

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

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



Cornelius Castoriadis Ontología de la creación

ENSAYO
& ERROR

Colección Pensamiento
Crítico Contemporáneo

ONTOLOGÍA DE LA CREACIÓN

CORNELIUS CASTORIADIS

Introducción y compilación

Fabio Giraldo y José Malaver

Traducción

José Malaver

© Cornelius Castoriadis

© Fabio Giraldo y José Malaver

Santafé de Bogotá, octubre de 1997.

Agradecimientos a

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

Primera edición

Ensayo y error

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

Santafé de Bogotá, Colombia

Asesoría editorial

Hernán Suárez

Preparación Editorial e Impresión

Servigraphic Ltda.

Impreso en Colombia

Printed in Colombia

Títulos de los originales en francés

1. Tiempo y creación

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

2. Complejidad, magmas, historia

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

3. Imaginación, imaginario, reflexión

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

4. Lo hecho y lo por hacer

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

Traducción de José Malaver

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

Contenido

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

Tiempo y creación
57

Complejidad, magmas, historia
105

Imaginación, imaginario, reflexión
131

Lo hecho y lo por hacer
213

flores, poniendo la cara al Sol¹⁸. Es perderse en galerías que sólo existen porque nosotros las ahondamos incansablemente, dar vueltas en círculo en el fondo de un callejón sin salida cuyo acceso se cerró detrás de nuestros pasos; hasta que esta rotación abra, inexplicablemente, fisuras practicables en la pared¹⁹».

FABIO GIRALDO - JOSÉ MALAVER
Septiembre 1997

18. Rilke, *Immer Wieder*, citado en C. Castoriadis, 1978, *Les Carrefours Du Labyrinthe*, Editions Du Seuil, París, p. 8.

19. *Préface*, *op. cit.*

Tiempo y creación*

Cuando reflexionamos sobre el tiempo —como, de hecho, cuando reflexionamos sobre cualquier cosa—, nos es imposible evitar una división insuperable:

Tiempo para nosotros; o para un sujeto o ser para sí, con diversos caracteres a la vez evidentes y enigmáticos (aunque sólo fuera su pulverización entre todos los sujetos efectivos y posibles).

Tiempo en el mundo o del mundo, como receptáculo y dimensión de todo lo que podría aparecer, y como orden y medida de esta aparición.

Llamémoslos, provisionalmente tiempo subjetivo y tiempo objetivo.

Surge entonces inmediatamente la cuestión del tiempo *como tal*, de un tercer término que hace posible hablar de

* Las ideas de este texto fueron expuestas por primera vez en una conferencia en el marco del coloquio *Temps et devenir*, en Cerisy-La Salle (junio de 1983). El texto reelaborado ha servido de base para mi conferencia introductoria al coloquio *Deconstruction of Time* efectuado en Stanford, en febrero de 1988. Lo he traducido al francés, con algunas modificaciones secundarias.

tiempo subjetivo y tiempo objetivo en tanto tiempo. El tiempo como tal aparecería así como *sobrepasando* no sólo los diversos tiempos subjetivos —el mío, el de ustedes, el tiempo de los aztecas y el tiempo de los occidentales, el tiempo de las ballenas y el tiempo de las abejas—, es decir, las variedades de tiempos privados o tiempos para un sujeto, pero también todos los tiempos particulares de cualquier naturaleza que sea, comprendido el tiempo objetivo y sus fragmentaciones posibles (una tal fragmentación existe en la relatividad general), y haciendo posible, por medio de innumerables articulaciones y encajamientos cruzados, su ajuste recíproco o al menos, su acomodación y «correspondencia».

Así, hablamos, podemos hablar y estamos obligados a hablar de tiempo en general, pero debemos siempre tener en cuenta que hay varias especies de tiempo; o varios sentidos de ese término, de la misma manera que Aristóteles decía del ser que es un *pollachôs legomenon*, un término utilizado de varias maneras diferentes. Esta mención de Aristóteles aquí no es accidental: me propongo sostener que el tiempo es inseparable del ser. No se trata de llegar a darle sentidos diferentes a un mismo término, tiempo, sino que *hay* diferentes categorías de tiempos. ¿Por qué son categorías del *tiempo*; es decir, qué tienen en común? O, para expresarlo de una forma más radical, ¿por qué *hay* unidad y unicidad del tiempo, si hay una? Éstas son las preguntas a las que sólo es posible dar una tentativa de respuesta muy compleja. La situación al respecto es idéntica a la que concierne al ser y, si pienso correctamente, por las mismas razones profundas.

He hablado de tiempo subjetivo y objetivo. ¿Por qué retomar y validar esa distinción anticuada y banal entre lo subjetivo y lo objetivo? Volveré más adelante sobre esta cuestión. Por el momento, afirmo que hay ser como sujeto, o que hay seres que son sujetos, es decir, son por sí mismos. Por ejemplo: nosotros. Pero un sujeto no es nada si no es la creación de un mundo para él en una clausura relativa. Ese mundo (receptáculos, elementos, relaciones, etc.) es lo que es *para* el sujeto, y no sería como tal y tal como es si no hubiera un sujeto y *ese* sujeto (y/o esa clase de sujetos, etc.). Esta creación es siempre creación de una multiplicidad. Esto sólo lo podemos encontrar ante nosotros y constatarlo; no podemos ni producirlo ni deducirlo. Esta multiplicidad se despliega siempre en dos modos: el modo de lo simplemente diferente, como diferencia, repetición, multiplicidad ensídica (conjuntista-identitaria); y el modo de lo otro, como alteridad, emergencia, multiplicidad creativa, imaginaria o *poiética* (ver nota al final de este texto).

Pero afirmo también que la subjetividad no agota el ser (a menos que se deje llevar a un delirio solipsista absoluto). Ante todo, ¿de qué sujeto se trata? Hay otros sujetos y modos de ser sujeto; y no hay ninguna posibilidad de que yo llegue a construir la organización y el funcionamiento existentes y eficaces por sí de un cocodrilo o de una colmena como producto de mi conciencia (trascendental). Tampoco puedo olvidar que el mundo de la colmena implica necesariamente el mundo de las plantas con flores; o —para detener aquí una serie ilimitada de inferencias— que el mundo de las plantas tiene relación con ciertas propiedades de la materia inorgánica o con las posibilidades ofrecidas por

ésta. Desde luego, lo que diré sobre todo esto está también co-determinado, co-organizado de manera decisiva para mí en tanto sujeto. Pero —y retomaré este argumento— que yo piense la organización que, en tanto sujeto pensante, yo impongo a lo que es, o la organización que los seres vivientes en general a la vez exhiben en sí mismos, e imponen a su mundo, queda siempre claro que ni la una ni la otra podrían existir si el mundo como tal, en sí, no fuera *organizable*. Los sujetos no pueden existir por fuera de un mundo ni en cualquier mundo concebible. El sentido del término objetivo es aquí la posibilidad ofrecida por lo que es a los sujetos (y ampliamente independiente de éstos) en tanto seres para sí, de existir en un mundo y organizar, de manera cada vez distinta, lo que es.

Dos consecuencias se desprenden de esto:

En primer lugar, en todo lo que decimos del mundo, no podemos jamás separar rigurosa y absolutamente, en último término, los componentes subjetivo y objetivo.

En segundo lugar, no podemos confinar los dos modos de ser de la diferencia y la alteridad al mundo de los sujetos; éstos son inherentes al mundo como tal. Hay multiplicidad ensídica: existen *los* árboles, en plural; una vaca produce terneros y no loros, etc. Y hay multiplicidad creadora, *poiética*: un jaguar es diferente a una estrella de neutrones, un compositor es otra cosa que un pájaro cantor.

Estas dos implicaciones —así como, la mayor parte del tiempo, las premisas que subyacen— han sido en su totalidad, subestimadas o ignoradas por la filosofía heredada. Y esto, en más de dos maneras, en lugar de una.

Primero, al nivel más abstracto, la filosofía heredada trabaja con una separación radical del sujeto y el objeto. El resultado de esto ha sido una vacilación entre una posición (*einstellung*) subjetiva y una posición objetiva. Esta situación no cambia, más bien alcanza un grado extremo cuando una de las dos posiciones absorbe totalmente la otra; como con el idealismo o el materialismo. A nivel gnoseológico, es lo que tiene lugar con el empirismo (inductivismo) y el apriorismo. Las dos visiones desconocen el hecho de que hay sujeto, como también desconocen que todo mundo es mundo para un sujeto. Al mismo tiempo que no podría haber sujeto y un mundo para ese sujeto sin un mundo que se preste a la existencia de sujetos y (otro aspecto de lo mismo) les permita conocer algo del mundo. Sea que consideremos la «fe» perceptiva (Husserl, Merleau-Ponty) más ingenua o el pensamiento filosófico o científico más sutil, nos encontramos siempre en el medio de un mundo subjetivo que no podría ser, ni ser lo que es simplemente por el hecho de que el sujeto es. Pero la misma cosa es verdad a nivel ontológico, cuando la determinación esencial del ser subjetivo, su auto-creación *en tanto* ser subjetivo le es rechazada; o bien, cuando se la rechazan al ser del mundo, considerado como conjunto de elementos sometidos a determinaciones perennes e idénticas a sí mismas.

Segundo, a un nivel más concreto pero no por ello menos fundamental, por la simple polarización o separación entre sujeto y objeto, la filosofía ha ignorado lo «social-histórico», tanto como dominio propio y modo de ser, así como el fundamento y el médium, *de jure* y *de facto*, de todo pensamiento. Se puede ver esto en la manera como la filosofía desde Platón hasta Heidegger ha estructurado su dominio. Lo ha hecho al plantear una dupla polar: el sujeto o

ego por un lado (psique, *animus*, conciencia trascendental, ego, *Dasein*, como el *je eigenes, je meines* = lo que cada vez me es propio, lo mío); y por el otro lado, el objeto o el mundo (cosmos, creación, naturaleza, trascendencia, *welt*, y/o ser). Lo que permanece oculto de esta manera — jamás tematizado, jamás comprendido en su peso y carácter filosófico propio, como condición, médium, fuente de formas y co-autor activo en todo proceso de pensamiento— es lo social-histórico que es siempre, *de facto* y *de jure* a la vez, el co-sujeto y el co-objeto del pensamiento. La encarnación efectiva, concreta del pensamiento es, desde luego, la subjetividad pensante y autorreflexiva; pero esta subjetividad es ella misma una creación social-histórica.

