

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

Cornelius Castoriadis
El laberinto del
pensamiento y la creación*

«El empeño de modelar la materia incoherente y vertiginosa de que se componen los sueños es el más arduo que pueda acometer un varón, aunque penetre todos los enigmas del orden superior y del inferior: mucho más arduo que tejer una cuerda de arena o que amonedar el viento sin cara».

JORGE LUIS BORGES. Ficciones

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 par-

* En este ensayo presentamos de manera sucinta aspectos centrales del pensamiento de Cornelius Castoriadis. En su obra éstos retornan continuamente, son elaborados y esclarecidos desde nuevos ángulos (como ocurre en todo gran pensador) y concitan nuevos desarrollos y preguntas. Por esta razón, hemos evitado recargar el texto de citas buscando hacerlo más ágil; cuando no se especifican los textos entre comillas, éstos pertenecen a afirmaciones textuales de Castoriadis; en otros casos tendrán la referencia respectiva. Al final del libro se da una bibliografía completa del autor.

tir 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. En esta introducción se expondrán algunos de los ejes centrales que configuran la ontología de la creación que inaugura Castoriadis.

Se puede comenzar con la pregunta de Castoriadis: ¿En qué reside la grandeza de un gran filósofo? Ella se puede responder de la misma manera como lo hizo Kant a propósito del creador de una obra de arte: «... el genio... consiste en producir eso a lo que no se le sabría dar ninguna regla determinada... la *originalidad* debe ser su primera propiedad... sus productos deben al mismo tiempo ser modelos, es decir, *ejemplares*... deben servir a los otros de medida o regla de juicio... el creador no puede describir él mismo o exponer científicamente cómo realiza su producto... es en tanto *naturaleza* que él da la regla...»¹. Si se hacen las precisiones que Castoriadis le hace a esta respuesta, se está obligado a hablar de creación en lugar de producción; hablar de emergencia radical en lugar de naturaleza, y a considerar la originalidad en oposición a la imitación, como creación *ejemplar* de un *eidós* que *establece y hace ser* reglas, *normas nuevas y distintas*. Se está cerca a la comprensión de la noción de creación de una manera más compleja y amplia, sin que ésta quede limitada exclusivamente a lo artístico.

El pensamiento filosófico también se realiza como creación en tanto es emergencia de figuras distintas a lo pensado. El pensador-creador piensa otro aspecto del objeto y en este proceso va creando formas nuevas de pensamiento y nuevas conceptualizaciones, es decir, otras figuras, otros esquemas, otras significaciones y, por esto mismo, otros problemas. No se trata de una simple repetición de lo anteriormente pensado ni una consecuencia que estaba ya contenida-oculta (determinada) desde siempre. Es una nueva posición-creación de otras formas que sobrepasan las ya establecidas-creadas. Esto no quiere decir que las anteriores queden abolidas, ellas dan cuenta de otros aspectos del objeto. En el proceso creativo no hay un «progreso» asintótico hacia una verdad plena y última.

Este pensador-creador no es un sujeto aislado que en la soledad de su habitación y después de haber leído exhaustivamente los pensadores que lo anteceden, formula una novedosa teoría. Él hace parte del hacer histórico-social (práctico, teórico o *poiético*) el cual ha hecho surgir en un lento y largo proceso múltiples aspectos de *lo que es*; es decir, ha creado nuevas figuras del mundo. Un gran pensamiento toma en cuenta estas creaciones de lo histórico-social: «Platón y Aristóteles piensan la política en la *polis*, que a su vez es una creación del pueblo griego».

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 onto-

logía, 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.

II

Aristóteles descubre la imaginación y la tematiza en el *Tratado del alma*. Al criticar la idea platónica de la *mimesis*, según la cual la imagen es esencialmente imitación a la que se agrega una falsa creencia, Aristóteles sitúa la imaginación entre las potencias por medio de las cuales «el alma juzga, separa y conoce un ser cualquiera», y agrega: «la imaginación es otra cosa que la sensibilidad y el pensamiento» (427b 14-15)². La definición aristotélica de la imaginación («movimiento que sobreviene a partir de la sensibilidad en acto») la vincula a la sensibilidad. En ese sentido la imaginación sólo es posible para seres con sensibilidad y para aquellos objetos que pueden ser percibidos con dicha sensibilidad: la imaginación, si bien es diferente de la sensibilidad, está subordinada a ésta; tiene la función de multiplicar de manera considerable las posibilidades de error de la sensibilidad, en tanto ésta no se equivoca (o casi nunca); la imaginación es equívoca y sus productos son siempre falsos mientras los productos

de la sensibilidad son siempre verdaderos. Sin embargo, Aristóteles habla de dos manifestaciones de la imaginación, una con relación a la sensibilidad; y otra con relación al pensamiento sin lograr establecer su diferencia. Una de estas manifestaciones es ser una copia deformada de la sensibilidad; la otra se refiere a la capacidad de evocar imágenes independientes de ésta, en cuyo caso la imaginación no está determinada por la sensibilidad.

Castoriadis señala cómo Aristóteles descubre otra imaginación: *imaginación radical o primera*, que oculta la ontología tradicional hasta la aparición de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant en 1781, donde de nuevo la pregunta por la imaginación será planteada y profundizada de forma más clara que en el *Tratado* de Aristóteles.

Aristóteles recubre la imaginación radical intuida en su gran idea: «El alma nunca piensa sin fantasmas», de donde se capta la no subordinación de la imaginación a alguna facultad segunda. La imaginación se encuentra en la base del pensar. Pese a las dificultades, inconsistencias y vacilaciones de la argumentación aristotélica sobre la imaginación, él logra realizar un desarrollo más profundo que Platón, pues en el pensamiento de éste no se puede hablar de una teoría sobre la imaginación. Sin embargo, el paso dado por Aristóteles es gigantesco en la historia del pensamiento; a partir de su reflexión se establece la doctrina convencional de la imaginación que regirá para la ontología occidental.

«Si el alma puede darse a sí misma representaciones del mundo, no es porque el mundo tenga la capacidad de implantarse en la interioridad del sujeto, sino porque esta capacidad, esta potencia que es la imaginación, posibilita

la creación de representaciones». Esta novedosa lectura de Castoriadis de la imaginación en Aristóteles, está en la base de su nueva propuesta ontológica.

En la *Crítica de la Razón Pura* (427a 20-21), Kant va a esforzarse por combatir la concepción de Hume que convierte la razón en un «bastardo de la imaginación fecundada por la experiencia»¹. Este esfuerzo lo lleva a reevaluar el rol de la imaginación y, como Aristóteles en un principio, la liga a la sensibilidad. Al definir la imaginación como el poder de representar un objeto en la intuición, incluso sin su presencia, se sitúa en la más pura tradición del pensamiento griego desde Parménides. Cuando afirma que la imaginación pertenece a la sensibilidad, se está refiriendo a la imaginación segunda tematizada por Aristóteles en el *Tratado del alma*. Pero, cuando se interroga sobre las relaciones de la imaginación y el entendimiento, desarrolla la idea de una imaginación productiva, esquematizante y *a priori* (imaginación trascendental), creando una innovación que va más allá de la imaginación primera descubierta por Aristóteles. Esta imaginación productiva está del lado de la síntesis y sobre todo del *a priori* «la síntesis productiva de la imaginación sólo puede tener lugar *a priori*»². Así mismo, es «poder fundamental del alma humana que sirve de principio *a priori* a todo conocimiento»³.

El problema se presenta cuando se establece la oposición entre la sensibilidad como receptividad empírica de sen-

saciones y la representación pura de formas *a priori* del espacio y el tiempo que corresponden al entendimiento activo, la facultad de las reglas y la espontaneidad de los conceptos. Entre estos dos extremos (sensibilidad y entendimiento), la imaginación queda en el medio; la deja por fuera de esta oposición, que en la lógica del desarrollo kantiano de la imaginación pura debería quedar del lado de la «espontaneidad de los conceptos». Cuando coloca la imaginación del lado de la sensibilidad, en tanto ésta es receptiva, la imaginación estaría caracterizada por la pasividad. Sin embargo, para Kant, paradójicamente, la imaginación también es activa como el entendimiento, tiene el privilegio de operar síntesis en el tiempo y de hacer posible la aplicación de las categorías a los objetos de la experiencia. Estas dificultades del pensamiento kantiano dividirán a los intérpretes posteriores que, según el caso, insistirán en el rol de la apercepción o en el de la imaginación⁴. Castoriadis anota que Kant, siete años después, en la segunda versión de la *Crítica de la Razón Pura*, no sostiene el rol fundador de la imaginación y toma partido por la apercepción. Como en Aristóteles, de nuevo se oculta el descubrimiento de la imaginación radical; la razón fundamental de este ocultamiento es que si se le da peso ontológico se quebranta la ontología tradicional.

