dos motivos.

Primero, la herencia tiene sus orígenes en el pensamiento clásico y se extiende a lo largo de la historia de la filosofía y ciencia occidental hasta llegar a nuestros tiempos: de Parménides y Platón, hasta pasar por nombres como Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud. Warren Breckman menciona (1998, pág. 31) que para Castoriadis la longevidad y dilatación de la reflexión heredada tiene como efecto/consecuencia en la modernidad la producción de una ‘ideología científica’. La variante positivista de esta ideología (la expresión que mejor ejemplifica las observaciones de Castoriadis) proclama un desarrollo lineal y progresivo de la ciencia, durante el cual toda ‘cosa’ (ser, ente, etc.) que tome por objeto de conocimiento puede ser ordenado y explicado de manera exhaustiva. Además, asigna a estas ‘cosas’ descubiertas –y por descubrir– una obediencia a “leyes naturales que son tanto independientes al hombre como inteligibles a él.”³ (Castoriadis, 1984 & 1997b; citado en Breckman, 1998, pág. 31).

Estas creencias también han penetrado y se han estratificado al grado de permear y estructurar la forma en que la sociedad moderna se entiende a sí misma, lo que produce una “ceguera” o bien alienación, en el sentido que Castoriadis adopta para este término⁴. Se trata de un no-reconocimiento por parte de la sociedad instituida (y en consecuencia, por instituciones como la ciencia y la filosofía) de que [a] ella misma es producto de una creación ontológica *ex*

² Traducción mía del original en inglés: "Getting beyond inherited thought presupposes the conquest of a new point of view (...)." (Castoriadis, 1991, pág. 53; citado en Breckman, 1998, pág. 34).

³ Traducción mía del original en inglés: "(...) natural laws which are both independent of man and intelligible to him." (Castoriadis, 1984 & 1997b; citado en Breckman, 1998, pág. 31).

⁴ En palabras de Castoriadis, la alienación refiere a: "(...) la autonomización y el predominio del momento imaginario en la institución, que implica la autonomización y el predominio de la institución relativamente a la sociedad. Esta autonomización de la institución se expresa y se encarna en la materialidad de la vida social, pero siempre supone también que la sociedad vive sus relaciones con sus instituciones a la manera de lo imaginario, dicho de otra forma, no reconoce en el imaginario de las instituciones su propio producto." (Castoriadis, 2013a, págs. 211-212).

*nihilo*⁵, [b] de que esa capacidad creativa sólo es posible gracias al imaginario social como instancia o potencia creadora y, aún más, [c] de que dicha creación habilitada por el imaginario social es una auto-creación de la sociedad en cuestión. La misma situación atraviesa a la reflexión heredada: no se reconoce el carácter autónomo (en el sentido estricto de la palabra) del estrato histórico-social, del cual ella misma forma parte, por lo que tampoco reconoce en sí misma la autonomía y auto-creación que carga en su seno.

Es decir, que la reflexión heredada no puede explicar el estrato de lo histórico-social sin referirse a instancias exógenas —cosas/entes que están “fuera” del estrato humano—, tales como la voluntad de un solo individuo (el soberano), el agregado de voluntades que integran a dicha sociedad (el pueblo), voluntades divinas (la providencia, Dios), o incluso leyes naturales que rigen el comportamiento de la sociedad como organismo y al devenir de la Historia en su totalidad. En otras palabras, no puede pensar al estrato de lo histórico-social por sí mismo.

El segundo motivo por el cual conquistar un nuevo punto de vista no fue tarea sencilla es la paradoja a la que se enfrenta pretendida ruptura. La ruptura implica una discontinuidad y a su vez postula una relación entre la parte que rompe y la otra parte de la cual la primera se desprende. Y, si se considera la longevidad de la reflexión heredada, su grado de estratificación y sus efectos en el pensamiento, la reflexión y el conocimiento, surge entonces la pregunta: ¿qué tipo de relación postula la ruptura interna al campo del saber?, ¿qué tipo de relación se establece entre la reflexión heredada y el nuevo punto de vista? Castoriadis responde:

“La única relación que podría mantener [la conquista de un nuevo punto de vista] con la lógica identitaria o lógica de conjuntos es una relación paradójica *sui generis*, puesto que debería, por ejemplo, utilizar, también ella, términos distintos y definidos —como lo hacemos aquí permanentemente— para decir que lo que es, se deja pensar o se deja decir, no está —en tal o cual región o tal o cual estrato— organizado según

⁵ Cuando Castoriadis habla de creaciones ontológicas hace uso de la locución/adverbio *ex nihilo* para referir al carácter ilimitado de dicha creación. Sin embargo, él mismo precisa que esto no quiere decir que el acto creativo sea “libre”, es decir, tiene restricciones. No es creación *in nihilo* ni *cum nihilo*, es decir, sin punto de origen, medios o condiciones (Castoriadis, 2008, pág. 192; Castoriadis, 1997d, pág. 5; Fressard, 2006, pág. 1).

los modos de lo distinto y lo definido. Se vería obligada a servirse de lo identitario para hacer aparecer y aclarar lo no-identitario, y, en la medida de lo posible y dentro de los límites decisivos más arriba evocados, servirse de lo no-identitario para elucidar, en parte, la eclosión de lo identitario.” (Castoriadis, 2013a, págs. 530-531).

Lo nuevo mantiene un remanente de lo viejo. Así como Tocqueville observó remanentes del antiguo régimen francés en el nuevo régimen tras la revolución a finales del siglo XVIII⁶ (Tocqueville, 1996), la propuesta de Castoriadis, a plena consciencia, utiliza “remanentes” de la reflexión heredada –es decir, términos, conceptos– manteniendo así una relación que sobrepasa la simple oposición. En efecto, es una relación que se postula como necesidad si es que la ruptura y eventual superación de la reflexión heredada es lo que se busca. Quizás por ello el hecho de que Castoriadis no abandone ni a la ontología ni a la lógica como disciplinas capaces de decir algo sobre el estrato histórico-social sólo genera una sorpresa, una apariencia contraintuitiva, superficial (Castoriadis, 1997a, pág. 3; Breckman, 1998, pág. 34).

¿En qué consiste la reflexión heredada? Castoriadis (2013a, págs. 281-282) distingue dentro de ella dos instancias para las cuales acuña los términos de ‘lógica-ontología heredada’ y ‘lógica conjuntista-identitaria’, a la que también llama ‘lógica ensídica’⁷. Cada una refiere a dos cosas distintas, pero mantienen una relación de implicación circular, es decir, que una es imposible sin la otra y viceversa. La unidad de la diferencia entre estas instancias radica en que tanto la una como la otra piensan al *Ser* y sus subsecuentes expresiones en la sociedad y la historia obedeciendo a la siguiente regla: “No hay que multiplicar el sentido de: ser; es menester que «ser» tenga un sentido único.” (Castoriadis, 2013a, pág. 271). Sumada a esta regla, está el hecho de que ambas operan bajo la híper-categoría de la *determinidad*⁸, de la

⁶ “(..) la Revolución tuvo dos fases bien distintas: la primera, en que los franceses parecen querer abolir todo lo perteneciente al pasado; la segunda, en la que habrán de recuperar parte de lo que habían abandonado. Así, son muchísimas las leyes y costumbres políticas del Antiguo Régimen que desaparecen de golpe en 1789 y que resurgen años después, como ciertos ríos que se hunden en tierra para reaparecer poco más lejos, dejando ver las mismas aguas en nuevas riberas.” (Tocqueville, 1996, pág. 78).

⁷ Este *quid pro quo* de significantes que hace Castoriadis no altera el hecho de que ambos hacen referencia al mismo significado.

⁸ *Determinidad* aparece como traducción del griego *peras* en “The World in Fragments” de Castoriadis (1997a, págs. 3-4). Pero de mayor importancia es que *determinidad* es la traducción al español que aparece en *La institución imaginaria de la sociedad* de la palabra alemana *Bestimmtheit* que a su vez aparece en “La Ciencia de la Lógica” de Hegel. Refiere en específico a el *Ser*. Hegel la define textualmente: “La determinidad es, en

determinación, para la cual Castoriadis retoma como ejemplo la máxima kantiana: “ser $\equiv$ ser determinado.”⁹.

Para la lógica-ontología heredada, mantener un sentido único de *Ser* implica que el estrato de lo histórico-social sólo es pensable en tanto se utilicen las mismas categorías que utiliza para otros entes (causa y efecto, fundamento, ley, norma, etcétera), lo que provoca que este estrato sea homogéneo a esos entes. Para la reflexión heredada: “(..) la sociedad y la historia sólo son en la medida en que tienen determinado su lugar en el orden total del ser” (Castoriadis, 2013a, pág. 272). El ejemplo que Castoriadis utiliza para ilustrar esta situación es el funcionalismo. *Grosso modo*, esta corriente de pensamiento presupone necesidades humanas fijas y determinadas, y en la medida en la que se satisfacen dichas necesidades, se orienta la organización social. Esto plantea los problemas del origen y de cómo se fijan estas necesidades. Si preguntamos por el origen o la formación, por la evolución y la transformación de dichas necesidades de la sociedad, el funcionalismo es relativamente mudo. Puede señalar funciones vitales, pero no puede responder cómo adquieren dicha vitalidad si se adhiere a explicarlas con otras funciones. Castoriadis lo dice con ironía:

“¿cuáles son las necesidades «reales» de una sociedad, cuyas instituciones, se supone, no están ahí sino para servir? ¿Acaso no resulta evidente que, una vez abandonada la compañía de los monos superiores, los grupos humanos establecieron unas necesidades otras que las biológicas?” (Castoriadis, 2013a, págs. 185-186).

esta más precisa reflexión, cualidad, que integra dentro de sí tanto la significación de determinación como la de disposición. Como tal unificación, la cualidad es la naturaleza determinada de algo; no como una naturaleza en reposo dentro de sí, sino en la medida en que algo tiene al mismo tiempo en él una manera de determinarse a sí mediante la referencia a otro.” (Hegel, 2011, pág. 253). O bien: “El ser del comienzo no es ni se representa mediante ningún principio, él es pura determinidad (Bestimmtheit)” (Fernández, 2007, pág. 99).

⁹ Esta máxima se comprueba en el siguiente pasaje de la “Crítica a la Razón Pura”: “Pero toda cosa, por lo que respecta a su posibilidad, está además bajo el principio de la determinación *completa*, según el cual a ella le debe convenir uno de *todos los posibles* predicados de las cosas en la medida en que son comparados con sus contrarios. (...) La proposición: *todo existente está completamente determinado* no significa solamente que a ello, de cada par de predicados opuestos *dados*, le conviene siempre uno; sino también: que a ello le conviene siempre uno de todos los predicados *posibles*; (...). Ella quiere decir: para conocer íntegramente una cosa, se debe conocer todo lo que es posible, y [se debe] determinarla mediante ello, ya sea afirmativa o negativamente. La determinación completa es, en consecuencia, un concepto que nunca podemos exhibir *in concreto* en su totalidad, y en consecuencia se basa en una idea, la que tiene su sede solamente en la razón, la cual prescribe al entendimiento la regla de su uso integral.” (Kant, 2009, págs. 531-532).

La categoría de “individuo” es otro ejemplo de los límites que Castoriadis encuentra en el principio de determinidad. Si cualquier individuo se encuentra dominado en su totalidad por una serie de normas, leyes o cualidades que le son inherentes e inmutables, entonces un individuo que vive en los albores de la modernidad es tan individuo como aquél que vivió durante el reinado de Luis XIV, o aquél que trabajó en las minas del rey Salomón. En tanto individuos, todos ellos comparten una misma substancia o esencia que es ahistórica y anda sin cuidado de las alteraciones que puede haber sufrido a través del tiempo. En resumen, la cosa fue, es y será siempre la misma cosa:

Por su parte, la *lógica ensídica* es la encargada de estabilizar el principio de determinidad y determinación. Se trata de una lógica instrumental-funcionalista que “(..) busca «elaborar el mundo de lo determinado y la determinación, el mundo de las distinciones categóricas... el mundo de la separación».”¹⁰ (Castoriadis, 1997b; citado en Breckman, 1998, pág. 31). La organización del mundo instituido, la clasificación, distinción y definición de todo aquello que le es propio, de todo lo que lo constituye, hunde sus raíces en la lógica ensídica. Ésta es también indiferente al nivel de complejidad y/o abstracción que se le presente, ya sea si, como menciona Castoriadis (1994, pág. 126), ésta “(..) funcione en la actividad de un matemático o en la de un salvaje que clasifica pájaros, pescados y los clanes de su sociedad.”.

Para el autor, el ejemplo más extremo de la lógica ensídica se encuentra en las matemáticas, en específico en la teoría de conjuntos y particularmente en la definición de conjunto de Georg Cantor (1994, págs. 123 y 125; 2013a, pág. 354). Para Cantor, un conjunto es: “la reunión, en un todo, de objetos definidos y distintos de nuestra intuición o de nuestro pensamiento. A estos objetos se les llama elementos del conjunto.”¹¹ (Cantor, 1895; citado en Castoriadis, 2013a, pág. 354). Lo que hace ejemplar a los conjuntos cantorianos es, paradójicamente, su carácter “indefinible”, es decir, “(..) que presupone su propia

¹⁰ Traducción mía del original en inglés: “seeks to «elaborate the world of the determinate and of determination, the world of categorical distinctions...., the world of separation».” (Castoriadis, 1997b; citado en Breckman, 1998, pág. 31).

¹¹ Castoriadis, aún reconociendo los avances realizados en la teoría de conjuntos, se limita a tomar la definición de *conjunto* expuesta por el propio Cantor como el *núcleo* de ésta teoría/lógica. Véase también el siguiente pasaje: “Por un «conjunto» entendemos toda agrupación M en un todo de objetos determinados y bien diferenciados ‘m’, de nuestra intuición o de nuestro pensamiento (que son llamados los «elementos» de M).” (Cantor, 1895, pág. §1).

postulación, que no puede constituirse si no se le supone ya constituida.” (Castoriadis, 2013a, pág. 354). Aunque a mi parecer el hecho de que *lo dado* (substantivación del verbo) sea el presupuesto para que algo *se de* (verbo en modalidad subjuntiva), denota más un carácter irreductible que indefinible. Sólo hago mención de ésta preferencia porque más adelante, la irreductibilidad será una de las características de la lógica ensídica (de la cual los conjuntos cantorianos son su reflejo *par excellence*) que funcionará como opuesto al carácter indefinido de los magmas.

El carácter indefinido de los conjuntos cantorianos se puede observar cuando Castoriadis (1994, págs. 126-127) despliega los principios u “operadores lógico-ontológicos” que se echan a andar cuando la lógica conjuntista-identitaria opera. Según Castoriadis, éstos principios no sólo exponen la operatividad de la lógica ensídica, sino también sus límites. Los enlista de la siguiente manera:

- a. Los principios de ‘identidad’, ‘no-contradicción’ y el principio del ‘tercero excluido’¹²;
- b. el principio de ‘propiedad $\equiv$ equivalencia de clase’;
- c. la existencia, fuertemente declarada, de relaciones de equivalencia;
- d. la existencia, fuertemente declarada, de relaciones bien ordenadas;
- e. y la ‘determinación’, o bien, ‘determinidad’.

Estos principios no sólo exponen la operatividad de la lógica ensídica, sino también sus límites, o al menos los que Castoriadis quiere señalar. Partiendo de los principios de ‘identidad’, ‘no-contradicción’ y, en específico, el principio del tercero excluido, se observa que lo que aseguran es una suerte de cerradura, o sutura, dentro de la lógica ensídica, y en el caso de los conjuntos cantorianos, dentro del conjunto. Si seguimos la formalización de Aristóteles del *principium tertii exclusi*, se asume que el hecho de que exista una proposición que afirme algo y otra que la contradiga, deriva en que una de las dos tiene que ser verdadera y la otra falsa. En consecuencia, una tercera opción resulta imposible. Un ejemplo simplón sería la afirmación: “te amo tanto como te odio”. Si nos adherimos a la definición del

¹² El *principium tertii exclusi* es un principio de la lógica clásica, formalizado por Aristóteles, que reza: “si existe una proposición que afirma algo, y otra que lo contradice, una de las dos debe ser verdadera, y una tercera opción no es posible”.

principio, en este caso o se ama o se odia a la persona en cuestión, y una tercera opción es imposible. Caso contrario cuando no seguimos el principio a pie de letra y en consecuencia otras opciones resultan válidas, por ejemplo, la indiferencia. Para Castoriadis bien se puede hablar de un “principio de n ’s” excluidos: no hay límite para una tercera, cuarta o quinta opción, y así hasta donde la razón matemática observe en n cualquier número que su imaginación le permita. La cuestión está en que la simple existencia de una contradicción entre dos proposiciones excluye la posibilidad de una tercera, asegurando así la estabilidad que la dicotomía verdadero/falso le brinda a la lógica, o bien, asegurando los atributos individuales de ‘distinto y definido’ de cada elemento de un conjunto. La estabilidad es resultado de la operatividad del principio. Su límite, es la clausura, cerradura o sutura a cualquier otra opción: la negación de toda posibilidad más allá de lo verdadero, lo falso, lo definido y lo distinguido.

Por su parte, el principio de ‘propiedad $\equiv$ equivalencia de clase’ asegura la pertenencia de los elementos y el conjunto entre sí. En efecto, si la propiedad, la cualidad o atributo de un objeto es equivalente a la clase a la que pertenece, se puede inferir que hay un principio de identidad entre objeto-clase, y lo mismo sucede a la inversa. Esto suena bastante razonable, pero, si lo trasponemos a la terminología de la teoría de conjuntos de Cantor, los problemas empiezan y así el límite de éste operador se asoma. Si la lógica ensídica toma la definición de Cantor y la aplica *reductio ad absurdum* se llega al límite que ya fue expuesto en la paradoja de Russell¹³, a saber: los conjuntos son la reunión de ‘cosas’, cuya característica principal que es que no se contienen a sí mismos. No obstante, se ha previsto la posibilidad de conjuntos que sí se contienen a sí mismos, p.eje: un conjunto de todo lo que ‘no es un animal’, como el conjunto no es un animal, se contiene a sí mismo, estos conjuntos se denominan *conjuntos singulares*. Supongamos un conjunto C de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos ¿qué clase de conjunto es C ?, ¿normal o singular? Si no forma parte de sí mismo, es un conjunto normal, pero por ser un conjunto que no se contiene a sí mismo y que a su vez, sus elementos son conjuntos que no se contienen a sí mismos, se tendrá que afirmar que es

¹³ La paradoja de Russell plantea que no puede existir un conjunto de todos los conjuntos que no se contiene a sí mismo como elemento de ese conjunto. Para ver su exposición y explicación más clara ver Russel, B. (1938). *The Principles of Mathematics*. New York: W.W. Norton & Company.

un conjunto singular, pues forma parte de sí mismo. Para Castoriadis, la paradoja de Russell ejemplifica los límites de la lógica formal de la que se sirve Cantor.

La existencia de relaciones de equivalencia es un operador de la lógica conjuntista-identitaria en apariencia simple, pero en el fondo es rico en complejidad. Si bien la relación de equivalencia es un concepto que surge en un estadio avanzado del campo de las teorías formales, Castoriadis (1994, pág. 127) señala que desde los primeros pasos de las matemáticas y “del pensamiento ordinario”, esta relación es presupuesta como una relación de “absoluta identidad de *uno mismo* con *uno mismo*”. De manera paradójica, el mismo concepto de ‘relación de equivalencia’ carga con su propio postulado contrafactual. Por ejemplo, en la proposición “ $x \equiv x$ ” (x es *equivalente a* x), la ‘ x ’ que aparece en dos lugares distintos se supone como si fuera la misma ‘ x ’, aunque “materialmente” no son *la misma* ‘ x ’¹⁴.