El doble resultado de este ocultamiento ha sido:

— Que la subjetividad de la que habla la filosofía heredada es siempre una construcción bastarda, que combina en proporciones variables los elementos de lo psíquico propiamente dicho, del entendimiento y la razón social-históricamente instituidos, y la actividad autoreflexiva del individuo social en una cierta etapa de la historia;

— Que el mundo (o el ser) considerado por esta filosofía es pensado independientemente de su construcción (es decir, creación) social-histórica con la consecuencia, entre otras, primero, que la cuestión *del* mundo como piso de las creaciones social-históricas diferentes es recubierta; y dos, que el carácter profundamente histórico del conocimiento —la existencia de una verdadera historia del conocimiento— o bien se vuelve imposible (Kant), o bien es ignorado, y reducido a un momento del «olvido del ser» (Heidegger), o bien es devaluado por las versiones puramente relativistas, «socio-

lógicas» u otras, que eliminan, en todos los casos, la cuestión de la historia de la verdad y la verdad como historia.

Mi propósito no es aquí el de tratar la situación heredada por sí misma. Me limitaré a discutirla brevemente tomando como ejemplo la cuestión del tiempo.

Como lo ha mostrado Paul Ricoeur (en *Temps et récit*, especialmente en el volumen tercero), la filosofía siempre ha tratado ya sea el tiempo subjetivo o fenomenológico (Agustín, Husserl, Heidegger —en lo esencial lo que éste ha escrito al respecto—) o el tiempo objetivo o cosmológico (Platón, Aristóteles, la «comprensión vulgar» del tiempo según Heidegger: Ricoeur sólo menciona a Platón de paso, y sitúa también a Kant en esta categoría, decisión que suscita preguntas que no puedo discutir aquí), el resultado ha sido que todo avance en la comprensión del uno no ha hecho sino multiplicar las dificultades en la comprensión del otro y en el esfuerzo de tender, de una manera u otra, un puente sobre el abismo que los separa.

Esta división puede ser fácilmente comprendida e interpretada sobre la base de lo que se dijo más arriba. La filosofía se ha concentrado:

— O bien sobre un tiempo reificado, identitario (ensídico), que supuestamente forma la columna vertebral de la experiencia física y como tal, debe ser esencialmente medible, y debe ser, considerado centralmente desde el punto de vista de la repetición de lo idéntico (periodicidad, etc.), ignorando así, entre otros numerosos enigmas, el dato primero de la emergencia de la alteridad.

— O bien sobre un tiempo vivido, tiempo de la experiencia del sujeto, que sólo puede, como tal, ser cada vez subjetivo

al extremo, en el sentido despreciativo del término subjetivo (*je meines, je eigenes*, dice Heidegger), lo que hace de la existencia tanto de un tiempo público como de un tiempo cósmico, ya sea una aporía intratable o un efecto de la decadencia del sujeto (del *Dasein*) en la cotidianidad y la inautenticidad, de su olvido del ser y del recubrimiento de éste por los entes que simplemente están «a la mano» (*vorhandenes*).

Sobre este punto se pueden ilustrar los efectos fatales del ocultamiento de lo social-histórico. Si lo social-histórico hubiera sido situado, como se debió hacer, en el punto de partida de la reflexión, una parte de las aporías del tiempo se habría disuelto, y la otra esclarecido de manera diferente. Así, se habría podido percibir inmediatamente a la vez la solidaridad y la diferencia entre tiempo identitario y tiempo imaginario; el apoyo necesario del primero sobre el primer estrato natural (es decir sobre el tiempo cósmico); la alteridad fundamental de los tiempos imaginarios instituidos por sociedades diferentes, opuesta a la relativa homogeneidad y conmensurabilidad de sus tiempos identitarios tomados como tales (en separación abstractiva). Se habría visto también que cada sociedad, en tanto ser para sí crea su tiempo imaginario propio, consustancial a su ser así (ser-sociedad, ser tal sociedad particular).

II

A fin de ilustrar las aporías engendradas por los abordajes objetivo (cosmológico) y subjetivo (fenomenológico), será útil una breve discusión de los enfoques de dos de sus representantes más eminentes.

Dejando de lado a Platón —en el *Timeo* (37d), el tiempo es claramente planteado como un orden identitario, objetivo, medible, de todo lo que pertenece al mundo— encontramos en Aristóteles la primera exposición sistemática y plena desde el punto de vista objetivo o cosmológico. La *sedes materiae* ampliamente conocida es el libro cuarto de la *Physique*, capítulos 10-14 (217b 29 - 244 a 17). Sin entrar en las complejidades y la extraordinaria riqueza, sutileza y solidez de la argumentación, nos limitamos a recoger la solución que Aristóteles ofrece, como de costumbre, bajo la forma canónica de una definición:

«El tiempo es el número [número nombrado, medida] del movimiento según el antes y el después» (219b 1-2; 220a 24-25). Recordemos que para Aristóteles el movimiento no es sólo el movimiento local, sino el cambio en general (sentido re-afirmado en varios lugares de *Physique IV*). El tiempo no es el cambio (movimiento), sino una de las determinaciones esenciales. Y es también una de las determinaciones esenciales del movimiento del ser medible.

Pongámonos de acuerdo en esto. No podemos evitar la pregunta: ¿qué es el «antes» y el «después»? La explicación dada en 219a 10-25, traiciona un deslizamiento habitualmente velado por los intérpretes y los comentaristas que intentan volver armónico a Aristóteles. A pesar de la repetida tesis física y metafísica (en la *Physique* y otros textos) según la cual el movimiento local sólo es una de las especies del cambio (*Métabolé Ph. IV*, 10, 218b 19-20), el cual comprende además la generación y la corrupción, la alteración y el acrecentamiento y el perecer (*Ph. VIII*, 7, 261a 27-36), es decir, el cambio según la esencia, la cualidad, la cantidad y el lugar; Aristóteles afirma aquí y en

otras partes (219a 11-25; cf. *Ph.* VIII, 7, 261a 26-27) que el movimiento local es «primero» (en el sentido de lo más importante), que el «antes» y el «después» están, primariamente (originariamente), en el *topos*; esto es, el lugar, la ubicación, el espacio. Tendríamos que considerar pues, que el «antes» y el «después» traducen un orden espacial —el «antes» y el «después» de un cuerpo en movimiento— que sigue el orden temporal (*Akolouthein*, 219a 19), puesto que el movimiento (definido localmente) y el tiempo se acompañan siempre el uno al otro (*ibid*). Pero todo orden espacial es, por necesidad, arbitrario. (Que para Aristóteles ese carácter arbitrario no sea absoluto, puesto que la Tierra tiene una posición privilegiada, o mejor única, es aquí irrelevante. No medimos los movimientos con relación al centro de la Tierra). Es por esto por lo que un elemento subjetivo se insinúa, inevitablemente, en la visión cosmológica de Aristóteles sobre el tiempo. Esto es manifiesto en las formulaciones de *Physique* IV, 11: «...tomamos conocimiento del tiempo cuando hemos definido el movimiento habiendo definido el antes y el después; y decimos que el tiempo ha transcurrido cuando percibimos el antes y el después en el movimiento». «Pues sólo es cuando comprendemos (*noésomen*) que los extremos son diferentes al medio y el alma pronuncia que los instantes presentes (*nun*) son dos, es entonces cuando decimos que esto es el tiempo...» (219a 22-25; 26-29). El antes y el después devienen así una noción primitiva, cuya comprensión debe recurrir a alguna imposición de orden por el alma (el observador). Volveré a esto más adelante.

Siete siglos más tarde —y dejando de lado a los estoicos y a Plotino—, encontramos en Agustín a la vez la primera formulación clara del abordaje subjetivo y el rechazo a la

concepción de un «filósofo» que, muy probablemente, Agustín cree ser la concepción de Aristóteles que, con una probabilidad igual, no leyó o, si lo leyó, no comprendió. Comienzo por el segundo punto. El tiempo, dice Agustín, no puede ser el movimiento; pues vemos que el mismo movimiento puede tener lugar con duraciones diferentes (*Confesiones*, XI, XXIII 23-40; XIVa 1-5). El argumento no tiene evidentemente nada que ver con la definición de Aristóteles. Aristóteles no escribió que el tiempo *fuera* el movimiento (sino explícitamente lo contrario); escribió que el tiempo era una de las determinaciones esenciales del movimiento, es decir, su *medida*. Si el «mismo movimiento» ha tenido lugar con duraciones diferentes, simplemente no es el mismo movimiento, puesto que su medida temporal es una determinación esencial. Ningún hombre en su sano juicio supondrá que Aristóteles ignoraba la diferencia entre regresar a casa caminando y regresar corriendo, o entre la tortuga y Aquiles. Pero, también, el argumento desafortunado de Agustín oculta la aporía central de su posición: ¿cómo sabe él que las dos «duraciones diferentes» de un mismo movimiento son diferentes, si no es comparándolas a un *tertium quid*, por ejemplo, a otro movimiento que se supone transcurre a ritmo constante durante el mismo «tiempo»? Aquí, el «mismo movimiento» sólo puede significar los mismos puntos espaciales extremos, por lo tanto el argumento no tiene sentido. Agustín continúa diciendo: *non est ergo tempus corporis motus* (XXIV, 29), pues el tiempo, no es el movimiento del (de un) cuerpo; por tanto, medimos el movimiento así como el reposo con *nostra dimensio*, nuestra medida. ¿Pero podríamos medir el reposo si todo estuviera en reposo? Un aristotélico resaltaría por supuesto que «medimos» el reposo como el tiempo durante el cual otro movimiento me-

dido se ha desplegado, es decir, refiriéndonos al movimiento y por comparación con éste mismo.