Para Castoriadis no existe ninguna «pasividad» o «receptividad» de las «impresiones». Lo que hay son *percepciones* en algunos casos, esto es, representaciones que

1. *Prolegómenos*, pp. 10-11. Citado por Hélène Védrine. *Les grandes conceptions de l'imaginaire*. Librairie Générale Française. 1990.

2. *Ibid*: p. 132.

3. *Ibid*: p. 139.

4. Testimonio de esto es el célebre coloquio de Davos que opuso a Heidegger y Cassirer. *Colloque de Davos, marzo de 1929. Débat sur le kantisme et la philosophie*, Ernst Cassirer/Martin Heidegger, traducción francesa, París, Beauchesne, 1972

se correlacionan con objetos externos y son más o menos independientes. El «componente sensorial» de estas percepciones es una creación de la imaginación. La sensibilidad pertenece a la imaginación, ella le da forma a algo que «en sí» no tiene relación con esta forma. «La imaginación es el poder (la capacidad, la facultad) de hacer aparecer representaciones que proceden o no de una excitación externa».

La imaginación radical no está subordinada a la sensibilidad o al entendimiento, ni es la causante del error. La imaginación tiene la facultad de presentar el objeto de manera originaria y es la responsable de la representación primera. Esta imaginación tiene autonomía frente a la sensibilidad y al entendimiento; esto es válido para todo viviente.

Se puede afirmar que en la psique de todo ser viviente se encuentra presente la imaginación, propiedad que lo faculta para crear un mundo propio. Sin embargo en el psiquismo humano la imaginación, producida durante el proceso de hominización, tiene un desarrollo «monstruoso» deviniendo afuncional. Todo ser viviente tiene la capacidad de representar a partir de la imaginación, sin embargo, la diferencia entre el psiquismo animal y el humano radica en los productos de dicha representación. En el psiquismo animal éstos son genéricos, estables y se repiten indefinidamente; allí la imaginación permite a lo viviente crear su mundo propio a partir de lo que para él no son más que simples señales y vivir en la clausura de este mundo que se da de una vez para siempre, de una manera determinada, exclusivamente instintiva. Es destruyendo la funcionalidad biológica que el humano puede romper la clausura de la representación canónica y fija,

propia de los animales, y así devenir humano. El orden humano es imaginación desfuncionalizada, psique individual, imaginación radical como flujo perpetuo de representaciones, afectos, deseos e imaginario radical que corresponde al colectivo anónimo productor de instituciones que socializan la psique.

Vale la pena resaltarlo: la imaginación en lo viviente es funcional y con productos fijos, en lo humano es desfuncionalizada y con productos no determinados. «En el ser humano hay un estallido del psiquismo animal bajo la presión del aumento desmesurado de la imaginación radical que deja subsistir elementos importantes de la organización psico-biológica animal, por ejemplo elementos de la imaginación sensorial».

Más allá del funcionamiento biológico, que en el ser humano persiste y se encuentra irremediabilmente desregularizado, los hombres y mujeres son seres psíquicos, seres histórico-sociales. La sociedad es creación y creación de sí misma: «autocreación, emergencia de un nuevo *eidos* y un modo de ser de formas de vida humana que no están “determinadas” por “leyes” naturales o históricas».

Para explicitar lo anterior, no está de más enfatizar que la ruptura con la animalidad está condicionada por la emergencia de la imaginación radical de la psique humana singular y por el imaginario social, en tanto dimensión colectiva del imaginario radical y fuente de las instituciones. El mundo de la significación y el sentido, es irreductible a lo biológico y a lo animal que opera exclusivamente en el universo de la señal y el instinto.

Las consecuencias de este descubrimiento para la ontología en general son de gran magnitud; si la imaginación queda colocada en la base del pensar y es creadora de representaciones, se está frente a una nueva ontología que piensa el ser de manera nueva y pone en cuestión la corriente central de la ontología occidental: el ser como ser determinado. A partir de aquí, se está ante una consideración enteramente nueva de la sociedad, de lo histórico-social: el ser humano, la sociedad y la historia son, en esencia, creaciones del imaginario radical y de la psique humana singular que no pueden ser concebidas con categorías racionalistas y racionalizantes como se ha hecho tradicionalmente.

III

Siguiendo a Castoriadis se puede considerar la historia de la filosofía como la elaboración de la razón, como la determinación del ser de principio a fin; lo que no procede de la razón y del ser determinado correspondería a la indeterminación, entendida ésta como déficit de determinación, como lo inaccesible a toda determinación. Como consecuencia de esta concepción, predomina el análisis de la exterioridad empírica que cuantifica y objetiviza la realidad. Por lo tanto es la lógica matemática la herramienta fundamental de conocimiento. Sobre esto se apoya la metodología positivista moderna, predominante en el marco científico y filosófico: sólo se privilegia el momento inteligible del ser y lo que no se ajuste a esta conceptualización (el ser como ser determinado) o a la lógica matemática (dato estadístico o número) queda excluido de las facultades del

intelecto. El cuestionamiento a esta idea del ser como ser determinado muestra que si dicha concepción se sostiene en todas sus consecuencias lógicas, no es posible pensar en el surgimiento de lo nuevo, la creación, sea en el plano histórico-social o en el individual. Si lo que se piensa aquí y ahora está determinado de manera unívoca por lo ya pensado, en consecuencia no se piensa nada, simplemente se está repitiendo. De la misma manera, si la historia del pensamiento está determinada, ella no sería sino una repetición maquillada de lo mismo.

Es en este contexto (racional-positivista) donde aparece la noción del inconsciente de Freud. Este es un estrato no-racional de la psique del individuo cuya facultad no es el entendimiento sino una especie de imaginación que trabaja («piensa»), en lo esencial, con imágenes (y no con conceptos estables y establecidos) donde lo infigurable debe devenir figurable y figurado por el trabajo creador e indeterminable de la imaginación.

Castoriadis llama la atención sobre la paradoja de la obra de Freud: el esfuerzo reflexivo de la casi totalidad de su obra se dirige a dilucidar la imaginación aunque él no habla de ésta, todo el tiempo se refiere a los términos representación, *phantasia* y *phantasma*. Es como si Freud se negara a tematizar lo que ha redescubierto: la imaginación como constitutiva de la psique, creadora de las elaboraciones fantasmáticas y fantásticas del aparato psíquico. Esta paradoja, se debe al contexto positivista en el que se desarrolla la reflexión freudiana y su intención consciente de darle un estatuto científico al psicoanálisis. Para Castoriadis el descubrimiento de Freud estuvo acompañado del ocultamiento de dos puntos esenciales: la psique

como imaginación radical y la dimensión social-histórica, la sociedad como instituyente y no instituida de una vez por todas⁵.

Freud descubre la capacidad originaria de la psique de establecer y organizar imágenes y escenas fuente de placer, independientemente de toda «realidad» y toda representación canónica que corresponda a un placer de órgano. Sitúa también en la discusión central del pensamiento greco-occidental sobre la distinción cuerpo/alma (psique/soma) y aunque persiste en un dualismo que limita su pensamiento, logra avanzar con su enigmático concepto de pulsión, concepto límite entre lo somático y lo psíquico, la idea de que ésta (de origen somático pero lo suficientemente psicoide) para ser reconocida por la psique, debe ligarse a una representación, hacerse representar: el psiquismo sólo reconoce las representaciones. Estas representaciones a las que se liga la pulsión, están en el origen del fantasma y no son producto de ninguna exterioridad; son obra de la imaginación. El valor del psicoanálisis en la reflexión de Castoriadis, reside precisamente en el redescubrimiento de la imaginación.

Para sintetizar, en todo ser viviente hay una psique; pero hay un abismo entre esa psique «funcional» de los animales y la humana. La psique humana se caracteriza por el desarrollo enorme de esa «facultad» que es la imaginación; esto es, la capacidad de poner como real lo que no lo es. Esta imaginación desfuncionalizada quebranta el principio central de la ontología heredada: ser = ser determinado.

5. Este ocultamiento se debe a que Freud pensó la sociedad a partir del individuo. De allí, el «mito científico» de *Tótem y Tabú*.

Lo humano implica la destrucción de la funcionalidad biológica por la emergencia de la imaginación radical; es como histórico-social y como psique-soma un flujo continuo de representaciones, afectos y deseos. El ser humano es esencialmente imaginación desfuncionalizada la cual hace posible la creación. La psique tiene la capacidad originaria de poner en relación de manera selectiva elementos diferentes que crean imágenes (no sólo en el sentido escópico) fuente de placer e independientes de toda «realidad».