Castoriadis sustenta este argumento en dos puntos: los signos (‘ x ’) y la definición de identidad en matemáticas. Siendo que los signos son ‘cosas’, portadores de cierta “materialidad”, es decir, que son estímulos, son algo que se puede ‘sentir’ (Guiraud, 2023, pág. 42); y siendo que las matemáticas se sirven (necesitan) de los signos para operar –sin importar el grado de abstracción–, Castoriadis señala que “(..) para utilizar signos uno debe ser capaz de postular que dos ‘realizaciones’ distintas de x son *absolutamente* la misma x .”¹⁵ (1994, pág. 127). ¿Cómo se puede demostrar tal grado de identidad? Para el autor, no hay respuesta a esta pregunta mientras se siga utilizando la definición de identidad según las matemáticas, que según él, es la misma que postuló Leibniz: “*aedem sunt quae substitui possunt salva veritae*, ‘son idénticas aquellas cosas que pueden ser sustituidas las unas por

¹⁴ La materialidad del signo de la que habla Castoriadis se puede comprobar –*so pena* de las palabras que utiliza, un poco “*out of joint*” de nuestros tiempos– en un pequeño libro introductorio a la semiología: “Un signo es un estímulo –es decir una sustancia sensible– cuya imagen está asociada en nuestro espíritu a la imagen de otro estímulo que ese signo tiene por función evocar con el objeto de establecer una comunicación.” (Guiraud, 2023, pág. 41).

¹⁵ Traducción mía de la versión en inglés: “(..) to use signs one must be able to posit that two different ‘realizations’ of x are *absolutely* the same x .” (Castoriadis, 1994, pág. 127)

las otras mientras se conserve *la* verdad’ – mientras se conserven *todas* las verdades.”¹⁶ (Castoriadis, 1994, pág. 127).

Desde el punto de vista del proyecto de la autonomía, queda claro que no se puede sustituir algo por otra cosa conservando *todas* las verdades, eso sólo sería posible si se tratara de cosas absolutamente indiscernibles (en tal caso, la sustitución no sería necesaria). ¿Qué tan verdadera es la verdad?, ¿cómo aseverar sin duda alguna la existencia de una o varias verdades absolutas? La duda y la incertidumbre es lo que queda. Y, junto con ellas, las relaciones de equivalencia reaparecen ya como relaciones de equivalencia relativas, en las que el presupuesto de absoluta identidad será siempre la puerta hacia, de nuevo, la duda y la incertidumbre.

Por último, Castoriadis (1994, págs. 128-129) enlista a la determinidad/determinación (que también es el medio por el cual esta lógica busca su objetivo: estabilizar el mundo de lo dado como ya dado) y se apresura a decir que ésta no sólo es un operador lógico-ontológico, sino también es una híper-categoría en tanto ha dominado o ha sido una tendencia dominante y constante en la historia de la filosofía y de la lógica que le ha resultado en el “esquema originario de la lógica conjuntista-identitaria”. Castoriadis menciona (1994, pág. 128) que entre los clásicos (Filolao, Platón) la determinidad aparece como *peras* (límite, finitud), en oposición al *apeiron* (indeterminado, indefinido); pero será el *peras* la cualidad decisiva que dictará si una cosa *es*. Mientras, por otra parte, y en el otro extremo de la línea sempiterna, Castoriadis señala a Hegel, y en específico a la *Ciencia de la Lógica*, como un ejemplo más en donde esta categoría reina soberana: “El ser del comienzo no es ni se representa mediante ningún principio, él es pura determinidad (*Bestimmtheit*).” (Fernández, 2007, pág. 1). En ambos casos, si bien se reconoce o se menciona a su contraparte (*apeiron*, lo indeterminado), se coloca a la determinidad/determinación como jerárquicamente superior, en otras palabras, para que algo *sea* de forma verdadera, tiene que estar determinado.

¹⁶ Traducción mía de la versión en inglés: “(..) *eadem sunt quae substitui possunt salva veritate*, ‘they are identical, those things that can be substituted the ones for the others while saving *the* truth’ - while saving *all* truths.” (Castoriadis, 1994, pág. 127)

Esto representa para Castoriadis (1994, pág. 129) una “decisión ontológica”, una constitución y creación de una región del *Ser* en la que se establece de manera simultánea la norma de que por medio de las categorías y los operadores mencionados –especialmente la hiper-categoría en cuestión– el *Ser* es agotado de forma exhaustiva o al menos representa un criterio para establecer lo que *Ser* es en virtud de que sea verdadero realmente. Todo esto desemboca en que la determinidad se sobreponga a su contrario, y que para que algo *sea* tiene que ser de forma determinada (recuérdese la máxima kantiana ‘*Ser* $\equiv$ *Ser-determinado*’), dejando a lo indeterminado (*apeiron*) como residuo, accidente, ilusión, error, imitación deficiente y muchos etcéteras.

2.1.1. Lo histórico-social según la reflexión heredada

¿Cómo se manifiesta la reflexión de lo histórico-social en términos de la lógica-ontología heredada y de la lógica conjuntista-identitaria? Si transponemos la teoría de conjuntos a la sociedad –algo que estamos muy acostumbrados a hacer–, podemos afirmar sin titubear que la sociedad es la reunión (un *todo*), de objetos definidos y distinguidos entre sí, sean éstos individuos, actores, sujetos, relaciones, campos. Y si mantenemos que la sociedad tiene como *Ser* o esencia, digamos, relaciones productivas, funciones y estructuras, entonces tenemos como consecuencia que el “objeto” de lo histórico-social se mantiene dislocado entre dos polos. Por un lado, una sociedad que se refiere a otra cosa que a sí misma (heterorreferencia), es decir, que se refiere a una norma, un fin o *telos* con un fundamento exógeno de ella: Dios, la Razón, el Espíritu, etc. Y, por otro lado, hay una historia que la sociedad experimenta como perturbación a la norma o como desarrollo orgánico/dialéctico hacia un fin/*telos*. Las respuestas que la reflexión heredada puede dar a las preguntas sobre la unidad de la sociedad y sobre la diferencia entre sociedades y dentro de ellas, pueden resumirse en la siguiente cita de Castoriadis:

“Es así como toda la cuestión relativa a la unidad y la identidad de la sociedad y de tal o cual sociedad queda reducida a la afirmación de la unidad de identidad dada de un conjunto de organismos vivos, o de un hiper-organismo que lleva consigo mismo sus propias necesidades funcionales, o de un grupo natural-lógico de elementos, o de un sistema de determinaciones racionales.” (Castoriadis, 2013a, pág. 277).

Para la reflexión heredada, el mundo humano, la sociedad y la historia son sólo expresiones del *Ser*. A estas instancias también se le transponen las mismas características que se encuentran en el *Ser* de la reflexión heredada: una distinción categórica de todo elemento, una explicación que busca respuestas fuera de lo que quiere explicar, y un principio de determinidad que restringe el sentido de dichas expresiones del *Ser* y les impone una lógica con la cual se pretende gobernar su comportamiento, conocer su origen y “conocer” el fin último. Esto no significa que todas las distintas propuestas para entender a la sociedad y la historia sean las mismas, hay una gran diferencia entre Platón, Hobbes, Hegel, Marx y de más. Lo único que Castoriadis señala –de forma muy reductiva, a mi parecer– es que en todo este linaje se comparten los mismos principios lógico-ontológicos.

En resumen, la lógica-ontología heredada está dilatada y estratificada en el pensamiento, en específico aquél que toma como objeto a la sociedad, la historia. Su principal característica es una reducción de todas las cosas a un principio de determinidad que las postula como condicionadas en su totalidad. Las distintas fuentes de este condicionamiento no alteran el argumento de Castoriadis: para la reflexión heredada todo *Ser* es determinado. La lógica ensídica es el correlato y núcleo de la lógica-ontología heredada. Ésta refiere a una lógica instrumental-funcionalista que postula las operaciones de distinción, definición y reunión de todas las cosas como conjuntos, elementos de un conjunto o las relaciones entre elementos del conjunto. Las implicaciones de dicha lógica para la reflexión sobre lo histórico-social son contundentes: la sociedad sólo puede existir si en su vida interna todo se hace en coherencia con dichas operaciones. Todo lo que se dice, hace y piensa se hace en términos de la lógica ensídica. Para Castoriadis, esto sólo es la cara de la luna que vemos todas las noches. Observar su lado oscuro, lo no-observado, es entonces una condición necesaria para “conquistar un nuevo punto de vista”.

Hago énfasis en la metáfora de la otra cara de la luna, pues si bien Castoriadis quiere romper con la reflexión heredada, su propuesta no niega la existencia o validez de la reflexión heredada. No niega el hecho de que existen instituciones, estructuras, funciones o normas que *ya están* instituidas en la sociedad, y que éstas son necesarias, hasta cierto punto, para la

vida social; pero no son lo único, no basta conocer estas para que la explicación de lo histórico-social sea suficiente. Como expondré a lo largo de este ensayo, si se pregunta por el ‘por qué’ del mundo constituido, la lógica conjuntista tiene una respuesta, pero en cuanto se pregunta por lo que se está constituyendo, aparece lo imaginario, y cuando se pregunta por el “origen” o de dónde se sirve lo imaginario, aparecen los magmas.

2.2. El proyecto de la autonomía: un nuevo punto de vista

“El mundo –no solo el nuestro– está fragmentado. Sin embargo no se cae en pedazos.” (Castoriadis, 1997a)

Hasta el momento he expuesto aquello a lo que el proyecto de la autonomía de Castoriadis se opone –la reflexión heredada–, para trazar los límites del marco dentro del cual se encuentra dicho proyecto. Ahora es tiempo de exponer en qué consiste la propuesta de Castoriadis. Comenzaré con la revisión de los postulados lógico-ontológicos sobre los cuales se sostiene el proyecto de la autonomía. En un segundo momento pasaré a la exposición sobre cómo es que esos postulados se expresan en el estrato de lo histórico-social. De ninguna manera se trata de un examen exhaustivo del *corpus* conceptual de Castoriadis. Me he limitado a seleccionar los aspectos que, a mi juicio, son suficientes para cimentar nociones básicas que permitan pasar a la delimitación del concepto de magma –el cual es el centro de atención del presente ensayo–.

Antes de pasar a estos dos momentos, me gustaría introducir de manera breve qué entiende Castoriadis por el concepto de *elucidar*. Este funciona como punto introductorio a su propuesta ya que hace referencia a lo que toda teoría se enfrenta en algún momento de su construcción: el proceso cognitivo edificante, la relación sujeto/objeto, o si se prefiere, la relación observador/entorno¹⁷. En efecto, elucidar consiste en “(..) pensar lo que se hace y saber lo que se piensa.” (Castoriadis, 2013a, pág. 12), y, como menciona W. Breckman (1998, pág. 36), con este término Castoriadis ya toma posición y rechaza de manera simultánea

¹⁷ Las implicaciones que tiene el hablar de sujeto/objeto u observador/entorno son muchas, pero revasan el marco temático de este ensayo. Aún cuando haga uso de ambas relaciones a manera de símiles, no ignoro ni menosprecio la gran distancia que hay entre ellas.

nociones como ‘teoría/teorizar’, que pueden sugerir a un sujeto y a una realidad independientes entre sí, cada uno distinto y definido¹⁸. Y a su vez, postula una nueva forma de relación entre un observador y aquello que se observa.

Si nos ponemos en los zapatos de ese sujeto, uno se encuentra en una posición donde se reconoce que la distinción saber/hacer –teoría/práxis, si se prefiere– son dos actividades distintas, pero también indisociables: la una necesita de la otra. Idealmente, esta formulación llevaría a la conclusión de que no hay conclusiones últimas, es decir, a reconocer las limitaciones del saber y el hacer: ambas dependen de la existencia de no sólo un ser humano, sino de un conjunto de éstos que configuren formas sociales que habiliten estas disposiciones, además de que lo que se sabe y hace es, como la vida misma, histórico, perecedero y sin ninguna chispa de eternidad. En esa creación, construcción y configuración de formas sociales es donde encontraremos el carácter ‘imaginario’—tan popular en la obra de Castoriadis— de la vida humana.

Declarar el carácter indisociable entre saber/hacer no es algo novedoso. A mi juicio, Castoriadis se une a muchas otras voces al ver el hecho de que el individuo (sujeto, persona, observador) al ser consciente de lo que piensa, dice y hace encuentra sus limitaciones y por ende no puede encontrar certezas últimas: he ahí no una novedad, sino una apertura a la reflexión incesante, a ver en el conocimiento una aventura, con todo y sus aporías¹⁹; a abandonar la búsqueda del Santo Grial, de La Verdad:

¹⁸ Desde la *Crítica* de Kant —que Castoriadis retoma parcialmente— quedó superada la idea de una organización de las cosas-en-sí a las cuales la razón puede acceder con total transparencia. Se puede esclarecer esta crítica retomando la distinción *phaenomena/noumena*. La definición del segundo término es mucho más útil para los propósitos de este ensayo, pues refiere a cómo el entendimiento/pensamiento denomina a las cosas “en sí mismas”, no como fenómeno de la sensibilidad o razón del sujeto, sino como aquello que está fuera de él que ni siquiera puede conocer en su totalidad. Es por esa misma razón que a lo que *neumena* refiere no es a las cosas-en-sí, sino a cómo el sujeto las entiende a través de sus sentidos, su experiencia y/o la razón: “Sin embargo, si a ciertos objetos, como fenómenos, los llamamos entes sensibles (*phaenomena*), distinguiendo la manera como los intuimos, de la constitución de ellos en sí mismos, va implícito ya en nuestro concepto que, por así decir, les contraponemos a ellos, ya sea estos [objetos] mismos, [tomados] según esta última constitución, aunque no los intuyamos en ella, o ya también otras cosas posibles que no son objeto de nuestros sentidos, en tanto que son objetos meramente pensados por el entendimiento, y [a éstos] los llamamos entes inteligibles (*noumena*).” (Kant, 2009, pág. 283).

¹⁹ Curiosamente el concepto ‘elucidar’ se refleja como contraejemplo a través de lo porosa que es su definición (o general y vaga), pues no agota las cuestiones sobre sus propios límites, por ejemplo, ¿cuándo se elucida y cuándo no?, ¿es elucidar un proceso cognoscitivo que opera de manera permanente?, etc. Podemos suponer que *elucidar* es una actividad que no opera ni domina la totalidad del pensamiento humano, sino que es una manera

“No podemos «hacer» sin la razón – aun cuando sabemos de su insuficiencia, de sus limitaciones. Y, al explorar estas, estamos de nuevo dentro de la razón (..). Aun así, no estamos ciegos o perdidos. Somos capaces de elucidar lo que pensamos, lo que somos. Habiendo creado nuestro laberinto, podemos examinarlo, poco a poco.”²⁰ (Castoriadis, 1984, pág. xxviii).

2.2.1. Primer momento: postulados lógico-ontológicos

Aun cuando Castoriadis se embarca en una crítica de la lógica-ontología heredada, su propuesta no abandona a ninguno de estos campos de estudio, pues el objeto de la crítica en ningún momento son las disciplinas en sí mismas, sino su forma heredada de operar y trabajar la cuestión del *Ser*. Por este motivo, el proyecto de Castoriadis está orientado a reflexionar de manera alternativa nociones fundamentales de la ontología y la lógica, para después atender cómo estas nociones se expresan en el estrato de lo histórico-social. Dicho esto, ¿cómo es que Castoriadis elucida al *Ser*?

Primero, el *Ser* no es un sistema, ni sistema de sistemas. Para Castoriadis, *Ser* equivale a aquello que no tiene fundamento, a el caos, o el abismo. Estas “faltas” no son prueba de una absoluta ausencia de contenido en el *Ser*. Todo lo contrario, Castoriadis (2013a, pág. 531) es enfático en señalar que esto no abre la puerta a que *Ser* y sus manifestaciones sean “caos desordenado” sobre el cual se teoriza y luego se le impone un orden que sólo expresa su arbitrariedad, es decir, una teoría y un orden basado en voluntades e impulsos²¹.

de pensar las cosas. Dicho esto, asumiré a lo largo de este trabajo que elucidar es una forma de pensar cuestiones particulares y no tiene ningún privilegio sobre la actividad cognoscitiva ni mucho menos la sustituye en su totalidad.

²⁰ Traducción mía de la edición en inglés: “We cannot do without reason – even though we know its insufficiency, its limitations. And, exploring these, we are again within reason (..). We are not, for that, blind or lost. We are able to elucidate what we think, what we are. Having created our Labyrinth, we survey it, bit by bit.” (Castoriadis, 1984, pág. xxviii)

²¹ La noción de *voluntad de poder* de Nietzsche es quizás un ejemplo de lo que Castoriadis quiere y no quiere decir. Por un lado, ambos coinciden en que el conocimiento es siempre falible, pues no tiene sustento ni fundamento más que en los impulsos de quien construye conocimiento: “En la medida en que la palabra «conocimiento» tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es interpretable de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, «perspectivismo». (..) Son nuestras necesidades las que interpretan el mundo: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos.” (Nietzsche, 2008, pág. 222). Pero los autores se distancian al responder a la subsecuente pregunta sobre qué es el mundo. Eugen Fink

Para Castoriadis, el Ser y sus demás expresiones (mundo, realidad, naturaleza, lo histórico-social) son caóticas en tanto no están determinadas y están en constante flujo, pero a su vez mantienen un nivel de organización aunque sea mínimo para que no se pierdan (ni nos perdamos) en ese incesante flujo. Pues, si lo segundo aconteciera, ¿cómo sería posible que yo escriba este ensayo?, ¿cómo serían posibles nuestros lenguajes, símbolos, imágenes? Sin un grado de organización mínimo, el Ser sería imposible, y lo que Castoriadis (1997a, pág. 3) propone es elucidarlo: “(..) caos con una estratificación irregular: esto es, con «organizaciones» parciales que son específicas a los distintos y variados estratos que descubrimos (descubrir/construir, descubrir/crear) en el ser.”²². De esta manera, Ser ya no tiene un solo sentido (ruptura con la norma que castiga la multiplicación de sentidos de), ni tiene una organización única.

Además, Castoriadis afirma y se adhiere a la noción según la cual todo Ser es *ser para-sí*: “(..) es creación de un interior, es decir, de un mundo propio; un mundo organizado en y por un tiempo propio (*Bigenzeit*).” (Castoriadis, 2008, pág. 183). En consecuencia, el Ser tiene una capacidad creadora en un sentido ontológico, ya no se trata del Ser del pensamiento clásico que opera de manera mimética, haciendo copias de ideas y formas exógenas a sí mismo. También es importante notar que como consecuencia de la multiplicidad de sentidos de Ser y de que todo ser es un ser para-sí, surge la posibilidad de múltiples “tipos” de Ser, una multiplicidad de diferencias que tiene como unidad la alteridad. La sociedad es un tipo de ser para-sí, al igual que cualquier ser vivo o la psique; cada uno de estos seres tiene su mundo propio en el cual están inmersos y forman parte de, pues son ellos los creadores del “mundo” como *su* mundo.

expone al ‘mundo’ de Nietzsche como uno donde: “(..) en realidad no hay cosas, no hay sustancias, no hay «entes». Solo existe la oleada de flujo vital, solo existe la corriente del devenir, la incesante subida y bajada de sus olas. No hay nada persistente, permanente ni constante: todo está en flujo.” (Fink, 2019, pág. 212). Castoriadis, al rechazar ese “caos desordenado”, rechaza al mundo Nietzscheano como “oleada del flujo vital”.

²² Traducción mía de la edición en inglés: “(..) chaos with a nonregular stratification: that is, with partial «organizations» that are specific to the various strata we discover (discover/construct, discover/create) in being.” (Castoriadis, 1997a, pág. 3).

El resultado primero es que el Ser se entiende como “abierto”, ¿abierto a qué?, a la posibilidad de descubrir-construir-crear en él y a partir de él distintos sentidos, y, por ende, distintas organizaciones según el estrato donde se exprese. El estrato de lo histórico-social, por ejemplo, es una de esas manifestaciones del Ser en donde Castoriadis observa una forma con una organización parcial que le son propias, y lo es así solo si se mantiene la apertura de la multiplicidad de sentidos del Ser como condición de posibilidad para esta apertura.