Pero si la dialéctica de Agustín es débil, su intuición central es fuerte. Podemos, dice, medir el tiempo porque hay una *distentio* (*distendo*: extender, desplegar) —una extensión o tensión o despliegue. *¿Distentio* de qué? *Distentio animi* — una extensión, una separación del espíritu. *In te anime meus tempora metior*: mido los tiempos en ti, espíritu mío (XI, XXVII, 26). Y mido esta *distentio* por cuanto —*aliquid in memoria mea metior quod infixum manet*— yo mido algo que permanece fijado en mi memoria (*ibid.*, 24-25).

Así, el tiempo está en correlación estricta con la capacidad o la posibilidad del espíritu de medir la afección (o impresión: *affectionem*) *quam res proetereuntes... faciunt... et manet, ipsa metior presentem*: es esta impresión misma producida por las cosas precedentes, que permanece, la que mido como presente (o porque ella está siempre, presente) (XVII, 4-6). El tiempo es de hecho la *distentio* a través de la cual vive el espíritu que permanece (en la memoria), que puede pues ser recordada, llamada a presentarse inalterada —inalterada al menos en tanto *distentio*—. (Por cuanto se trata de la medida, en sentido propio, allí se trata visiblemente de una posición insostenible; retornaré sobre este punto). Así el futuro, el todavía no (*non dum*) «se consume en el pasado», y el pasado, el ya-no-aquí, crece (*crescit*), pues el *animus* es capaz de tres actividades o posturas: *et expectet, et adtendit, et meminit*, él se mantiene en expectativa (espera), presta atención a (o cuida de, se preocupa por, ¡Heidegger!), rememora o recuerda (XVIII, 1-6). De suerte que (o en vista de esto) «sobre lo que se tiene expectativa pasa

(*transeat*) a través de aquello a lo que se le presta atención en lo que se recuerda». El *animus*, el espíritu, es en el tiempo y/o hace ser el tiempo por cuanto es una *distentio* que une esos tres «momentos»: la expectación, la atención, la memoria. Si es también capaz de medir el tiempo, es en función de esta extraña posibilidad de cuantificación suministrada por el incremento de recuerdos en la memoria.

Agustín puede entonces regresar (libro XII) a la pregunta que lo había lanzado por este traicionero camino, que permanece como el motor de su búsqueda sobre el tiempo. «¿Qué hacía Dios antes de la creación?»: pregunta estúpida y blasfema que encuentra su respuesta, en principio, mediante la distinción entre la eternidad como *nunc estans*, presente inmutable y tiempo, que sólo pertenece a lo creado. Pero si el tiempo está ligado al *animus* creado no sólo en cuanto a su medida o a su percepción, sino esencialmente, —como tienden a mostrarlo los desarrollos del libro XI— ; surgen de esto las dificultades intratables que conducirán a Agustín —en el libro XII de las *Confesiones*— a una contradicción flagrante, como se verá en un instante. Por lo pronto, debemos hacer notar la influencia decisiva de Agustín sobre las concepciones del tiempo en Kant, Husserl y Heidegger.

Discutimos a Agustín para ilustrar una posición fundamental y sus aporías. Agustín no dice, y no podría decir: hay tiempo solamente por cuanto hay *animus* y *distentio animus*. Dice como se ha visto, y debe decir: mido el tiempo por esta *distentio*. De ello resulta una imposibilidad que comparten todos los abordajes subjetivos del tiempo. ¿Cómo una *distentio animi* podría suministrar un tiempo

común, público, y una medida común del tiempo? ¿Cómo podría ella incluso suministrar una medida en el sentido propio del término (se debe suponer que Agustín sabe lo que significa *metior*, yo mido), del tiempo privado, subjetivo, personal mismo? Los referentes de Agustín son puramente subjetivos (incluso si se afirma que no son psicológicos): expectación, atención, memoria. Para llegar a un tiempo común y a una medida común del tiempo, todos los *animi* deberían estar dotados *a priori* no sólo de una capacidad abstracta de medir el tiempo, sino también, de la capacidad de medir el tiempo y estrictamente de la misma manera. Notemos de paso que en esta perspectiva, la existencia para todos los sujetos de un flujo de tiempo con la misma dirección debe ser tomada como un puro hecho que no puede ser sometido a elaboración o elucidación ulterior. La estructura de la subjetividad es tal que ésta vive prestando atención... expectante y rememorante (en Husserl: atención, retención, pretensión; en Heidegger: lo anticipado, la memoria, el presente), y con el mismo orden de los acontecimientos para todos. El contenido concreto de este orden para mí debe ser el mismo contenido concreto del orden para ustedes. Esto parece evidente a Agustín (como, de hecho, para casi todos los filósofos), de suerte que él ni siquiera menciona el problema. Pero también: la medida debe ser hecha con los mismos patrones, y conducir a los mismos resultados sin ningún referente externo. Así el *animus* —todos los *animi*, o el *animus* como tal— debe ser de tal manera que todas las operaciones de medida deban ser idénticas, de modo totalmente independiente de toda «cantidad» y «cualidad» de los recuerdos acumulados en cada caso particular. ¿Por qué entonces hacer la más mínima referencia a esos recuerdos?

Y ¿por qué dirigirse siempre al *animus* como *animus meus*, como lo hace Agustín (lo que se volverá el *je meine*, *je eigene* de Heidegger)? Pero, incluso en el caso de un único *animus* ¿qué podría asegurar la identidad de medidas sucesivas del mismo lapso de tiempo, o la comparabilidad, en cuanto a la medida, de lapsos de tiempos diferentes puesto que cada uno está con toda evidencia lleno de recuerdos diferentes?

Que se me permita aquí una digresión. ¿Moriremos después de haber nacido porque expectamos la muerte y rememoramos el nacimiento (*Tod et Geworfenheit* de Heidegger)? Proposición absurda en su conjunto, y falsa o poco rigurosa en su segunda parte. No recordamos nuestro nacimiento; estrictamente hablando, no sabemos propiamente, *eigentlich*, que hemos nacido. El *Dasein* no sabe de sí mismo y por sí mismo que ha venido al mundo; simplemente se lo han dicho, y ha visto a otros nacer. Tampoco, el *Dasein* sabe, *eigentlich*, que morirá; se lo han dicho, y ha visto a otros morir. Nada hay en mí, nada mío y propio, que me diga que he nacido y moriré —nada «psicológico» y nada «trascendental»—. Que haya nacido y moriré es un saber esencialmente *social*, que me es transmitido/impuesto (que, por supuesto, el núcleo más íntimo de la psique simplemente ignora).

Regresemos a las aporías del abordaje subjetivo. En el marco teológico de Agustín, las dificultades podrían ser allanadas por construcción divina, (¿qué no podría serlo?). Esta vía está cerrada para un filósofo (para Husserl, para Heidegger, etc.). Pero, incluso para Agustín, el teólogo, la vía sigue estando llena de trampas, puesto que él apoya claramente el conjunto de su argumentación sobre nocio-

nes estrictamente subjetivas (memoria, etc.). Por consiguiente, las propiedades equivalentes *a priori* de los sujetos deben ser el objeto de un postulado *ad hoc*. La cuestión es importante porque, en un marco diferente, persiste, después de Kant, en Husserl y Heidegger, donde se vuelve intratable.

Es útil mostrarlo en el caso de Kant. Para Kant, el tiempo en tanto forma *a priori* de la intuición obliga por así decirlo, a todo lo que aparece, externo o interno, a entrar en una dimensión única de sucesión. La imposición de esta forma a todo lo que aparece (los fenómenos) requiere la mediación de un esquema trascendental, suministrado por la imaginación trascendental. Este esquema es la «línea». Asistimos aquí, visiblemente, a un desplazamiento de la problemática del tiempo hacia la problemática del espacio. Pero incluso este desplazamiento no es suficiente. Una propiedad fundamental del tiempo (de toda especie de tiempo) es la irreversibilidad, y no hay nada de irreversible en una línea: el orden total sobre el intervalo [abierto o cerrado] (x, y) es isomorfo al orden total sobre el intervalo (y, x) . Pero además, el tiempo debe ser medido. En el caso del espacio, se puede aceptar la idea de una medida sin soporte externo (como se hace por ejemplo en matemáticas): la intuición pura compara los segmentos, encuentra que son iguales o desiguales, y así sucesivamente. Pero esto presupone que los segmentos pueden ser superpuestos o vueltos congruentes (en la intuición pura). Pero los segmentos de la «línea del tiempo», por su misma naturaleza no son superponibles. ¿Cómo pueden ser entonces comparados de manera válida, y cómo el tiempo podría ser medido? Sin algo inherente a los fenómenos como tales, que el sujeto trascendental no puede suministrar, es

decir sin la existencia de la repetición efectiva de pares equivalentes de ocurrencias fenoménicas que se puedan racionalmente postular como separados por intervalos equivalentes, no puede haber medida del tiempo; tampoco experiencia física (*erfahrung*) en el sentido de Kant.

Importa resaltar que ni Aristóteles ni Agustín pueden mantener su posición hasta el final.

