

APROXIMACIONES AL PENSAMIENTO DEL INICIO
MIRADAS CONFRONTADAS DESDE LAS FILOSOFÍAS
DE MARTIN HEIDEGGER Y CORNELIUS CASTORIADIS

Approaches to the Thinking of Beginning

The Faced Views of the Philosophies

of Martin Heidegger and Cornelius Castoriadis

EMILIANO ALDEGANI

(UNMDP/CONICET, Argentina)

Resumen

La reciente publicación de los seminarios de Cornelius Castoriadis ha permitido el acceso a una interpretación particular del pensamiento de Anaximandro, que toma como eje de su pensamiento la oposición entre lo *determinado* y lo *indeterminado* en el momento inicial de lo existente. Sin embargo, esta lectura surge también en contraposición a la interpretación de Heidegger, para quien el pensamiento de Anaximandro expresaba la tensión inicial entre el ser y la presencia. En este contexto, el artículo busca explicitar la confrontación entre las ideas de Heidegger y Castoriadis a partir de su interpretación de la sentencia de Anaximandro, desarrollando esquemáticamente su interpretación del fragmento, su vínculo con la lectura propuesta por Nietzsche, y la influencia de sus propias consideraciones ontológicas sobre la lectura que ofrecen del fragmento

Palabras-clave: Castoriadis | Heidegger | Anaximandro | *ápeiron* | Indeterminación.

Abstract

The recent publication of the seminars delivered by Cornelius Castoriadis has allowed us to recognize a particular interpretation of Anaximander, whose thought is based on the opposition between the determined and the undetermined at the very initial moment of every existing thing. However, this interpretation has its origin as a controversy with Heidegger's conception, according to which Anaximander thought expressed the original tension between Being and Presence. Within this context, I aim at making explicit the controversy between the ideas of Heidegger and Castoriadis dealing with their interpretations of Anaximander's sentence. In order to account for such a controversy, I will develop a scheme of their interpretations of Anaximander's passage, the relationships with the

interpretation provided by Nietzsche, and the influence of their own ontological considerations in the interpretation of the mentioned passage.

Keywords: Castoriadis | Heidegger | Anaximander | *apeiron* | indeterminacy.

El presente trabajo propone establecer una comparación y confrontación esquemática entre la lectura propuesta por Heidegger sobre el pensamiento de Anaximandro y el aporte exegético ofrecido por Castoriadis en sus seminarios de 1982/83 publicados recientemente. Dicha confrontación resulta necesaria tanto para dar marco a la reflexión de Castoriadis en relación con Anaximandro, como para continuar el camino interpretativo iniciado por Heidegger. Y a su vez, puede servir para establecer los puntos de conexión y de alejamiento entre dos formas contemporáneas de pensar el inicio y de conceptualizar la realidad que se despliega a partir de la inicialidad.

Esto se hace posible en la medida que el pensamiento de Anaximandro se sitúa en el inicio del pensar occidental, y en la medida que su reflexión se preocupa por descifrar el inicio de lo real y la dinámica que describe su persistencia.

Ciertamente, ambas lecturas se presentan como un intento de pensar a partir del pensamiento antiguo, y a su vez, desde distintas propuestas metodológicas, acceder al horizonte de sentido desde el que se proyecta este pensamiento. Y en este sentido, pueden recuperarse como un intento de alejar a la filosofía de una mera historización, al introducir un trabajo de interpretación de los textos, pensado como un aporte positivo a la reflexión filosófica, que no se orienta hacia Anaximandro como objeto central de estudio, sino a la inicialidad pensada por él. Esto es señalado por autores como Francisco Olivieri a propósito de Heidegger cuando recupera su filosofía como *una de las contribuciones más valiosas para superar la mera perspectiva historizante de la historia de la filosofía, mediante una creativa asimilación de la tradición del pasado, convirtiéndolo así, en vida presente...*" (Olivieri 1971)

Sin duda otro tanto puede agregarse sobre la perspectiva teórica de Castoriadis que, sin abandonar su compromiso e interés por la sociedad y el pensamiento contemporáneo, sumerge las bases de su filosofía en el

pensamiento antiguo y pone en discusión las caracterizaciones del ser que ofrece la historia de la filosofía. Precisamente, el pensamiento de Anaximandro se impone desde su perspectiva, como una concepción del *ser* que debe repensarse, en el marco de las tensiones conceptuales que cruzan transversalmente la historia del pensamiento Occidental: la oposición entre el *ser* y la *apariencia*, como una modalidad de la tensión entre la *determinación* y la *indeterminación*, lo *cósmico* y lo *caótico*.

A su vez, puede afirmarse que ambas lecturas retoman explícita o implícitamente la interpretación ofrecida por Nietzsche del pensamiento de Anaximandro en sus seminarios sobre *Los filósofos pre-platónicos*. Precisamente, Nietzsche percibe un grado de trascendentalismo en el pensamiento de Anaximandro que lo acerca al pensamiento de Tales y a una concepción metafísica del fundamento de la realidad. Sin embargo, una vez revisada esta idea, ambas lecturas se orientan en direcciones diferentes. Por un lado, Heidegger pone el énfasis en las disposiciones de la inicialidad en relación a la temporalidad, mientras que Castoriadis destaca la indefinición formal y la falta de determinaciones del sustrato inicial como el aspecto más relevante del pensamiento de Anaximandro. Y esta distinción será lo que permita orientar ambas interpretaciones hacia el modelo ontológico que buscan justificar. En el caso de Heidegger, la idea de que la inicialidad se sustrae de lo iniciado pero predomina sobre él. Y en el caso de Castoriadis, el *caos* inconsistente como el fundamento de lo existente y como lo subyacente a las determinaciones que configuran la estructura de lo real.

1. El fragmento de Anaximandro

El fragmento principal en el que se conserva el pensamiento de Anaximandro, y al que se lo reconoce como la única cita que pueda contener algo literal de lo dicho por él, consiste en una afirmación sobre el inicio de las cosas. Su relevancia se hace notable en la medida que el pensamiento alcanza con él una consideración sobre la naturaleza en su totalidad.