Segundo, el Ser no sólo *es-en* y *a-través-del* tiempo, sino que Ser *es* tiempo, o bien, “Ser es esencialmente *ser-siendo*.”²³ (Castoriadis, 1997a, pág. 3). Esta aseveración aparenta un sin sentido, pero se esclarece una vez que el autor menciona que el tiempo es impensable sin creación, entendiendo a ésta como “(..) creación ontológica genuina, la creación de nuevas formas, de nuevos *eidē*, por utilizar el término platónico.”²⁴ (Castoriadis, 1997a, pág. 3). ¿A qué se refiere Castoriadis con “forma/*eidē*”? Con ‘forma’ parece que la situación es la siguiente: cuando, en otros pasajes, Castoriadis habla de creación de formas en el estrato histórico-social, también utiliza el término *eidos* para cimentar el significado de “forma”²⁵. Todo indica que con *eidos* Castoriadis busca expandir el significado de forma más allá del “aspecto exterior de las cosas”. Pues, si tomamos en cuenta que para Platón²⁶ el *eidos* refiere a la idea –única y original– de las cosas, sobre la cual los humanos nos basamos para construir representaciones de la idea de manera mimética, es decir, como copias de la idea (Platón,

²³ Aprovecho esta nota al pie para expresar la dificultad de traducir este pasaje. La edición en inglés reza: “Or else: Being is essentially to-be.” (Castoriadis, 1997a, pág. 3). Dado que la traducción literal al español tanto de *being* como de *to-be* es la misma, a saber: “ser”; mantener una traducción literal llevaría a un sin sentido y quizás a un casao de traducción-traición: “(..) Ser (being) es esencialmente ser (*to-be*)”. Es por ello que opté por traducir *to-be* como *Ser-siendo*.

²⁴ Traducción mía de la edición en inglés: “(..) ontological creation, the creation of new forms, of new *eidē*, to use the Platonic term.” (Castoriadis, 1997a, pág. 3).

²⁵ Por citar un ejemplo: “La historia es génesis ontológica no como producción de diferentes instancias de la esencia sociedad, sino como creación, en y por cada sociedad, de un ser *tipo* (forma-figura/aspecto-sentido: *eidos*) del ser-sociedad...” (Castoriadis, 2013a, pág. 574).

²⁶ No está dentro de los objetivos de este ensayo indagar a profundidad sobre el concepto de *eidos*. Sin embargo, y a consecuencia de que Castoriadis menciona el término de manera recurrente, pienso que es útil citar un breve extracto del diálogo con Glaucón, para que se entienda a qué se refiere el término *eidos*: “Pues creo que acostumbrábamos a postular una Idea [*eidos*] única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre. (..) Por ejemplo, si te parece bien, hay muchas camas y mesas (..) Pero Ideas de estos muebles hay dos: una de la cama y otra de la mesa. (..) ¿Y no acostumbramos también a decir que el artesano dirige la mirada hacia la Idea cuando hace las camas o las mesas de las cuales nos servimos, y todas las demás cosas de la misma manera? Pues ningún artesano podría fabricar la Idea en sí. O, ¿de qué modo podría? (..) ¿Y el fabricante de camas? Pues hace un momento decías que no hace la Idea –aquello por lo cual decimos que la cama es cama– sino una cama particular. (..) Por lo tanto, si no fabrica lo que realmente es, no fabrica lo real sino algo que es semejante a lo real mas no es real.” (Platón, 1988, págs. 458-462).

1988, págs. 458-462), la forma/*eidōs* adquiere un significado mucho más amplio: aspecto, tipo, especie, esencia, idea, representación, etc.

En cuanto al término '*eidē*', también de Platón, éste refiere a realidades eternas e inmutables que existen en el mundo inteligible (Platón, 1988, 508c, pág. 332) que, como Burt C. Hopkins observa, sólo son inteligibles a través del *logos*, y son siempre percibidas o pensadas junto con sus opuestos. Cuando se entiende por qué algo *es* o cómo lo *es*, se entienden no sólo las cualidades sensibles, sino el *eidē*, aquello que es responsable de que se entienda lo que *es* y por qué lo *es* de esa manera (Hopkins, 2011, págs. 22-23). Entonces, hablar de creación ontológica genuina como creación de formas y nuevos *eidē*, es decir que no sólo se crea la idea y la forma (*eidōs*) de las cosas, sino también a aquello que podemos conocer, pensar, concebir en conjunto con el por qué/cómo se conocen (*eidē*).

Teniendo esto en cuenta, para Castoriadis, el hecho de que existan formas como '○', 'Δ', 'justicia', 'hombre', 'humano' o 'gato', sólo es posible a través de la creación, y ésta es a su vez es lo que vigoriza al tiempo como creación. La importancia de la creación para el tiempo descansa en el hecho de que la forma/*eidōs*, –la idea de un gato, el gato y por qué *eso* es un gato y no un perro– no es única ni eterna, ha cambiado a través del tiempo, e incluso podemos decir que en algún momento histórico no existía esa forma/*eidōs* particular –que en algún momento esa cosa felina que tanta alegría causa a algunos seres humanos, no era un gato tal como hoy conocemos a los gatos–. El tiempo sólo es comprensible gracias a que hay un constante juego de creaciones de formas/*eidōs* y *eidē*; es decir, que para Castoriadis se debe de entender al tiempo como “*continuum* de discontinuidades”, que sólo es posible gracias a la emergencia de la alteridad, de lo otro –lo que es a su vez posible gracias a la creación tal como fue expuesta.

Si pensáramos al tiempo según la reflexión heredada, es decir, desde la hiper-categoría de determinidad, lo que resultaría sería la propia negación del tiempo, una atemporalidad, pues “(..) si algo está en verdad determinado, está determinado siempre y para siempre. Si cambia, las maneras en las que puede cambiar y las formas que este cambio puede desembocar ya

están determinadas.”²⁷ (Castoriadis, 1997a, pág. 4). Que el tiempo sea en y a través de la creación es una condición de posibilidad de la emergencia de “lo otro”, de no ser así, sería sólo repetición de eventos, sucesos o creación de instancias reguladas por leyes. Un ejemplo trivial: H. Taine afirmó que las distintas manifestaciones artísticas que aparecen a través de la historia sólo se explican según el medio cultural en el cual se producen, pero ese medio cultural está igual de determinado por leyes naturales como el medio ambiente que produce ciertas especies de plantas, árboles, etc., (Taine, 1878, págs. 30-31). Si sostenemos la hipótesis de H. Taine mencionada, todas las manifestaciones artísticas se crean en apego a la misma norma: “según el medio cultural”, que a su vez es dictado por las mismas leyes que la naturaleza. Hay muchos ejemplos para ilustrar lo mismo: nuestro devenir en el tiempo está prescrito por la divina providencia (Dios) y nos conduce directamente a la apocatástasis, o el devenir de todas las sociedades está gobernado por leyes de la historia que, en el caso del marxismo, nos llevarán a una eventual sociedad sin clases, o en el caso de la tradición liberal, nos llevarían a un progreso *ad infinitum*, o bien, en el sueño de Francis Fukuyama, nos conduce al “fin de la historia”. En pocas palabras, si el tiempo no es a través de la creación, todo estaría ya prescrito²⁸:

“(.) el tiempo verdadero, el tiempo de la alteridad-alteración, el tiempo del estallido, de la emergencia, de la creación. El *presente*, el *nun*, es aquí explosión, escisión, ruptura, la ruptura de lo que es como tal. Este presente es como acto originario, como trascendencia inmanente, como fuente, como surgimiento de la génesis ontológica. (..) 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. (..) También cuando, aparentemente, no hace más que «conservarse», una sociedad sólo es gracias a su incesante alteración.” (Castoriadis, 2013a, pág. 323).

En este sentido, sólo se puede elucidar al Ser a través sus transformaciones o cambios que sufre, que se traduciría a las creaciones de formar/*eidōs* y *eidē* que acontecen de manera

²⁷ Traducción mía de la edición en inglés: “(.) if something is truly determined, it is determined since always and forever. If it changes, the ways in which it can be change and the forms that this change can bring about are already determined.” (Castoriadis, 1997a, pág. 4).

²⁸ “Como muestran los principios de la «economía del pensamiento» y la «simplicidad», el determinismo es la metodología de la pereza. Uno no necesita pensar sobre este hecho particular [que la creación ontológica no acontece sobre una *tabula rasa*] si se está en posesión de su «ley» general. Y si pudiéramos escribir la última hiper-ecuación del universo, podríamos dormir felices para siempre.” (Castoriadis, 1997a, pág. 14).

paralela. Sólo podemos hablar de “sociedad” gracias a que observamos en esta organización su permanencia a través de constantes cambios, p.ej.: la transición de las polis griegas hacia las repúblicas romanas; o la transformación de las colonias españolas en el continente americano en distintos Estados durante el siglo XIX. Lo que estos cambios evidencian es la alteridad, pero también la permanencia de la forma sociedad. La emergencia de lo otro es de tanta importancia para Castoriadis, que incluso llega a afirmar que no habría nada (vacío, cero) sin éste:

“Pero podemos decir que sin la emergencia de la alteridad, sin la creación/destrucción de formas, no habría tiempo (excepto en el sentido puramente ensídico e imposible indicado antes). Llevando ésta idea a su límite, podemos decir que no habría nada, puesto que ninguna forma habría emergido jamás. (..) En este sentido, el tiempo está esencialmente ligado con la emergencia de la alteridad. El tiempo es esta emergencia como tal –mientras que el espacio es “solamente” su acompañante necesario–.” (Castoriadis, 2008, pág. 199)

Lo que hasta ahora debe quedar claro es que los postulados lógico-ontológicos de Castoriadis se condesan en las nociones de Ser, tiempo y creación. Ellas están siempre entrelazadas, son determinantes y condicionantes las unas de las otras. Castoriadis espera que al hacer énfasis en el Ser para-sí sobre el Ser en-sí, se genere una ruptura con la determinidad y así se abra la posibilidad de encontrar diversos tipos y sentidos de Ser (el ser humano no es el único ‘ser’ que es para-sí; incluso un organismo mono-celular como un ciliado se procura a sí mismo). Esto nos hace regresar al punto de partida de este primer momento: el Ser no tiene fundamento, es caos con organizaciones parciales. Si no hay fundamento (último y único), la máxima kantiana sobre la equivalencia del Ser a ser-determinado pierde sentido, y con ella toda proposición que busque cualidades trascendentales. El caos con organizaciones parciales es por y a través de la multiplicidad de diferencias de tipos y sentidos de ser: la unidad (Dios, por ejemplo) pierden su estatuto como principio organizador y creador.

De manera paralela, las organizaciones mínimas dentro de un caos son por y a través de la creación como capacidad o cualidad compartida por todo tipo de Ser: creación del mundo como su mundo, pero no *el* mundo. La creación no es la creación de “cosas distintas y diferentes”, eso lo hace la lógica ensídica todo el tiempo, sino que se habla de creación como

alteridad, toda creación es “otra”, es incomparable con creaciones anteriores, simultaneas o ulteriores. Y he aquí la introducción del tiempo no como sucesión de momentos equivalentes, conmensurables (tiempo del reloj, por ejemplo), homogéneos –de nuevo, este tiempo es propio de la lógica ensídica. El tiempo *es* alteridad radical, gracias a la emergencia de lo otro el tiempo “(..) es creación y destrucción –el tiempo es ser en sus determinaciones sustantivas.” (Castoriadis, 2008, pág. 199).

2.2.2. Segundo momento: la transposición de los postulados lógico-ontológicos al estrato histórico-social

La transposición que Castoriadis (1997a, pág. 4) realiza de los postulados lógico-ontológicos hacia el estrato de lo histórico-social comienza retomando lo que para él es la cuestión fundamental para la ontología: “¿Qué *es* una forma y cómo es que *emerge*?”, para luego transferirla al ámbito de lo histórico-social. En otras palabras, la pregunta se reenfoca hacia la cuestión de cómo es que las ‘formas’ y la ‘emergencia’ (en el sentido del verbo *emerger*) se expresan en el estrato de lo histórico-social.

En principio, la sociedad es un ser para-sí, esto quiere decir que ella es capaz de crear un mundo como su mundo (Castoriadis, 2008, pág. 183; 2013a, pág. 240). Lo que quiero resaltar de esta aseveración es que, al crear ese mundo –su mundo–, la sociedad se crea a sí misma: no le puede pertenecer algo de lo que no es parte de; todo ‘mundo propio’ (por utilizar una expresión trivial) implica un “propietario” (otra expresión trivial); toda observación implica la participación de un observador. Este ser para-sí llamado sociedad tiene la capacidad de crear. Sabemos que una de esas creaciones es el mundo, esa es una generalidad, pero si ahondamos en algo un poco más específico, todo ser para-sí (y en este caso la sociedad) es creador de formas/*eidos*.

‘Forma’ implica organización y orden, incluido el binomio orden/desorden. Tanto la sociedad yagán –que habitó el archipiélago fueguino desde el siglo IV a.C.–, como la sociedad inglesa del siglo XVI –la cual vivió el “encuentro” con la sociedad yagán durante sus expediciones de la época–, fueron formas/*eidos* únicas y específicas con su propia organización y

orden/desorden: cada una tenía una forma de vivir, creencias, lenguaje, etc., particulares. Lo que las distinguiría sería el contenido de sus formas, es decir, cómo está constituido el complejo de sus instituciones y las significaciones imaginarias sociales que operan en dicha sociedad. Más adelante elaboraré con mayor detalle sobre estos dos elementos. Por lo pronto, tenemos una generalización sobre toda sociedad: que son seres para-sí creadores de formas/*eidos* propias, con una organización y orden/desorden particular.

Estas tres categorías (forma, organización y orden/desorden) adquieren un estatus cardinal en la propuesta de Castoriadis porque ellas “adquieren un nuevo significado no trivial en el estrato histórico-social.”²⁹ (Castoriadis, 1997a, pág. 5). Castoriadis expone esos nuevos significados a través de las respuestas a las siguientes preguntas que él mismo postula:

1. “¿Qué es la sociedad y, sobre todo, qué son la unidad y la identidad (*ecceité*)³⁰ de una sociedad o que es lo que mantiene unida a una sociedad?” (Castoriadis, 2013a, pág. 273). O bien: “¿Cuál es la base de la unidad, cohesión y diferenciación organizada de la fantástica y compleja red de fenómenos que observamos en cualquier sociedad existente?”³¹ (Castoriadis, 1997a, pág. 5). Se tiene que considerar que con lo que nos confrontamos es con una multiplicidad y diversidad de sociedades que contienen en sí mismas una dimensión histórica, que se expresa como la *alteridad/alteración* de las organizaciones de dichas sociedades, lo que puede o no llevar al final de un “viejo orden” y al establecimiento de uno nuevo, lo que conduce a la siguiente pregunta.
2. “¿Por qué hay distintas sociedades y no sólo una y en qué se diferencian? (..) ¿Por qué hay diferencias entre sociedades y en qué consisten estas diferencias?” (Castoriadis, 2013a, pág. 273). O también: “¿Qué es lo que produce otras y nuevas formas de sociedad?”³² (Castoriadis, 1997a, págs. 5-6).

²⁹ Traducción mía de la edición en inglés: “(..) they acquire a nontrivially new meaning in the social-historical domain.” (Castoriadis, 1997a, pág. 5).

³⁰ Del francés, *ecceité* se traduce al español como *haecceitas*, palabra tomada de forma literal del latín. Es un término de la escolástica medieval que refiere a la *esencia*: propiedades, características y cualidades de una cosa que la hace ser esa cosa y no otra. Es lo que genera la diferencia que individualiza el concepto de *hombre* (no-concreto) a el de, por ejemplo, *Castoriadis* (concreto).

³¹ Traducción mía de la edición en inglés: “(..) what is the basis of the unity, cohesion, and organized differentiation of the fantastically complex web of phenomena we observe in any existing society?” (Castoriadis, 1997a, pág. 5).

³² Traducción mía de la edición en inglés: “What is it that brings about other and new forms of society?” (Castoriadis, 1997a, págs. 5-6).

La respuesta que encontramos de inmediato es que, por un lado, toda forma/*eidōs* social está abierta, no está determinada ni definida en su totalidad. Tanto la organización como el orden/desorden inherentes a las formas/*eidōs* son parciales, nunca agotan la dinámica social. Las implicaciones de dicha parcialidad abren la puerta a observar en la sociedad “(..) su carácter indefinido-indeterminado, *apeiron*, determinado por su privación de determinación, de lo siempre en devenir, *aei gignomenon*.” (Castoriadis, 2013a, pág. 270). Por otro lado, la historicidad de las sociedades se muestra entonces como un *continuum* de alteraciones en la organización y el orden/desorden de estas, lo que implica creaciones ontológicas genuinas, creaciones *ex nihilo*: “(..) lo que se da en y por la historia no es secuencia determinada de lo determinado, sino emergencia de la alteridad radical, creación inmanente, novedad no trivial.” (Castoriadis, 2013a, pág. 297).

El mundo histórico-social no está constituido, fundado ni articulado de una única manera (ruptura con la determinación de la substancia de la sociedad), sino que la sociedad, cada sociedad, en cada momento específico y en cada una de sus distintas formas específicas, es siempre una creación ontológica genuina *ex post* a la alteración de formas anteriores de sociedad. Castoriadis propone una suerte de posibilidad perpetua de apertura a la emergencia de lo otro y a la alteridad, tanto en el sentido de la sociedad como una forma, así como en el de la historia como *continuum* de discontinuidades potencializado por las creaciones ontológicas *ex nihilo* que acontecen.

Sobre la primera pregunta (¿qué es la sociedad y cuál es la base de su unidad?), Castoriadis busca responderla sin aludir a instancias exógenas a la sociedad misma –“Lo que no se puede concebir por otro, se debe concebir por sí.” (Spinoza, 2000, pág. 40)–. La sociedad y sus operaciones no pueden ser deducidas-desde o producidas-por algo externo, es decir, que lo que *es* la sociedad y su *manera de ser* carecen de análogo en ningún otro sitio (Thompson, 1982, pág. 663). No se puede elucidar a la sociedad por algo ajeno a ella misma: ni por cosas, ni por sujetos o ni por un conjunto/grupo de sujetos, ni por ideas. El hecho de que la unidad/*ecceidad* de la sociedad—que sea *esa* sociedad y no *otra*—no pueda ser analizado a través de éstos es porque ellos mismos son creaciones particulares de sociedades singulares.

Cosas, sujetos, grupos, ideas, relaciones, etc., son lo que son gracias a la sociedad que las creó:

“(..) toda relación entre sujetos es relación social entre sujetos sociales, toda relación con las cosas es relación social con objetos sociales, y tanto sujetos como cosas y relaciones sólo son así (..) porque así los ha instituido la sociedad en cuestión.” (Castoriadis, 2013a, pág. 285).

Pero, si son sociales, es decir, no-exógenas a la sociedad, ¿por qué no pueden explicarla? Simplemente por su carácter contingente, porque al ser creadas por la sociedad, al ser creaciones ontológicas genuinas, están cargadas de una condición temporal de alteridad/alteración. De nuevo, ninguna creación social es eterna y tampoco está determinada, su única condena es su eventual transformación y que su existencia es finita. Individuos, relaciones y objetos sociales son creaciones *ex nihilo* instituidas en una sociedad específica, la nuestra, por ejemplo. Es posible que, así como en otras sociedades el concepto de “tiempo” no existiese (Elias, 2015, pág. 62), las categorías mencionadas no existiesen en otras sociedades en otro punto de la historia zigzagueante de los seres humanos. Lo único que se mantiene es la sociedad como forma/*eidos*, su organización orden/desorden parcial.

Ahora, que la sociedad sea forma/*eidos* y que implique organización y orden/desorden parcial no responde la pregunta sobre la unidad e identidad de una sociedad. Volviendo al ejemplo de la sociedad Yagán y la Inglesa del siglo XVI: decir que ambas tienen una organización y orden/desorden particular no nos dice nada sobre la unidad e identidad de cada una de estas sociedades, al contrario, nos habla de generalidades entre ambas. Entonces, ¿qué es lo que brinda unidad e identidad a cada sociedad? Para Castoriadis, una parte de la respuesta descansa en la institución, en su modalidad de sustantivo. Y no se trata de una sola institución sobre la cual repose la base de la unidad de la sociedad, sino de una multiplicidad de ellas: “Lo que mantiene a una sociedad unida es, por supuesto, sus instituciones, todo el complejo de sus instituciones particulares, lo que yo llamo «la institución de la sociedad como un

todo».”³³ (Castoriadis, 1997a, pág. 6). La institución de la religión en la sociedad yagán no es la misma que la de la sociedad inglesa del siglo XVI (ignoro, incluso, si el término ‘religión’ sea el adecuado), ni la de sociedades de Europa central durante la edad media. Incluso es posible afirmar que en unas sociedades hay instituciones particulares de sociedades específicas que no se encuentran en otro sitio.