He recordado más arriba dos formulaciones de Aristóteles que ligan de manera ambigua, el tiempo y la actividad del alma (*Ph.* IV, 11, 219a 22-25, 26-29). Pero hay más. Si nada cambia en nuestro espíritu, o si el cambio escapa a nuestra atención, nos parece (*dokei*) que el tiempo no ha transcurrido. Pero si hay «un movimiento del alma», incluso si estamos en la oscuridad y nada afecta nuestro cuerpo, nos parece inmediatamente que el tiempo ha transcurrido (*Ph.* IV, 11, 218b 21-219, 2 y 219a 4-6). Así, el alma no puede percibir el tiempo a menos que haya un cambio *para ella*; pero también ella misma puede producir el cambio (el «movimiento») por el cual el tiempo le es dado. Y cuando, hacia el final de su investigación (*ibid.*..., 14, 233a 25-26), Aristóteles discute la aporía: ¿habría tiempo si no hubiera alma?, su respuesta suscita más dificultades de lo que los intérpretes quisieran admitir. Sin un sujeto que mide, dice al explicar la aporía, no puede haber número (y el tiempo, recordemos, es el número del movimiento). Por consiguiente, «si nada tiene en su naturaleza (*pephuken*) la posibilidad de medir, salvo el alma y el espíritu del alma, es imposible que el tiempo sea si el alma no es, excepto para lo que es el substrato del tiempo (*ho pote on*), de la misma manera que sería posible para el movimiento ser sin el alma». En un mundo sin alma habría movimiento, porque

la *phusis* es movimiento; por esto habría también el «substrato» del tiempo; pero no habría tiempo en sentido pleno —el sentido que da la propia definición de Aristóteles— ya que éste requiere «numerar» o «medir». Las dificultades de esta solución están ligadas a las dificultades más generales de la distinción aristotélica fundamental entre potencia y acto, que no puedo discutir aquí. Pero podemos concluir que, para Aristóteles: a) el alma misma puede producir un substrato para el tiempo mediante su movimiento propio (lo que no es sorprendente puesto que la psique es o bien *phusis* o bien está fuertemente ligada a ésta), y b) la actualización (pasaje de la potencia al acto) del tiempo como medida del movimiento, implica la actividad del alma.

Las cosas son más simples con Agustín que se contradice abierta e ingenuamente. Más adelante en las *Confesiones*, al retomar la discusión sobre la creación, afirma con decisión: «Tú (Dios), a partir de ésta casi nada (*paene nihilo*, la *informitas* inicial creada antes que todo el resto), tú has creado todas las cosas en las que este mundo mutable (*mutabilis*) subsiste y no subsiste, donde aparece la mutabilidad misma, donde el tiempo puede ser percibido (*sentiri*) y medido, pues los tiempos están hechos mediante las mutaciones de las cosas, cuando las apariencias (*species*) varían y cambian (*vertuntur*)» (LXII, VIII, 28-32; cf. *Ibid.* IX, 13-15). Pero ya había escrito con anterioridad: (LXI, XI, 4-10): «¿quién podría jamás decirme que, si todas las apariencias fueran suprimidas y anuladas, y sólo debiera permanecer la *informitas* a través de la cual todo varía y cambia de una forma en otra, esta *informitas* presentaría las vicisitudes del tiempo? Esto es absolutamente imposible, pues no hay tiempo sin la variedad de los movimien-

tos, y donde no hay forma, no hay variedad. » Aquí, el tiempo ha dejado de ser la simple *distentio animi*, la extensión de mi espíritu; es en lo que las formas *vertuntur*, cambian las unas en las otras, es producido por esta mutación de las formas y estrictamente dependiente de ella. En otros términos, Dios debe crear el tiempo a la vez que da forma a la *informitas* inicial que ha creado. (Es evidente que todo esto es una paráfrasis del *Timeo* de Platón, con los adornos del antiguo testamento). Y no se trata aquí de un *lapsus* de Agustín: él debe decir esto, puesto que la creación es una historia que se despliega en el tiempo (en un tiempo cósmico, desde el punto de vista de aquí abajo, *diesseits*) y donde la creación del alma tiene lugar *de último*.

III

El tiempo pertenece a todo sujeto; a todo ser para sí. Es una forma del auto-despliegue de todo ser para sí. El ser para sí (por ejemplo, todo ser viviente) es creación de un interior, es decir de un mundo propio, mundo organizado en y por un tiempo propio (*eigenzeit*). No se trata aquí ni de una deducción, ni de una explicación. Lo consideramos como un hecho que exige elucidación.

Este hecho es plenamente evidente para nosotros, como dato primario, en el caso de la psique humana; tanto inconsciente como consciente. Desde luego, debemos afrontar aquí el hecho de que, en un sentido profundo, el tiempo del inconsciente y el tiempo del consciente no son, con seguridad, «lo mismo»; aunque uno actúe sobre el otro. Pero esto exigiría una investigación separada; lo mismo

que, por ejemplo, el tiempo de la sesión psicoanalítica y el tiempo de la cura.

La psique, en su núcleo, es irreductible a la sociedad. La verdadera polaridad no es entre individuo y sociedad, sino entre psique y sociedad. El individuo es una fabricación social. Pero la psique no puede sobrevivir a menos que sufra el proceso de socialización que la sociedad le impone, o construye alrededor de ella, las capas sucesivas de lo que será, en su cara externa, el individuo. La socialización es la obra de la institución que es, evidentemente, cada vez mediatizada por los individuos ya socializados.

En y por el proceso de socialización, la psique absorbe o interioriza el tiempo instituido por la sociedad dada. Ésta conoce desde entonces un tiempo público; y debe continuar viviendo acomodándose con la difícil cohabitación de los diversos estratos de su tiempo propio —privado— y con el tiempo instituido —público—. Lo mismo es, desde luego, verdadero, para todo lo demás: ideas, objetos investidos, etc. La dificultad, o más bien el conflicto, se manifiesta no sólo en la oposición del horizonte finito, al interior del cual debe ser vivido el tiempo privado del individuo (la muerte), y el horizonte social indefinido del tiempo, sino también, de manera igualmente importante, en la diferencia entre el ritmo y la cualidad (los dos extremadamente variables) del tiempo privado y la constancia, la fijeza del tiempo público y la organización previa de las variaciones de su cualidad.

La sociedad (las sociedades como tales) es un tipo de ser para sí. Ella crea cada vez su mundo propio, el mundo de las significaciones imaginarias sociales incorporado en sus instituciones particulares. Este mundo —como es también

el caso de todos los mundos creados por los seres para sí— aparece como el despliegue de dos receptáculos, el espacio social y el tiempo social, plenos de objetos organizados según las relaciones, etc., e investidos de significación. ¿Por qué receptáculos y por qué dos receptáculos? ¿Hasta dónde estos receptáculos pueden ser separados de lo que reciben, y del sujeto para el que estos aparecen como receptáculos? Preguntas que, finalmente, se relacionan con la multiplicidad del ser de la que volveremos a hablar.

Desde el punto de vista descriptivo, encontramos siempre el tiempo (y el espacio) social (público) instituido, en dos vetas estrechamente entrelazadas.

Hay siempre, y siempre debe haber, tiempo identitario (ensídico), cuya columna vertebral es el tiempo calendario, que establece puntos de referencia y las duraciones comunes y públicas, que puede ser medido por lo general y se caracteriza esencialmente por la repetición, la recurrencia, la equivalencia.

Pero el tiempo social es siempre, y también debe ser siempre, y esto es lo más importante, tiempo imaginario. El tiempo jamás se instituye como medio puro y neutro, o receptáculo que permite la coordinación externa de las actividades. El tiempo está siempre dotado de significación. El tiempo imaginario es el tiempo significativo y el tiempo de la significación. Esto se manifiesta por la significancia de las escansiones impuestas al tiempo calendario (recurrencia de momentos privilegiados: fiestas, rituales, aniversarios, etc.), por la instauración de bornes o puntos límites esencialmente imaginarios para el tiempo tomado como un todo, y por la significancia imaginaria con la que el tiempo en su conjunto es investido por cada sociedad.

Existe el tiempo de retorno que perpetuamente recurre en los ancestros; el tiempo de los avatares intramundanos de las almas humanas; el tiempo de la Caída, la Prueba y la Salvación; o, como en las sociedades modernas, el tiempo del «progreso indefinido». El tiempo imaginario está constituido de manera no separable por las tres dermis (como a mí me gustaría llamarlas, prestándole este término a la embriología), cuya superposición, interpenetración y cruzamiento, tejen el conjunto de la sociedad: las representaciones, los afectos y las intenciones socialmente instituidas. El enlace del tiempo imaginario no sólo con la creación de una representación social del mundo propiamente dicha, sino con las intenciones fundamentales de una sociedad y sus afectos fundamentales (*stimmungen, moods*) es evidente, pero exigiría una larga elaboración. Tucídides (I, 78), al describir y oponer los humores y los comportamientos de los atenienses y los lacedemonios, muestra claramente su lazo íntimo con la manera como cada una de esas dos sociedades vivía el tiempo.

Esta creación por la sociedad de un tiempo (social) exige elucidación en y por ella misma. Pero se debe primero que todo subrayar otro aspecto. La sociedad se apoya y debe siempre apoyarse, en el primer estrato natural en lo que concierne a la dimensión identitaria (ensídica) de sus creaciones. (Esto es verdadero para todo ser para sí). Me atrevo a pensar que una verdadera toma en consideración de este hecho nos obliga a admitir las dos proposiciones cardinales y, a mis ojos evidentes, que he mencionado al principio de este texto y deberían poner fin a la eterna disputa filosófica entre subjetivismo y objetivismo, al situar sobre un terreno nuevo la pregunta a la cual estas concepciones intentan responder:

Las sociedades conocen (como el lobo y el puerco espín) por lo menos algo del mundo. De otra manera no podrían existir. Pero esto implica que, al menos en algunos de sus aspectos, el mundo es cognoscible, se presta a algún conocimiento (que éste sea empírico, relativo, etc., no tiene ninguna pertinencia para la presente discusión). Las sociedades construyen cada vez su mundo; pero esto conlleva a la existencia de algo que posee en sí mismo esta cualidad, independiente de toda construcción: la de ser construible (en parte, desde luego).

Pero, si nos situamos en un punto de vista último, no estamos en la medida de separar enteramente y desanudar con rigurosidad lo que en esas construcciones se origina en el sujeto constructor —en el caso particular, la sociedad— y lo que pertenece al mundo en sí, a lo que está ahí. Nuestro esfuerzo para lograr esta separación no es, desde luego, ni estéril ni está privado de sentido, todo lo contrario; pero está condenado a ser interminable.

Podemos mostrar esto de manera más precisa, en el caso de la institución social del tiempo.