Ciertamente, puede identificarse como un antecedente de esta consideración sobre el todo al pensamiento de Tales de Mileto. La diferencia en relación con Anaximandro se percibe en el grado de abstracción y el salto intelectual con el que ambos establecen su pensamiento. Esto es señalado por

Nietzsche cuando advierte que existe ya en el pensamiento de Tales el germen de un principio metafísico mucho más general, pero que queda inscripto en un lenguaje físico que afirma que todo es y proviene del agua.

Con la exposición de esta idea monista basada en la hipótesis del agua, Tales no sólo superó el ínfimo nivel de los análisis físicos de su época, sino que los dejó muy atrás al haber dado un verdadero salto gigante. [...] Lo que allí residía era un axioma metafísico cuyo origen se remonta a una intuición mística, la misma que encontramos en todos los sistemas filosóficos, intentos siempre renovados de expresar mejor un enunciado: Todo es uno. (Nietzsche 2010, p. 216)

Esta idea formará luego el centro de interés de grandes pensadores que buscaran observar en grado de unidad de la multiplicidad, pero Nietzsche señala que el germen de esta idea puede encontrarse ya en el pensamiento de Tales y otros pensadores que, como afirma Aristóteles, piensan el inicio atendiendo sólo a la causa material. Lo que ocurre con Anaximandro, es que propone un salto mayor al de Tales en la medida que no se limita a señalar una unidad en la naturaleza, sino que propone además un origen común y un destino común para todo lo existente.

Nietzsche traduce el fragmento de Anaximandro de esta manera:

De donde se generan las cosas, hacia allí se produce también su destrucción, según la necesidad; pues esas cosas tienen que expiar sus culpas y ser juzgadas por sus iniquidades en conformidad del orden del tiempo. (Nietzsche 2010, p. 220)

Esta afirmación, siguiendo la lectura de Nietzsche, propone un destino común para todos los existentes, a la vez que un pago común como expiación de su existencia errante. Pero este desaparecer en el retorno a la indeterminación implica ya una duplicación de la realidad, en el sentido en que se propone una realidad indeterminada para explicar el tránsito de los existentes por el devenir. Y esta realidad indeterminada es a su vez absolutamente opuesta a la realidad natural, y es el origen y el destino de esta última.

Esta división será saldada, según la perspectiva de Nietzsche, con el pensamiento de Heráclito, donde se identificará en el orden inmanente al devenir en un mismo mundo a través de la imagen de las *Erynias* y la *Diké*.

Ciertamente, no es aceptado generalmente el atribuir al *ἄπειρον* un *τόπος* particular, o un estatuto ontológico diferenciado de la naturaleza, pero pueden observarse lecturas como la de Nietzsche asimilan explícitamente el pensamiento de Anaximandro a una concepción trascendentalista, en tanto que lo indefinido es propuesto como antecedente y destino de las cosas, es decir, por fuera del mundo de la experiencia.

Efectivamente, Nietzsche identifica esta caracterización de lo inicial como la postulación de una instancia metafísica opuesta en todo a la experiencia, pues allí donde el mundo posee determinación y cualidades, el inicio es indefinición. Ello le permite a lo indefinido no agotarse, ya que de tener cualidades particulares, el inicio estaría sujeto al devenir. En este sentido, afirma: *Anaximandro se había refugiado, huyendo precisamente de las cualidades determinadas, en la matriz del metafísico <lo indeterminado>, ya que tales cualidades han de devenir y perecer, les había negado la verdadera existencia.* (2010, p. 229)

Ciertamente, en la medida que el pensamiento de Anaximandro da cuenta del carácter autodestructivo y auto-contradictorio de la multiplicidad, le es posible considerar como origen y destino de esta multiplicidad a la indeterminación y la informalidad, (Nietzsche 2010, p. 221) pero a su vez lo obliga a considerar esta indeterminación por fuera del ámbito de lo existente, a ambos lados de la existencia, en el provenir propio de su inicialidad y en su declinar, propio de lo particular y concreto, al retornar a la indefinición. Concretamente, al expiar la culpa que les es propia, es decir, al dar lugar a su negación, a su no-ser, pero no como un decaer accidental o contingente, sino como la realización de su esencia mediante la emergencia de su contraesencia, de su dejar de ser, que termina con el error de su existencia.

Sobre el cimiento de estas consideraciones, comienza Heidegger su interpretación del pensamiento de Anaximandro, donde encontrará la presentación esquemática de sus ideas sobre el modo en que se despliega *lo que es*, como un tránsito entre el *surgir* y el *declinar*.

2. La lectura de Heidegger

La primera objeción que establece Heidegger a la lectura de Nietzsche, y en general a las lecturas tradicionales del pensamiento antiguo, es la atribución de un pensamiento metafísico a los pensadores presocráticos. Desde su perspectiva, es necesario evitar la introducción anacrónica de ideas metafísicas en el pensamiento inicial, como si estos pensadores articularan conceptos metafísicos al modo en que Platón inicia la tradición metafísica. Y en oposición a estas interpretaciones se detiene en la necesidad de situarse en el marco reflexivo de estos autores, para observar lo que en ellos quiere ser pensado.

El propósito de indagar el pensamiento antiguo, afirmará Heidegger, no se resuelve con el análisis de los fragmentos, sino que implica sumergirse en el acontecimiento intelectual en el que se halla el pensador y experimentar su *por-pensar*. (2012, Pp.56-66)

El pensar que piensa a partir de la οὐσία – de la entidad – traspasa al ser por encima del ente respectivo. Es un pensar μετα`τα`φυσικά, es decir, metafísico. Desde Platón y Aristóteles, el pensar occidental es hasta hoy Metafísica. Al contrario, el pensar de los pensadores iniciales no es aún metafísico. Ellos piensan también el ser, pero lo piensan de otro modo. Por eso, al pronunciar la palabra τὸ ὄν, τὰ ὄντα, el ente, los pensadores iniciales, justamente por ser pensadores, no piensan sustantivamente la palabra “principal”, sino verbalmente. τὸ ὄν, el ente, es pensado en el sentido de siendo, esto es del ser. τὸ ὄν, o la forma arcaica τὸ εἶναι, significa para Parménides lo mismo que τὸ εἶναι. (Heidegger 2012, p. 79)

De modo que es necesario observar al pensar inicial como un pensamiento que pregunta por el ser en un sentido verbal, es decir, que entiende al ente como lo que está *siendo*, frente a la metafísica posterior que comprende al ente como *lo que es*, es decir, la entidad. Siguiendo esta perspectiva, Heidegger observa la necesidad de reinterpretar los términos γένεσις y φθορά, comprendidos tradicionalmente como *génesis* y *destrucción*.