IV

Pensar es poner en cuestión la institución dada del mundo y de la sociedad, y las significaciones imaginarias que la constituyen y cohesionan. El pensamiento crea figuras distintas, hace ser lo que hasta entonces no era, alterando lo que se presentaba como inalterable: «nuestra relación verdadera con el pensamiento, dice Castoriadis, sólo puede apuntar a reencontrar ese momento de desgarramiento creador, esta alba diferente y recomenzada donde de golpe las cosas toman una figura diferente en un paisaje desconocido». Lo nuevo se apoya en el pasado pero deviene diferente en un nuevo horizonte, un nuevo ser creado como objeto del pensamiento.

La historia, y la historia del pensamiento es creación ontológica; no es sólo reproducción de las formas ya establecidas, o consecuencia de éstas, es emergencia de otras formas y creación de otros tipos de formas y de otra solidaridad-diferencia de sus componentes. Cuando algo se crea no se trata de una simple producción, de algo que

simplemente se acomoda y se une a lo que ya es. Se crea un nivel del ser, un mundo en ese mundo del ser.

Esta creación de representaciones nuevas es *ex-nihilo*⁶ pero este *ex-nihilo* no implica la nada absoluta: cuando la humanidad crea la institución o la significación, ella no «combina» elementos que encuentra esparcidos delante de sí. Creación *ex-nihilo* no significa creación *cum-nihilo*, «sin medios» y sin condiciones, ni *in-nihilo*, sobre una tabla rasa, fuera de un —o quizá varios— punto de origen inaccesible e insondable. La creación se apoya en lo dado. Toda creación tiene lugar sobre, en y por lo ya instituido, lo cual la condiciona y la limita, pero no la determina.

La ontología heredada (de Platón a Heidegger) piensa el «ser» como ser determinado. Castoriadis muestra cómo, si esta idea se desarrolla en todas sus consecuencias lógicas, no hay posibilidad para pensar el surgimiento de lo nuevo, la creación humana. El ser es creación en la medida en que puede hacer surgir lo nuevo; sólo se puede sostener la idea de creación, del surgimiento de algo nuevo en el individuo y la sociedad, si se postula la imaginación radical.

Lo nuevo surge condicionado, no surge de la nada y va a la nada: la creación es creación de nuevas determinaciones. Lo que surge, surge con un modo de funcionamiento dado que no puede ser cualquiera ni variable todo el tiempo. Lo que es tiene un modo de ser. Todo lo que adviene, adviene condicionado y constituido con el modo de ser que le es propio: «de lo dado, de lo existente del ser, que como todo

6. Creación *ex-nihilo* significa crear a partir de condiciones y no de determinaciones causales.

ser es abierto porque es tiempo, lo nuevo que adviene lo es en tanto que tiene otras determinaciones y por tanto otros modos de ser; lo nuevo está condicionado por lo dado, pero no determinado». Cuando una sociedad se crea hay ciertas relaciones en ella que son determinadas, hay comportamientos que son prácticamente ciertos o infinitamente probables: toda forma de ser sólo puede existir si es determinada, pero en el ser no todo está determinado.

La filosofía de Castoriadis no es una filosofía de la indeterminación; creación quiere decir, precisamente, la posición de nuevas determinaciones; la idea de creación implica la indeterminación en este único sentido: la totalidad de lo que es no está jamás total y exhaustivamente «determinada», la creación presupone una cierta indeterminación del ser. Lo que es, nunca excluye el surgimiento de nuevas formas, de nuevas determinaciones. Lo que no está cerrado, está siempre por-ser. Esa es precisamente la raíz ontológica fundamental del ser humano: un ser que crea lo otro, que es fuente de alteridad y se altera él mismo.

No se trata de negar el determinismo. La creación es cada vez la creación de nuevas determinaciones del ser y del tiempo. En el ser no todo está absolutamente determinado: hay un círculo de la creación que replantea la manera de interrogar de la ontología tradicional. La pregunta que interroga por el fundamento último de las cosas o por las causas eficientes que anteceden a los fenómenos. Para Castoriadis, la emergencia de las formas significativas no es el producto de las fantasías imaginarias humanas, sino el efecto de una causalidad circular. Un ejemplo de esto, es la nueva significación imaginaria social que surgió con la creación de la ciudad (el ciudadano). La ciudad no se pue-

de concebir sin ciudadanos que a su vez «sólo pueden ser fabricados en y por la *polis*».

Es la imaginación radical la que permite la creación de un mundo propio. No habría «impresiones» (en el sentido kantiano) que procedan del exterior y sean percibidas y organizadas por el aparato perceptivo que daría cuenta del mundo. Es la imaginación, con su capacidad de poner en relación de manera selectiva los diferentes elementos que constituyen la imagen, la que crea la representación del mundo. La imaginación puede crear una representación a partir de un choque exterior; pero también puede crear una representación sin este choque. Y esta característica es el elemento esencial de la creación.

La imaginación radical que postula Castoriadis —fuerza de la creación—. Esta imaginación radical que actúa, tanto en el ser humano singular como en la colectividad social e histórica es totalmente diferente a la imaginación debilitada (imaginación segunda) de la ontología tradicional cuya actividad se ha reducido a simple reproducción o combinación de imágenes.

V

La psique en su estado primitivo es egocéntrica, omnipotente, antisocial, incluso a-social. Ella se convierte en sujeto a partir de un largo trabajo de socialización. Esto quiere decir que el sujeto humano debe abandonar ese mundo propio originario y cerrado para poder acceder a un universo social —las instituciones y significaciones imaginarias—. Sin embargo, esta apertura lo ingresa en una nue-

va clausura: la clausura de las significaciones e instituciones imaginarias que toman la forma de la heteronomía ocultando en la inmensa mayoría de los casos que la institución de la sociedad es creación de ella misma y no por fuentes trascendentes exteriores a ella: ancestros, dioses, naturaleza...

Para Castoriadis, el ser humano al nacer tiene un psiquismo cerrado, monádico. De allí el concepto de mónada, un concepto operativo y necesario para poder entender el ser humano como fabricado-constituido por la sociedad; de otra forma no se podría entender dicho proceso, sería necesario postular un sujeto con un psiquismo (abierto) primitivo y esto no se sostiene ni desde el punto de vista biológico ni social. Los desarrollos de la biología muestran que el ser vivo opera en un cierre cognitivo funcional que perpetúa su organización y su estructura. Es justamente la desfuncionalización de la imaginación en el ser humano la que permite la ruptura de dicho cerco y la creación de otro nivel de funcionalidad ya no en el orden biológico sino en el del sentido.

Se sabe que la especie humana es una especie inepta para la vida, tanto desde el punto de vista psicológico como biológico. De acuerdo con lo que Castoriadis plantea, el humano habría dejado de existir si no hubiera creado al mismo tiempo, a través de no se sabe cuáles procesos (probablemente una especie de procesos neodarwinianos), una cosa radicalmente nueva en todo el dominio natural y biológico: la sociedad y las instituciones.

En un sentido fuerte, se está ante una teoría construida sobre una hipótesis cuya exactitud no podrá nunca ser asegurada. Algo similar ocurre con la hipótesis del Big Bang

en la física para pensar el origen del cosmos; o el «mito científico» de Freud en *Tótem y Tabú*, que intenta pensar un origen de la sociedad. De la misma manera el concepto de mónada permite comprender el proceso de creación —socialización— de la psique humana. Para Castoriadis sólo es posible *elucidar* los fenómenos, puesto que en su ontología la búsqueda de los fundamentos últimos de éstos no se plantea. Lo anterior en modo alguno significa la negación en lo “que es” de la dimensión conjuntista identitaria⁷, sólo subraya la imposibilidad de reducir como hace la ontología heredada, todo a la determinación: lo “que es” no está determinado exhaustivamente, no es reducible a la lógica, incluso cuando tomamos en consideración la “realidad física”: “*el mundo se presta indefinidamente a organizaciones ensídicas; pero el mundo no se agota en estas organizaciones*”.

Si bien la noción de mónada es polémica⁸, Castoriadis la considera totalmente pertinente y compatible con la teoría psicoanalítica. El «yo soy el seno» de Freud alude a

7. La expresión «lógica conjuntista-identitaria», o para abreviar, «ensídica», simplemente se refiere a la lógica corriente, base de la teoría de conjuntos, en la cual se apoya la matemática moderna. Es una lógica que utiliza principios de identidad, contradicción y tercero excluido y organiza cualquier dato en elementos, clases, relaciones y propiedades unívocamente definidas.