La sociedad se crea —se instituye— a lo largo de dos dimensiones tejidas en conjunto: la dimensión conjuntista-identitaria (ensídica) y la dimensión propiamente imaginaria o *poiética*. Ella crea la lógica y la aritmética corrientes, ordinarias, y objetos dotados de propiedades estables y permanentes; ésta es la dimensión identitaria (ensídica) de la institución y de todas las significaciones que ésta encarna. Esto, la sociedad nunca habría podido hacerlo sin apoyarse en el primer estrato natural, es decir en la capa inmediatamente accesible al mundo, tal como es dada a los humanos por el hecho de su constitución animal. Para

decirlo brutalmente: la existencia de sociedades prueba que hay en el mundo en sí —por lo menos en el primer estrato natural— algo que corresponde a la aritmética y a la geometría. O bien: la causalidad es con seguridad una categoría *a priori*, que no puede ser inducida a partir de los fenómenos. Pero la causalidad no tendría utilidad si no estuviera, repetitivamente, confirmada por la posibilidad de su aplicación. Lo mismo vale para lo que se relaciona con el tiempo social identitario o calendario: éste es creado apoyándose en el tiempo cósmico, es decir, sobre la existencia, entre los datos del primer estrato natural, de recurrencias equivalentes (equivalentes de manera suficiente «en cuanto a necesidad/uso»). Estas equivalencias deben ser distinguidas y pueden serlo. Podemos ir hasta allá, pero no más lejos. Para que el tiempo ensídico social sea creado y organizado en detalle, es necesario que el primer estrato natural exhiba lo que puede ser construido como recurrencias equivalentes. De esto nada se deduce con respecto a la temporalidad, o la no temporalidad, de otras capas del mundo; ni en cuanto a la naturaleza de este estrato. Se debe decir lo mismo de las características fundamentales del tiempo usual, por ejemplo la irreversibilidad, la intransportabilidad, etc.: ellas se apoyan igualmente en aspectos de la dimensión ensídica del tiempo cósmico. Cualquiera que sean, por ejemplo, los enigmas del concepto de irreversibilidad en física, todos los caballos del rey y todos los hombres del rey nunca podrían recomponer un huevo quebrado.

Pero sobre estos puntales, se erige cada vez un tiempo social propio a cada sociedad y la dimensión imaginaria del tiempo social a menudo quiebra los caracteres ya mencionados, al convocarlos. Así, por ejemplo, no existe irrever-

sibilidad simple y absoluta para algunas, sino para la mayoría de las creencias y las religiones (que plantean un tiempo cíclico); ni, necesariamente, intransportabilidad de los segmentos del tiempo (o de los procesos ligados al tiempo) para muchas de ellas (chamanismo, magia, etc.). La pregunta que se refiere al tiempo y sus caracteres, que va más allá de los datos del primer estrato natural y más allá de las creencias de la tribu, sólo emerge con la creación de la filosofía y el pensamiento racional/científico.

El tiempo social imaginario sería el tema más importante a tratar; lo que no puedo hacer aquí. Suficiente con decir que es cada vez, consubstancial a los aspectos más decisivos de la institución global de la sociedad y sus significaciones imaginarias. Y, como sucede para todas las significaciones imaginarias sociales nucleares, su contenido es esencialmente independiente de todo apoyo sustantivo sobre el primer estrato natural: éste es pura creación de la sociedad considerada (compárese, por ejemplo el tiempo cristiano y el tiempo hindú o budista). Teniendo en cuenta las implicaciones más generales de este hecho, nuestra pregunta filosófica sobre el mundo puede ser formulada de la manera más aguda. Con relación al tiempo identitario, como también al conjunto del edificio de objetos y relaciones identitarias erigidas por la sociedad, preguntamos: ¿cómo debe ser el mundo para que este edificio pueda ser erigido? La única respuesta posible es: el mundo debe contener lo equivalente (misterioso, por otra parte) a una dimensión identitaria. Por ejemplo, las vacas y los toros engendran y sólo pueden engendrar, a nivel social funcional, terneras y terneros; sin tomar en consideración lo que toros y vacas puedan significar en la religión o las representaciones de la tribu; así mismo los astros retornan periódicamente.

dicamente, sean dioses, luminarias creadas por un dios, o masas de hidrógeno y helio.

Con relación al tiempo imaginario, como a todo el edificio de significaciones imaginarias erigido por cada sociedad, preguntamos: ¿cómo debe ser el mundo, en sí mismo, para que esta variedad sorprendente e ilimitada de edificios imaginarios, pueda ser erigida? La única respuesta posible es: el mundo debe ser tolerante e indiferente con respecto a todas estas creaciones. Debe poder situarlas a todas, y no impedir, favorecer o imponer cualquiera de ellas en comparación con las otras. En resumen: el mundo debe estar privado de sentido. Es sólo porque no hay una significación intrínseca del mundo que los humanos pueden y deben, dotarlo de esta extraordinaria variedad de significaciones fuertemente heterogéneas. Es porque no hay ninguna voz que truene detrás de las nubes, como tampoco un lenguaje del ser, que la historia ha sido posible. (Desde luego las religiones, en especial las religiones reveladas, afirman lo contrario. Por desgracia hay demasiadas). Y hoy, la prevalencia de la significación imaginaria occidental, de la expansión ilimitada del pseudo-dominio pseudo-racional se ha hecho posible por la ubicuidad de la dimensión identitaria del mundo (sobre la cual se apoyan sus realizaciones prácticas) que como tal, está privada de sentido.

IV

El tiempo identitario social —es decir, el tiempo social simplemente— presupone el tiempo identitario en el primer estrato natural, o una dimensión identitaria del tiempo (como de todo lo demás) de lo que es en general. Es de esta

dimensión identitaria del mundo que la física se ocupa, al menos en el inicio. Debo limitarme a algunas breves observaciones sobre un tema inmenso, inmensamente difícil e inextricablemente ligado a puntos de la tecnicidad matemática y física.

No hay duda de que el espectro de la espacialización obsiona al conjunto de la física desde, al menos, la época de Lagrange («la física es una geometría a cuatro dimensiones»). Einstein mismo creía firmemente que el tiempo es una ilusión subjetiva (cualquiera que sea el sentido de esta expresión). En física matemática, el tiempo aparece esencialmente como la cuarta dimensión de una variedad cuatri-dimensional. No es fácil ver *por qué* es distinto de las otras tres dimensiones, ni *lo* que lo distingue de ellas.

Habitualmente, se hace entrar en juego la irreversibilidad del tiempo (más exactamente, de los procesos temporales), para definir el carácter propio del tiempo: los movimientos en el espacio son reversibles, los procesos en el tiempo no lo son. Pero esto es insatisfactorio en varios aspectos. Primero, de ninguna manera es seguro que todos los movimientos en el espacio sean reversibles. Allí donde, por ejemplo, existe un gradiente gravitacional muy potente (como en la vecindad de un agujero negro), los movimientos espaciales sólo pueden desarrollarse en ciertas direcciones privilegiadas (abstracción hecha de los efectos cuánticos). Y si consideramos el universo en su conjunto, de acuerdo con las concepciones cosmológicas dominantes que explican el desplazamiento hacia el rojo observado en la luz de las galaxias lejanas, existen direcciones en el espacio que no pueden ser recorridas reversiblemente: ningún cúmulo de galaxias podría moverse «ha-

cia el interior» durante una fase de expansión del universo, ni «hacia el exterior» durante una fase de contracción. Segundo, como lo indica ya este último ejemplo, la irreversibilidad deviene un enigma a escala cosmológica. No puedo resistir la tentación de ilustrar esto de una manera un poco divertida citando un *scoop* periodístico (*New York Times*, 21 de enero de 1987):

«De todos los fenómenos que afectan la condición humana, ninguno ha dejado a los científicos más perplejos que la marcha del tiempo hacia adelante, su ligazón con la tendencia aparentemente infatigable hacia el desorden, conocida bajo el nombre de entropía, y con la expansión del universo.

»Algunos de los más célebres teóricos del mundo han emitido la idea de que, si la expansión en curso se invierte, y el universo comienza a contraerse, la flecha del tiempo cambiará de dirección. La gente —si existiera— viviría de la tumba hacia la cuna y se recordaría de lo que debe suceder mañana. Algunos teóricos han sugerido que los que vivieran en un universo tal no tendrían conciencia del hecho de que el tiempo transcurriría al revés, pues su percepción del tiempo estaría ella misma invertida. Pero vivirían en un universo cuyo futuro, en todos sus detalles, sería predeterminado. Los científicos han sugerido también que nuestro universo posee tal vez un universo gemelo, hecho de antimateria, donde el tiempo transcurre a la inversa.

»Stephen W. Hawking, de la Universidad de Cambridge en Inglaterra, un partidario eminente de la visión según la cual el tiempo transcurriría al revés en un universo en contracción, ha recientemente anunciado que ha cambia-

do de opinión. Sus investigaciones recientes lo han llevado a concluir que el tiempo continuaría marchando hacia adelante, incluso si el universo comenzara a contraerse, dijo ante una conferencia de astrofísicos en Chicago».

Con todo el respeto debido a la extraordinaria inteligencia de Stephen Hawking, hay algo de consuelo para el filósofo ver a los físicos más eminentes apresados en las redes del tiempo; y es necesario agregar, exhibiendo un cierto grado de ingenuidad. Se debe también deplorar la desaparición de los estudios clásicos. Con seguridad, hace setenta años, Hermann Weyl o Werner Heisenberg no hubieran perdido la ocasión de mencionar que este «desarrollo a la inversa» del tiempo es el tema central del célebre mito del *Político* de Platón.

Tercero, como es bien conocido, las tentativas de deducir la irreversibilidad a partir de los primeros principios de la física (o incluso de volverla compatible con éstos), comenzadas con Boltzmann hace más de un siglo, siguen permaneciendo insatisfactorias.