Pero, ¿qué y cómo son estas instituciones? Castoriadis retoma parcialmente algunas de las ideas que el funcionalismo sostiene sobre las instituciones, entre ellas, aquella que ve las ve como las garantes de las funciones vitales –en un sentido normativo– sin las cuales la existencia misma de la sociedad se ve amenazada (Castoriadis, 2013a, págs. 185-186). Esas funciones pueden ser, por ejemplo, la organización productiva, la reproducción (en un sentido biológico primario), gestión de la colectividad, regulación de litigios, etc. En sentido amplio, las instituciones se entienden como:

“(..) normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos para lidiar con cosas y hacer cosas y, por supuesto, el *individuo* en sí mismo, tanto en general como en sus tipos y formas particulares (y sus diferenciaciones: p.ej. hombre/mujer) dadas a él por la sociedad considerada.”³⁴ (Castoriadis, 1997a, pág. 6).

Siguiendo a Castoriadis (1997a, pág. 6), la manera en que las instituciones mantienen y aseguran su validez efectiva es, de manera superficial, a través de la coerción y las sanciones. De forma menos superficial y de manera más general, a través de la adherencia, apoyo, consenso, legitimidad y creencias. Pero, en últimos términos, lo logran a través de la transformación de la "materia prima humana" en un individuo social. Es ahí donde las instituciones y sus mecanismos están incrustados. En general: “(..) estas instituciones funcionan-como y forman un *todo coherente*. Incluso en situaciones de crisis (..) una sociedad sigue siendo *esta* sociedad; si no lo fuese, no habría ni podría haber lucha por los mismos o

³³ Traducción mía de la edición en inglés: "That which holds a society together is, of course, its institution, the whole complex of its particular institutions, what I call «the institution of society as a whole»." (Castoriadis, 1997a, pág. 6).

³⁴ Traducción mía de la edición en inglés: “(..) norms, values, language, tools, procedures and methods of dealing with things and doing things, and, of course, the individual itself both in general and in the particular type and form (and their differentiations: e.g., man/woman) given to it by the society considered." (Castoriadis, 1997a, pág. 6).

comunes objetos.”³⁵ (Castoriadis, 1997a, pág. 7). Sigamos el ejemplo del individuo. Éste es instituido por la sociedad, lo que implica que él se muestra como encarnación de las demás instituciones de la sociedad, como lo puede ser la institución del lenguaje. Al hablar, él hace uso del lenguaje y así se hace manifiesta la institución del representar-decir social. E incluso cuando nuestro individuo genere un “evento lingüístico” que no esté contemplado explícitamente por la institución social del lenguaje (crisis), dicho evento necesita de esa institución para orientar su travesura lingüística.

Hasta ahora, se puede señalar que lo que he expuesto de la propuesta de Castoriadis no se aleja mucho de la lógica ensídica. La operatividad de las instituciones tiene un carácter normativo/funcional, opera con esquemas básicos de la lógica conjuntista-identitaria: separación, unión, definición. Para Castoriadis esto no es un problema: hay una dimensión ensídica de lo histórico social. El proyecto de la autonomía, en tanto propone una ruptura con la reflexión heredada, reconoce que se tendrá que hacer uso de dicha herencia e incluso quedarán remanentes de ella. Castoriadis menciona (2013a, pág. 352) que en el estrato de lo histórico-social hay un nivel que opera bajo la lógica ensídica, e incluso que ésta tiene un “privilegio”, el cual reside en el hecho de que ésta constituye una dimensión esencial e ineliminable de toda vida y de toda actividad social. ¿Qué sería de nuestro mundo si no hubiese modo alguno de señalar algo, de expresarlo, de enunciar, de pensar, de hacer? Toda actividad humana necesita tener definición o una distinción de su mundo circundante. Incluso el hecho de imaginar qué sería de nuestro mundo, de nuestra vida social (e individual) sin la capacidad de separar, unir, relacionar, distinguir “algo”, presupone que ya hay “algo” separado, unido, relacionado, distinguido, etc. Estos son hechos innegables para Castoriadis. La ruptura acontece en la crítica de Castoriadis hacia el estatuto ontológico del *Ser* y del estrato histórico-social, que se piense al mundo como algo transparente, determinado y con un fundamento último. Para él, el nivel normativo/funcional de lo histórico-social es sólo una cara de la moneda:

³⁵ Traducción mía de la edición en inglés: “(..) these institutions function as and form a *coherent whole*. Even in situations of crisis (..) a society is still *this one* society; if it were not, there would not and could not be struggle over the same, or common, objects.” (Castoriadis, 1997a, pág. 7).

“En este sentido, la lógica identitaria, como el *legein*³⁶, tiene el valor de una decisión ontológica acerca de lo que es y de la manera en que es: lo que es, es de tal suerte que existen conjuntos (cosas y relaciones identitarias). Pero esta decisión es al mismo tiempo expresión de una creación, de una génesis ontológica: a partir de ella, se ponen-instituyen conjuntos, estos conjuntos y el *eidos* de conjunto, los que, en tanto tales, están en una nueva región del ser.” (Castoriadis, 2013a, pág. 360).

¿Cuál es la otra cara de la moneda? Lo simbólico, lo imaginario, el hecho de que “todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo histórico-social, está indisolublemente tejido a lo simbólico” (Castoriadis, 2013a, pág. 186). Siguiendo el hilo de las instituciones, a ellas no se les puede reducir a su carácter normativo/funcional —en donde la lógica identitario-conjuntista reina—, sino que también tienen un modo de ser simbólico. Ellas constituyen entre sí una red de significaciones que se encargan de establecer relaciones de referencia entre otras significantes de distintos órdenes y mantener así una coherencia interna incluso, como se menciona arriba, en caso de “crisis” o conflicto. De esta manera, el nivel normativo/funcional de las instituciones dentro del ámbito de lo simbólico se traduce a que ellas operan como *sistemas simbólicos sancionados*. Castoriadis (2013a, pág. 187) describe que estos sistemas consisten en ligar un símbolo (significante) a uno o varios significados o representaciones: incitaciones a hacer o no-hacer, consecuencias, etc., y hacen valer esta relación/vínculo ‘símbolo-significado’ como algo relativamente forzado, siempre con el objetivo —mas no imperativo— de satisfacer las necesidades de la sociedad en cuestión, necesidades que son auto-instituidas por ella misma. Cito a Castoriadis:

“Hay, pues, una *unidad* de la totalidad de las instituciones de la sociedad; y, tras un examen más detenido, encontramos que esta unidad es en última instancia la unidad y la cohesión interna de la red inmensamente compleja de significados que permean, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada, así como los individuos concretos que constituyen corporalmente la sociedad. Esta red de significados es lo que llamo el «magma» de las *significaciones imaginarias sociales* que son portadas por y encarnadas en la institución de una sociedad dada y que, por así decirlo, la animan.”³⁷ (Castoriadis, 1997a, pág. 7).

³⁶ El *legein* es una de las proto-instituciones imprescindibles en toda sociedad, Castoriadis (2013a, pág. 354) lo define como “(...) distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir:condición y a la vez creación de la sociedad, condición creada por eso mismo de lo que es condición.”.

³⁷ Traducción mía de la edición en inglés: “There is thus a *unity* of the total institutions of society; and, upon further examination, we find that this unity is in the last resort the unity and internal cohesion of the immensely

Antes de dedicar la atención a el papel del concepto de *magma* en este y otros pasajes, es menester cerrar este segundo momento respondiendo la segunda pregunta cardinal para la propuesta de Castoriadis: “¿Qué es lo que produce otras y nuevas *formas* de sociedad?”.

Utilizaré el concepto de *significaciones imaginarias sociales* como respuesta parcial a ésta pregunta y a su vez definirlo, pues será importante para la discusión posterior. Castoriadis aclara (1997a, pág. 8) que el carácter imaginario refiere a aquello que “no corresponde-a, o no puede ser agotado-por, referencias a elementos «rationales» o «reales» porque es a través de la *creación* que son postulados.”. Mientras que el carácter social refiere a que “(..) sólo existen si son instituidas y compartidas por un colectivo anónimo e impersonal.”³⁸; las significaciones deben formar parte del *kosmos koinos*, del mundo común y compartido, en oposición del *kosmos idios*, el mundo privado (hábitat de la psique).

Siendo así, las significaciones imaginarias sociales son un medio por el cual, y a través del cual se forman individuos sociales capaces de participar en la vida social, “en el hacer y en el representar/decir social”, y que gracias a ello son capaces de actuar y pensar de manera coherente, compatible y convergente, incluso cuando la vida social se encuentra en crisis (Castoriadis, 2013a, pág. 566). Tomemos como ejemplo la significación *Dios*, desnudándola de todo nombre propio (Yahweh, Yahveh y muchos etcétera): ¿acaso hay espacio para dudar de su irreductibilidad a elementos racionales o reales? ¿No es, incluso hoy en día, un concepto, una idea, una instancia compartida y común, incluso entre aquellos que no creen en su existencia? ¿No se han construido grandes edificaciones, destruido algunas otras, perdonado vidas humanas y obliterado la existencia de otras en su nombre? Y, sobre todo: ¿Si alguien fue capaz de enunciar la muerte de Dios (Nietzsche, 1969), no queda implícito que su *creación* fue fruto de nuestra existencia? Dios, hoy y en sociedades pretéritas donde

complex web of meanings that permeate, orient, and direct the whole life of the society considered, as well as the concrete individuals that bodily constitute society. This web of meanings is what I call the «magma» of *social imaginary significations* that are carried by and embodied in the institution of given society and that, so to speak, animate it.” (Castoriadis, 1997a, pág. 7).

³⁸ Esta cita y la anterior son parte de un mismo pasaje traducido del original en inglés: “(..) they do not correspond to, or are exhausted by, references to «rational» or «real» elements and because it is through a *creation* that they are posited. And I call them social because they are and they exist only if they are instituted and shared by an impersonal, anonymous collective.” (Castoriadis, 1997a, pág. 8).

tuvo presencia, es una significación –más no la única– que orienta las formas de actuar y pensar que acontecen en la vida social cotidiana. Cito extensamente a Castoriadis para una ilustración más detallada del asunto:

“Hemos de pensar el mundo de las significaciones sociales no como un doble irreal de un mundo real; tampoco como otro nombre para un sistema jerárquico de «conceptos»; no como formado por lo «expresable» de las representaciones individuales, o como lo que debe ser postulado como correlato «objetivo» (*entgegenstehend*³⁹) de las noesis⁴⁰ subjetivas; ni tampoco, por último, como sistema de relaciones que se agregaran a sujetos y objetos plenamente dados, por otra parte, y en tal o cual contexto histórico modificaran sus propiedades, efectos y comportamientos. Hemos de pensarlo como posición primera, inaugurable, irreductible, de lo histórico-social y de lo imaginario social tal como se manifiesta en cada oportunidad en una sociedad dada; posición que se presentifica y se figura en y por la institución, como institución del mundo y de la sociedad misma. Es esta institución de las significaciones –siempre instrumentada a través de las instituciones del *legein* y del *teukhein*⁴¹– la que, para cada sociedad, plantea lo que es y lo que no es, lo que vale y lo que no vale, y *cómo* es o no es, vale o no vale, lo que puede ser y valer.” (Castoriadis, 2013a, págs. 569-570).

He aquí la otra parte clave que responde a la pregunta: el concepto (ya muy popular) de *imaginario social*. Para J. B. Thompson (1982, pág. 664), el imaginario social es lo que hace posible, en el estrato de lo histórico-social, postular relaciones (simbólicas) entre objeto e imagen. Es, pues, lo que hace posible la *creación ontológica ex nihilo*, característica de este estrato. Y si es este elemento el responsable de las *creaciones*, es también quien orienta la organización y orden/desorden de la forma que postula. De nuevo, cito a Castoriadis:

³⁹ Del alemán, *entgegenstehend* se traduce literalmente al español como *oponerse*. Pero otras de sus definiciones, y quizás a la que alude aquí Castoriadis, es “marcar el contrapunto/contrapeso a algo, colocarse en el otro lado.”

⁴⁰ Del griego, noesis refiere a la “comprensión e intelección en un sentido activo.” Este término también es utilizado por Husserl para “diferenciar un aspecto «noético» de un aspecto «noemático».” El primero, nóesis, se aplica a todo hecho o vivencia de la conciencia en sí mismo, mientras que el segundo, nóema, se refiere al sentido o al contenido de dicha vivencia, en el supuesto general de que toda conciencia, o todo contenido de conciencia, es conciencia de algo.” (Herder Editorial, 2017).

⁴¹ *Grosso modo*, ambos términos refieren a instituciones sociales con un carácter normativo/funcional, es decir, identitario-conjuntista, que son fundamentales para la existencia de la institución social *in totus*. El *legein* es la institución social del decir-representar social, mientras que el *teukhein* es la institución del hacer social (Castoriadis, 2013a, pág. 351).

“A lo que es posición, creación, dar existencia en lo histórico-social lo llamamos imaginario social en el sentido primero del término, o sociedad instituyente. (..) Lo imaginario social o la sociedad instituyente es en y por la posición-creación de significaciones imaginarias sociales y de la institución; de la institución como «presentificación» de significaciones, y de estas significaciones como instituidas. (..) La institución de la sociedad por la sociedad instituyente se apoya en el primer estrato natural de lo dado y se encuentra siempre (hasta un insondable punto originario) en una relación de recepción/alteración con lo que ya había sido instituido.” (Castoriadis, 2013a, pág. 571).

Las significaciones imaginarias sociales son el resultado de un enlace que nos permite observar a los dos componentes responsables de la producción de otras y nuevas formas/*eidós* sociales: el imaginario social y la creación ontológica *ex nihilo*. En efecto, Castoriadis señala (1997a, págs. 13-14) que, a la *creación*, como el “trabajo” o la labor del imaginario social, de la sociedad instituyente (*societas institutans* $\neq$ *societas instituta*). Y como la sociedad es *creación* y *auto-creación* encarnada en la historia, esto significa que es ésta la que posibilita la aparición de “lo otro”, de la alteridad/alteración. Esto no quiere decir que la creación toma lugar sobre una *tabula rasa*, sobre un vacío, sobre una absoluta ausencia. Las creaciones históricas toman lugar entre una compleja cantidad de cosas existentes y condiciones parciales: “En toda historia, tanto natural como cultural, que está produciéndose, actúa la ya producida.” (Heller, 1998, pág. 30). La sociedad, tanto instituida como instituyente (imaginario social) “es intrínsecamente historia, es decir, auto-alteración.” (Castoriadis, 2013a, pág. 574).

Tomemos el caso de “lo viejo” como algo que contiene en sí la posibilidad de lo nuevo o que, tras la sucesión, mantiene una presencia, un remanente. En el caso de las significaciones, de los significados, el concepto de ‘tiempo’ es un ejemplo formidable. La investigación de Norbert Elias (2015) sobre el tiempo, expone que, en principio, el “tiempo” es una herramienta simbólica de factura humana para la orientación de la organización de la sociedad que, además, su significado ha ido evolucionando en función de las necesidades de las sociedades en cuestión, llámense proceso civilizatorio, interdependencia, diferenciación funcional, etc. Ha habido tiempo que refiere a ciclos de cuerpos celestes, tiempo divino y tiempo mundano, tiempo de los físicos, tiempo del reloj, etc., cada uno correspondiente a una

sociedad particular, o pueden incluso coexistir en una misma sociedad. Inclusive existieron sociedades en donde el tiempo no existía, donde no fue creado, donde no era necesario. Cada uno de estos “tiempos” no hacen más que poner de manifiesto algunas aseveraciones cruciales de Castoriadis: toda significación es una creación social y toda creación está cargada de una condición temporal que la lleva a la alteración, al cambio. Nada, en el mundo humano, ni Dios ni el Tiempo, es eterno:

“Lo histórico social no solo crea, de una vez por todas, un nuevo tipo ontológico de orden, característico del *genus* «sociedad». Este tipo es cada vez «materializado» a través de diferentes *formas*, de las cuales cada una encarna una *creación*, un nuevo *eidos* de sociedad.”⁴² (Castoriadis, 1997a, pág. 13)

¿Cómo es, entonces, que emergen nuevas formas histórico-sociales? Para Castoriadis (1997a, pág. 14), la respuesta es simple y llanamente, a través de la *creación*. Con todas las implicaciones ya mencionadas. Este segundo momento puede ser resumido con la siguiente cita, teniendo en cuenta todas las implicaciones de las palabras clave mencionadas y que, podrían pasar desapercibidas:

“Al auto-instituirse, la sociedad ‘crea’ en el sentido más pleno del término; postula un nuevo *eidos* que no podría ser deducido ni producido por un estado de las cosas previo. Así como lo social no puede concebirse dentro de los esquemas tradicionales de coexistencia de elementos, tampoco lo histórico puede subsumirse en esquemas tradicionales de sucesión. «Porque lo dado en y por la historia no es una secuencia determinada de lo determinado, sino la emergencia de la alteridad radical, creación immanente, novedad no trivial».”⁴³ (Thompson, 1982, pág. 663)

De esta manera, el estrato de lo histórico-social resulta dividido en dos niveles o dimensiones: por un lado, un nivel normativo/funcional, donde la lógica ensídica opera y reina soberana,

⁴² Traducción mía de la edición en inglés: "The social-historical does not only create, once and for all, a new ontological type of order characteristic of the genus «society». This type is each time «materialized» through different *forms*, each of which embodies a *creation*, a new *eidos* of society." (Castoriadis, 1997a, pág. 13).

⁴³ Traducción mía del original en inglés: "In instituting itself society creates in the fullest sense of the term; it posits a new *eidos* that could not be deduced from or produced by a prior state of affairs. Just as the social cannot be conceived within traditional schemata of the coexistence of elements, so too the historical cannot be subsumed to traditional schemata of succession. «For what is given in and by history is not a determinate sequence of the determined, but the emergence of radical alterity, immanent creation, non-trivial novelty»." (Thompson, 1982, pág. 663).

por el otro, un nivel imaginario, donde las creaciones ontológicas *ex nihilo* toman lugar, donde se encuentra lo indefinido. Podemos decir que el primer nivel corresponde a lo que ya fue o es instituido (*societas instituta*), al mundo de las instituciones encargadas de organizar y ordenar la vida social con el objetivo de cumplir funciones “vitales” para la sociedad dada de la cual forman parte –funciones que son autoimpuestas por dicha sociedad.

Pero el mundo de lo instituido se muestra fragmentado y lacunar, no es eterno, está siempre *on the edge*, pero nunca termina por derrumbarse. Lo que permite la permanencia es, paradójicamente, la emergencia de la alteridad que es posible gracias a la dimensión imaginaria. Este es el mundo, la sociedad, que se está instituyendo (*societas institutans*), donde acontecen las creaciones ontológicas *ex nihilo* de formas/*eidos* y que después se instituyen (o no se instituyen, la posibilidad está presente) y se encarnan como significaciones. Aquí también es donde la historia se muestra como un *continuum* de alteraciones/alteridad. Todo esto es posible gracias al imaginario social como capacidad creativa de la sociedad, que se sirve del *magma* de significaciones imaginarias para tomar de ahí nuevas formas, nuevas significaciones y así instituir las.

2.3. Delimitación del concepto *magma*

“Nos sumergimos en un verdadero pantano semántico. Sin embargo, solo es ahí, en este pantano turbio, donde uno debe forzar la mirada para distinguir las formas en movimiento, donde quizás se pueda percibir algo nuevo.”⁴⁴ (Mugur Schächter, 1980, pág. 86)

¿Por qué hablar de magmas hasta este momento del ensayo? Cuando comencé a escribir, sabía que magmas sería mi personaje principal, pero no sabía las circunstancias a las que estaría sujeto. Y es que algo así debía de esperarse de un concepto que brilla por su ausencia en el foco de atención, o eso parecía desde mi mirada *amateur*. Lo que quiero decir es que entre los lectores de Castoriadis, el concepto de magma es relativamente menos “popular”

⁴⁴ Traducción mía del inglés: “We plunge into a veritable semantic swamp. Nevertheless, it is only there, in that murky swamp, where one must force the eye to discern moving forms, that perhaps one perceives something new.” (Mugur Schächter, 1980, pág. 86).

que conceptos como imaginario radical/social, institución social o significaciones imaginarias sociales. No obstante, tiene un gran peso dentro del edificio conceptual del proyecto de la autonomía. Las instituciones y las significaciones sociales no pueden ser sin que la potencia creadora del imaginario social entre en acción. Pero a su vez el imaginario social no actúa en el vacío, necesita de *materia prima*, pues la dirección ya la tiene. Es ahí donde entran en escena los magmas, no sin un poco de controversia, la cual atenderé en la siguiente sección.