8. Laplanche, en el primer simposio de la federación europea de psicoanálisis sobre la pulsión de muerte, adelanta una objeción al concepto de mónada psíquica (sin citar a Castoriadis) según la cual no es posible en la teoría psicoanalítica pensar un ello o un inconsciente primario *no reprimido*; se trataría de una falsa apreciación del lugar de lo biológico en el psicoanálisis. La hipótesis de un ello no-reprimido, concebido como absolutamente primero —según Laplanche— no se sostiene: para el psicoanálisis «todo lo que es consciente fue primero inconsciente». Por lo tanto, intentar reconstruir el mundo humano a

esta fase inicial cerrada sobre sí misma. Es decir, el concepto de mónada no es incompatible con el inconsciente del psicoanálisis. Es una nueva elaboración teórica que permite dilucidar desde otra perspectiva el problema de la relación cuerpo-alma soma-psique y el proceso de constitución del sujeto humano. Es a partir de este núcleo monádico como se empieza a constituir el sujeto. Antes del inicio de este proceso (la socialización) no se puede hablar de «ello» o de inconsciente. Éste se construye en el proceso mismo de la socialización. Antes de ésta, el universo es monádico y es por la socialización que se construye una historia, un ello y un inconsciente: el sujeto no nace con un ello o un inconsciente; éste es el producto de la historia de su constitución-socialización.

La especie humana sobrevive al crear la sociedad: las instituciones y las significaciones imaginarias sociales. Éstas le imponen a la psique la forma social de existencia del individuo, al proponerle el sentido; es decir, lo que le da validez y permanencia a su ser social. La interiorización de este sentido, a través de las instituciones y las significaciones ima-

partir de una mónada cerrada sobre sí misma que no se sabe cómo debería abrirse al mundo, conduce a más de una aporía. Para Laplanche es por la acción de la represión originaria como se constituye el inconsciente originario (un ello) que una vez constituido deviene en una segunda naturaleza (verdadero cuerpo extraño) que «nos actúa» (Laplanche, 1989, *La pulsión de muerte en la teoría de la pulsión sexual*, en: *Pulsión de muerte*, Amorrortu Editores, Buenos Aires. Piera Aulagnier, por su parte, le da un sitio privilegiado al proceso identificatorio: «el yo, dice, no se constituye como una mónada sino en el espacio de la relación con el otro. Es por la historia de la relación con sus objetos que el yo constituye la propia». Entrevista de Luis Horstein a Piera Aulagnier en: Horstein, Luis *et al*, 1991, *Cuerpo, Historia, Interpretación*, Editorial Paidós, Buenos Aires.

ginarias, posibilita la ruptura del universo cerrado de la mónada psíquica y lo forza a entrar en el mundo de la realidad, que no es otro que el de la realidad social.

De acuerdo con lo anterior se puede entender cómo la polaridad en el género humano no es entre individuo y sociedad —el individuo es una fabricación social—, ni entre sociedad e historia. El individuo y la historia son siempre sociales; lo social es autoalteración, historia y temporalidad específica de la sociedad, la cual se constituye como tal al instituirse como un magma de significaciones imaginarias sociales. La polaridad se da entre la psique y la sociedad que son irreductibles, la psique es irreductible a la institución social y la institución social es irreductible a la psique; pero no se pueden concebir separadas. Hay un núcleo de la psique que persiste a-social.

Lo social-histórico es creación cada vez de instituciones para cada sociedad. La psique y lo social-histórico son irreductibles lo uno a lo otro: no puede hacerse sociedad con el psiquismo, a menos de haberse introducido éste en aquella subrepticamente bajo la forma del lenguaje, por ejemplo. Ni hay producción de la psique a partir de lo social: el inconsciente produce fantasmas, no instituciones. Tampoco el inconsciente se puede reducir al lenguaje; para Freud en el inconsciente hay representación de cosas y no de palabras⁹. El modo de ser del inconsciente es el de un magma.

9. Sobre este punto es bueno recordar que Lacan emplea diferentes fórmulas para designar el relevo estructural del inconsciente: «El inconsciente está estructurado como un lenguaje», después: «El lenguaje es la condición del inconsciente» y finalmente: «El inconsciente es la condición de la lingüística». Rudinesco, Elizabeth, 1995, Jacques Lacan, Editorial Anagrama, p. 400. Piera Aulagnier, muy cercana a

A partir de esta psique embrionaria y, en un segundo momento por la presión de las necesidades orgánicas, se produce una ruptura por la presencia de otro (la madre o su sustituto) y la aparición de la representación y el placer de ésta primando sobre el placer de órgano. Esta característica será determinante en todo lo humano. Este otro que aparece es esencial —biológica y psíquicamente—, para el sujeto; y ésta puesta en relación entre el niño, la madre y el seno materno que lo alimenta constituyen la llamada fase triádica. En esta fase el niño proyecta su omnipotencia a la madre: ya no es él el omnipotente sino el otro, y aunque se hable de tres términos, todavía el universo del niño es cerrado. Pero ya se puede ver allí un comienzo de diferenciación y separación; un primer esbozo de socialización fundamental en la estructuración de su psiquismo. Como lo afirma Castoriadis: «la socialización de la psique es esencialmente la imposición de la separación, de una 'realidad' en la que puede participar como exterior independiente y transformable». La ruptura de esta fase cerrada sobre sí misma (monádica) es constitutiva del individuo social.

A partir de aquí el individuo quedará escindido en un polo monádico que tiende a cerrarse sobre sí mismo y un polo social que lo pone en relación con los otros y aporta el sentido del mundo. Para que este proceso pueda continuar

Castoriadis, plantea por el contrario que la psique es en todos sus procesos una actividad de representación en la cual el yo se origina en los primeros enunciados producidos por el discurso materno, pero el ello no se estructura como un lenguaje, lo hace *desde* el lenguaje. Horstein, *Ibid*, p. 370.

se necesita el mecanismo de la introyección¹⁰. Introyección de todo lo social sin la cual el sujeto quedaría encerrado en un solipsismo incompatible con la vida misma.

En la siguiente fase (edípica) comienza la operación fundamental de la socialización donde aparece el padre (socialmente constituido como tal) que es deseado por la madre y a su vez ella es deseada por él. Se trata del comienzo de una verdadera separación de la relación dual que el niño tenía establecida con su madre. La madre, al tener en cuenta la palabra del padre y manifestar su deseo por él, completa la ruptura para comenzar así el proceso de socialización. Socialización que se da cuando el niño comprende que el padre no es la nueva figura de la omnipotencia y fuente de la ley sino alguien que también está sometido a la ley en tanto ésta es social¹¹.

No hay ser humano extra-social; no lo hay ni como realidad ni como ficción coherente de «individuo» humano como sustancia. No se puede concebir el individuo sin lenguaje;

10. Uno de los aportes centrales de la obra de Freud es el descubrimiento de dos mecanismos que operan todo el tiempo en el ser humano: la proyección (el individuo proyecta hacia un objeto exterior sus fantasmas o deseos; por ejemplo su omnipotencia originaria); y la introyección, que es la posibilidad de incorporar lo exterior (ideas, pensamientos, significaciones, lo social). Uno de los problemas centrales del ser humano es que la mayoría del tiempo se mueve en la proyección de sus fantasmas y en la fijeza de sus ideas y se resiste a la introyección, a la apertura.

11. En este punto Castoriadis recoge uno de los aportes centrales de Lacan: el padre es el otro que la madre desea y a su vez, la desea. Para Castoriadis este movimiento debe ser llevado más allá de la formulación lacaniana. El padre es una creación social y figura de la ley en tanto es también un individuo socializado, es decir, sometido a la ley social.

es decir, sin sociedad, en la medida en que el lenguaje es una creación social. Esto lleva a otra reconceptualización de las categorías freudianas, a la sublimación: proceso mediante el cual la psique se abre al mundo socio-histórico, inviste un objeto socialmente instituido, socialmente valorizado e imperceptible, que no se puede captar con los sentidos. La autonomización de la imaginación, su desligazón con respecto a la funcionalidad, permite una determinación decisiva del ser humano, la sublimación. La capacidad de sublimar de la psique define la subjetividad humana propiamente dicha, y en la base de la sublimación y la socialización está la primacía del placer de representación sobre el placer de órgano: «hablar ya es sublimar» precisa Castoriadis, a partir del momento en que el aparato oral carga una actividad que no procura ningún placer de órgano. El placer de hablar, es placer de representar. El concepto de sublimación de Freud se amplía en esta perspectiva. La sublimación es la capacidad de la psique de separarse de los objetos privados investidos pulsionalmente para investir los objetos socialmente valorizados.

En resumen, la fabricación social de los individuos a partir de la psique presupone en el humano la dominación del placer de representación sobre el placer de órgano y la autonomización de la imaginación radical como condición para la existencia de la vida social. Es importante resaltar que se está frente a un proceso de constitución-creación del individuo. Creación en el sentido fuerte: creación del psiquismo humano por la sociedad; creación de un nuevo estrato del *ser/ente total* que no sólo es, él mismo, un producto creado sino también puede crearse a sí mismo y crear nuevas formas.