Efectivamente, Heidegger señala que la γένεσις debe ser comprendida, no como la mera generación de las entidades, sino como el *surgir* de lo que *está siendo*. Y a su vez, desviar la interpretación del término φθορά de la noción de destrucción o decaimiento, y comprenderla como un declinar que retorna al

ocultamiento lo *des-ocultado* en aquel surgir. *Podemos traducir γένεσις - afirma – por un surgir en sentido de estar-fuera, pero tenemos que pensar este estar-fuera como un salir-fuera que permite que salga del todo lo que surge del ocultamiento y lo deja emerger en lo no oculto.* (2010b, p. 254) De manera que lo que existe, entre el des-ocultar de la γένεσις y el retorno en la φθορά, es la *demora* propia de lo que persiste.

El ser, no se identifica aquí con lo que resulta constante o persiste entre el surgir y el declinar de las entidades, sino que incorpora ambos momentos del devenir (γένεσις y φθορά) y esto es integrado en el concepto pre-aristotélico de φύσις, donde el surgir, la demora y el declinar se presentan como modos de aparición y desaparición esenciales de un mismo concepto. *El ente como tal en su totalidad es φύσις: es decir, su esencia y carácter consisten en ser la fuerza imperante que brota y permanece.* (Heidegger 2003, p. 25) Esto guarda una relación con el uso posterior del término φύσις restringido al ente físico, y al dominio de la naturaleza en el sentido moderno, pero no es éste el sentido primitivo. La naturaleza como tal es el ser en devenir, es el ente en su totalidad, en su emergencia y en su ocultamiento.

De esta perspectiva Heidegger da cuenta en 1943, cuando interpreta el fragmento 125 de Heráclito (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.) traducido por Diels como: *La naturaleza ama ocultarse.* Frente a esta interpretación, Heidegger propone la traducción: *El surgir da su favor al ocultarse.* (2012, p. 132) En tanto que la φύσις es un “siempre surgir”.

Ciertamente, es evidente que lo que es un *surgir siempre* excluye de sí constantemente al ocultarse, que la relación entre el *surgir* y el *declinar* parece al pensamiento común un vínculo de odio y discordia, antes que una relación de favor y concesión. Pero Heidegger agrega, *lo que piensa – el fragmento de Heráclito- no es, por tanto, que algo surge y después recae en la declinación, provoca, incluso, la declinación, sino que el surgir es ya en sí mismo el declinar.* (2012, p. 140) Y lo es, en la medida que se esencia mediante la realización de lo que le es contrario.

De manera que el surgir dona su esencia al ocultarse al impedir que *lo que es*, en el *tránsito* entre el surgir y el retorno al declinar, se consolide como una *permanencia*. Es decir, en tanto impide a lo *existente* consolidarse como una *esencia constante*.

Por consiguiente, el surgir otorga su favor al declinar, en la medida que el declinar surge como el destino propio de lo surgido. Y es aquí donde señala Heidegger que aun cuando el declinar se presente como la contra-esencia del surgir permanente, es la contra-esencia que le es propia y en la que se esencia como surgir. *El otorgar originario es un otorgar aquello que conviene a lo otro, porque pertenece a su esencia, en la medida que la sustenta.* (2012, p. 150) De modo que el surgir, es un declinar, por cuanto en él se sustenta propiamente su esencia.

De este modo, el concepto de φύσις, observado como un concepto pre-aristotélico, comprende ambos momentos de esta relación en la que el surgir y el declinar se esencian cada uno en su contrario. Sin embargo, la consideración del surgir como aquello que impide la consolidación de lo surgido en una permanencia, se vuelve central en el análisis que propone Heidegger del pensamiento de Anaximandro. Y esto se manifiesta en el énfasis con el que Heidegger destaca el carácter de *irrupción* que constituye la inicialidad del provenir sobre lo pro-venido.

En este sentido, Heidegger pregunta ¿Cómo la emergencia inaugural del ser podría ser caracterizada como algo defectuoso? Es decir, si la αρχή es ἄπειρον, y éste es caracterizado por una α- privativa, porque *la primera palabra que recae sobre el ser contiene un decir que des-dice: ἄπειρον* (1994, p. 158). ¿Por qué comienza la existencia, el αρχή, con un elemento privativo (α-)? ¿Qué es lo que podría faltarle al inicio inaugural y rector de la existencia? Es evidente que no puede tratarse de una ausencia, en el sentido de carencia de un elemento o aspecto, sino por el contrario, afirmará Heidegger, se trata de una disposición que se opone a un elemento positivo del ser inaugural: la tendencia a consolidarse como algo *constante* que está dada en la *irrupción de la presencia*. Sobre ello añade:

La α de απειρον tiene carácter de αρχή; esto es: carácter de disposición y ello precisamente en vistas y sólo en vistas del ser, de la irrupción de la presencia. La α- se refiere al límite, a la delimitación y a la acción de arrancar límites. ¿Pero qué tiene que ver la irrupción de la presencia con el límite?

En la irrupción de la presencia queda determinado como tal lo en ella irrumiente, lo presente. (1994, p. 159)

Es decir que la αρχή como irrupción inaugural posee una tendencia a la constancia, al ser constante, propia de todo lo que es presente, y a su vez, contraria a ésta, posee una disposición a impedir los límites de esta constancia que es dada en la esencia de la irrupción como tal. Por lo que puede afirmarse que Heidegger encuentra en la αρχή las dos disposiciones que regulan la dinámica de lo existente en el tránsito:

- La tendencia a consolidarse en una consistencia, propia de lo presente como tal, en tanto que su permanencia como presente tiende a hacerse constante.
- Y la disposición de irrumpir sobre esta permanencia y disolver los límites que buscan esenciarse en ella.