El concepto de magma ya hizo acto de presencia cuando mencioné que Castoriadis (1997a, pág. 7) define al *magma de significaciones imaginarias sociales* como la red de significaciones que permean y orientan la vida social. Magmas mantiene su presencia en relación con otros conceptos fundamentales: “Hemos de pensarlo [*NA*: a lo social] como un *magma*, e incluso como un magma de magmas.” (Castoriadis, 2013a, pág. 293); “el mundo de las significaciones es un *magma*” (Castoriadis, 2013a, pág. 385). El concepto de magma juega un papel distinto en cada uno de estos dos breves, aunque sea a nivel gramatical, primero como adjetivo y luego como sustantivo.

Así como otros términos acuñados por Castoriadis, magma surge como respuesta a la necesidad de construir una manera alternativa de conocer/reflexionar acerca del modo de ser y de la lógica de la organización de fenómenos (la autoorganización del ser vivo y el estrato histórico-social) que cuestionan la lógica-ontología heredada, y en específico a la lógica ensídica. Y es respuesta en tanto que es una manera de cumplir la necesidad mencionada: se trata de una creación de “significaciones o matrices de significación” específicas a los fenómenos, estratos u objetos mencionados (Castoriadis, 2013a, pág. 530). Puntualmente, como observa Athanassios Tzouvaras (2023, pág. 2), el objetivo de Castoriadis es que *magma* nos haga cuestionar “la creencia de la tradición racionalista occidental” que plantea que toda reunión de cosas debe ser un conjunto en el sentido cantoriano, esto es, un conjuntos con plena distinción, definición e independencia ontológica de sus elementos internos.

En lo que respecta al ser vivo y al estrato histórico-social, Castoriadis señala (2013a, pág. 534) que magma refiere al “modo de ser de lo que se da” en estos estratos previo a toda

imposición de la lógica ensídica. Es decir, que magma refiere a aquello de lo que la lógica identitario-conjuntista se sirve para construir sus conjuntos, clases, objetos, propiedades y relaciones, en otras palabras, a algo pre-existente a dicha imposición, algo que se encuentra indiferenciado, algo que la lógica ensídica no logra agotar. De inmediato se establece una referencia directa con los postulados lógico-ontológicos que señalaban en el Ser y el tiempo una carencia de rigurosa esquematización y determinación, para luego postular una ontología abierta a la posibilidad de la indeterminación, al caos con organizaciones parciales y la creación ontológica *ex nihilo* como el sostén del tiempo entendido como *continuum* de alteraciones, como alteridad radical.

No obstante, no queda claro si ese “algo pre-existente e indiferenciado” refiere sólo a las regiones de lo histórico-social y el ser vivo, o si se puede generalizar este modo de ser a otros estratos. He aquí una faceta del problema que ocupa a este ensayo: ¿magma refiere sólo al estrato histórico-social, al “mundo humano”, o se trata de una modalidad del Ser general, por no decir universal, de todo lo que *es*? En concreto: ¿cuál es el estatuto de magma dentro del proyecto de la autonomía de Castoriadis? Atenderé estas preguntas en la siguiente sección del ensayo. Por lo pronto, es suficiente tener en cuenta que los magmas refiere a un modo de ser y que de momento la balanza se inclina a favor del magma como adjetivo.

En *La institución imaginaria de la sociedad* (2013a), Castoriadis plantea algunas ‘consideraciones previas’ a la definición convencional de el magma. Estas consideraciones no hacen más que reforzar los postulados lógico-ontológicos. Primero, lo que *es* –recuérdese que él habla sobre el modo de ser de lo que *es* previo a toda imposición de la lógica ensídica– no puede ser puro caos sobre el cual “la consciencia teórica o la cultura” (que operan bajo la lógica ensídica) imponen un orden/desorden único que “sólo tradujera su propia legislación o arbitrariedad” (Castoriadis, 2013a, pág. 531). Tampoco puede pensarse como conjunto de cosas nítidamente separadas y bien localizadas en un mundo perfectamente organizado por sí mismo:

“No hay en el pensamiento nada que asegure que lo dado sea tal que las categorías tengan dominio efectivo sobre él, o, dicho en otros términos, que el pretendido caos de las sensaciones es, con todo, *organizable*; y más aún, que el mundo no está

simplemente lleno de soportes posibles de la categoría de sustancia.” (Castoriadis, 2013a, pág. 532).

Estas cualidades negativas sobre lo que *es*, lo *dado*, reiteran los postulados lógico-ontológicos del proyecto de la autonomía. En efecto, lo que *es* y lo que se *da* no es puro caos ni un mundo/realidad con fundamento último que se encuentra en sí mismo. Ni es el eterno devenir, ni la determinidad pura. Y, mucho menos, el conocimiento teórico-científico que se produce sobre él no es una traducción sin pérdida/cambio de significado. Aquello que es pre-existente a toda imposición y que se encuentra indiferenciado se presta a ser organizado, en el sentido de la lógica ensídica, pero todo resultado eventualmente se descubre incompleto.

Para Castoriadis, lo pre-existente a la imposición aparece como organizable, pero –y gran ‘pero’– también aparece “(..) como ya organizado de una manera que nos obliga a modificar nuestras «categorías», sin que por ello podamos decir que las extraemos de él ni que a él se las imponemos.” (Castoriadis, 2013a, pág. 533). ¿Cómo es posible que algo sea organizable y al mismo tiempo pueda estar ya organizado?, ¿cómo es posible que una forma se preste a la modificación indefinida e ilimitada de su organización si su organización ya está presupuesta?, ¿acaso hay límites trascendentales e inmutables que de alguna forma conocemos, pero a su vez no podemos reconocer con plena nitidez? Y lo más importante: lo pre-existente se muestra organizable para y por nosotros, sin duda, pero si a su vez ya está organizado ¿quién (o qué/cómo) lo organizó?

Podemos resumir estas consideraciones sobre lo pre-existente y su organización con la siguiente analogía: los humanos no estamos fuera del mundo observando su interior, ni estamos dentro de nuestro mundo observando el exterior; sino que estamos en el centro, observando nuestro alrededor. Somos el punto de referencia de lo que pensamos, decimos y hacemos sobre el mundo, nuestro mundo, sin que eso anule la posibilidad de la existencia óptica de “algo fuera de nuestro mundo”. Y, dado que nuestro mundo es un constante juego de esquematizar lo que no se deja esquematizar en su totalidad, es decir, un mundo en donde la lógica ensídica opera, pero no domina porque siempre habrá “algo” que se le escapa. Ese “algo” es a lo que Castoriadis se refiere con *magma*, ya sea que ese “algo” se encuentre en el nivel de lo imaginario o en un estrato exógeno al ser vivo, al ser humano (a cuál de las dos

hace referencia, no queda claro en la obra de Castoriadis). Pasemos, pues, a la definición ‘canónica’ de magma:

“Dirigimos la atención al modo de ser de lo que se da, antes de toda imposición de la lógica identitaria o de conjuntos; y llamamos magma a lo que se da en este modo de ser. (..) Un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o, en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones.” (Castoriadis, 2013a, pág. 534)

Este breve párrafo enuncia ya varias cosas. Primero, como ya lo mencioné, el término magma refiere a lo que *es* previo a la imposición de la lógica ensídica. Si hablamos sólo del estrato histórico-social, aquello que “se da antes de toda imposición...” apunta al mundo de las significaciones y, en específico, el imaginario social (o sociedad instituyente). Castoriadis apuntala esto al señalar (1997a, pág. 8) que la raíz, fuente u origen de los magmas nunca pueden ser ni los “sujetos”, los “individuos”, ni sus “grupos” pues son ellos mismos productos de la sociedad instituyente, y su existencia presupone la existencia dicha sociedad. Tampoco podemos encontrar este origen en las “cosas”, ni mucho menos en ideas o un “espíritu absoluto” (Hegel), por las mismas razones que los casos anteriores: ellas también son producto de la sociedad instituyente. Por lo tanto, el lugar donde se pueden encontrar magmas es el mundo de las significaciones, de lo imaginario –siempre y cuando se trate del estrato histórico-social, claro–.

Pero, ¿qué pasaría si no sólo habláramos del estrato histórico-social y nos preguntamos por “lo que se da antes de toda imposición” en otros estratos, dominios? Indagar por el origen o fuente de los magmas para responder estas preguntas parece ser un esfuerzo fútil para reflexionar sobre el estatuto del término. En cambio, preguntarse sobre a qué nos podríamos referir con “lo que se da...” si no sólo hablásemos del estrato histórico-social, puede ser un camino fructífero: ¿son los magmas un modo de ser generalizable del Ser, o son un modo de ser exclusivo del estrato-histórico social (que no es más que una expresión del Ser)?, y, puntualmente, ¿qué es aquello “que se da antes de toda imposición”? ¿hablamos de una realidad/mundo/cosa inaccesible a nuestro conocimiento, o, simplemente de una realidad/mundo/cosa que ya *es* con independencia de quién y cómo la observa (además de

todas las aporías que esta interrogante implica)? Toda respuesta a estas preguntas tendrá una repercusión en la operatividad de la arquitectura conceptual de Castoriadis.

Segundo, decir que de los magmas se pueden extraer organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida es lo mismo que decir que siempre se pueden fijar términos de referencia en donde la imposición de la lógica ensídica aún no acontece. Esto nos remite al principio ontológico sobre el Ser como caos con organizaciones parciales, abismo y lo infundado. Magmas refiere a “el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo inconsciente.” (Castoriadis, 2013a, pág. 293). La cuestión está en que una vez fijado el termino de referencia, la lógica ensídica inicia su operación y transforma el término de referencia –que se encontraba “distinto-indistinto” en el magma– en elementos distintos y diferenciados y utilizan esta diferenciación para constituir conjuntos y clases: “(..) solidifican la pre-relación de remisión a la relación, organizan el mantenerse juntos, el ser-en, el ser-sobre, el ser-cerca-de, en sistema de relaciones determinadas y determinantes.” (Castoriadis, 2013a, pág. 535). Un magma es siempre susceptible a que, *a partir de él*, se formen conjuntos, pero éstos siempre se encontraran al margen de ciertos límites, de *sus* límites: no pueden dar cuenta de lo indefinido si mantienen sus reglas del juego. En otras palabras, toda formación de conjuntos a partir del contenido de un magma resultará trivial e incompleta.

Tercero, después de la extracción o construcción de organizaciones conjuntistas, es imposible reconstituir un magma reagrupando las organizaciones que se extrajeron o se construyeron. Retomo un ejemplo del propio Castoriadis (1994, págs. 130-131) para ilustrar este hecho: si uno toma la totalidad de las significaciones que el idioma español contemporáneo transmite o puede transmitir, uno puede extraer de ahí un número arbitrario de organizaciones conjuntistas, pero uno no sería capaz de reconstruir/re-fabricar esta totalidad si se comienza desde o a partir de elementos conjuntistas. En otras palabras, aun cuando se genere un conjunto de todas las organizaciones conjuntistas que se pueden construir a partir de un magma, ese conjunto no es una reconstrucción de ese magma, pues está ya preñado de las operaciones fundamentales de la lógica conjuntista-identitaria: definición, determinación, separación/unión, etc. Y, dejando de lado el ejemplo mencionado, como el magma refiere a

aquello que *es* previo a toda imposición, es decir, que refiere a lo pre-existente, a lo indiferenciado. Y por lo tanto es incompatible con cualquier operador lógico, llámese definición, reunión, relación y más.

La tensión interna de definición de los magmas se hace presente: ¿Cómo podemos hablar de magmas, de algo “previo” a toda imposición de la lógica ensídica, si el mero hecho de “hablar” (palabras, sintaxis, gramática: lenguaje) esta preñado de esta lógica? A pesar de que Castoriadis reconoce que toda creación de nuevas significaciones, de matrices de significación, de que todo proyecto de ruptura mantendrá una relación *sui generis* con aquello que critica, a pesar de que reconozca que para hablar de lo que la reflexión-heredada no puede agotar o explicar sin llegar a un límite autoimpuesto por ella misma se tiene que servir de lo “identitario” para hablar de lo “no-identitario”; a pesar de todo esto nos encontramos en una especie de círculo. Un círculo en el que, como menciona Derrida, carece de sentido *no utilizar* los términos de, en este caso, la reflexión heredada. Y, si se considera la envergadura y el arraigo de dicha tradición en el pensamiento, de la cual Castoriadis quiere distanciarse (a esto súmese el no abandonar los vehículos de la ontología y la lógica), la sentencia de permanecer en ese círculo se vuelve una piedra en el zapato del proyecto de la autonomía: “(..) no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquella querría cuestionar.” (Derrida, 1989, pág. 386). Lo que quiero señalar es que dicha relación *sui generis* entre el proyecto de Castoriadis y la reflexión heredada es entendible en el caso de otros términos, pero, en el caso de magma se vuelve algo problemático: los magmas pueden referir al modo de ser de lo pre-existente a toda imposición –indiferenciado, indeterminado–, pero nos vemos forzados a utilizar la misma lógica que este término pretende criticar. Es como estar frente a la posibilidad de lo imposible por el hecho de que “lo imposible” ya fue dicho, señalado, pronunciado, en el marco de lo posible.

Siguiendo la exposición de Castoriadis, en *La institución imaginaria de la sociedad*, aparecen metáforas contradictorias, que buscan dar una descripción, aunque sea intuitiva, de los magmas. De entre éstas, la que, a mi juicio, es más fiel a lo que se quiere decir sobre magmas es la siguiente:

“Hemos de pensar en una multiplicidad que no es una en el sentido del término que hemos heredado, (..) y que no es tampoco multiplicidad en el sentido en que pudiéramos numerar, efectiva o virtualmente, lo que «contiene», sino una multiplicidad en la que podemos descubrir en cada momento términos no absolutamente confundidos; o aun una indefinida cantidad de términos eventualmente cambiantes reunidos por una prerrelación facultativamente transitiva (la remisión); o el mantenerse-juntos de los ingredientes distintos-indistintos de una diversidad.” (Castoriadis, 2013a, pág. 535).

Tanto ‘multiplicidad’ como ‘diversidad’ parecen ser palabras clave para ilustrar a un magma. Aquello que acontece en “el primer estrato de lo dado”, sobre lo cual se imponen operaciones conjuntistas, es también una reunión de algo en el que la diversidad es una característica principal. Pero, lo que distingue a esta multiplicidad de un conjunto no es sólo la diversidad (un conjunto bien puede tener elementos diversos en tipo, forma, valor, etc.), sino la cualidad de su contenido: un flujo constante en el que aparecen y desaparecen términos, se transforman, cambian. Nada en un magma es lo suficientemente sólido para mantenerse inmutable, pero tampoco lo suficientemente líquido como para que sea imposible generar formas a partir de él. Es un punto medio entre la estricta rigidez, y el vertiginoso flujo o devenir.

Basta retomar el caso de las significaciones imaginarias sociales para aclarar un poco la situación. Éstas se instituyen en una sociedad particular gracias a la capacidad del imaginario social, el cual se sirve de un magma de significaciones para extraerlas e instituir las. A partir del momento de su institución, estas significaciones operarán bajo la lógica ensídica. En este caso, el magma de significaciones resulta en una suerte de “origen” de todo lo instituido, pero en ese origen no hay nada distinguido en su totalidad ni mucho menos determinado. Ahí convergen una multiplicidad de términos que cambian, se transforman, aparecen, desaparecen y vuelven a emerger. Por usar una metáfora, el magma de significaciones imaginarias sociales es como un cielo repleto de nubes. Nosotros lo observamos y elegimos una nube en particular. Podemos encontrar en ella una forma de elefante, pero después o en ese mismo momento, podemos encontrar en la misma nube la forma de un conejo o de cualquier otro objeto. En este caso, la nube juega el papel de los contenidos de un magma,

mientras el cielo repleto de ellas juega el papel del magma como multiplicidad de dichos términos.

Lo que Castoriadis postula en *La institución imaginaria de la sociedad* (2013a, págs. 535-536) es que todo lo que “puede darse efectivamente” es según el modo de ser de un magma: multiplicidad de términos o significaciones cambiantes. Y, que toda institución (institución de la sociedad, de un complejo de instituciones, de significaciones y muchos etcéteras) es una institución que opera dentro del marco de la lógica ensídica: definición, determinidad, relación, identidad. Es decir, que toda institución es una imposición de organizaciones conjuntistas sobre “un primer estrato de lo dado que a ello se presta interminablemente”. Pero también sostiene que ni el estrato histórico-social, ni las cosas, ni el mundo puede ser solamente eso, “sino que siempre es también y necesariamente institución de un magma de significaciones imaginarias sociales.”

Lo presentado hasta aquí es lo que Castoriadis mencionó sobre los magmas en *La institución imaginaria de la sociedad*. Y el resultado es, a mi juicio, en ocasiones confuso y contradictorio. La paráfrasis anterior basta para señalar este hecho: “institución de un magma de...”, ¿no referían los magmas a lo pre-existente a toda imposición de la lógica identitario conjuntista, es decir, previo a toda institución?, o, ¿no referían al modo de ser de lo que *es* previo a toda imposición? Magmas: ¿refiere a un modo de ser o a “algo”, digamos, a una multiplicidad *sui generis*, o bien, *ad hoc* al proyecto de la autonomía?

En el artículo *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía* (1994), posterior a la publicación de *La institución imaginaria de la sociedad*, Castoriadis se concentra, entre otras cosas, en retomar la tarea de definir o ilustrar la cuestión de los magmas. Pero, a diferencia del esfuerzo anterior, éste se asemeja más a una formalización del término, haciendo harto uso de categorías y procedimientos propios de las matemáticas, en específico, de la teoría de conjuntos. En este momento de la obra de Castoriadis, él propone describir a los magmas usando conjuntos e, idealmente, describir a los conjuntos como ‘inmersos en’ magmas (Castoriadis, 1994, pág. 130).

Castoriadis abre el artículo citando un extracto de una carta que escribió Georg Cantor a Richard Dedekind el 28 de julio de 1899: “Toda multiplicidad es o una multiplicidad inconsistente o es un conjunto [*ensemble*].”⁴⁵ (Castoriadis, 1994, pág. 123). Esta aseveración no niega la existencia de multiplicidades inconsistentes, simplemente deja ver que dichas multiplicidades *son* de una forma que Cantor no puede especificar. Y son éstas a las que Castoriadis dedicó su atención desde 1964-5. Cuando él acuñó los términos de imaginario social, imaginario radical y magmas, lo hizo precisamente para dar cuenta de esas inconsistencias que la reflexión heredada no puede explicar. Claramente, magmas puede referir a la inconsistencia que la teoría de conjuntos no puede agotar. La falta de estabilidad y coherencia es una cualidad más que le podemos asignar a los magmas, pues en ellos no encontramos la propiedad de una imposibilidad de deducción de contradicciones dentro de aquello que es consistente, como sería en el caso de conjuntos. Todo lo contrario, en los magmas, las contradicciones parecen ser una de sus cualidades intrínsecas.