En cada una de estas fases se está construyendo un mundo propio que no es abolido por las etapas posteriores. Hay un inconsciente dinámico. En su historia el sujeto va creando diversas instancias de su ser psíquico que nunca desaparecen; por el contrario siguen actuando y entran en diversas relaciones con las otras instancias que se van constituyendo. En este proceso los desarrollos posteriores no anulan los anteriores, coexisten conflictivamente. La historia del sujeto se actualiza todo el tiempo. El proceso de estructuración de la psique describe claramente la forma de existencia del ser, lo que es, sólo es pensable como estratificación particular organizado en planos ligados de adherencias parciales, sucesión ilimitada en profundidad de capas del ser, siempre organizadas pero nunca totalmente, siempre articuladas entre ellas pero nunca plenamente.

Desde esta perspectiva, las fases que van desde lo monádico hasta la subjetividad autónoma, no son simples fases de desarrollo. Ellas implican estructuras y reestructuras psíquicas del sujeto. Cada fase crea un «mundo propio» del sujeto y estas estructuras no son simplemente demolidas o abolidas con el desarrollo ulterior, son capas sucesivas de socialización estratificadas de forma compleja, contradictoria y conflictiva. La psique humana se caracteriza por una multiplicidad de instancias en conflicto, no en oposición radical, producto de su historia, la cual va generando diversas estratificaciones; éstas, lejos de desaparecer van constituyendo instancias psíquicas que entran en diversas relaciones. Es en y por esa historia como se constituyen las instancias, las cuales no son «armoniosamente» integradas o simplemente «superadas». Ésta es sin duda la diferencia de la evolución del psiquismo humano de cualquier «proceso de aprendizaje».

En esta historia, debemos recalcarlo, las etapas posteriores no anulan las anteriores sino que coexisten conflictivamente. Por eso, el trabajo de elucidación del psiquismo humano es inacabable: «El psicoanálisis es un retorno del sujeto sobre sí mismo y sobre las condiciones de su funcionamiento; es igualmente la *posibilidad* de superar la repetición, es permitir al sujeto salir del marco que le fijó de una vez por todas su organización adquirida, y abrirlo a una verdadera historia en la que él podrá ser el coautor». La historia en esta perspectiva no es otra cosa que un proceso complejo de coexistencia conflictiva entre psique y sociedad.

Es pertinente volver a la relación cuerpo-alma. En Freud, la relación entre lo somático y lo psíquico se da a través de las pulsiones. Como se había dicho, éstas están en la frontera de lo somático y lo psíquico. Es necesario que la pulsión se ligue a una representación, que se convierte en su embajador, para ser presentada a la psique; para ésta nada tiene existencia si no es una representación. En la concepción de Castoriadis cuerpo y alma no son dos entidades separadas: «el alma depende del cuerpo —lesiones, alcohol, psicotrópicos— y no depende de él —resistencia o falta de resistencia al dolor y a la tortura, elección deliberada de la muerte—; el cuerpo depende del alma —movimientos voluntarios, enfermedades psicosomáticas— y no depende de ella —miles de células funcionan sin que el sujeto pueda hacer nada». A este propósito, el pensamiento de Castoriadis avanza una hipótesis original a partir de la noción de mónada psíquica: en un principio no habría una frontera definida que separe la mónada psíquica de lo somático. Es el proceso de constitución de la psique y la constitución del inconsciente lo que permite hablar de un estrato de lo psíquico humano y un estrato de lo somático:

«En el ser humano hay una especie de globalidad que es a la vez cuerpo-alma, en la que el cuerpo siempre es, en un sentido, psíquico, y la psique siempre es, en ciertos aspectos, somática». Eso es lo paradójico del ser humano: «es dos que son uno»; la desfuncionalización de la psique, la intensa investidura del placer de representación en detrimento del placer de órgano. «Todo sucede como si la psique quisiera continuar su vía sola, como si quisiera realmente salir del cuerpo». Por ello Castoriadis habla de una psique/soma, de una psique que es la dimensión «imperceptible» del cuerpo, que lo recubre en toda su extensión: «toda socialización es evidente y simultáneamente socialización del cuerpo, así como el cuerpo es apuntalamiento de la socialización misma». Entre psique y soma no hay relaciones de causalidad sino de dependencia. El uno no es posible sin el otro y ambos son independientes el uno del otro.

Lo mismo se podría decir con relación a la idea del determinismo en la psique. A primera vista el psicoanálisis pareciera que refuerza esta idea cuando postula la «causación» mediante la representación. Sin embargo, la «causación» psíquica no es categórica —tampoco probabilística—, ella sólo puede constatarse con posterioridad, lo que le niega toda posibilidad predictiva: «la representación no puede ser 'causa' porque no es rigurosamente determinable y porque lo es aún menos el flujo incesante de representaciones, afectos y deseos».

VI

Para entender adecuadamente el ser/ente total en la ontología de Castoriadis, es importante resaltar la idea de es-

tratificación que introduce a partir de «esa fragmentación propia de *lo que es*». El ser/ente total es la *naturaleza física*, el *En sí* y el *Para sí*. La naturaleza física, o primer estrato, opera con la lógica conjuntista identitaria que se encuentra en todos los estratos del ser/ente total. Este primer estrato —como todos los demás— se encuentra estratificado, permitiendo en cada uno de ellos desarrollos como de los que da cuenta la historia de la física y las matemáticas. Todos los estratos se apoyan en el primer estrato natural.

El «En-sí» se caracteriza por la *autorreferencia*, es decir, la capacidad de distinguir entre un *sí* y un *no sí* propio de los sistemas vivientes cognitivos. En este estrato no hay representación ni creación de un mundo propio; allí operan adecuadamente —mas no infaliblemente— las interacciones de exterioridades recíprocas, aquellas que diferencian un interior de un exterior.

El «Para-sí» significa ser fin de sí mismo, incluye la autoreferencia pero también la reflexividad, es decir, el poder tomarse a sí mismo no como objeto sino como actividad actuante a través de la imaginación. Construye un mundo que es siempre una presentación, una puesta en imagen, una puesta en relación. Donde hay Para-sí, hay representación, afecto e intención¹². El Para-sí construye una representación que evalúa positiva o negativamente para actuar. Para esto debe tener conocimiento en el sentido de poder repre-

12. Para diferenciar lo animal-funcional y lo significativo-humano Castoriadis establece una diferencia entre intención (animal) y deseo (humano). La intención está limitada por la funcionalidad y el deseo por la desfuncionalidad.

sentar. Lo «percibible» deja de lado una masa importante de lo no «percibido» en todos los órdenes: la selección no es sólo cuantitativa, también es necesariamente cualitativa. En este sentido, no se trata de una percepción de algo exterior, sino de la creación de un mundo propio.

En el Para-sí hay una multiplicidad de estratos:

1. *Lo viviente en general.*

2. *Lo psíquico.* Se asume un psiquismo animal y un nuevo estrato de la psique como pluralidad de instancias psíquicas en el ser humano.

3. *El individuo social.* Individuo socialmente construido o fabricado, o sea el producto de la transformación de lo psíquico por la sociedad.

4. *La sociedad creada cada vez.* Toda sociedad posee los atributos esenciales del Para-sí: finalidad de auto-conservación, autocentrismo, construcción de un mundo propio y sus tres determinaciones: representaciones, afectos y deseos.

5. *La autonomía individual y colectiva.* Incluye la creación de dos nuevas instancias del psiquismo: la reflexividad y la capacidad de acción deliberativa.

Ahora bien, las dimensiones del ser/ente total —Naturaleza Física, En-sí, Para-sí—, los estratos del Para-sí y las instancias del psiquismo humano no son capas que se superponen en una sumatoria temporal acumulativa. Cada etapa (en el sentido freudiano), hace parte del proceso de la estructuración de la psique donde cada una de ellas no es una simple fase de su desarrollo. Castoriadis profundi-

za este gran aporte de Freud: la especificidad del psiquismo humano yace en un sentido fuerte en su estratificación, en la forma como está estructurada la psique: *mónada psíquica, fase triádica, individuo social, sujeto autónomo*. Como se había anotado, «la psique se caracteriza por la multiplicidad de ‘instancias’ en conflicto, no en oposición, que justifican hablar de estratificación dado que algunas de estas instancias, o de estos procesos, están mucho más cerca de la ‘superficie’ que otras, y esta repartición entre ‘superficie’ y ‘profundidad’ se inscribe en la cosa misma». Estratificación no debe tomarse como significando una sedimentación ordenada y regular. Es por este modo indescriptible de coexistencia de los diferentes procesos psíquicos que Castoriadis plantea la lógica de los magmas. Esta lógica permite pensar en lo que es, en el ser/ente total, en la creación.