Ambas desplegadas sobre lo surgido, y por ende, propias de lo existente en la demora entre el surgir y el declinar, es decir, el ente en su totalidad denotado por la φύσις. En referencia a este *des-acuerdo* inicial, Heidegger afirma:

El des-ajuste (ἀδιχία) consiste en que lo que mora en un tiempo en cada caso intenta anclarse en la morada en el sentido de lo único permanente. El morar como persistir es, pensado desde el ajuste de la morada, la rebelión contra la mera duración. [...] lo que mora en cada caso se da ajuste en relación con el des-ajuste. (2010b, p. 265)

Es decir, le da al otro lo que le es propio: la transitoriedad, el regreso a su morada y la fuga de su persistencia, la disolución de su tendencia a consolidarse como presente.

Sin embargo, Heidegger incluirá una tercera disposición al surgir inicial. Pues las dos disposiciones que caracterizan *la irrupción de la presencia* no agotan el sentido de la inicialidad. Y en consecuencia, en sus seminarios de 1941 (1994, Segunda parte) Heidegger describe una triple unidad en la disposición inicial. (1) La αρχή se presenta como *la salida imperante*, pues rige de ante mano el surgir y el declinar de la región que inaugura. (2) Por consiguiente, la αρχή se dispone también como la rectora del tránsito entre el provenir y la desaparición, pues ha delimitado los trayectos posibles en el tránsito y la fuga de este. (3) Por último, la inicialidad mantiene abierta la región que ha inaugurado.

Ahora bien, ¿Qué trayectos determina la inicialidad sobre el tránsito? ¿Cuál es su forma de persistencia en lo iniciado? Aquí Heidegger vuelve sobre la

misma idea: la disposición inicial que es preservada en el tránsito y que determina de antemano la fuga y el retorno a la providencia es τὸ ἄπειρον. Es decir, es la acción de impedir límites, que se sustrae como disposición de la inicialidad y rige el tránsito de lo iniciado, confrontando la disposición positiva de lo *pro-venido* a consolidarse en la presencia como algo permanente. Dicho en sus propias palabras:

A la esencia de la irrupción de la presencia, tomada por sí, le pertenece, junto con el consistir-en-ello, el hecho de que la irrupción de la presencia esencia, es decir: que encuentre su carácter definitivo en una constancia y que tal fin (límite) encuentre su cumplimiento. Es en la irrupción de la presencia de lo presente donde radica la constancia entendida como insistir en la consistencia. (1994, p. 166)

En este sentido, afirmará Heidegger, el *ser es la acción de remontar la discordia*, en tanto que el conflicto entre la disposición del provenir a irrumpir sobre los límites y a esenciarse en una consistencia son esenciales a lo existente en el tránsito. Y a su vez, lo ἄπειρον constituye una disposición de la inicialidad a irrumpir sobre la permanencia de lo que es presente, mientras que la inicialidad se sustrae de lo iniciado y posee una caracterización ontológicamente diversa.

Por último, aun cuando no se propone al ἄπειρον como una instancia metafísica que fundamenta el devenir al modo en que lo proponía Nietzsche y que Heidegger explícitamente critica, al pensar al ἄπειρον como una disposición de la inicialidad Heidegger encuentra lugar para identificar su propia distinción ontológica entre el ser y los entes. Pues piensa a la inicialidad como lo referente al ser y a lo iniciado en el tránsito como ontológicamente distinto y de lo que la inicialidad se sustrae en todo momento.

3. La lectura de Cornelius Castoriadis

El marco conceptual que Castoriadis propone para interpretar e interactuar con el pensamiento de antiguo guarda algunas similitudes con lo propuesto por Heidegger, en la medida que no busca limitarse al trabajo exegético de los

fragmentos conservados sino que propone atender al marco de sentido oculto en torno de ellos, y en este sentido establece como condición para el tratamiento de los textos, la restitución de la matriz de sentido en que estos textos fueron producidos y comprendidos.

La lectura de los fragmentos debe comprendida como un trabajo de reconstrucción y restitución del *magma* completo de significaciones que sirvieron de escenario a la emergencia del pensar de estos pensadores. Pues sólo entonces lo invisible se muestra en su sentido original en sus múltiples manifestaciones. *Esta operación – afirma Castoriadis - no es nunca una reproducción ni un cálculo, sino una recreación, que, permaneciendo en relación con el objeto histórico, nos lo hace aparecer de nuevo en un sentido pleno como mundo de significaciones.* (2008, p. 65)

Para establecer el carácter de su propuesta metodológica Castoriadis comienza por distinguir su propuesta del método hermenéutico. (1) En primer lugar, en tanto que el giro hermenéutico constituye un trabajo sobre el texto, mientras que la aspiración de Castoriadis consiste en desarrollar un proyecto de comprensión total de la propia tradición, (2008, p. 63) y como tal, es un proyecto que se enmarca dentro de un trabajo político que consiste *comprender para actuar y para transformarnos*. (2) En segundo lugar, en la medida que su interés no se orienta a descubrir lo dicho en los fragmentos mediante un *develamiento*, sino por el contrario en crear y re-crear la matriz de sentido que los sustenta.

De este modo Castoriadis se dispone en sus seminarios de 1982 a 1985 a reflexionar sobre el pensamiento antiguo incorporando al análisis de los fragmentos el análisis de la mitología que envuelve el imaginario griego y el carácter trágico de la *captación griega del mundo*.

Por empezar, Castoriadis enfatiza en la importancia de tres conceptos que se constituyen como las significaciones nucleares del pensamiento antiguo: (a) el concepto de *μῶρα* tal como puede recuperarse en la obra de Homero, (b) el concepto de *caos* en las dos acepciones que se pueden recuperar de Hesíodo, (c) y por último, el concepto de *ἄπειρον* al que propone interpretar en su vínculo con los dos anteriores.