Cuarto, y lo más importante, la irreversibilidad física es, *localmente*, un hecho indiscutible. Pero es un hecho parcial que no agota, y de lejos, los datos. Más precisamente, la irreversibilidad física es interpretada como entropía creciente, es decir, como desorden y desorganización crecientes (lo que, dicho sea de paso, implica la paradoja de que, si la tendencia hacia el incremento de la entropía debiera prevalecer completamente y el universo devenir, como debería serlo en este caso, un gas de fotones, el tiempo dejaría de tener todo sentido físico). Pero la entropía no es todo: las especies vivientes emergen, los bebés nacen y crecen, los pintores componen obras maestras. Todo

esto no «viola» la segunda ley de la termodinámica; simplemente se sitúa más allá de su alcance. Las formas no son solamente destruidas, también son creadas, y no se puede lograr una comprensión del tiempo, ni, creo, elucidar su «flecha» y la irreversibilidad sin tener en cuenta estos dos hechos: la creación y la destrucción de las formas.

He hablado del espectro de la espacialización que obsesiona a la física. De hecho, la pregunta es más profunda. La espacialización del tiempo en física no es más que una consecuencia del hecho de que la física, la física matemática, trata todo, comprendido el espacio mismo, dentro del marco conjuntista-identitario (ensídico). Esto es el resultado de su dependencia de la matemática (al menos, de la matemática tal y como ha sido hasta ahora), que es la interminable elaboración de las posibilidades de lo ensídico. Señalemos de paso que éste fue también el error de Bergson, que criticaba la concepción del tiempo de los físicos como espacializada e identificaba el espacio con lo cuantificable. Esto sólo es cierto para el «espacio» abstracto; es decir, matemático, ensídico. En la medida en que la física trata el tiempo como una simple cuarta dimensión de un espacio geométrico cuatri-dimensional, esto permanece como verdadero. Pero nada asegura que el espacio efectivo (el espacio que vivimos así como el espacio del mundo en sí) sea reducible al espacio abstracto, matemático (y por lo tanto susceptible de una pura y simple cuantificación). No es éste el lugar para elaborar esta cuestión. Es por esto que en las páginas que siguen inmediatamente mis referencias al espacio como distinto del tiempo, deben ser comprendidas como aplicadas al espacio abstracto, matemático.

No podemos alcanzar el núcleo de la pregunta del tiempo —subjetivo, objetivo o sobresaliente— a menos de comenzar con la idea de la emergencia de la alteridad (*alloiosis*), en tanto creación/destrucción de formas, considerada como una determinación fundamental del ser como tal, es decir, en sí.

Esto nos obliga a establecer una distinción estricta entre diferencia y alteridad. 34 difiere de 43, un círculo y una elipse son diferentes. *La Ilíada* y *El Castillo* no son diferentes; son otros. Una banda de babuinos y una sociedad humana, son otros. La sociedad humana, por ejemplo, sólo existe como emergencia de una nueva forma (*eidosis*) y encarna dicha forma. Diremos que dos objetos son diferentes si existe un conjunto de transformaciones determinadas («leyes») que permiten la deducción o producción de uno a partir de otro. Si un tal conjunto de transformaciones determinadas no existe, los objetos son otros. La emergencia de lo otro es la única manera de dar un sentido a la idea de novedad, de lo nuevo como tal. Lo nuevo no es lo imprevisible, lo impredecible, ni lo indeterminado. Una cosa puede ser impredecible (la cifra que va a salir en la ruleta) y ser siempre la repetición trivial de una forma; o bien ser indeterminada, y aún ser la simple repetición de una forma dada, por ejemplo, fenómenos cuánticos. Algo es nuevo cuando es posición de una forma que no es ni producible ni deducible a partir de otras formas. Algo es nuevo significa, pues: algo es la posición de nuevas determinaciones, de nuevas leyes. Este es el sentido de la forma; del *eidosis*.

Como tal, el nuevo *eidosis*, la nueva forma, es creada *ex nihilo*. En tanto forma, en tanto *eidosis*, no es producible o

deducible a partir de lo que «allí estaba». Esto no significa que es creación *in nihilo* o *cum nihilo*. Así, los humanos crean el mundo del sentido y la significación, o de la institución, desde ciertas condiciones —que son seres vivientes, que no hay un dios constante y corporalmente presente que les diga el sentido del mundo y de sus vidas, etc.—. Pero no hay modo de derivar de estas condiciones bien sea ese nivel del ser —lo social-histórico— o sus contenidos cada vez particulares. La *polis* griega es creada en ciertas condiciones y «con» ciertos medios, en un entorno definido por seres humanos definidos, después de un formidable pasado incorporado, entre otros, en la mitología y el lenguaje griegos, y así sucesivamente *ad infinitum*. Pero ella no es causada ni está determinada por estos elementos. Lo que existe, o una parte de esto, condiciona la nueva forma; no la causa ni la determina.

El hecho de la creación como tal no tiene nada que ver con la disputa a propósito del determinismo. Contradice sólo la idea paradójica y francamente absurda, de un determinismo universal homogéneo, que reduciría los niveles o los estratos del ser (y las leyes que les corresponden) a un nivel único, último y elemental. Esto implicaría, entre otras cosas, la interesante conclusión teológica-metafísica de que sería rigurosamente necesario para el universo llegar a un conocimiento de sí (mediante la teoría física). La creación implica solamente que las determinaciones que se aplican a lo que es nunca están cerradas de tal manera que prohíban la emergencia de otras determinaciones.

Esto nos permite proponer una caracterización del tiempo que lo distinga del espacio (y del espacio-tiempo) abs-

tracto o matemático. En el pensamiento podemos hacer abstracción de lo que es diferente y pensar la pura diferencia como tal. Esto es posible; y el resultado de esta operación abstractiva es el espacio puro, abstracto. En este espacio, todo punto difiere de todo otro punto sin poseer ninguna característica intrínseca, sólo mediante algo que le es exterior, a saber su posición «en» el espacio. Dos cubos estrictamente idénticos son diferentes si y sólo si ocupan lugares diferentes en el espacio. El espacio abstracto es ese milagro, esta posibilidad fantástica de la diferencia de lo idéntico. Los puntos, los segmentos iguales, las figuras o los sólidos, pueden ser distinguidos sin poseer ninguna diferencia «propia»; por el hecho de ser diferente su localización, su posición en el espacio.

La diferencia es infinitamente productiva; por ejemplo, ella sostiene y hace posible la totalidad de la matemática. En matemática, procedemos atribuyendo características a conjuntos de elementos «indiferentes», luego volviendo éstas mismas características «indiferentes» a otro nivel, y así sucesivamente. Digo productiva: producción aquí significa la construcción a partir de elementos dados y según leyes dadas. Podemos pensar una multiplicidad infinita de elementos «idénticos» a lo largo de una dimensión o de un número cualquiera de dimensiones; y tenemos un receptáculo «del género espacio». Podemos llenar este receptáculo por objetos producidos como diferentes; es decir, reducibles los unos a los otros, y todos a algunos objetos elementales, de acuerdo con reglas y leyes determinadas: tenemos así un universo pseudo-físico, inmóvil. Podemos agregarle una dimensión suplementaria, llamarla tiempo, y dotarla de algunas propiedades particulares que la distinguen de las

otras dimensiones de esta multiplicidad pseudo-física. Tales propiedades pueden ser por ejemplo:

a) Las producciones son irreversibles; es decir, la inversión de la estructura de orden total impuesta a la dimensión «tiempo» es imposible o está privada de sentido;

b) Existen propiedades distinguidas (elementos y construcciones) que permanecen invariables a lo largo de esta dimensión, es decir, propiedades que son conservadas a lo largo de ese tiempo «espacial» (por ejemplo, la cantidad de «materia-energía» y ahora, algunas otras cantidades más exóticas de la física cuántica);

c) Ciertos «subconjuntos» y «producciones», llamados procesos no son transportables a lo largo de esta dimensión.

Tenemos entonces una multiplicidad cuatri-(on) dimensional, construida a partir de lo idéntico y lo diferente (es decir, de lo idéntico repetido), que podemos reflexionar y elaborar haciendo abstracción de todos sus contenidos concretos. (Las cosas devienen más complicadas con la relatividad general, en donde la medida del «tiempo» depende de la estructura «espacio-temporal» total del universo, la cual depende a su turno del «contenido» del universo en materia-energía. Pero aquí penetramos en los enigmas cosmológicos a los que ya se ha hecho alusión).

Pero en el caso de la alteridad no podemos hacer abstracción de lo que, cada vez, es otro; no podemos pensar la pura alteridad como tal. La alteridad aparece de hecho también en el espacio, pero no es espacio puro, abstracto, de alteridad. La alteridad es siempre alteridad de alguna cosa con relación a otra (*ti* y *allo ti* —*etwas anderes*, no

etwas verschiedenes—). Experimentamos la alteridad en el momento en que nos enamoramos (o descubrimos que estamos enamorados), como en todo cambio repentino de humor, o en la emergencia de otra idea, o leyendo *El castillo* después de *Madame Bovary*, o al mirar las fotos del Partenón y de la catedral de Reims, o incluso al mirar una roca y descubrir de repente un gusano moverse sobre ella.

Así, no tenemos en ese caso un receptáculo que podría o no podría ser llenado por elementos indiferentes. La dimensión a lo largo de la cual aparece la alteridad es, cada vez, consubstancial y coemergente con lo que emerge como otro en relación con algo. La alteridad es inseparable de esto, es inseparable de las formas o los acontecimientos que hacen ser la alteridad, y hacen de ella, cada vez, una alteridad otra. Las diferencias en las posiciones de Marte y Venus con relación a la Tierra son comparables (y por lo tanto mensurables en el espacio-tiempo identitario). La alteridad que separa *Gaspard de la nuit* de los *Cuartetos Rasumovsky* y éstos últimos del *Arte de la fuga* no es comparable, y la distancia cronológica entre estas obras (medida en tiempo identitario, calendario) sólo nos ofrece puntos de referencia externos. La alteridad es irreductible, indeducible e improductible.