Para ampliar la definición de magmas, Castoriadis agrega una serie de axiomas o propiedades de los magmas como una especie de “lógica de los magmas”, al mismo tiempo que introduce el término de ‘*marcar/identificar*’ [*repérer*]. Antes de comentar sobre cada propiedad, es necesario aclarar el término *marcar/identificar*. Tomemos los siguientes enunciados que utiliza Castoriadis (1994, págs. 130-131): ‘marcar/identificar *X*’; ‘*X* marca/identifica *Y*’; ‘marcar/identificar *X* en *Y*’. Ahora, reescribamos estos enunciados con otros términos: ‘marcar/identificar un perro (*X*)’; ‘el collar (*X*) marca/identifica al perro (*Y*)’; ‘marcar/identificar al perro (*X*) en el campo (*Y*)’. El marcar/identificar algo es similar a distinguir algo utilizando una cualidad o estableciendo relaciones con otras cosas. En el ejemplo, lo primero que se hace es distinguir a un perro (p.ej. “ese es mi perro”), luego, se distingue al perro a través de una relación con otra cosa, en este caso, un collar (p. ej. “el collar azul es de mi perro”); y, por último, se logra distinguir al perro de un resto de cosas (p. ej. “mi perro es aquél que tiene el collar azul”). Teniendo esto en mente, cito las propiedades que Castoriadis agrega (1994, pág. 131) a la definición de magmas:

⁴⁵ Traducción mía de la edición en inglés: “Every multiplicity is either an inconsistent multiplicity or it is a set [*ensemble*].” (Castoriadis, 1994, pág. 123).

M1: Si M es un magma, uno puede marcar/identificar en M un número indefinido de conjuntos.

M2: Si M es un magma, uno puede marcar/identificar en M magmas distintos que M.

M3: Si M es un magma, M no se puede dividir en magmas.

M4: Si M es un magma, toda descomposición de M en conjuntos deja a un magma como residuo.

M5: Lo que no es un magma o es un conjunto o es nada.”⁴⁶.

M1 asegura “(...) el imprescindible puente hacia los dominios que son formalizables, así como sus aplicaciones, es decir, conocimiento ‘exacto’.”⁴⁷ (Castoriadis, 1994, pág. 131); aseveración que sólo reafirma la relación ya mencionada que la lógica ensídica tiene con los magmas o aquella región del ser que va más allá del primer estrato natural, *viz.*: la extracción de materia indefinida del magma para imponerle algún operador lógico y, de esa manera, así instituirlo en el mundo social. La apariencia no problemática de este axioma u propiedad se desvanece en cuanto observamos con detenimiento la secuencia lógica, los “pasos permitidos”, que *M1* propone: para marcar/identificar algo dentro de un magma se presupone que ya sabemos que nos encontramos frente a un magma, ¿cómo hacerlo?, ¿cómo distinguimos un magma o cómo sabemos que nos encontramos frente a un magma? Esto nos lleva de nuevo a la pregunta sobre qué es con precisión un magma, ¿multiplicidad *sui generis* al mundo pre-social al que nuestra razón, consciencia, mirada o curiosidad accede o reconoce?, ¿un fundamento ontológico con virtuosidad genésica del que sólo podemos hablar –pero no *conocer*–?

M2 habla de “(...) una inagotabilidad, o una potencialidad indefinida”⁴⁸ (Castoriadis, 1994, pág. 131). Quizás lo inagotable o la potencia indefinida es la capacidad de identificar en M a otros magmas distintos de M sin restricción de cuántos, cómo o si es contradictorio. O, al menos, esos últimos tres puntos no aparecen en *M2*, por lo que se da a entender que la inagotabilidad deviene de la falta de dichas restricciones. Esta potencialidad indefinida se

⁴⁶ Traducción mía de la edición en inglés: “*M1*: If M is a magma, one can mark, in M, an indefinite number of ensembles. / *M2*: If M is a magma, one can mark, in M, magmas other than M. / *M3*: If M is a magma, M cannot be partitioned into magmas. / *M4*: If M is a magma, every decomposition of M into ensembles leaves a magma as residue. / *M5*: What is not a magma is an ensemble or is nothing.” (Castoriadis, 1994, pág. 131).

⁴⁷ Traducción mía de la edición en inglés: “(...) the indispensable bridge to the domains that are formalizable as well as their applications, that is to say, ‘exact’ knowledge.” (Castoriadis, 1994, pág. 131).

⁴⁸ Traducción de: “(...) an inexhaustibility, or an indefinite potentiality.” (Castoriadis, 1994, pág. 131).

hace más clara cuando Castoriadis menciona (1994, pág. 131) que lo que ésta propiedad expresa de forma implícita es que lo que está en juego no es un asunto de “inagotabilidad cuantitativa”, no son la ‘cantidad de objetos’ que un magma puede ‘contener’, sino que lo que importa es la inagotabilidad de modos-de-ser y de tipos de organización que se pueden descubrir en el magma.

Otro comentario: Castoriadis se adelanta y menciona (1994, pág. 131) que esta segunda propiedad puede ser cuestionada con preguntas como “¿Cuándo es un magma distinto de *otro* magma? – o: ¿Cómo se sabe [que un magma es distinto a *otro* magma]?” A lo que responde con otra pregunta: “¿Cuándo es un signo de una teoría matemática distinto de *otro* signo y cómo lo sabes?” Para el autor, lo que *M2* pone en juego es lo que sucede en cualquier teoría matemática o acto lingüístico: cuando se postula de manera original y simultanea el signo, se postula también: “(..) aquello de lo que es signo en su identidad consigo mismo y su diferencia relativa a todo lo demás.”⁴⁹ (Castoriadis, 1994, pág. 131).

M3 es la propiedad “más decisiva”, pues expresa la imposibilidad y la irrelevancia de aplicar aquí el esquema/operador de la separación, propio de la lógica ensídica. Castoriadis lo ejemplifica de la siguiente manera:

“En el magma de mis representaciones, yo no puedo separar rigurosamente aquellas que ‘refieren a mi familia’ de las demás. (En otras palabras, en la representación que a primera vista ‘no refiere a mi familia’ siempre se origina al menos una cadena asociativa que, ella misma, conduce a ‘mi familia’. Esto equivale a decir que una representación no es un ‘ser distinto y bien-definido’, sino que es todo aquello que trae consigo.)”⁵⁰ (Castoriadis, 1994, págs. 131-132)

¿Dónde descansa la irrelevancia de la separación en el caso de un magma? Respuesta: en que hay una diferencia entre marcar/identificar (lo que se hace en *M1* y *M2*) y ‘separar’. Pero –

⁴⁹ Traducción mía de la edición en inglés: “(..) that of which it is sign in their identicalness to themselves and their difference relative to everything else.” (Castoriadis, 1994, pág. 131)

⁵⁰ Traducción de: “In the magma of my representations, I cannot rigorously separate out those that ‘refer to my family’ from the others. (In other words, in the representations that at first sight ‘do not refer to my family’, there always originates at least one associative chain that, itself, leads to ‘my family’. This amounts to saying that a representation is not a ‘distinct and well-defined being’ but is everything that it brings along with it.)”.

me doy el lujo de introducir un pequeño comentario—, ‘separar’ no es la palabra que Cantor utiliza en su definición de conjuntos, *verbatim*: “(..) toda agrupación M en un todo de objetos determinados y bien diferenciados ‘ m ’, de nuestra intuición o de nuestro pensamiento (que son llamados los «elementos» de M).” (Cantor, 1895, pág. 1). Incluso en la traducción que Castoriadis hace de la definición, no aparece: “es la reunión, en un todo, de objetos definidos y distintos de nuestra intuición o de nuestro pensamiento. A estos objetos se les llama elementos del conjunto.” (2013a, pág. 354). Quizás ‘agrupación/reunión’ implican de manera implícita la ‘separación’, por lo que Castoriadis se siente confiado a que la distinción ‘marcar/identificar $\neq$ separación’ se sostiene y por ende su argumento de que en los magmas “separar es imposible y no tiene sentido”. Pues, en los magmas, todo ‘objeto’ esta interrelacionado, está indiferenciado parcialmente, por lo que sólo podemos marcar/identificar dentro de él, pero no separar.

Castoriadis agrega el siguiente complemento a la propiedad $M4$: “(..) si X es exhaustivamente descomponible en conjuntos, entonces X es un conjunto y no un magma.”⁵¹ (Castoriadis, 1994, pág. 132). Esto parece más bien una consecuencia de la propiedad $M3$ que una propiedad en sí misma: si se logra aplicar un operador propio de la lógica ensídica en lo que pensamos que es un magma, entonces no estamos tratando con un magma, sino con un conjunto.

Sobre $M5$: esta propiedad sólo afirma la universalidad de los magmas. Es decir, que todo aquello que se encuentre, se pueda pensar; que todo modo de ser o modo de organización no-conjuntista es ‘magmático’. En pocas palabras: “(..) todo lo que es/todo lo que es concebible, y aquello en lo que nosotros mismos somos, es un super-magma.”⁵² (Castoriadis, 1994, pág. 132). Es también esta propiedad, para mí, una de las más problemáticas. Pues sólo ensancha la pregunta sobre a qué estrato del Ser refiere magmas y, peor aún, afirma la universalidad

⁵¹ Traducción mía de la edición en inglés: “if X is exhaustively decomposable into ensembles, then X is an ensemble and not a magma.” (Castoriadis, 1994, pág. 132).

⁵² Traducción mía de la edición en inglés: “(..) everything that is/everything that is conceivable, and that wherein we ourselves are, is a super-magma.” (Castoriadis, 1994, pág. 132).

de los magmas, es decir, nos presenta una reificación de los magmas y los vuelve eternos... determinados.



3. Sobre el estatuto de *magmas* dentro de la arquitectura conceptual de Castoriadis

“Se invierte más trabajo en interpretar las interpretaciones que en interpretar las cosas, y hay más libros sobre libros que sobre cualquier otro asunto.” (Montaigne, 2007, pág. 1596)

La anterior cita del filósofo renacentista es una broma dirigida hacia mi propio esfuerzo. Después de mi exposición monográfica del laberinto conceptual de Castoriadis, mi propia voz grita desde los asientos del auditorio: ¡Queremos escuchar sobre *la cosa*, cácaro! Pero, también utilizo la cita, o a lo que hace alusión, para justificarme: no puedo hablar de algo sin implicar (de manera directa o indirecta) lo que ya se ha dicho. No se dice, habla, obra, actúa, en el vacío: “¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar?” (Benjamin, 2008, pág. 36).

Castoriadis se enfrentó, a plena consciencia, con una situación similar: no se puede postular algo nuevo sin un remanente de lo viejo. Tergiversando un poco el sentido de la cita de W. Benjamin, en el caso del concepto de magma, “el eco de otras voces que dejaron de sonar” no es otro que el que Castoriadis denominó la lógica conjuntista-identitaria. Ese fue el horizonte sobre el cual construyó su obra, con el fin explícito de señalar la impotencia que sufrían al intentar explicar el estrato de lo histórico-social, para después conquistar un nuevo punto de vista.

El objetivo en las siguientes páginas es señalar las aporías/problemas que aparecen cuando se revisa y cuestiona el concepto de magma. En lo que concierne a este ensayo, debe quedar claro que “el problema” está localizado *dentro* de la obra de Castoriadis. Me es suficiente mostrar que hay una tensión interna en la definición de magma que aparece en *La institución*

imaginaria de la sociedad, y una contradicción de ésta frente a la definición que aparece más tarde en *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía*. Una conclusión prematura a la que he llegado es que estos callejones sin salida representan un problema para la operativización y operatividad de la arquitectura conceptual de Castoriadis. En efecto, magma es la piedra angular del *corpus* conceptual del proyecto de la autonomía. Las instituciones sociales son posibles gracias al imaginario social como fuerza creadora, pero el mismo imaginario social se *sirve* (depende) de un magma de significaciones. Por eso, si comprobamos que magma es un sustituto de fundamento, en apariencia libre de determinación, pero que finalmente es predestinado por el mismo Castoriadis a la rigidez de la universalidad, el edificio se tambalea. Si mis argumentos logran sostener estas aseveraciones, la travesía del concepto de magma resultará en un retorno a la determinidad, a los principios. O, al menos, se mostrará que ‘magma’ no es totalmente libre de determinación.

Otra cuestión a tener en cuenta es que el pensamiento de Castoriadis se distinguió y afirmó desde la década de los 70's y se mantuvo activo hasta su muerte en 1997. Por lo tanto, no debe ser sorpresa que a lo largo de este periodo sus ideas y conceptos-clave, pese a su perseverancia, evolucionaran y tomaran nuevas formas, ensancharan o adelgazaran su campo de referencia o que se tornaran más complejas de lo que ya eran. Me concentraré en dos exposiciones y definiciones de magmas que aparecen en distintos momentos de la trayectoria del autor. Esto me permitirá señalar algunas contradicciones que surgen al revisarlas y contraponerlas, lo que nos lleva a observar que magma aparece ya como un término poco claro, contradictorio y difícil de operativizar. La primera exposición y definición aparece en *La institución imaginaria de la sociedad*, publicado en 1976. Y la segunda se formó entre los años de 1983-1994, para cristalizarse en el artículo *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía*, publicado en 1994.

3.1. B'reishit: Los magmas según *La institución imaginaria de la sociedad*

En la segunda parte de *La institución imaginaria de la sociedad*, magma aparece como respuesta a la pregunta de si es posible superar la comprobación de los límites de la lógica

conjuntista-identitaria, y de la ontología que le es consustancial; es decir, si es posible superar la ontología negativa y así “(..) abrir un camino (o varios) para pensar lo que es sin conformarse con decir como no hay que pensarlo.” (Castoriadis, 2013a, pág. 529). Vale recordar que dichos límites (señalados en la primer parte de este ensayo) se encuentran en el predominio, dentro del pensamiento heredado, de la hípercategoría de determinidad (Ser $\equiv$ Ser determinado), en que el tiempo y la historia se muestren como mera sucesión de eventos que están regidos por leyes o normas pre-establecidas, en la explicación heterónoma de lo histórico-social y en el predominio de la lógica conjuntista-identitaria o lógica ensídica sobre la reflexión de lo histórico-social. Vale recordar que Castoriadis tematiza a la lógica ensídica como una lógica instrumental-funcionalista que busca instituir el mundo de lo determinado y la determinación, de las distinciones categóricas y de la distinción pura (Breckman, 1998, pág. 31), pues será la lógica ensídica la que funcionará como oposición a partir de la cual magmas se construye.

Si la lógica conjuntista-identitaria opera como imposición de organizaciones parciales que no tienen dominio efectivo sobre “lo dado”, magmas es el “lugar” del cual se sirve tal imposición (Castoriadis, 2013a, pág. 532). Por ende, lo primero que se dice sobre magmas es que éste refiere “(..) al modo de ser de lo que se da, antes de toda imposición de la lógica identitaria o de conjuntos” (Castoriadis, 2013a, pág. 534). ¿Qué es “lo que se da”? En este primer momento, la respuesta es que lo que se da es el mundo pre-social, inasequible, inagotable y que no es coherente con la lógica ensídica. Es decir, que no puede ser esquematizado ni organizado en su totalidad, es algo que se le escapa a la lógica conjuntista-identitaria (Castoriadis, 2013a, pág. 533).

Sólo *el primer estrato natural* pertenece al “mundo pre-social”, se presta a la organización e imposición de la lógica ensídica, organizaciones que eventualmente resultarán fragmentarias, perderán su “sentido” para la sociedad instituida, dejarán de cumplir la necesidad para la cual fueron instituida. Pues la relación que tiene la lógica conjuntista-identitaria (el nivel de lo instituido) con el primer estrato natural es que éste último le suministra un punto de apoyo o

incitación⁵³, y nada más: no hay relación de condicionamiento necesario y suficiente, no hay nada en la institución social que sea regido por el primer estrato natural. De esta manera, lo que aparece más allá del primer estrato natural:

“(..) aparece entonces como organizable, pero también como ya organizado de una manera que nos obliga a modificar nuestras «categorías», sin que por ello podamos decir que las extraemos de él ni que a él se las imponemos. Y no solamente es que, antes o después, cada nueva capa o estrato aparezca a su vez como lacunar, sino que las relaciones que mantienen entre sí estas capas o estratos de lo dado —términos que, por cierto, no hay que sustancializar o reificar— no son caóticas (...) ni están tampoco sometidas a la lógica identitaria, desde cuyo punto de vista están plagadas de paradojas y aporías.” (Castoriadis, 2013a, pág. 533).

Magma aparece aquí como aquello que se da en el mundo pre-social, más allá del primer estrato natural, y que, visto desde la perspectiva de la lógica conjuntista-identitaria, está repleto de paradojas y antinomias. Preguntarse qué y cómo es lo dado o el mundo pre-social para Castoriadis parece ser lo mismo que preguntarse qué y cómo es un magma. La respuesta “formal” se encuentra en la definición canónica de magma que cité en la sección anterior, a saber: un magma es de donde se pueden extraer organizaciones conjuntistas, puntos de referencia, para que estas organizaciones sean así instituidas. No obstante, es imposible reconstituir un magma con operaciones conjuntistas, por ejemplo, agrupar todas las organizaciones que se hayan extraído no resulta en el magma del que proceden (Castoriadis, 2013a, pág. 534).

⁵³ Para ahorrar espacio y no perder el punto central del ensayo, *el primer estrato natural* refiere a un estrato extra-humano en el que se encuentran “hechos naturales” que sirven como puntos de apoyo o incitaciones para la institución de significaciones, y nada más. El primer estrato natural no es ni puede ser condición necesaria y suficiente para el mundo y la vida social (Castoriadis, 2013a, págs. 364-365). Ahora, la relación entre el mundo “pre-social” (primer estrato natural) y la institución de la sociedad es *una relación anaclítica* (Castoriadis, 1997a, pág. 10). Este tipo de relación hace referencia a la *anaclysis*, un neologismo del siglo XX propio del psicoanálisis que designa una fuente de dependencia psicológica/psíquica/emocional que procede de un objeto parecido o semejante a las figuras parentales protectoras de la infancia. Y por último, el término ‘*apoyo-en*’, se entiende en el sentido de la palabra alemana *Anlehnung*, o la palabra francesa *étayage* (Castoriadis, 1997a, pág. 10). En este mismo sentido, Laplanche y Pontalis definen al *apoyo* como un: “Término introducido por Freud para designar la relación primitiva de las pulsiones sexuales con las pulsiones de auto-conservación: las pulsiones sexuales, que sólo secundariamente se vuelven independientes, se apoyan sobre las funciones vitales que les proporcionan una fuente orgánica, una dirección y un objeto.” (Laplanche & Pontalis, 1996, pág. 31).

Hasta este momento todo parece estar bien. Nos podríamos contentar con la afirmación de que un magma es una “(..) sustancia sin forma pero creadora de formas, el sustrato genésico de toda creación.” (Morin, 1998, pág. 40). ¿Cómo no reconocer la virtud genésica de los magmas? Las entidades y propiedades de los elementos de los conjuntos o clases que constituyen el mundo de lo instituido provienen de disecciones por parte de la lógica ensídica sobre los magmas, ésta se sirve de ellos (Castoriadis, 2013a, pág. 535). Pero, líneas más adelante, Castoriadis cierra el apartado sobre magmas y remata con la siguiente cita:

“Nosotros postulamos que todo lo que puede darse efectivamente –representación, naturaleza, significación– es según el modo de ser de *magma*; que la institución histórico-social del mundo, las cosas y los individuos, en tanto institución del *legein* y del *teukhein*, es siempre también institución de la lógica identitaria y, por tanto, imposición de una organización en conjuntos a un primer estrato de lo dado que a ello se presta interminablemente. Pero también sostenemos que jamás es ni puede ser únicamente eso, sino que siempre es también y necesariamente institución de un magma de significaciones imaginarias sociales.” (Castoriadis, 2013a, págs. 535-536).

La primera cuestión que señalo, y que posiblemente sea resultado de un juego de palabras, es que, en líneas anteriores a este párrafo, magmas era equivalente a lo que se da, a lo dado, previo a toda imposición de la lógica ensídica. Pero en éste último párrafo, aquello que se da efectivamente no *es* un magma, sino que es “según el modo de ser de magma”. Esta sospecha toma fuerza cuando retomamos la aseveración en la que Castoriadis (2013a, pág. 534) llama magma al “modo de ser de lo que se da, antes de toda imposición de la lógica identitaria o de conjuntos”. No hay duda de que magmas está dentro del mismo campo semántico que el estrato que *es* libre de imposiciones conjuntista-identitarias. Pero no está claro la relación entre estas dos nociones: ¿el magma *es* lo que se da efectivamente (mundo pre-social), o *es el modo de ser* de lo que se da efectivamente?