El sujeto no es simplemente real, no está dado, debe ser hecho y se hace mediante ciertas condiciones y circunstancias: es creación histórica. Entre lo viviente y lo psíquico hay similitudes sorprendentes y diferencias abismales que unen y separan estos dos estratos.

Es bueno insistir que si bien estos estratos se relacionan con el primer estrato natural (no podrían existir sin éste), la lógica con la que opera la creatividad no es la lógica conjuntista-identitaria. Para la creación de nuevas determinaciones del ser Castoriadis postula la lógica de los magmas. El flujo continuo e inmotivado de representaciones tanto de la psique singular (obra de la imaginación radical) como del colectivo humano (obra del imaginario radical instituyente) no opera con la causalidad determinista de la lógica conjuntista-identitaria. Las formas creadas aunque puedan ser imágenes en sentido ge-

neral, son representaciones, significaciones e instituciones (solidarias e inseparables) que constituyen la «realidad» de los sujetos humanos. «Realidad» creada de manera a-causal (no hay una causa que antecede la creación de una significación), pero condicionada.

VII

Para que el proceso de socialización pueda llevarse a cabo, es necesaria una sociedad constituida. Esta sociedad se ha instituido desde el colectivo anónimo que no es la simple sumatoria de psiquismos individuales sino la obra del imaginario radical instituyente. Lo que para el psiquismo singular es la imaginación radical, para la sociedad es el imaginario radical. En el psiquismo humano esta imaginación radical está en la base de la creación del individuo así como para la sociedad el imaginario radical está en la base de su constitución. Imaginación e imaginario radical, de manera inseparable, crean la sociedad y al individuo.

Por obra del imaginario radical, no sobra insistir, se crean las significaciones e instituciones imaginarias de la sociedad que le dan sentido y cohesión a la vida colectiva e individual. Imaginario no tiene la connotación debilitada de fantástico, ficticio, o epifenoménico; sino la de creación portadora de sentido. Es el sentido que estas significaciones imaginarias tienen para la psique lo que permite su socialización. Y es la emergencia (creación) de nuevas significaciones imaginarias sociales lo que permite hablar de historia. Si no hubiese emergencia de lo nuevo, la historia sólo sería repetición de lo idéntico y por lo tanto no habría

historia. Lo histórico-social es fundamentalmente esta emergencia de nuevas significaciones imaginarias sociales. Se puede hablar entonces de la creación de un nuevo estrato del ser/ente total llamado sociedad, obra del imaginario radical instituyente, creador de lo histórico-social, es decir, de las significaciones imaginarias. En resumen, psiquismo y sociedad son estratos del ser creados que pueden crear nuevas formas¹³: creaciones *ex-nihilo*, condicionadas pero no causadas.

Castoriadis resalta que en la creación, tanto de las sociedades como de los individuos, no sólo existen las prohibiciones sino también, y básicamente, el sentido positivo otorgado por las instituciones y las significaciones imaginarias sociales.

VIII

El individuo así creado (socializado) entra en la funcionalidad de las significaciones imaginarias e ingresa en una nueva clausura. Estas significaciones e instituciones no sólo le dan un orden y un sentido al mundo social creado sino también crean el pensamiento, la manera de pensar: «individuos 'cerrados', individuos que operan en la clausura de la significación, que piensan como se les ha enseñado a pensar, que evalúan como la sociedad evalúa y

13. Estos dos estratos del ser, es necesario recalcarlo, constituyen lo que para Castoriadis es la verdadera polaridad (psiquismo-sociedad) y no como siempre se ha creído, individuo-sociedad; pues el individuo mismo es una creación social.

le dan sentido a lo que la sociedad dice tiene sentido». En este contexto, clausura significa imposibilidad de cuestionar lo pensado. La reflexión tiende, sostiene Castoriadis, de manera irreversible a cerrarse sobre sí misma, pero la «verdad» de la filosofía es ruptura de lo clausurado. La reflexión aparece cuando el pensamiento se vuelve sobre sí mismo y se interroga no sólo sobre sus contenidos particulares sino sobre sus presupuestos y sus fundamentos cuestionando la institución y las representaciones socialmente instituidas. Es el esfuerzo por romper la clausura —provenga ésta de la historia personal o de la institución social-histórica—, la que permite la emergencia del pensamiento reflexivo.

Las instituciones mantienen la clausura. La sociedad debe producir individuos para su reproducción, donde juegan un papel importante las instituciones sociales nucleares, la religión, la familia. Si la sociedad no fabrica los individuos necesarios para su reproducción se destruiría como «esa» sociedad. Por esto, cancela la interrogación, tiene respuestas establecidas para todo. Sin embargo, aunque esta clausura opera para la mayoría de los individuos, no es absoluta, es posible (ha sido posible) la creación de individuos autónomos, y en esa medida, la creación de sociedades autónomas: la sociedad también crea individuos y sociedades que rompen el cerco de las significaciones establecidas.

Esto conduce al centro de la reflexión política de Castoriadis: la autonomía. Ella puede entenderse como otra etapa en la constitución social del individuo, en la cual éste sabe que él es el origen de la ley, por tanto puede crear normas para poner en cuestión las normas establecidas como eternas y las significaciones imaginarias

consustanciales a ellas. En otras palabras, crea una instancia reflexiva (la capacidad de acción deliberada) e inaugura una subjetividad donde se puede establecer una nueva relación con el inconsciente convirtiendo el placer de representación en el placer de pensar y en la libertad de hacer. El pensamiento y la creatividad en una sociedad autónoma, con sujetos autónomos, es la interrogación abierta que no busca resultados definitivos sino nuevas preguntas referidas a aspectos del objeto pensado. No es una interrogación sin puntos fijos o en el vacío, es una interrogación que no se deja contener por las respuestas y las certidumbres socialmente instituidas¹⁴.

IX

El paso a la etapa de sujetos y sociedades autónomos en interrogación interminable produce un cambio en la concepción de la ontología tradicional con relación al objeto del conocimiento. Se debe aceptar que para conocer algo del ser, éste debe tener algo cognoscible. Este «algo» quiere decir: el ser no puede ser el caos absoluto, no se podría conocer nada de él, ni puede ser cognoscible de manera exhaustiva, se agotaría el conocimiento en la primera interrogación.

Existen, es necesario reiterarlo, unas condiciones apoyadas en lo dado, en las que el fenómeno de la creación se

14. Individuos autónomos y sociedades autónomas son inseparables, no es posible concebir el uno sin el otro. Sin embargo se pueden crear sujetos autónomos en sociedades heterónomas pero en la evaluación de la sociedad en su conjunto, esto es irrelevante.

produce, mas no lo determinan. Todas las relaciones efectivas entre los fenómenos no son de causalidad. El pensamiento de Castoriadis, como tal, no es una disputa entre el determinismo y el indeterminismo. Es una nueva ontología que permite pensar el fenómeno de la creación y discute la idea de un determinismo universal homogéneo que convierte al ser en algo único y elemental. Cuando se habla de creación, se habla de creación de nuevas determinaciones condicionadas pero no causadas ni determinadas desde siempre. «Se trata de una *vis formandi* a-causal cuya sede es la imaginación radical en el ser humano singular y en el imaginario radical instituyente del colectivo anónimo que crea lo histórico-social». Éste es el verdadero sentido de la expresión creación *ex-nihilo*.

Las consecuencias de este pensamiento son inmensas. Una de las más importantes es la eliminación de la separación entre el sujeto del conocimiento y el objeto por conocer. La idea de una ontología referida sólo al ser (tarea sujeta de la filosofía) y una interrogación, explicación del mundo —los entes— (tarea de la ciencia), es insostenible en esta nueva ontología.

Es precisamente de la crisis del campo científico de donde surgen las preguntas (filosóficas) al constatar que el proyecto de construir una teoría de lo que es como construcción sistemática y exhaustiva de lo pensable, de una vez por todas o gradual y progresivamente desarrollada, sólo ha sido una ilusión. Como lo anota Castoriadis: «No hay un edificio armonioso cuyo plan de conjunto se descubriría a medida que se construye. Hay un «hacer teórico» que ha emergido en un momento de la historia; una actividad, una empresa humana, un proyecto social-histórico: este

proyecto de teoría trata de dar cuenta y razón de todo: del mundo de los objetos que nos rodean, de sus leyes, de nosotros mismos y de la actividad misma del pensar. Desde el momento en que el proyecto surgió y la pregunta fue planteada, no es posible escapar a éste o hacerlo de una manera distinta. A partir de dicha creación no se puede pensar en un observador absoluto por fuera del movimiento mismo del pensamiento. El pensamiento no se funda sobre él mismo ni es transparente a él mismo; incluye al sujeto pensante y la pregunta sobre éste¹⁵».