En tanto la forma que emerge en cada caso es otra, ella trae consigo —es consubstancial— su tiempo propio. Hay otro tiempo para cada categoría o clase de alteridad. Y siempre surge la pregunta de un tiempo propio de cada instancia o realización de la forma nueva; incluso si ésta es única. El tiempo de la célula no es por cierto el tiempo del organismo en su conjunto; pero también el tiempo de *La educación sentimental* no es el mismo que el tiempo de

Endgame. El encajamiento, la interconexión, y el engraje mutuo de esos tiempos es un tema inmenso que no puede ser abordado aquí. Como emergencia de la alteridad —de lo que no puede ser producido o deducido de lo que allí está— el ser es creación; creación de sí mismo, y creación del tiempo como tiempo de la alteridad y el ser. Y la creación implica la destrucción; aunque sólo fuera porque una forma otra altera la forma total de lo que allí está.

La diferencia y el espacio abstracto son solidarios; pero son exteriores a lo que cada vez, es diferente: por ejemplo, dos puntos. Así, podemos pensar el espacio abstracto, haciendo abstracción precisamente de todo contenido particular: la matemática. La alteridad y el tiempo son solidarios pero la alteridad y el tiempo no son exteriores a lo que es, cada vez, otro. No podemos pensar la pura alteridad como tal. Un espacio vacío es a la vez un concepto matemático legítimo y una posibilidad de nuestra intuición («pura»). Un tiempo vacío no es nada; o no es más que una dimensión «espacial» adicional que, si la consideramos como tal no podemos tener una intuición de ella y, simplemente, no podemos pensar. Agregaría que, independientemente de toda posibilidad o imposibilidad de nuestra intuición, un tiempo vacío no puede ser.

El tiempo, es el ser por cuanto el ser es alteridad, creación y destrucción. El espacio abstracto es el ser por cuanto el ser es determinación, identidad y diferencia.

Una larga digresión en este punto es indispensable. He hablado del espacio abstracto y advertido contra la identificación errónea (Bergson) del espacio abstracto con el espacio simplemente. Lo que Bergson llama espacio no es más que el espacio matemático (y de la física matemática)

y lo que de él dice concierne en realidad a la dimensión conjuntista identitaria del espacio. Pero una tal dimensión ensídica es inherente a todo lo que es, incluso al tiempo, y es ésta la que permite a las sociedades construir un tiempo público identitario (calendario). El tiempo público usual, como el espacio público usual, son construidos por la sociedad y dotados de características ensídicas definidas (homogeneidad, repetición, diferencia de lo idéntico, etc.), que se apoya visiblemente sobre las características ensídicas de lo que es; más allá de las cuales es con seguridad una multiplicidad más vasta de la que, para comenzar, no conocemos nada. Pero también, el espacio abstracto está lejos de agotar lo que tenemos que pensar como espacio. Nada nos autoriza a tratar el espacio como identitario de parte a parte. No hablo soólamante del hecho de que el espacio efectivo nunca es puramente ensídico para un sujeto (animal, humano, sociedad, etc.), y jamás reducible a lo homogéneo, a la repetición, etc., que está más bien siempre cualitativamente organizado y articulado para y por el sujeto (es a lo que se refiere el *in-der-welt-sein*, el *ser-en-el-mundo* de Heidegger). Hablo sobretodo del despliegue del ser como despliegue de una multiplicidad heterogénea de alteridades coexistentes. La consideración del tiempo mismo como tal nos lleva a esta idea, puesto que debemos admitir la coexistencia (y el encajamiento, entrecruzamiento recíproco, etc.) de una multiplicidad de tiempos propios. Debemos pues pensar que el espacio no sólo comporta una dimensión ensídica sino, también una dimensión imaginaria o *poiética*. En cuanto implica el despliegue «simultáneo» de formas que son otras, permite un «corte instantáneo» de lo que es como otro, y hay «multiplicidad sincrónica» de formas otras. El espacio efectivo, en el sentido pleno del término, va más

allá del espacio abstracto y más allá de la simple organización ensídica.

En consecuencia sería erróneo identificar simplemente el espacio (el espacio pleno, efectivo en tanto es distinto del espacio abstracto) con la identidad y la diferencia, la repetición, la determinidad; en síntesis, con lo ensídico, y el tiempo solamente con la alteración, la creación-destrucción. (Esto no está suficientemente elucidado en el capítulo IV de *l'Institution imaginaire*, pág. 259-295.). Hay espacio *poiético*, espacio que se despliega con y por la emergencia de formas. Como hay tiempo identitario, tiempo ensídico incorporado en el tiempo *poiético* o imaginario. Y es el límite de ese tiempo identitario el que tratamos vanamente de alcanzar cuando intentamos pensar la diferencia entre el estado E y el estado E' de un puro gas de fotones. Incluso en ese caso habría sin duda una diferencia, que sería descriptible por y para un observador ultrafino y ultra poderoso; cuya aparición, sin embargo, destruiría inmediatamente el estado del universo como puro gas de fotones; y por otro lado, por sus observaciones y actos subjetivos, sería la única fuente de sentido para un antes y un después ligados a los estados del gas.

¿Existe entonces la posibilidad de una distinción esencial entre tiempo y espacio, más allá de la evidencia vivida de esta diferencia, más allá de la reducción objetivista del tiempo al espacio abstracto, y más allá de que el positivismo eluda la pregunta? Pienso que esta posibilidad existe y resulta de su relación distinta con la alteridad y la alteración.

Digo: la emergencia de las formas es el carácter último del tiempo; el antes y el después son dados por la escanciación de

la creación y la destrucción. Sobre esta vía podemos, en un sentido, elucidar la irreversibilidad. A lo largo de la dimensión indiferente, ensídica del tiempo; más allá de la repetición mensurable pero reversible de lo idéntico como sucesivo, de formas que emergen o son destruidas (que no se encuentran termodinámicamente desorganizadas!). La dirección según la cual se acrecienta la desorganización de lo ensídico (entropía) y la emergencia y destrucción de las formas *en tanto* formas nos da una flecha del tiempo. (Las formas como tales no son destruidas por la entropía creciente. El enunciado «el Imperio Romano se hundió en función de la segunda ley de la termodinámica» no tiene sentido). ¿Podríamos invertir esta flecha? Si nos limitamos a la dimensión identitaria o ensídica, esta inversión es posible, a pesar de que es prodigiosamente improbable. Pero si tomamos en cuenta las formas, la idea de una inversión pierde su sentido. Existe una probabilidad finita (aunque en la práctica próxima a cero) para la que la gota de tinta que se diluye en un vaso de agua se condense de nuevo espontáneamente en el sitio donde cayó al principio. Pero no tiene ningún sentido la idea de que Proust podría haber escrito *En busca del tiempo perdido* antes de *Jean Santeuil*; o que Atenas habría podido comenzar con Demóstenes y continuar, pasando por Pericles, para ir hacia Solón y más allá.

Esto no se debe al hecho de que el después haya sido *causado* por el antes. En los casos más importantes, no podemos hablar de causación y a nivel elemental la acción de la causalidad es reversible (es ésta la raíz de las dificultades de la «deducción» termodinámica de la irreversibilidad). Esto se debe a que el antes (el antes pertinente cada vez) condiciona el después de una manera no simétrica. (La distin-

ción trivial, pero fundamental, entre causas y condiciones, o entre condiciones simplemente necesarias y condiciones necesarias y suficientes es sorprendentemente a menudo olvidada en este tipo de discusiones). Las formas en tanto formas no son causadas por cualquier cosa, sino que emergen dadas ciertas condiciones (de hecho innumerables). Las condiciones permiten la emergencia de la forma, pero la relación inversa no tiene sentido. Así, la inversión de la flecha del tiempo es extremadamente improbable desde el punto de vista abstracto, ensídico; y simplemente absurdo cuando se considera la emergencia de las formas. No somos sólo nosotros los que no podemos concebir la *polis* griega sin la mitología griega; la *polis* misma era imposible sin esta mitología (que la precedió desde mucho antes). Pero la mitología no causó la *polis*; ésta no era la condición necesaria y suficiente (incluso si se la completa con otras condiciones); y no podemos derivar la una de la otra, en uno u otro sentido.

¿Cuál es pues la distinción entre tiempo y espacio? Ya he dicho que la irreversibilidad habitual (termodinámica) no es suficiente para establecerla. Hablamos del tiempo caracterizado por la emergencia de formas, emergencia condicionada cada vez por las formas que están allí (o por algunas de ellas). Pero podemos también decir, y esto es evidente, que la emergencia de una forma nueva está condicionada por las formas que la rodean (o algunas de ellas). Todo aquí está condicionado por el afuera.

Pienso, sin embargo, que la distinción puede ser hecha.

La perspectiva del tiempo es, en efecto, completa. Ella contiene la del espacio y la implica. En el tiempo emergen o son creadas formas; pero una forma es una multiplicidad

organizada de tal manera que su emergencia conduce al ser a una coexistencia simultánea (los constituyentes de la forma). La recíproca no es verdadera. La perspectiva del espacio es esencialmente deficiente. Considerado como tal, el ser de una forma no se refiere, ni está ligado a una sucesión cualquiera, a un pasado/presente/porvenir; como tampoco tiene necesidad de tiempo para aparecer como tal. (La forma *como tal* implica el espacio, la multiplicidad simultánea. Ella no implica el tiempo, la multiplicidad sucesiva; es su *emergencia* la que requiere el tiempo y escande el tiempo). Podemos destacar aquí que, en una reversión extraña, típica del pensamiento heredado, este hecho ha sido considerado, desde Platón, como «fundante» del carácter «derivado» del tiempo.

Podemos expresar esta idea aún de otra manera.

Si nuevas formas no emergieran, no podríamos decir que el espacio ha dejado de ser; ni incluso que hubiera devenido espacio abstracto, ensídico. Podemos concebir un espacio heterogéneo, pleno de formas inmutables, donde cada una es otra de todas las otras, donde no pasa nada. (Un mundo platónico de las ideas podría suministrar un modelo a este respecto). Si un viajero debiera explorar ese espacio, y encontrar sucesivamente, otras formas, nuevas para él, se trataría siempre de *sus* propios descubrimientos; nunca pasaría nada, excepto su (imposible) viaje y los cambios en *sus* estados subjetivos, escansiones de ese tiempo subjetivo sin relación con el mundo que visita. Es éste, más o menos, el viaje del alma platónica en el mundo supra-celeste.