Antes de esto, magmas se encontraba en una situación similar, mas no equivalente, con la tesis Nietzscheana⁵⁴ sobre las cosas, sustancias y entes: no hay, no existen en cuanto *cosas*

⁵⁴ La diferencia radica en que para Nietzsche está en un juego constante de devenir: “El mundo existe. No es una cosa que deviene: una cosa que pasa. O mejor dicho: deviene, pasa; pero no comenzó nunca a devenir, ni a pasar. Y como sus excrementos son su alimento, vive de sí mismo.” **No se especifica ningún origen..** Mientras que, para Castoriadis, lo que se da, no puede estar en un flujo constante, no puede ser eterno devenir, de ser así

en-sí. Lo único que existe es “la oleada del flujo vital, la corriente del devenir”, no hay nada persistente, ni permanente, todo está en flujo. Y, lo que conocemos sobre las cosas es una falsación de la realidad, un intento de construir un edificio sobre arena movediza (Fink, 2019, pág. 235). Pero, ahora no queda claro si magmas refiere a la “oleada del flujo vital” *in toto* (con sus respectivas diferencias, claro), o sólo a una región o ‘parte’ específica de ese eterno devenir.

La segunda cuestión refiere a la última oración del párrafo en cuestión. En él se asevera que la institución histórico-social del mundo es institución de la lógica ensídica, pero que también es “siempre y necesariamente institución de un magma de significaciones imaginarias sociales”. La institución de un magma resulta contradictoria por lo que una institución y el hecho de instituir algo implican. La lógica de las instituciones y del acto instituyente son opuestas a la “naturaleza” de los magmas: ¿cómo esquematizar lo que, según su definición, no puede ser esquematizado?

Un magma es descrito como “(..) una multiplicidad en la que podemos descubrir en cada momento términos no absolutamente confundidos; o aun una indefinida cantidad de términos eventualmente cambiantes reunidos por una prerrelación facultativamente transitiva (la remisión).” (Castoriadis, 2013a, pág. 535). Además del constante cambio de los términos (libres de determinación), las características sobre las cuales quiero problematizar la institución de un magma son, por un lado, la alteridad entre los términos, y por el otro, el carácter indefinido de éstos. La alteridad de los términos refiere a lo que los hace *ser otros* respecto a los demás. La alteridad se distingue de la diferencia en tanto que podemos establecer que ‘34’ es diferente de ‘43’ gracias a que “existe un conjunto de transformaciones determinadas que permiten la deducción o producción de uno de ellos a partir del otro.” (Castoriadis, 2008, pág. 192), a saber: un sistema numérico, un sistema simbólico sancionado. Mientras que, “la alteridad es siempre la alteridad de algo relativamente a otra cosa.” (Castoriadis, 2008, pág. 194); la devoción *es algo más (etwas anderes)* que la admiración; mi amor es algo más que un “te quiero”, etc. Entonces, lo que encontramos

sería imposible si quiera extraer “algo” lo suficientemente sólido para instituirse y lo suficientemente líquido para que dicha institución eventualmente se muestre lacunar e incompleta (Castoriadis, 1997a, pág. 4).

dentro de un magma de significaciones son términos alternos entre sí, no podemos deducirlos/producirlos a partir de una ley (un conjunto de transformaciones determinadas), ¿por qué?, ¡porque no la hay! Una ley que dicte la forma de ser de un magma resultaría antitética al propio concepto de magma. Mencione al carácter indefinido de los términos de un magma de significaciones. Este no es más que la reafirmación de que los términos internos a un magma de significaciones son alternos entre sí, *son otros*. El que algo esté indiferenciado sólo nos indica que hay una ausencia de diferencia (muy distinta de la alteridad). No hay diferencia entre los términos que encontramos en un magma, más sin embargo *hay* términos, hay términos que son otros entre sí (son alternos). Mantengamos estas dos características de la descripción de magmas y observemos el problema que representa instituir un magma.

Recuérdese que la palabra institución opera en dos sentidos a lo largo de *La institución imaginaria de la sociedad* y trabajos posteriores de Castoriadis. Por un lado, se habla de institución en tanto cosa, en tanto sustantivo, p. ej.: la institución del *legein*, institución del decir-representar social, del distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir (Castoriadis, 2013a, pág. 351 y 354). Por otro lado, se habla de institución en tanto acción, en tanto verbo, p. ej.: el imaginario social u sociedad instituyente, que, valga la redundancia, opera a través de un juego doble entre creación e institución (verbo) de significaciones. Las instituciones son, pues, tanto la “infraestructura” del mundo histórico-social (que se encuentra en el nivel de lo *ya* instituido, es decir, preñado de la lógica ensídica); como son también un acto seguido de la creación de significaciones, son un posicionamiento de un *eidos* (Suzi, 2008, pág. 287).

Esta dualidad entre verbo y sustantivo de la palabra institución abre la puerta a cuestionar la solidez de la aseveración de que la institución histórico-social del mundo, además de ser institución de la lógica ensídica (nivel normativo-funcional), es también *institución* de un magma de significaciones imaginarias sociales. Si se asume a la *institución* de un magma como sustantivo, es decir, que el magma sea una institución, las consecuencias ya fueron previstas en líneas anteriores: dentro de un magma encontramos alteridad y encontramos la ausencia de la diferencia, no hay ley interna que reine sobre un magma, eso sería antitético. Pues las instituciones sí hacen uso de la diferencia, y más aún, hacen uso de conjuntos de transformaciones determinadas (leyes, normas). Las instituciones rigen, norman, dictan, nos

dicen que sí y que no hacer/decir/pensar. Ellas tienen un carácter normativo-funcional: el mundo social ya instituido necesita que se cumplan ciertas funciones para mantener su operatividad, funciones, necesidades (autoimpuestas por la misma sociedad). Y también operan en un nivel propio de la significación y los significados ($\neq$ representación), son una red simbólica que se encarga de ligar un significante a uno o varios significados (p. ej.: café: ¿color o bebida matutina?), y de mantener la coherencia de estos ligamentos o remisiones, ya sea mediante la coerción, la adherencia/legitimidad/consenso/creencia y la fabricación de individuos sociales como instituciones (Castoriadis, 1997a, pág. 6). Un magma no puede hacer nada de lo anterior, por lo tanto, ¿cómo podríamos concebir a un magma como institución? Si un magma no puede dictar, no tiene leyes que lo gobiernen, no puede cumplir la función primaria de toda institución: ser un sistema que brinde orden a una forma determinada.

Lo que pretendo señalar aquí es que la categoría de institución contiene en sí misma una dimensión que opera bajo la lógica conjuntista-identitaria (sistema simbólico sancionado) por un lado, pero a su vez contiene una dimensión propia de lo imaginario. Tanto lo que se está instituyendo, como lo que ya está instituido, necesitan de la dimensión imaginaria para auto-transformarse, crear nuevas formas e instituir las; pero también necesitan de la lógica conjuntista-identitaria para erigir aquello que ha creado, aunque eventualmente tenga que desvanecerse. Con mayor abstracción: la institución (como acción y como sustantivo) se sirve de lo sin-forma, lo indeterminado, del *apeiron*, y de lo siempre en devenir, *aei gignomenon* (Castoriadis, 2013a, pág. 270) para constituir formas, *eidos*, significaciones y redes de significaciones, se sirve de aquello para construir el mundo de lo determinado, del *peras*, aunque sea una ficción (la más real, quizás).

Advierto y prevengo la posibilidad de que todo este embrollo sobre la institución como sustantivo y verbo, pueda ser, a final de cuentas, una terrible –y muy buena– broma inherente a toda traducción. Aunque las siguientes palabras provengan del oficio de la poesía y refiera a traducciones de textos muy antiguos, pienso que hacen eco a todo trabajo de traducción: “Es concebible que la poesía de un tiempo o lugar muy lejano requiera una traducción no

sólo de la palabra y del espíritu, sino también de un ‘acompañamiento’ (...)”⁵⁵ (Pound, 1963, pág. 17). Con ‘acompañamiento’, Ezra Pound refiere a que la audiencia debe hacer un esfuerzo hermenéutico para pensar y sentir como lo hacía el autor traducido. En nuestro caso, el ‘acompañamiento’ lo reduzco a una simple apertura al fracaso, a que señalen en mi “traducción”, o con mayor precisión, en mi interpretación de la traducción, un error, sesgo o simple imprevisto. Por no tratarse de un soneto de Guido Calvacanti escrito en el siglo XIII, sino de un libro publicado en 1975, el riesgo es mayor, y el ‘acompañamiento’ es recibido con entusiasmo.

Tanto la institución como el acto instituyente necesitan de la lógica conjuntista-identitaria: se necesita esquematizar, separar, unir, distinguir, establecer relación y, más que nada, crear formar/*eidos* y así fijarlas en el mundo histórico-social como cosas con propiedades particulares. Ahora, ¿es posible instituir un magma? Respuesta: para el propio Castoriadis, sí:

“La institución de la sociedad es en cada momento institución de un magma de significaciones que sólo es posible en y gracias a la imposición de la organización identitario-conjuntista a lo que es para la sociedad (esto es, a su instrumentación identitario-conjuntista).” (Castoriadis, 2013a, págs. 571-572)

¿Cómo es posible instituir un magma si ese magma no puede reducirse a la lógica identitario-conjuntista? Bien se puede hablar de una institución parcial del magma en cuestión, o al menos se tendría que acentuar con que fuerza se instituye algo. En efecto, si retomamos la primer descripción de magma nos encontramos con un “modo de organización perteneciente a una diversidad no-conjuntista” (Suzi, 2008, pág. 277), es decir, que escapa a todo esfuerzo de agotarlo por parte de la lógica ensídica. Pero, si el acto instituyente necesita de operadores conjuntistas para crear conjuntos y propiedad, para instituir “algo”, ¿cómo es posible la institución (acto) de un magma?, ¿cómo es posible que “una sustancia sin forma, pero creadora de formas”, como afirma Edgar Morin (1998, pág. 40), se instituya, se convierta en una forma? ¿Cómo es posible que un magma, a través de su institución, se convierta en roca,

⁵⁵ Traducción mía del original en inglés: “It is conceivable the poetry of a far-off time or place requires a translation not only of word and of spirit, bur of 'accompaniment' (...)”. (Pound, 1963, pág. 17).

pero se mantenga con propiedades de un magma? Quizás la respuesta esté en aceptar la poca precisión sobre lo que se entiende por magmas: sustancia sin forma y creadora de formas, o una multiplicidad de significaciones no bien distinguidas, no bien homogéneas. Pero aun así el problema sobre el estatuto, o bien, qué es un magma, se mantiene latente y es fruto de la vaguedad y poca claridad de su definición.

En *La institución imaginaria de la sociedad*, la contradicción del concepto de magma radica en que, por un lado, es una multiplicidad que excede a la lógica ensídica, que incluso la última se sirve de la primera para constituir conjuntos, formas, etc., y además dichos conjuntos, formas y de más no pueden ser reconstruidos a su antecedente magmático utilizando los medios de la lógica ensídica. Magma aparece como un dispositivo propio del mundo pre-social, previo a toda imposición, esquematización y de más ficciones realistas que construimos los seres humanos. Pero, por otro lado, magmas también aparece en el mundo social, en el estrato histórico-social, donde si bien el imaginario radical está presente, también lo está la lógica conjuntista-identitaria. La contradicción de un magma es que se mueve “(..) no solamente en cuanto que está aquí en este ahora, y allí en otro ahora, sino en cuanto que es aquí y no aquí en uno y el mismo ahora, en cuanto que está y no está al mismo tiempo en este aquí.” (Hegel, 2011, pág. 491).

3.2. *Take two!:* Los magmas según *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía*

Publicado en 1994, el artículo *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía* contiene un esfuerzo por formalizar y expandir la definición de magma, pues su exposición anterior, casi dos décadas antes, se había limitado a “especulaciones claramente vagas” (Tzouvaras, 2023, pág. 5). Lo primero que uno encuentra es que Castoriadis utilizará a lo largo del artículo a los conjuntos cantorianos como el *doppelganger*, el *alter* de un magma. Los conjuntos cantorianos son utilizados como oposición de magmas, una definición negativa (que es sólo una parte de la definición de magma) que funciona para decir: “esto *no* es un magma”.

Retomando lo expuesto más arriba, Castoriadis abre el artículo citando un extracto de la carta ya citada que escribió Cantor a Dedekind en 1899, en la cual el primero le comenta al segundo que toda multiplicidad o es un conjunto o es una multiplicidad inconsistente (Castoriadis, 1994, pág. 123). Esa inconsistencia es lo que condujo a Castoriadis a indagar en lo imaginario, y esa multiplicidad inconsistente, es lo que lo llevó a postular el término de magma. Por lo pronto podemos retener la noción de una ‘multiplicidad inconsistente’ como referente a un magma, manteniendo así coherencia con la descripción de magma en *La institución imaginaria de la sociedad*, a saber: una multiplicidad de términos en constante juego y mutación. Pero, conforme avanza el texto, la prosa comienza a cargarse de formalismos propios de las matemáticas. Poco a poco, la rigidez se deja leer entre líneas:

“Vamos a utilizar el lenguaje y, hasta cierto punto, los recursos de la lógica conjuntista-identitaria con el fin de definir, iluminar e incluso justificar la postulación de algo que va más allá de la lógica identitario-conjuntista e incluso la transgrede. Vamos a intentar describir magmas utilizando conjuntos. E, idealmente, comenzando con magmas, deberíamos intentar describir a los conjuntos como ‘inmersos en’ magmas.”⁵⁶ (Castoriadis, 1994, pág. 130).

La primer parte del párrafo citado solo reafirma que los conjuntos cantorianos serán la oposición sobre la cual se delimitará y definirá magmas. Pero es la última oración la que abre la ventana a la duda: ¿cómo es que un conjunto puede estar inmerso en un magma? Tomando en cuenta lo que Castoriadis escribió en 1979, sugerir que un conjunto —cuya característica por antonomasia es la distinción, definición y diferenciación precisa y fija de sus elementos— pueda estar sumergido en un magma —un estrato/multiplicidad pre-social, donde la indeterminación y la transformación radical (alteridad) de su contenido es lo que lo hace ser un magma—; esa sugerencia, ofusca más que aclarar qué y cómo es un magma. Basta recordar que para Castoriadis la oposición relevante con la que opera un magma no es finito/infinito, sino determinado/indeterminado. Su recurrente ejercicio-ejemplo lo reitera:

⁵⁶ Traducción mía de la edición en inglés: “We are going to use language and, to a certain extent, the resources of ensemblistic-identitary logic in order to define, illuminate and even justify the positing of something that goes beyond ensemblistic-identitary logic and even transgresses it. We are going to try to describe magmas by using ensembles. And, ideally, starting from magmas, we should try to describe ensembles as ‘immersed’ in magmas.” (Castoriadis, 1994, pág. 130).

“Dejemos que cada persona piense en la totalidad de representaciones que el/ella es capaz de hacer: todo lo que puede presentarse, y pueda representarse, como percepción presente de la «realidad», como memoria, como fantasía, como ensueño, como sueño. Y dejemos que cada uno/a intente reflexionar en la siguiente pregunta: ¿puede uno, dentro de esta totalidad, realmente llevar a cabo la tarea de separación, de tallar [*of carving up*], organizar, poner en orden, contar — o son estas operaciones tanto imposibles como absurdas respecto a lo que tratamos aquí?”⁵⁷ (Castoriadis, 1994, pág. 124)

Con independencia de si el propósito de “describir a los conjuntos como ‘inmersos en’ magmas” se cumple o no, la claridad del término magmas se degrada cuando más adelante Castoriadis añade las propiedades/axiomas a su descripción. El agua del estanque se revuelve. Por fines expositivos, volveré a citar el pasaje sobre las propiedades/axiomas de magmas y añadiré una breve explicación del término *marcar/identificar* [*repérer*], pues a mi juicio, se trata de caso formidable para el problema del que trata este ensayo.

Comenzando por *marcar/identificar* algo, vale recordar que Castoriadis introduce el término para complementar las propiedades/axiomas. Este término opera aquí como un dispositivo que no trata sobre nada más que “poner en relación” una instancia/cosa con otra. Es muy similar con el uso que Castoriadis hace de la palabra *renvoi* – en español, la palabra más cercana es la de *remisión*—para hablar de la significación en la dimensión imaginaria. En ese nivel, las significaciones están “relacionadas indefinidamente las unas con las otras en el modo básico de *remisión*”, su relación no está condicionada. La remisión opera como un *quid pro quo*: “x representa y”. O bien como una “cuasi-equivalencia, cuasi-pertenencia” como menciona Castoriadis. De lo que se trata es de que la relación de remisión entre significación *a* y significación *b* está libre de determinación y condicionamientos normativos estáticos (Castoriadis, 1997a, págs. 11-12).

Podemos entonces entender al término ‘*marcar/identificar* algo’ como un ejercicio de remisión. De esta manera, podemos reformular el ejemplo ya citado de la siguiente manera:

⁵⁷ Traducción mía del inglés: “Let each person think of the totality of representations s/he is capable of making everything that can present itself, and be represented, as present perception of «reality», as memory, as fantasy, as reverie, as dream. And let each try to reflect upon this question: could one, within this totality, truly go about the task of separation, of carving up, arranging, putting in order, counting up —or are these operations both impossible and absurd with regard to what we are dealing with here?” (Castoriadis, 1994, pág. 124).

‘podemos *marcar/identificar* a Castoriadis (X)’; su calva y sonrisa particular (Y) *marcan/identifican* a su vez a Castoriadis (X)’; y, en consecuencia, ‘podemos *marcar/identificar* a Castoriadis (X) de entre otras personas por su calva y sonrisa particular (Y)’ (Castoriadis, 1994, pág. 130). Dicho esto, cito las propiedades/axiomas añadidos a la descripción de magmas por Castoriadis:

Antes de retomar los señalamientos que mencioné cuando delimité e introduje el término de magmas, recupero las observaciones de Athanassios Tzouvaras sobre las propiedades o axiomas –su objetivo es formalizar magmas dentro del campo de las matemáticas, así que una observación desde este punto de vista ayuda a dimensionar las encrucijadas que este pasaje contiene. Tzouvaras (2023, pág. 7) menciona que en el caso de $M1$ y $M2$, el término ‘marcar/identificar’ no queda lo suficientemente claro. Por lo cual se limita a especular que se puede interpretar que a lo que $M1$ refiere es que por cada magma M hay un número indefinido de conjuntos X , de tal manera que ese número indefinido de conjuntos es a su vez un subconjunto de un magma ($X \subseteq M$). Por otro lado, $M2$ podría interpretarse de tal manera para ver que en cada magma M puede haber otro magma N ($N \neq M$), lo que resulta en que el magma marcado/identificado N es un subconjunto del otro magma M ($N \subseteq M$). Esta interpretación proporciona firmeza a la idea de que puede haber conjuntos (u organizaciones conjuntistas) dentro o inmersas en un magma, a tal grado que se habla de subconjuntos de un magma.

¿Cómo es que se puede distinguir y crear subconjuntos *dentro* de un magma? En este caso, la contradicción descansa en que Castoriadis postula como propiedades de los magmas operadores lógicos propios de la lógica ensídica (distinción $\neq$, subconjuntos $\subseteq$), y aún más, postula la relación no problemática entre conjuntos dentro de magmas cuando, en principio, ambos pertenecen a mundos muy distintos. Por cierto, estas contradicciones no son tan problemáticas para el objetivo de Tzouvaras, pero para el nuestro, lo son.

Volviendo a los axiomas/propiedades de los magmas. $M1$ (“Si M es un magma, uno puede marcar/identificar en M un número indefinido de conjuntos.”) sólo señala que en un magma podemos marcar/identificar conjuntos de manera indefinida, esto presupone algo esencial, a

saber: presupone que tenemos ya delimitado un magma, además de que supone que ese magma tiene límites o al menos una frontera. “¿Cómo hacerlo?, ¿cómo distinguimos un magma o cómo sabemos que nos encontramos frente a un magma?”, escribí. Pienso que, para poder hablar de M, desde el inicio debe existir la condición *a priori* de marcar/identificar, o al menos “distinguir”, a un magma M del resto de cosas que no observamos en nuestra observación, al menos de manera imprecisa. Luego, el marcar/identificar en M una serie de conjuntos definidos, me permite hacer (*to render*) la identificación, progresiva y menos imprecisa, de M. Es como entrar a una cueva oscura (M) e identificar que, en efecto, estoy en una cueva (M). Pero ese “identifico” es vago. Sólo cuando se está dentro de la cueva y se da cuenta de lo que ahí hay, sea como sea, es como puedo marcar/identificar que, en efecto, me encuentro en *esta* cueva (M) –lo que es una identificación menos vaga–.