(a) En principio, cabe observar la caracterización que Castoriadis propone de la *μῶρα* y el lugar que ocupa en las obras de Homero y Hesíodo. Puede

observarse en este punto diferencias notables con la lectura de Nietzsche y Heidegger. Pues, mientras que Nietzsche observaba en la μοῖρα el destino final común a todos los entes que les otorgara una la muerte como retorno a la indefinición y conclusión de la existencia errante, lugar que en Heidegger se identificara con el declinar y la fuga del tránsito como retorno al pro-venir, Castoriadis dejara en segundo plano el carácter temporal y dinámico de la μοῖρα para pensarla esencialmente como un límite formal.

Ciertamente, la μοῖρα, primariamente la muerte que se presenta como límite a los hombres, es, antes que un destino, un límite último (Castoriadis 2008, p. 137). Pero no se presenta sólo como exterior a la vida que surge en su conclusión, sino también como un límite constitutivo de la vida, pues señala Castoriadis que el vocablo griego μοῖρα posee otras acepciones como la división de la tierra (2008, p. 130), es decir los límites cartográficos y de propiedad. Por lo que Castoriadis identifica a la μοῖρα con el límite último, pero en un sentido más general, con los límites propios y la parcela del ser en el que es propio desplazarse.

Efectivamente, Castoriadis concibe a la μοῖρα en oposición al acto de ὑβρις, es decir a la *hypermoira* (ο παρὰ μοῖραν), el ir más allá de una *consolidación en la permanencia por parte de lo surgido*, como una transgresión de los límites propios. Sin embargo, la acepción temporal de la *hipermoira* entendida como el esenciarse en una consistencia de lo iniciado, también es recuperada por Castoriadis, como se da cuenta en algunos pasajes de su seminario:

Urano y Cronos quisieron perpetuar su dominación eliminando a sus hijos, quisieron detener el flujo natural del tiempo, por lo tanto ellos también son condenados. La historia se prolonga hasta el mismo Zeus [...] que algún día será derrocado por otro poder divino. (2008. p. 133)

Cronos, el tiempo mismo es quien derroca el poder consolidado de Urano, pero luego éste es derrocado por Zeus, que es un dios esencialmente político frente a los anteriores. Para quien se halla familiarizado con la filosofía de Castoriadis se comprende rápidamente la relevancia de estos acontecimientos, pues una estructura inicial es derrocada por la figura del tiempo, y cabe recordar que el tiempo es definido por Castoriadis principalmente como *emergencia de alteridad*, irrupción de lo nuevo sobre lo dado. Pero el mito no concluye en ese

punto sino que luego Zeus, quien busca a su vez consolidarse como un orden permanente, es advertido por Prometeo de que será derrocado. Y es importante destacar aquí que Zeus es hijo de Cronos, lo que se presenta, en el marco de la mitología griega, como la confrontación permanente entre el *caos* y lo *cósmico*, el orden y la ruptura de ese orden que emerge del mismo orden, la identidad y la emergencia de alteridad implicada en la misma identidad.

Efectivamente, ambos momentos de estructuración formal y de ruptura son integrados para la perspectiva de Heidegger en *la irrupción de lo presente*, en la medida que lo presente es irrupción y permanencia, pero allí donde Heidegger pone el énfasis en el aspecto temporal y dinámico de lo existente, Castoriadis se concentra principalmente en su caracterización formal. Es decir, en cuáles son los límites, los *πέρας* que determinan la identidad de lo existente. Y es precisamente en esta caracterización donde la *μοῖρα* entendida como límite constitutivo ocupará para el lugar central.

El eje central desde el que el concepto de *μοῖρα* interviene en el pensamiento antiguo es para Castoriadis su acepción como delimitación formal que estructura y determina formalmente a los entes. Por consiguiente, Castoriadis propone además otros sentidos de *hypermoira* que no están vinculados a la insistencia en la permanencia, y expone diversos ejemplos principalmente pertenecientes a la *Ilíada*, por la relevancia que posee en el imaginario griego. La *ὑβρις*, implicada en la *hypermoira*, puede observarse en distintos puntos de la poética griega donde se observa una acción que se sale del marco propio y que luego es rápidamente aleccionada con la muerte. Ello puede observarse en el destino de Patroclo al intentar cometer acciones prodigiosas en batalla y puede observarse incluso en el desarrollo de las tragedias, donde el hombre es convocado una y otra vez a permanecer dentro de sus límites.

Pero junto a la noción de *μοῖρα*, pensada como límite último y límite constitutivo, Castoriadis identifica otros conceptos centrales en el pensamiento griego que poseen una particular importancia para la comprensión de Anaximandro: el concepto de *ἄπειρον*, como la negación de estos límites formales y el concepto de *caos*, en los dos sentidos que se halla implicado en la *Teogonía* de Hesíodo.

(b) El primer modo en el que Hesíodo presenta la noción de *caos* se halla señalado en la sentencia: *En primer lugar existió el caos* (Teogonía, 115) que

constituye la descripción del inicio del mundo en la *Teogonía*. Afirmación que no debe confundirse con la emergencia primera de una mezcla informe, como propondrá luego Anaxágoras, sino que refiere esencialmente a la emergencia de un vacío inicial; de una abertura, que se recupera del parentesco del término *khaos* al verbo *khaino* que significa *abrir*. Y será de este vacío inicial que luego emerge Gea, que se constituye como la *sede segura* para los inmortales.

Pero también agrega otro modo en el que Hesíodo presenta al *caos*, que será señalado al término del conflicto entre los Titanes y los Olímpicos, precisamente cuando los primeros son derrotados por las piedras lanzadas por los monstruos de cien brazos y finalmente confinados al Tártaros. Aquí el *caos* no es mencionado por Hesíodo de manera explícita, pero en la forma en que caracteriza al Tártaros (Teogonía 715 a 745) puede verse implicada la noción de *caos*, en la acepción que el término tomará más adelante: como la mezcla hubristica que se configura en un no-lugar, un espacio remoto donde todos los males se concentran y donde a su vez se extienden las raíces del océano y la tierra.