X

Lo histórico-social es la historia de la emergencia de nuevas formas, de la alteridad; la creación de nuevas determinaciones apoyadas en lo que es, sin nunca cerrar la posibilidad de la emergencia de otras determinaciones. Si se habla de creación, se habla de alteridad (lo radicalmente otro), se habla del tiempo. «El tiempo es creación o no es nada», afirma Castoriadis. La alteridad es una determinación fundamental del ser que implica tanto la creación como la destrucción de formas. La sociedad se crea —se instituye— a lo largo de dos dimensiones inseparables: la dimensión conjuntista-identitaria y la dimensión imaginaria o *poiética*. Así mismo, la sociedad se despliega en el tiempo y el espacio; pero la ontología tradicional, con la separación radical entre sujeto y objeto, ha reducido el tiempo a lo conjuntista-identitario (el tiempo calendario,

15. *Préface, op. cit.*

medible y cuantificable, o el tiempo como cuarta dimensión no diferenciada del espacio). Esta ontología desconoce al sujeto y desconoce que todo mundo es mundo para un sujeto. La reflexión de Castoriadis permite pensar el tiempo y distinguirlo del espacio (no sólo del espacio abstracto o matemático sino también del efectivo) sin caer en la separación entre sujeto y objeto.

Para comprender lo anterior es necesario establecer la distinción entre diferencia y alteridad. Dos cosas son diferentes cuando las transformaciones que producen el uno a partir del otro obedecen a leyes determinadas y éstas permiten su deducción. La alteridad, como emergencia de lo otro radical, no es deducible de lo que lo antecede a partir de leyes determinadas. Lo nuevo aquí es posición de una nueva forma, no es producto (deducida o causada) de otras formas: la alteridad siempre es alteridad de una cosa con relación a otra. La diferencia y la alteridad son inherentes al mundo como tal, no sólo al mundo del sujeto.

Como lo nuevo es otro, tiene un tiempo propio. En este sentido el ser es emergencia de la alteridad, es creación de sí mismo y creación del tiempo como tiempo de la alteridad: la alteridad y el tiempo son solidarios pero no son exteriores a lo que se crea cada vez; en cambio, la diferencia y el espacio abstracto (matemático), aunque también son solidarios, son exteriores a lo que cada vez es diferente. Cuando se habla del espacio y el tiempo imaginarios, no del espacio abstracto y del tiempo conjuntista-identitario, el que las sociedades cada vez construyen, ambos contienen una dimensión imaginaria o *poiética*. Por lo tanto no se puede identificar el espacio sólo con la diferencia, y al tiempo sólo con la alteración o la creación. Hay también espacio

imaginario, *poiético*, que se despliega con la emergencia de nuevas formas; como también hay tiempo identitario incorporado al tiempo imaginario.

¿Cuál sería la distinción entre tiempo y espacio? Cuando se habla de tiempo, se habla de emergencia de formas; pero las formas que emergen están condicionadas por las ya existentes, están en un espacio. Cuando una nueva forma se crea, se crea el antes y el después; es decir, el tiempo. La creación de esta forma implica el espacio: es en un espacio donde surge la forma; pero sin el tiempo (alteridad) las formas en el espacio permanecerían inmutables y nada cambiaría. En este sentido el tiempo implica el espacio y éste se vuelve condición de la creación. Pero las formas en el espacio, una vez creadas, no tienen necesidad del tiempo. La aparición de la temporalidad, de la creación, hace que el espacio sea y deje de ser lo que era. Por lo tanto, el espacio es un derivado del tiempo y no a la inversa como lo ha creído la ontología tradicional desde Platón. El espacio sin el tiempo (sin la creación) no es más que un almacén de cosas donde nada cambia y donde nada pasa. La distinción tiempo y espacio reside en que el espacio deriva su carácter del tiempo como creador de nuevas formas.

Hay más: para comprender la complejidad del ser que se despliega en una dimensión ensídica y *poiética* se requiere introducir la categoría de la multiplicidad. Ésta incluye la diferencia y la alteridad permitiendo pensar el ser/ente total como una unidad y no como caos o dispersión. Diferencia y alteridad son dos dimensiones del ser que se pueden reunir bajo la idea de multiplicidad. Sin la unidad, sostiene Castoriadis, la multiplicidad no sería multiplicidad sino infra-caos, disperso y desconectado en sí mismo. Ocurre

sencillamente que hay varios estratos del ser, sucede que el ser es y no es uno. ¿Qué significa esto? La multiplicidad existe en el ser como diferencia, el ser es uno no sólo lógica y nominalmente sino efectivamente. Pero por cuanto la multiplicidad existe en el ser como alteridad, la unidad del ser se halla esencialmente fragmentada.

Ser es uno en la diferencia. La multiplicidad de los entes producidos se puede agrupar en una unidad en la medida en que éstos han sido deducidos los unos a partir de los otros. La multiplicidad también se da en el ser como alteridad, y al crear una forma nueva esta unidad del ser se fragmenta, se auto-altera. Pero la unidad del ser se mantiene ya no porque lo nuevo sea consecuencia lógica de lo anterior o porque sea causada por el antes sino porque lo nuevo está condicionado por lo anterior de manera no simétrica y en este sentido es inseparable de lo que lo antecede: la creación es algo nuevo con relación a otro. Esta multiplicidad como alteridad es una multiplicidad indefinida de seres para sí que crean su propio modo de ser y su propio mundo y, por supuesto, su propio tiempo y espacio. Pero en tanto el ser/ente total se apoya en el primer estrato natural y en la lógica conjuntista-identitaria que hace parte de lo que es, la alteridad contiene la dimensión identitaria: en todo lo que se dice del mundo, nunca se puede separar rigurosa y absolutamente, a nivel último los componentes subjetivos y objetivos. Así, el ser/ente total se debe ver como una multiplicidad cuya unidad se despliega en la diferencia y la alteridad de manera distinta pero inseparable¹⁶.

16. Apartes del ensayo «Tiempo y creación» que se publica en este libro.

XI

Todo el tiempo se ha hablado de la creación (la alteridad, la emergencia de nuevas formas), lo histórico-social, el ser, el tiempo, la historia del pensamiento, la sociedad y la psique. Entre las creaciones de lo histórico-social, la que se refiere a las instituciones y las significaciones imaginarias ocupa gran parte de la obra de Castoriadis. Su pensamiento es inseparable de la praxis política. Desde la ruptura del cerco cognitivo sucedido en Atenas, que trajo consigo la creación de nuevas significaciones e instituciones imaginarias (la democracia, la filosofía, la política, la ciudad —el ciudadano—), pasando por los quince siglos (Edad Media) de opacamiento de éstas hasta su renacimiento en Europa occidental en los siglos XI y XII, con la creación o re-creación del proyecto de autonomía social e individual y la nueva significación crecimiento racional ilimitado (sobre la que se apoya el capitalismo), la reflexión política de Castoriadis es intensa y esclarecedora.

En la historia se ha creado el pensamiento que apunta hacia la verdad como movimiento continuo de la interrogación, no hacia una verdad última que dé cuenta de todo. Así mismo, se han creado las preguntas sobre la libertad, la igualdad, la justicia; también la pregunta política sobre las mejores instituciones que los seres humanos pueden construir. Todo esto es indisociable del pensamiento de la sociedad y de lo histórico-social. En este sentido, no es posible referirse a conceptos abstractos cuya fundamentación se encuentra por fuera del hacer, el pensar y el crear de las sociedades consideradas. No hay una esencia del valor, la igualdad, la libertad o la justicia que se debe

encontrar para fundamentarlas. Tampoco hay unas leyes de la historia de cumplimiento inexorable. En esto quedó apresado el marxismo y por ello no pudo descubrir la dimensión creadora y la emergencia de nuevas significaciones e instituciones —inmotivadas— de lo histórico-social.

El pensamiento de Castoriadis incluye la crítica marxista al mostrar cómo, pese a su radicalidad, no logra salirse de las significaciones imaginarias nucleares del capitalismo: lo económico como determinante en última instancia, la idea del desarrollo, de la ganancia ilimitada y la extensión sin límites del dominio técnico-racional. El esquema marxista de la historia se derrumbó y la evolución del capitalismo se ha alejado no sólo de sus predicciones sino de su conceptualización; con ella, no se puede entender prácticamente nada de lo que ha sucedido en la sociedad contemporánea. Sin embargo, esto no quiere decir que Marx no sea un gran pensador y como anota Castoriadis, él aprende a ver la sociedad como una totalidad, a la vez funcional y desgarrada. Pero no somete a examen crítico la identificación del movimiento efectivo que sería el actor de la transformación social y política. «¿Es necesario aprobar el movimiento 'real', incluso si éste conduce siempre a la tontería televisiva, por ejemplo?».