La condición de posibilidad de *M1* es presuponer que se puede distinguir un magma, que se le puede señalar, que sabemos con precisión lo que es. En *M2* (“Si M es un magma, uno puede marcar/identificar en M magmas distintos que M.”) la sospecha crece con el simple empleo de la palabra “distinguir” [del original en inglés: “one can mark (..) magmas *other than* M.” (Castoriadis, 1994, pág. 131, el énfasis con *italicas* es mío)]. Recordemos que lo que *M2* postula es que dentro de un magma podemos *distinguir* otros magmas: ¿distinguir? De nuevo tenemos la presencia y operatividad de la lógica conjuntista-identitaria dentro de magmas. Distinción, identificación y diferenciación son elementos del esquema de la separación que Castoriadis (2013a) le atribuye a la lógica ensídica:

“El esquema de la separación, o de la discreción, no sólo es irreductible; sino que, además, su aplicación presupone que ya ha sido aplicado. Pero poner un término o elemento como distinto y definido implica mínimamente que se lo ponga en su pura identidad consigo mismo, y en su pura diferencia respecto de todo lo que no es él mismo. Identidad y diferencia son en realidad puestas de entrada, precisamente en el momento en que las matemáticas, o el *legein*, tienen su iniciación.” (págs. 355-356)

De nuevo, asumo el riesgo de una mala traducción con “falta de acompañamiento” (Pound, 1963). Pero sostengo que es innegable la presencia de la lógica ensídica en estas formulaciones sobre magmas, lo cual es una aporía por propia definición de magma. Incluso la propiedad/axioma *M3* reafirma que no se puede operar con la lógica ensídica *dentro* de

magmas: “Si M es un magma, M no se puede dividir en magmas.” (Castoriadis, 1994, pág. 131). ¿Por qué? No se puede dividir un magma en otros magmas porque el hecho de “dividir” es ya empleo del esquema de separación, lo que resultaría en un ser distinto y bien-definido, al estilo de los elementos de los conjuntos de Cantor. Tan sólo recuérdese el ejemplo que Castoriadis utiliza al comentar sobre *M3*:

“En el magma de mis representaciones, yo *no puedo separar rigurosamente* aquellas que ‘refieren a mi familia’ (...). Esto equivale a decir que una representación no es un ‘ser distinto y bien-definido’, sino que es todo aquello que trae consigo.” (Castoriadis, 1994, págs. 131-132).

La contaminación de la jerga de la lógica ensídica en la semántica de magmas no hace más que revolver más y más la definición de magmas, hace del río un estanque. Recordemos que en 1975 magmas era todo menos una multiplicidad que pudiese relacionarse con la lógica identitaria-conjuntista propia del mundo histórico-social. La indeterminación, la indefinición y el flujo tranquilo del magma que le permitía crear catedrales sin cúpulas, las significaciones que iban y venían dentro de él, se pierden en la rigidez de la formalización. *M5* y su subsecuente comentario no hacen más que dar más y más al clavo: “Lo que no es un magma o es un conjunto o es nada.”; “(...) la idea de magma es universal...”; “Esto se reduce a decir que todo lo que es/todo lo que es concebible, y aquello en lo que nosotros mismos somos, es un super-magma.” (Castoriadis, 1994, pág. 131 y 132).

Respuestas a preguntas tales como ‘¿qué pasó de 1975 a 1994?’, ‘¿por qué este giro tan precipitado?’, ‘¿qué pretendía Castoriadis?’, superan (y no interesan) a los objetivos de este ensayo. Lo único que pretendo dejar claro es que estas dos exposiciones de magmas (la contenida en *La institución imaginaria de la sociedad* y la contenida en “La lógica de magmas y la cuestión de la autonomía”), sólo ofuscan la definición de magmas. Las personas podemos y solemos cambiar de opinión, de formas de pensar y creencias... pero eso no facilita el esclarecimiento del concepto. El hecho de que Castoriadis no haya hecho explícito el ‘por qué’ del cambio de su definición nos hacen volver a cuestionamientos iniciales más allá de la pregunta acerca de qué es un magma: ¿Cómo distinguimos un magma de otro?, ¿cómo podemos observar o pensar-utilizar a un magma más allá de principio onto-genético?

Y más aún: ¿Es un magma un modo de ser de todo lo que se encuentra en el mundo pre-social o es un fundamento ontológico sobre el cual descansa la arquitectura conceptual de Castoriadis?



4. Conclusiones: la incertidumbre debilita al edificio

“The dissolution of the myth of foundations does not dissolve the phantom of its own absence.” (Laclau, 1989, pág. 81).

¿Qué y cómo es un magma? Esta es la formulación más simple del problema de este ensayo, no obstante, la respuesta no es unívoca. Lo que he tratado de mostrar es que las múltiples descripciones y definiciones del término están atravesadas por contradicciones y tensiones internas que no permiten tener claro a qué se refiere el concepto de magma. He tratado rastrear la inconsistencia del concepto de magmas para examinar cómo estas imprecisiones afectan a la operatividad del armazón conceptual de Castoriadis. Por un lado, lo hice examinando la tensión interna en la definición y descripción de magmas en *La institución imaginaria de la sociedad* y, por otro, la contradicción entre ésta primer formulación y la que aparece en *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía*.

Como señalé desde el inicio, la categoría de magmas es central en la obra de Castoriadis, debido a que es necesaria para la institución de la sociedad y a la vez está presente como fuente-de, como condición de posibilidad para la operatividad del imaginario social. Este hecho puede pasar desapercibido porque en ambos casos mencionados la relación no es ni directa, ni tan “pura”. No es directa porque entre el imaginario social y los magmas hay un intermediario, el primer estrato natural, aunque uno puede alegar (con base en pasajes de *La institución imaginaria de la sociedad*) que lo que describe a ese primer estrato es complementado por una de las distintas y variadas descripciones de magmas. Tampoco es “pura” en el sentido de qué tanta concentración de *X* metal hay en la aleación de *X-Y* metales; la relación entre la institución social no es con los magmas, sino con un ‘magma de significaciones sociales’ –*magmas* está presente, pero no está sólo.

La necesidad de los magmas para la institución de la sociedad descansa en el hecho de que ésta “(..) es de manera paralela y perpetua una institución de un magma de significaciones” (Castoriadis, 2013a, pág. 571). La institución de dicho magma no sólo permite el funcionamiento y las operaciones, sino también el ser-así de la institución de la sociedad, que sea *esta* sociedad y no otra. Se entiende a las significaciones *no* como referente-de, sino lo que hace posible esa relación de referencia, son lo que hace posible la existencia de noemas, de hechos mentales, y de la *noesis*, la intuición inmediata de los principios del conocimiento de la realidad inmediata (Castoriadis, 2013a, pág. 564). Esto resulta aún más importante, pues la creación del mundo para la sociedad, de *su* mundo, que no es más que la instauración de un espacio representativo común en el que los individuos sociales participan a través del magma de significaciones que fue instituido (Castoriadis, s/a, pág. 8; 2013^a, pág. 556). Si el magma de significaciones no se instituye, el *kosmos koinos* no es posible. Un magma de significaciones instituido es una suerte de “pegamento social”, lo que hace que una sociedad se mantenga unida o coherente en el sentido no sólo de sus individuos, sino también en el de un espacio de referencias que permiten la interacción (sin importar que sea buena, mala e incluso su omisión *ex post*) entre individuos, instituciones, instancias sociales y demás componentes del “panorama” social.

Teniendo en cuenta lo que son e implican la institución y el acto institutivo, la institución de un magma es problemática. Todo lo que esté presente, presentificado o esté-siendo, en el mundo instituido necesita (mas no es agotados-por) de la lógica conjuntista-identitaria. Esto significa que se requiere de la instrumentalización de un magma, solidificar a ese magma y hacerlo estático (mas no eterno). Aún cuando el estatuto o la definición de magmas en la obra de Castoriadis no queda del todo clara, su mayor característica, y me atrevo a decir, lo que hace a un magma *ser* un magma, es su oposición a un conjunto cantoriano, la encarnación misma de la lógica ensidica y a sus operadores lógico ontológicos. Magma es lo indefinido, lo indeterminado, lo no estático, lo siempre en cambio, siempre en movimiento... ¿Cómo es posible instituirlo? Al instituir un magma de significaciones, se translada algo casi endémico del mundo pre-social, del mundo o estrato del Ser previo a toda imposición de la lógica

ensídica, a la dimensión instituida de del estrato histórico-social, la cual es, según el mismo Castoriadis (2013a, pág. 361), coherente a la tan mencionada lógica conjuntista-identitaria.

Los magmas son también, de forma indirecta, una condición o requisito para las operaciones del imaginario social. Entre el uno y el otro el primer estrato natural aparece como mediador, o mejor aun, como expresión-de los magmas. El imaginario social consiste en dar existencia a significaciones imaginarias y a las instituciones sociales, lo cual consiste en múltiples creaciones ontológicas *ex nihilo* de formas/*eidos*. Estas creaciones no se hacen en el vacío (no son *cum nihilo*), es decir, no surgen de la nada o por pura necesidad de la creación, están en una relación de “recepción/alteración” de lo ya instituido, y, también, necesitan apoyarse en el primer estrato natural de lo dado (Castoriadis, 2013a, pág. 571). Este estrato hace el papel de una interfaz entre dos regiones del Ser: el mundo histórico-social y aquel estrato o mundo “pre-social” en donde todo aquello que *es*, lo es de forma incompatible con la lógica ensídica (que habita en mundo social). Podemos afirmar que el primer estrato natural es, pues, una suerte de puente que conecta a ambos estratos, y el imaginario social es el guardabarrera de la dimensión social que controla/traduce las irritaciones externas a significaciones internas. ¿Dónde están los magmas en esta escena? Para conectar los puntos, hay que aclarar que es el mismo Castoriadis (1997a, pág. 10) el que establece la equivalencia entre el mundo pre-social y el primer estrato natural. Teniendo esto en cuenta, prestemos atención al siguiente pasaje sobre aquello que se da previo a toda imposición de la lógica conjuntista-identitaria:

“Lo que se da no es ya conjunto o jerarquía de conjuntos, esencia o sistema de esencias. Lo que antes se ha dicho acerca de lo histórico-social, lo imaginario, las significaciones, el lenguaje, la representación (que hacen cognoscitivo el hacer) muestra suficientemente que así son las cosas. (..) Lo que se da no es coherente con la lógica de conjuntos, con la organización de la que el *legein* es portador. Uno de sus estratos, el primer estrato natural, se presta en parte a esta organización; pero a partir del momento en que se plantea el interrogante *lógico* y éste se amplifica, dicha organización se descubre más que fragmentaria, lacunar, incompleta. Así, lo que encontramos más allá del primer estrato natural aparece entonces como organizable, pero también como ya organizado de una manera que nos obliga a modificar nuestras «categorías», sin que por ello podamos decir que las extraemos de él ni que a él se las imponemos. (...) Dirigimos la atención al modo de ser de lo que se da, antes de toda

imposición de la lógica identitaria o de conjuntos; y llamamos *magma* a lo que se da en este modo de ser.” (Castoriadis, 2013a, págs. 533-532)

Primero, el mundo pre-social es uno de los estratos de “lo que se da”, lo que implica que los bordes de ambos se tocan, y dicha zona de interacción es la única relación entre ambos estratos. Segundo, este estrato es incoherente, incompatible, pura oposición a la lógica conjuntista-identitaria –un punto muy importante para la controversia que trato de resaltar. Y, tercero, ese estrato lleva el nombre de magma. Lo que se da previo a toda imposición es y es-según un magma, uno de sus estratos es el que conecta con el estrato histórico social, del cual se sirve el imaginario social para realizar sus creaciones de, nada más y nada menos, significaciones e instituciones. Sucede entonces que la sociedad emerge como institución gracias al imaginario social, para así recubrir el “caos, el abismo, lo sin fondo” de donde emerge la humanidad (Castoriadis, s/a, pág. 4). Pero también se instituye a la par y gracias a la institución de un magma de significaciones. La pregunta sobre cómo es posible instituir un magma recobra fuerza, así como aquella que busca esclarecer qué es un magma.

Las descripciones que Castoriadis vierte en *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía* no ayudan ni a sostener a los magmas como necesidad de la institución de la sociedad, ni como fuente de la sociedad instituyente. Aquí los magmas mantienen la apariencia de una multiplicidad indefinida, pero ya no es incoherente ni opuesto a la lógica ensídica, particularmente a los conjuntos, pues parte del objetivo de este texto es “describir a los conjuntos como ‘inmersos en’ magmas.” (Castoriadis, 1994, pág. 130). Athanassios Tzouvaras (2023, pág. 7) observa que los axiomas *M1* y *M2*⁵⁸ abren la puerta a concluir que dentro de un magma dado puede no sólo haber conjuntos, sino que éstos (en función de que son conjuntos) pueden ser agregados como subconjuntos del magma, lo que implica la posibilidad de que dicho magma se comporte como un conjunto. Sucede lo mismo con el número indefinido de magmas que se pueden señalar dentro un magma: los magmas que contenidos en otros magmas pueden agruparse como subconjuntos. Parece, pues, que Castoriadis se da la oportunidad de transgredir los límites de la definición de magmas: o se

⁵⁸ “*M1*: Si M es un magma, uno puede marcar/identificar en M un número indefinido de conjuntos. *M2*: Si M es un magma, uno puede marcar/identificar en M magmas distintos que M.” (Castoriadis, 1994, pág. 131).

crean poros en los límites y la lógica ensídica entra en la multiplicidad magmática, o el límite deja de ser, ocasionando que magma y conjunto sean dos caras de la misma moneda.

Distinguir, separar e identificar, son operadores de la lógica conjuntista también presentes en los axiomas *M1* y *M2*: no sólo se puede marcar/identificar conjuntos y magmas dentro de un magma, sino que se les puede organizar, reagrupar como subconjuntos, lo que implica el uso del esquema de separación, el cual necesita de la identidad y la diferencia. Dicho esquema es “(..) puesto de entrada, precisamente en el momento en que las matemáticas, o el *legein*, tienen su iniciación.” (Castoriadis, 2013a, pág. 356), por lo que su presencia dentro de un magma se vuelve problemática, y más aún cuando en el axioma *M3* Castoriadis (1994, pág. 131) hace explícito la imposibilidad de dividir a un magma, o dentro de un magma, precisamente porque la división emplea el esquema de separación. Castoriadis menciona que en un magma no se puede separar rigurosamente su contenido, entonces, ¿cómo es que podemos encontrar en él conjuntos?, ¿cómo es que podemos generar subconjuntos dentro de un magma?

Castoriadis contradice no sólo lo que ya había dicho en *La institución imaginaria de la sociedad*, sino también con uno de los principios del proyecto de la autonomía: la superación de la lógica-ontología heredada, el rechazo de la determinidad. Si “la idea de magma es universal”, si la totalidad de lo es y lo que se puede concebir es un “super-magma”, nos encontramos con una forma, un modo, una esencia que parece estar en todos lados y que ha estado, en un sentido temporal-histórico, en todos los momentos. Toda esta expansión del significado de magmas revasa lo que tendría que ser para mantener su función para la institución de la sociedad y la sociedad instituyente, estas dos instancias podrían ser, entonces, magmas.

Bibliografía

- Cantor, G. (1895). Contribuciones a la fundamentación de la teoría de los conjuntos transinfinitos. *Math. Annalen*(46), 481-512.
- Castoriadis, C. (1984). *Crossroads in the Labyrinth*. Brighton: The Harvester Press.
- Castoriadis, C. (1986). Domaines de l'homme. In C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe II*. Paris: Du Seuil.
- Castoriadis, C. (1994). The logic of magmas and the question of autonomy. *Philosophy & Social Criticism*, 20(1/2), 123-154.
- Castoriadis, C. (1997a). *The World in Fragments*. (D. Ames Curtis, Ed.) Stanford: Stanford University Press.
- Castoriadis, C. (2008). Tiempo y creación. In C. Castoriadis, *El mundo fragmentado* (pp. 171-202). La Plata: Terramar Ediciones.
- Castoriadis, C. (2013a). *La institución imaginaria de la sociedad*. D.F., México: Tusquets Editores México.
- Castoriadis, C. (2013a). *La institución imaginaria de la sociedad*. D.F., México: Tusquets Editores México.
- Castoriadis, C. (s/a). *Institución de la sociedad y religión*. Francia: Esprit.
- Bachelard, G. (1991). *La formación del espíritu científico*. Distrito Federal: Siglo XXI Editores México.
- Bachelard, G. (1991). *La formación del espíritu científico*. Distrito Federal: Siglo XXI Editores.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. (B. Echeverría, Ed.) Ciudad de México: Editorial Itaca & Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Breckman, W. (1998). Cornelius Castoriadis contra Postmodernism: Beyond the "French Ideology". *French Politics and Society*, 16(2), 30-42.
- Derrida, J. (1989). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. In J. Derrida, *La Escritura y la Diferencia* (pp. 383-402). Barcelona: Editorial Anthropos.
- Elias, N. (2015). *Sobre el tiempo*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, J. E. (2007). El significado de la fórmula "ser del comienzo" en La Ciencia de la Lógica de Hegel. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fé*(15), 99-111.
- Fink, E. (2019). La ontología negativa de la cosa. In E. Fink, *La filosofía de Nietzsche* (pp. 209-220). Barcelona: Herder.
- Guiraud, P. (2023). *La semiología*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Heller, H. (1998). *Teoría del Estado*. (G. Niemeyer, Ed.) Ciudad de México, Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. (2011). *Ciencia de la Lógica*. Madrid, España: Abada Editores.
- Herder Editorial. (2017). *Nóesis*. Retrieved from Encyclopaedia Herder: <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Nóesis>

- Hopkins, B. C. (2011). Plato's Socratic theory of eidē: the first pillar of the ancient precedent to pure phenomenology. In B. C. Hopkins, *The Philosophy of Husserl* (pp. 21-33). Durham: Acumen Publishing Limited.
- Joas, H. (1989, Marzo). Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy. *American Journal of Sociology*, 94(5), 1184-1189.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma de México; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Laclau, E. (1989). Politics and the Limits of Modernity. *Social Text*(21), 63-82.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1996). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Montaigne. (2007). *Los ensayos*. Barcelona: Acantilado.
- Morin, E. (1998, Febrero). Castoriadis, un Titán del Espíritu. *Vuelta*, 225, 39-41.
- Mugur Schächter, M. (1980). Réflexion sur le problème de localité. *Einstein 1879-1955, Colloque du centenaire* (pp. 80-92). Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Nietzsche, F. (1969). *Thus Spoke Zarathustra*. New York: Penguin Books.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Postumos* (Vols. IV (1885 - 1889)). (D. Sánchez Meca, Ed.) Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Platón. (1988). Libro X. In Platón, *Diálogos IV: República* (pp. 457-497). Madrid: Editorial Gredos.
- Pound, E. (1963). *Translations*. New York City: New Directions Books.
- Russell, B. (1938). *The Principles of Mathematics*. New York: W.W. Norton & Company.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (A. Domínguez, Ed.) Madrid: Editorial Trotta.
- Suzi, A. (2008). Castoriadi's Long Journey Throught Nomos. Institution, creation, interpretatio. *Tijdschrift voor Filosofie*, 70(2), 269-295.
- Taine, H. (1878). *The Philosophy of Art*. (J. Durand, Ed.) New York: Holt & Williams.
- Thompson, J. B. (1982). Ideology and the Social Imaginary: An Appraisal of Castoriadis and Lefort. *Theory and Society*, 11(5), 659-681.
- Tocqueville, A. (1996). *El antiguo régimen y la revolución*. D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Tzouvaras, A. (2023). Sets with Dependent Elements: A Formalization of Castoriadis' Notion of Magma. *Stud Logica*, 1-24.
- Williamson, E. (1985). Plato's "eidos" and the archeetypes of Jung and Frye. *Interpretations*, 16(1), 94-104.