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 más arriba). Si llevamos esta idea a su límite, podemos decir que no habría nada, ya que ninguna forma habría emergido jamás.

En ese sentido, el tiempo está esencialmente ligado a la emergencia de la alteridad. El tiempo es esta emergencia como tal; mientras que el espacio es «sólamente» su comitente (acompañante) necesario. El tiempo es creación y destrucción; el tiempo es ser en sus determinaciones sustantivas.

V

Para ayudarnos en la elucidación de la cuestión del tiempo, hemos planteado dos categorías fundamentales: diferencia y alteridad. Podemos ahora juntar las dos bajo la idea de multiplicidad. La multiplicidad implica formalmente la unidad: sin la unidad, la multiplicidad no sería multiplicidad, sino infra-caos, dispersión y discontinuidad en sí misma. La unidad, por otro lado, no implica la multiplicidad. Simplemente ocurre que hay varios. Simplemente se encuentra que el ser es, y no es sólo uno. Esto lo podemos ver y aceptar, no elucidarlo más allá.

¿Qué significa que el ser es y no es sólo uno? Por cuanto la multiplicidad en el ser existe como diferencia, el ser es uno no sólo lógicamente y nominalmente (como título abstracto para todo lo que es), sino también efectivamente. La multiplicidad como diferencia significa que la pluralidad de los entes particulares se agrupa en uno por las leyes que producen, deducen, etc., los entes, los unos a partir de los

otros. Para hablar breve y brutalmente, las cualidades son reducidas a cantidades, y las cantidades diferentes dan lugar a cualidades (reducibles) diferentes. Es esto a la vez Hegel y el programa reduccionista que domina en las ciencias positivas.

Pero, por cuanto la multiplicidad existe en el ser como alteridad, la unidad del ser se encuentra esencialmente fragmentada. Esto porque, a pesar de todos los discursos recientes sobre la diferencia ontológica, ser y modo de ser, no son separables; y porque los modos de ser emergen, alterando por esto el ser mismo y manifestando el ser como auto-alteración. Desde luego, la emergencia como tal es distinta de lo que, cada vez, emerge; de la misma manera que la presencia es distinta de lo que es presente, y el ser es distinto de los entes. Pero si se permanece en este punto la distinción deviene lógica y escolástica. En tanto auto-alteración, el ser implica también la alteridad de los modos de emergencia, de suerte que hablar de la emergencia como tal, haciendo abstracción del modo como emerge—que a su vez es inseparable de lo que emerge—permanecería vacío. Tal ha sido el discurso de Heidegger sobre el ser o sobre la presencia. La presencia como tal—el hecho de la presencia—es con seguridad, distinta de lo que es presente; pero los modos de presencia son otros, y no se puede pensar la presencia como tal haciendo abstracción de los modos de la presencia. No sólo no podemos situar bajo el mismo título, excepto de manera lógica y vacía como diría Aristóteles, *El clavecín bien temperado* y la nebulosa de Andrómeda; tampoco podemos pensar el ser como auto-alteración e incesante por-ser sin considerar los modos de esta auto-alteración y los modos de ser que hacen surgir.

¿El ser es en tanto alteridad? Seguramente; si ese no fuera el caso, no habría un ser-sujeto (una multiplicidad indefinida de seres-sujeto y una multiplicidad indefinida de modos de ser-sujeto), que crea cada vez su propio modo de ser y su propio mundo (y tiempo) y, por ejemplo, que piensan al ser y hablan de él. Sin la alteridad no habría ninguna pregunta por el ser. No sólo no habría nadie para provocar la pregunta sino que, si ésta fuera planteada por así decir, en el vacío, la respuesta sería simple: el ser sería un conjunto o un conjunto de conjuntos, y en ese caso ser y modo de ser coinciden como coinciden también la posibilidad y la efectividad. Matemáticamente, lo que es posible es, simplemente; y algo no es si y solamente si esto es imposible. Los elementos de un conjunto son si y solamente si puede definirse, de manera consistente, el conjunto del que son elementos.

La multiplicidad del ser es un *datum* primario, irreductible. Es dada. Pero también es dado que esta multiplicidad existe por una parte como diferencia, y por otra parte como alteridad. Por cuanto la diferencia es una dimensión del ser, hay una identidad, persistencia, repetición. En tanto la alteridad es una dimensión del ser, hay creación y destrucción de formas. Y de hecho, aún aquí la alteridad implica la diferencia. Una forma no puede ser considerada como ser a menos que sea idéntica a ella misma (en el sentido más extenso del término idéntico) y persista y se repita por un tiempo; es decir, en y por una dimensión identitaria a lo largo de la cual difiere de sí misma simplemente por el hecho de que se encuentra situada en un tiempo (identitario) diferente. Y esto sólo es un aspecto del hecho de que no puede haber ser de la forma sin un mínimo de determinidad. Esto quiere decir que toda for-

ma comporta necesariamente una dimensión ensídica y por lo tanto, participa necesariamente del universo ensídico.

Si tales son los caracteres del ser, encontramos que son los mismos que los que debemos atribuirle al tiempo: el despliegue de la alteridad, que va a la par con una dimensión de identidad/diferencia (repetición). En el espacio abstracto (ensídico), sólo encontramos esta última. Encontramos las dos —diferencia y alteridad— en el espacio efectivo; pero por las razones ya mencionadas, el espacio efectivo presupone el tiempo. La plenitud del ser está dada —es decir, simplemente: es— sólo y por la emergencia de la alteridad que es solidaria del tiempo.

Constatando este auto-despliegue en y por el tiempo, es decir la emergencia de la alteridad, podemos comprender que la unidad y la unicidad del ser están verdaderamente fragmentadas y estratificadas. Esto se vuelve particularmente manifiesto con la emergencia del ser para sí (que comienza ya con el ser viviente) que entraña la creación (objetivamente hablando) de otros modos de ser y (subjetivamente hablando) de otros mundos, cerrados sobre sí mismos, que comportan, en cada caso, su tiempo propio. El ser para sí se despliega también, en tanto ser, en el espacio y el tiempo. Pero el ser para sí crea un tiempo, un espacio y un ser para sí y de esta manera fragmenta el ser, el espacio y el tiempo. Y no podemos considerar como única, originaria o auténtica una temporalidad particular, como la «temporalidad originaria del ser-para-la-muerte» del *Dasein* de Heidegger (que es, con toda evidencia, una temporalidad típicamente subjetiva, exactamente como «el ser-en-el-mundo» es un modo de ser de un ser en una

Lebenswelt que ha sido creado social-históricamente sin que el *Dasein* o Heidegger mismo lo hayan jamás notado), pues sabemos, y no podemos pretender no saberlo, que hay tiempo del ser vivo y tiempo cósmico y no hay nada de derivado o inauténtico en lo que les concierne.

Es de esta manera que la pregunta surge para nosotros y en sí misma, sobre la unidad y la unicidad del ser y del tiempo por encima y más allá de su fragmentación y estratificación indefinida e inolvidable. En tanto se trata solamente de la dimensión ensídica, podríamos hablar de una unidad del ser. Pero esta unidad sólo es, es claro, parcial y sobre todo, inesencial. (Podemos distinguir los elementos numerables tanto en una sonata de Beethoven como en una estrella. ¿Y esto qué importancia tiene?). Así, la pregunta sobrepasadora del tiempo sobrepasador y del ser sobrepasador debe permanecer como una pregunta en el momento, y probablemente todo el tiempo.

CERISY-LA-SALLE, junio de 1983
Stanford, febrero de 1988
París, septiembre de 1988.

Nota

Para facilitar la lectura, he eliminado las notas de pie de página; en algunos casos, las referencias están incluidas en el texto. Me limito aquí a algunas indicaciones que podrían ayudar al lector interesado en el tema.

He desarrollado las ideas de lo conjuntista-identitario (para ser breves, escribo ensídico) y lo imaginario sobre todo en *La institución imaginaria de la sociedad*. Para la presen-

te discusión, presentan un interés particular los capítulos IV (Institución filosófica e institución social del tiempo, Tiempo identitario opuesto a tiempo imaginario, Lo social-histórico como creación de una temporalidad propia), V (Institución social de la lógica conjuntista-identitaria) y VII (Significaciones imaginarias sociales). A la lógica ensídica he opuesto lo que llamo la lógica de los magmas; la idea ha sido primero formulada en *Ciencia moderna e interrogación filosófica* (1971-1973), retomado en *Les Carrefours du Labyrinthe* (1978, pp. 203-211). Esta idea ha sido desarrollada en *La institución imaginaria...* pp. 457-463 y, de manera mucho más detallada, en *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía* (1981), retomado en *Domaines de l'homme -Les Carrefours du Labyrinthe II*, París, Editions du Seuil, 1986, pp. 385-418.

Sobre la inseparabilidad última de lo subjetivo y lo objetivo, ver *Lo imaginario: la creación en el dominio histórico social* (1981) y, de manera mucho más detallada, *Alcance ontológico de la historia de la ciencia*, los dos retomados en *Domaines de l'homme*, op. cit.

Sobre la subjetividad reflexionante ver la primera parte (*Psyché*) de *Los Carrefours...*, el capítulo sexto de la *Institución imaginaria...*, y, *El estado del sujeto hoy* (1986).

Sobre la socialización de la psique y la fabricación social del individuo, ver *La institución imaginaria...*, capítulo sexto.

Sobre la teoría del tiempo de Aristóteles, el libro del muy lamentado Victor Goldschmidt, *Temps physique et Temps tragique chez Aristote*, París, Vrin, 1982, es fundamental. No comparto siempre sus puntos de vista, especialmente

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

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

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

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

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

Las traducciones de Aristóteles y de Agustín son mías.

Complejidad, magmas, historia

El ejemplo de la ciudad medieval

Perplejidades de la complejidad

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