Hay una ruptura radical de Castoriadis con el pensamiento marxista. Cuando retoma la historia como el hacer efectivo de los seres humanos, lo hace en el sentido de la creación y no como el desarrollo de leyes inexorables. La historia no sigue etapas predeterminadas y no hay leyes que lleven del capitalismo hacia el socialismo. Hay un cuestionamiento a fondo de la concepción marxista sobre la historia y la sociedad a través de su ontología.

Esta ontología, permite ver los cambios, crisis y retrocesos en la sociedad, así como su cohesión, lo que ha posibilitado su ser, las significaciones y las instituciones imaginarias. Desde esta nueva forma de ver la sociedad, se puede dar cuenta de sus crisis y mostrar cómo ésta se debe caracterizar necesariamente, por la crisis en las significaciones imaginarias sociales constitutivas del capitalismo tardío, donde el sentido de la crisis se sustenta en la constatación del predominio de la significación imaginaria central (el crecimiento pseudo-racional ilimitado) sobre la otra significación re-creada con el surgimiento del capitalismo (el proyecto de autonomía social individual). La eliminación de esta polaridad fecunda conduce a lo que Castoriadis llama «la época del conformismo generalizado».

En sus últimos ensayos políticos («El ascenso de la insignificancia» y «La crisis del proceso identificatorio»), Castoriadis ya no habla de crisis sino de descomposición de la sociedad. Entender esta afirmación en todo el sentido de su pensamiento político, implica no perder de vista uno de sus argumentos centrales: «los seres humanos no pueden vivir sino en la sociedad, y es la sociedad la que ha hecho a los seres humanos»; son los seres humanos quienes crean con sus propias instituciones y leyes, la sociedad en que viven, y por eso, ellos mismos pueden cambiar o mantener de manera consciente esa sociedad.

Como esto es así, la sociedad produce un tipo de individuo capaz de hacerla funcionar, con sus aciertos y fracasos. Si se habla de descomposición en la sociedad, la sociedad de la tontería y la banalidad, no es sólo porque en la sociedad capitalista contemporánea exista un creciente deterioro

de sus significaciones imaginarias sociales —progreso, crecimiento, bienestar, enseñanza «racional»— o porque se tenga una gran dificultad para dotar de sentido nuestra vida individual y colectiva, sino también porque al funcionar acríticamente, se produce y reproduce este tipo de sociedad: se cae en una heteronomía radical, que oculta la posibilidad de autocreación, esto es, la creación de instituciones y significaciones propias. El individuo y la sociedad pueden romper el cerco cognitivo propio de la heteronomía —pensar que su sentido le es dado desde algo exterior— y abordar como posibilidad efectiva de la colectividad, la autonomía, esto es, la creación de individuos y sociedades donde sus instituciones no se den exclusivamente en la clausura de su sentido.

Para Castoriadis, las dos nociones de imaginario social instituyente e imaginación radical son centrales e inseparables, no sólo para reconstruir el pensamiento filosófico, sino también para llevar la reflexividad colectiva hasta un nivel que permita una actividad autónoma. Es necesario que los hombres «puedan investir con fuerza algo distinto a la posibilidad de comprar un nuevo televisor en color», que la pasión por «la democracia y la libertad, por los asuntos comunes» supere el deseo y la necesidad compulsiva de consumir, de conformismo y dominación. «El precio a pagar por la libertad, es la destrucción de lo económico como valor central y, de hecho, único»¹⁷.

17. *La quinzaine littéraire*. No. 711, marzo 1-15 de 1997. Reseña hecha por Louis Arénilla de *Les Carrefours du Labyrinthe V*, «Fait et a faire», Cornelius Castoriadis.

Autónomo, dirá una y otra vez Castoriadis, es un individuo o una sociedad que está en capacidad de darse sus propias leyes: «soy autónomo en una sociedad si tengo la posibilidad real, y no sólo formal, de participar, junto con todos los demás, en un plano de igualdad efectiva, en la formación de la ley, las decisiones acerca de ella, su aplicación al gobierno y a todas las acciones de nuestra existencia». Para hacer posible la autonomía, se requiere tomar conciencia de la posibilidad de crear una sociedad autónoma, una sociedad que se instituye a sí misma sabiendo que lo hace, una sociedad que crea sus instituciones en forma explícita y consciente, es decir, con conocimiento. Ésta es la enseñanza de este gran pensador, el ser-sociedad de la sociedad, son las instituciones y las significaciones imaginarias sociales que encarnan esas instituciones y las hacen existir en la efectividad social: «somos sociedad fragmento al mismo tiempo que una miniatura o, más bien, una especie de holograma del mundo social».

La actualidad de este pensamiento es manifiesta. Los individuos de la sociedad contemporánea son presa del imaginario que hace época. Se encuentran «privatizados», «globalizados», «embrutecidos» en busca de más dinero para tener más artefactos eléctricos, más televisores, más máquinas de tontería y banalidad. Todo parece indicar que fuera del consumismo massmediático no se tienen otros objetivos. Los viejos lugares de socialización han desaparecido y se ha caído en el vacío, en la obnubilación de la ofensiva neoliberal que ha llevado a una preocupante «involución» en la esfera política, y a una descomposición de los mecanismos de dirección de la sociedad, especie de lobby donde todo se compra y se vende, donde los intelec-

tuales han sido relevados por los tecnócratas, los mercadotecnistas, los lectores de encuestas de opinión y los presentadores de televisión.

La búsqueda de la autonomía es urgente. Si la humanidad se hunde en la privatización material y psíquica abandonando el dominio público y dejándole a las burocracias empresariales y financieras el poder real y efectivo, es posible a partir de Castoriadis, pensar en la necesidad de crear un nuevo tipo de antropos. Un antropos que se oponga radicalmente al conformismo generalizado, a la producción de individuos y sociedades sin memoria ni proyectos, listos, mejor, ávidos, a responder a una máquina económica que cada vez destruye nuestra psique y la biosfera para seguir produciendo realidades llamadas mercancías.

En la propuesta teórica de Castoriadis, una sociedad democrática, es una sociedad donde la esfera público-pública es efectivamente pública y no un objeto de apropiación privada por los grupos particulares. Hoy en día lo esencial de los asuntos públicos, es siempre asunto privado de los diversos grupos y clanes que se reparten el poder efectivo.

Una sociedad democrática, puntualiza Castoriadis, debe separar y articular al mismo tiempo tres esferas de la actividad humana: el *oikos* —la esfera privada—, la casa, la familia; el *ágora* —la esfera privada-pública—, el mercado, el lugar de reunión, donde los individuos se encuentran libremente, discuten, establecen contrato entre ellos y donde formalmente el poder no puede ni debe intervenir; la *ecclesia* —la esfera pública-pública—, el lugar del poder, el dominio público. Sin embargo, ninguna sociedad es posible sin una instancia de poder.

Poder tiene el sentido de cohesión y organización que procede y se organiza en el *oikos*, el *ágora* y la *ecclesia* de manera inseparable.

La relación entre estas tres esferas no tiene nada de «natural» o evidente; ellas son siempre instituidas. En la reflexión de Castoriadis la política es la actividad lúcida y reflexiva que se interroga sobre las instituciones de la sociedad, y llegado el caso, apunta a transformarlas; actividad que persigue la transformación de las instituciones de la sociedad para hacerlas conforme a la norma de la autonomía de la sociedad, permitiendo la auto-institución y el auto-gobierno explícitos, reflexivos y deliberados de ésta. La institución como tal es lo que busca la política, para a través de ella discutir las grandes opciones que afectan a la sociedad en su conjunto.

Filosofía, política y democracia son necesarias para producir una «ciencia» general del hombre a través de las condiciones y las formas de creación humana. Si en la ciencia, la filosofía y la política tradicionales hay un ocultamiento de lo histórico-social, se debe acceder a una forma enteramente nueva para pensar el individuo y la sociedad. La era que está ante nuestros ojos debe establecer una nueva relación entre psiquismo y sociedad. Difícil aventura para ser realizada en un tiempo de predominio del racionalismo tecnológico. Castoriadis abre un nuevo espacio para desbrozar el camino: «Pensar no es salir de la caverna, ni reemplazar la incertidumbre de las sombras por los contornos nítidos de las cosas mismas, el destello de una vacilante llama por la luz del verdadero Sol. Es entrar en el laberinto, más exactamente hacer ser y aparecer un laberinto cuando se habría podido permanecer 'extendido entre las

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.