Efectivamente esta caracterización resultará particularmente significativa a Castoriadis, pues describe la manera en que la tierra firme, donde se construye el mundo del hombre, se encuentra posada en sus raíces sobre un *abismo*. Un vacío inicial del que emerge lo sólido, y una mezcla indefinida que horroriza a los dioses, cuyo fondo resulta inalcanzable, donde el *caos* sigue reinando (Poirier 2006, p. 84).

En este contexto, la segunda noción que Castoriadis recupera de Hesíodo le permite junto a la primera acepción de *caos*, como abertura o vacío, configurar la imagen del mundo como una estructura que adviene sobre lo informe a la vez que es nutrida y compuesta constantemente por *lo-que-no-es*.

De modo que el mundo en tanto *cosmos*, orden estructurado, se origina y afirma sobre un *caos* informe. El *cosmos* constituye efectivamente este ropaje transitorio que busca proclamarse absoluto, pues su identidad emerge como la negación y ruptura de lo caótico. Puede pensarse al *caos* como la tendencia a la apertura, al restablecimiento de las estructuras que se ordenan en cada momento, pero considerado en sí mismo, el *Caos* es ausencia de sentido para el hombre, es una nada a-significante de la que emergen configuraciones estructuradas en figuras locales y transitorias. (Castoriadis 2004, p. 311)

Ciertamente, esta lectura del concepto de *caos* en sus dos acepciones da cuenta de una pre-concepción del pensamiento de Anaximandro en la poética antigua, que ya observaba una relación de emergencia y retorno de las cosas sobre lo indefinido. Pero esta dinámica tomará una forma estrictamente filosófica con Anaximandro y el concepto de ἄπειρον.

(c) Ahora bien, el término ἄπειρον puede asimilarse a la idea de in-definición, in-determinación, donde πέρασ se interpreta como determinación, límite, antecedido prefijo α- que determina su sentido como lo i-limitado, o indeterminado.

Castoriadis enfatiza la acepción del término como lo *indeterminado*, pues quiere evitar que se lo asimile a la noción de *infinito* que será el modo posterior en que se interprete al ἄπειρον, y que no contiene su sentido esencial: lo *in-definido*, *in-de-terminado*, *in-de-limitado*. (2008, Pp. 221-240)

Ahora bien, a diferencia de Heidegger, Castoriadis no interpreta al ἄπειρον como una caracterización de la αρχή, sino que por el contrario, interpreta al término αρχή como una determinación circunstancial del término ἄπειρον, que es concebido como un principio formal, cuya disposición dinámica está dada en el imponer o dar emergencia a los *onta*, y en la discordia propia de esos entes por la cual vuelven a la indefinición.

Al igual que Heidegger, Castoriadis avanza hacia la segunda parte de la afirmación y pregunta: ¿Cuál es la injusticia por la que lo que existe es castigado? ¿En qué consiste la ἀδικία por la que los entes se dan castigo unos a otros? Y orienta su respuesta hacia una identificación, por un lado, del acto de auto-delimitarse de los entes sobre el ἄπειρον con un acto de ὕβρις. Es decir, en tanto los entes surgen determinados por estructuras formales particulares desde la indefinición, estos cometen la *hypermoira* por el mismo hecho de poseer determinaciones. Y luego en un segundo sentido, tal como es advertido por Heidegger e incluso sugerido en la lectura de Nietzsche, la ἀδικία se presenta al buscar conservarse como una estructura formal permanente, por encima del devenir.

Concretamente, Castoriadis interpretará el pasaje entendiendo el término *culpa* en el sentido del término ἀδικία. En la medida que recupera el uso del término *dike* que encuentra en Hesíodo y Homero, como un concepto opuesto a la ἀδικία y a la ὕβρις. Es decir, como la ruptura de lo justo: la desmesura. Y

extrae de esta oposición la idea de que el castigo que corresponde a los entes por cometer injusticias se vincula a un acto de *hypermoira*: un acto que va más allá de los límites que les han adjudicado, que los hace *salir de su lote*.

Por consiguiente, se propone que los entes y lo indefinido coexisten sobre un transcurso temporal donde la generación y la destrucción se despliegan. Idea que puede verse sugerida por otras referencias a Anaximandro como la de Hipólito (I 6, 1): [*Anaximandro*] *habla del tiempo como si delimitara la generación, la existencia y la destrucción*. Donde no parece señalarse una diferencia ontológica insalvable entre los entes y el *ἄπειρον* inicial, sino más bien una diferencia respecto de su estructura formal.

Finalmente, la interpretación que Castoriadis propone identifica la *hypermoira* y la *ἀδικία* con el mismo acto de existir (2008, Pp. 31-33). En la medida que los *onta* emergen como un *cosmos*, en el que cada existencia particular está destinada a pagar su *hypermoira*, por imponer un *peiras*, un límite, sobre lo in-determinado. De lo que se sigue que los entes sean engendrados y disueltos por el mismo principio, pues es su misma imposición en la existencia como algo determinado y delimitado implica la superación de un límite propio, un *salirse de su lote*, que los obliga a volver al *ἄπειρον* indeterminado e irrepresentable en el que se originan.

De este modo, quedan señaladas por Castoriadis dos formas de *ἀδικία* en la afirmación de Anaximandro:

1. El acto de existir como tal, tal como es sugerido por Nietzsche al ver en la expiación de la culpa la resolución de la existencia errante.
2. El acto de permanecer y conservarse del tiempo como un *cosmos* consolidado y eterno. Acto que puede identificarse con la consolidación de lo pro-venido en una consistencia tal como era señalado por Heidegger.

4. Comparación de ambas lecturas

(1) El primer aspecto sobre el que cabe establecer una comparación es el planteo metodológico que orienta la lectura de ambos pensadores. En este punto, se observa en el análisis de Castoriadis la introducción de diferentes

dimensiones sociales de la civilización griega para establecer una perspectiva integral que permita la restitución del imaginario griego y del sentido original de los textos. En este sentido, propone leer a Anaximandro a través de la presencia de sus conceptos en la poética griega y no desde una perspectiva estrictamente filológica. Pues lo que resulta relevante es determinar si las partes que componen el fragmento fueron concebidas en el tiempo de Anaximandro, o si pudieron ser atribuibles a Anaximandro por su sociedad, y no tanto la fidelidad de las partes del fragmento.

Por el contrario, Heidegger, que propone una interpretación que se concentre unívocamente en la sentencia de Anaximandro, dedica más atención a la legitimidad del fragmento. Esta distinción entre ambas metodologías es recuperada en una publicación reciente del Dr. Javier Alonso Aldama y el Dr. Luis Garagalza.

(2) Por otra parte, como se ha mencionado en la introducción del trabajo, ambos autores buscan en Anaximandro un antecedente de su pensamiento y de su teoría ontológica, y ello se hace manifiesto en el tratamiento establecen de los conceptos principales del fragmento.

Por empezar, hay una lectura muy diferente en ambos autores de la noción de αρχή, y esto puede considerarse, en parte, generado por las limitaciones que provienen de sus propias teorías para considerar la carga conceptual original del término. Otros autores como, Marcel Detienne han vinculado la noción de αρχή a la idea de un principio fundante que rige la actualidad que de él proviene. Es decir, un τόπος diferenciado donde han sucedido los *hechos arquetípicos* que condicionan los sucesos en el presente. (Detienne 1986)

En la perspectiva de Heidegger pueden hallarse algunos rasgos de esta interpretación, en la medida que propone al *inicio* como una instancia que no es abandonada en una secuencia, sino que se impone sobre el tránsito de la existencia e impone y dispone también su declinación y retorno a la inicialidad. (Heidegger 1994) Sin embargo, el principal modo en que la inicialidad rige la región que inaugura consiste precisamente en conservar la disposición inicial de la irrupción. Por consiguiente sería excesivo asimilar el modo en que el inicio se impone sobre lo iniciado a la noción de *hechos arquetípicos*, pues el único hecho arquetípico del que Heidegger da cuenta es la disposición a irrumpir como carácter esencial de la *irrupción de la presencia* en el inicio. En definitiva,

el conflicto inicial entre la irrupción y la permanencia que es dado en el inicio y que luego impera sobre la existencia.

En el caso de Castoriadis, la limitación para incorporar una lectura de la noción de ἀρχή con estas características surge precisamente de la tesis central de sus consideraciones sobre el ser: la posibilidad de la creación *ex-nihilo*, y la idea de que lo nuevo no posee en cada momento ninguna determinación que provenga de un estado anterior.

El presupuesto principal de la ontología que propone Castoriadis es que existe lo nuevo en un sentido radical, o el tiempo no existe. Es decir, que el tiempo es emergencia de nuevas formas y creación ontológica de significaciones sociales en la historia o la historia debe entenderse como la repetición de lo mismo, y el tiempo como una relación de orden espacial.

Ciertamente, estas ideas resultan en una absoluta incompatibilidad con la idea de *hechos arquetípicos* y con la idea de un inicio que delimita *los trayectos posibles* de lo iniciado. Por lo tanto, su lectura del fragmento tiene que encontrar necesariamente otra razón para el declinar que no sea la realización del designio o la disposición inicial. Y en este sentido Castoriadis obtiene una absoluta compatibilidad con sus ideas, pues encuentra la ἄδικία y el motivo de la expiación, no en una disposición inicial del ἄπειρον, sino principalmente en la auto-imposición de límites por parte de los entes y en la persistencia de éstos límites. Con ello, la dinámica que su interpretación describe en torno el pensamiento de Anaximandro sobre los entes y el ἄπειρον en sus seminarios de 1983, consta de los mismos momentos que la dinámica que ya había descrito a fines de la década del 60' en torno a *las instituciones sociales y el magma* de significaciones. Véase por ejemplo el siguiente pasaje:

La institución, nacida en, por y como ruptura del tiempo, manifestación de la auto-alteración de la sociedad como sociedad instituyente, la institución, decimos, en el sentido profundo del término, sólo puede darse si se postula como fuera del tiempo, si rechaza su auto-alteración, si postula la norma de su identidad inmutable, sin lo cual ella no tiene existencia. (Castoriadis 2010, p. 341)

En esta descripción puede observarse ya la idea de que las instituciones surgen de manera arbitraria a partir del flujo temporal y de la interacción social, que constituyen una instancia *caótica*, y luego consolidan como si fueran ajenas

al flujo temporal, para que finalmente cada institución, en tanto permanencia, sea confrontada nuevamente por otra institución emergente del flujo temporal. Es decir, por una nueva *alteridad* que emerge con nuevas determinaciones para la interacción social.

Ahora bien, si se observan sus consideraciones sobre el modo en que el inicio impera sobre lo iniciado, Castoriadis y Heidegger parecen pertenecer a perspectivas diametralmente opuestas. Pero si se observa detenidamente la conceptualización que Castoriadis establece del tema en su teoría ontológica, parece existir una mera diferencia en el énfasis con el que cada uno señala un aspecto diferente, sin que ninguno de los dos autores descuide u omita la disposición a consolidarse y la disposición a *auto-confrontarse* dada en la inicialidad y desplegada sobre lo iniciado.

(3) Sin embargo, la dificultad de observar las similitudes entre ambas propuestas no surgen sólo del énfasis con el que Castoriadis señala la necesidad de que emerja lo nuevo, sino a su vez, en la prioridad que otorga su análisis a la configuración formal de los entes, mientras que Heidegger prioriza su caracterización temporal.

Esta diferencia con el pensamiento de Heidegger es ilustrada por Castoriadis en 1968 según la siguiente afirmación:

La interpretación que da Heidegger del ser como «presencia» tiene fundamento, pero es derivada. La presencia, ya sea como congruencia o coincidencia, ya sea como eternidad, atemporalidad, es requisito de la determinidad. Y esto es así porque ser quiere decir ser determinado, por eso el hecho de ser, es decir la determinidad, debe convertirse en diferentes formas de presencia. (2010, p. 332)

En efecto, al concentrar su crítica a la ontología tradicional en la reducción de los modos de ser a la *determinación*, Castoriadis vuelve su crítica incluso más radical que la de Heidegger, pues como se expresa en el pasaje, la *presencia* surge sólo como una necesidad de la determinación, y por tanto, el análisis de la reducción de los modos de ser a la *determinación* es más general, que su reducción a la *presencia*.

El pensamiento ontológico tradicional es cuestionado por Castoriadis por reducir los modos del ser al modo de ser de la *entidad* y al *ser determinado*, dejando de lado lo inconsistente, lo imaginario, lo indefinido. Sin embargo, el

objetivo de esta observación no es equivalente al de Heidegger, pues mientras que Heidegger señala que existe un *olvido del ser* en la reducción del ser a la presencia, Castoriadis reconoce a la determinación y la identidad como modos de ser, y postula la necesidad de reincorporar los modos de ser inconsistentes.

Lo que marca la historia de la filosofía no es el “olvido del ser” sino la interpretación del ser como determinidad y, en consecuencia, la subordinación creciente de la filosofía a la lógica de la determinación, o sea a la lógica ensídica¹. Ésta es sinónimo del ocultamiento del ser (y del tiempo) como creación. [...] En el reino de la (pseudo) racionalidad y de la tecnicización universal, no hay ni “olvido” ni “retirada” del ser; hay afirmación unilateral de una de sus dimensiones. (Castoriadis 2004, p. 262)

La confusión que implica para Castoriadis la caracterización de la metafísica como un “olvido del ser”, es que cuando se señala al ser como lo presente o incluso como lo determinado, no se señala un aspecto ajeno al ser como tal, sino un aspecto particular y a uno de los modos en los que el ser se manifiesta. El ser cuantificable, el ser susceptible de ser separado en conjuntos, son aspectos del ser que no lo agotan, pero no por ello deben ser pensados desvinculados del ser como tal. *La superación de esta situación no puede hacerse ignorando esta dimensión ensídica; hay que restaurarla en su lugar propio y reconocer que es ineliminable.* (Castoriadis 2004, p. 262)

Esta distinción en sus propias concepciones del *ser* provoca luego, en su interpretación del fragmento de Anaximandro, que Heidegger encuentre un correlato de la distinción ontológica entre el ser y el ente, en su análisis diferenciado entre el pro-venir y lo proveniente. Mientras que Castoriadis, comprometido con la afirmación de lo indefinido y su estatuto ontológico, observa al *ἄπειρον* como una instancia previa a la auto-delimitación de los entes, pero no propone una fractura ontológica entre ambas instancias.

En este sentido Castoriadis critica a Heidegger por introducir una distinción que no se encuentra en los textos originales, y que considera incompatible con el pensamiento antiguo.

¹ La expresión “ensídica” surge de la contracción de las palabras francesas *enssemblista-identitaire*, es decir una lógica conjuntista-identitaria.

Heidegger dice que los griegos interpretan el ser como presencia, y que es ésta, a su vez, la verdad profunda de la filosofía «y acaso también el origen de su desviación». No: para los griegos el ser no es presencia, sino peras, determinación; y la presencia no es más que una modalidad de la determinación. [...] Privilegiar la captación del mundo como presencia es errar en lo esencial, en el núcleo del mundo griego antiguo, y entonces, falsear el sentido de los textos que se interpretan. (Castoriadis 2008, Pp. 310-311)

En este pasaje puede verse con claridad el punto en el que Castoriadis quiere establecer una distancia con la lectura de Heidegger del pensamiento griego. Castoriadis considera la reducción del ser a la presencia como un aspecto derivado que no es esencial al pensamiento antiguo, y propone a su vez como central la tensión entre el *caos* y el *cosmos*, sin proponer una fractura ontológica entre ambos.

Ciertamente, Castoriadis propone la existencia de lo indefinido siempre por debajo de la unidad que exteriormente se manifiesta cualquier estructura, por ello, aun cuando propone un estrato ontológico diferenciado para lo imaginario, esta estratificación no implica una fractura ontológica tal como la propuesta por Heidegger entre el ser y el ente. Mientras que la lectura de Heidegger de Anaximandro toma como centro la tensión entre la irrupción y la permanencia, y de ella desprende, primero, un tratamiento diferenciado de la inicialidad y, y luego el predominio de la inicialidad sobre lo iniciado, que no disuelve la diferencia ontológica entre ambas instancias.

De manera que pueden verse señaladas las diferencias principales entre ambas lecturas, así como también algunas similitudes que puede encontrarse ocultas por diferencias de tipo terminológico o de énfasis. El estudio de ambas perspectivas permite observar las limitaciones que poseen ambas maneras de pensar el inicio.



Bibliografía

ALDAMA J. y GARAGALZA L., 2009, "La sentencia de Anaximandro", Revista *Ontology Studies* N° 9, 2009. 113-111

BERTI E., 2006, *Introduzione alla metafisica*, Torino, UTET.

CAPELLE-DUMONT P., 2012, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica.

CASTORIADIS, C., 2001, *Figuras de lo pensable*. Bs. As., Fondo de Cultura Económica.

_____ 2004, *Sujeto y verdad*, Bs. As., Fondo de cultura Económica.

_____ 2007, *Ventana al caos*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica.

_____ 2008, *Lo que hace a Grecia*, Bs. As., Fondo de cultura Económica.

_____ 2010, *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusques.

_____ 2007, *Ventana al caos*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica. 2007.

DETIENNE M., 1986, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus

HEIDEGGER, M., 1994, *Conceptos fundamentales*, Barcelona, Altaya.

_____ 2003, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona.

_____ 2010 a, *El ser y el tiempo*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica.

_____ 2010 b, "La sentencia de Anaximandro", *Los caminos del bosque*, Madrid, Alianza.

_____ 2012, "El inicio del pensar occidental" *Heráclito*, El hilo de Ariadna, Bs. As.

HESÍODO, 2000, *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos.

NIETZSCHE F. 2010, "Los filósofos preplatónicos" *Obras completas I*, Madrid, Editorial Gredos.

OLIVIERI F. 1971, "Nota sobre Heidegger y los griegos", *Revista Cuadernos de filosofía* N° 15-16". 1971

POIRIER N., 2006, *Castoriadis, el imaginario radical*, Bs. As., Nueva Visión.