

# Historia, tiempo y política en la filosofía de Cornelius Castoriadis.



*History, Time and Politics in the Philosophy of Cornelius Castoriadis.*

LILIANA PONCE

Universidad Nacional de Rosario (Argentina)

--

lponce@live.fr

**RESUMEN** Cornelius Castoriadis (1922-1997) es un pensador radical que reflexiona sobre los supuestos onto-epistemológicos que se ponen en juego al momento de analizar el campo histórico-social en el que se inscriben las prácticas humanas. En este artículo, intentaremos indagar la relación que se teje, en su pensamiento, entre historia, tiempo y política. En primer lugar, trataremos de comprender la significación atribuida por Castoriadis a la invención de la democracia ateniense en su relación con la política y la filosofía. En segundo lugar, haremos referencia a la relación que es posible establecer entre imaginación política e historia en vistas a interpretar el sentido atribuido a la temporalidad. Finalmente, intentaremos analizar las derivaciones de su postura onto-epistemológica al momento de resignificar el proyecto de autonomía individual y social surgido en los albores del pensamiento occidental y retomado en las luchas por la emancipación en el mundo moderno. A nuestro entender, la originalidad del pensamiento de Castoriadis consiste en anudar el análisis de las coordenadas socio-históricas a una cierta ontología social y política que pretende “pensar de otro modo” la historia, el tiempo y la actividad política como “modos de ser” y “modos de estar” propios del hombre.

**PALABRAS CLAVES** Filosofía política, Temporalidad, Historia,

Castoriadis.

--

**ABSTRACT** Cornelius Castoriadis (1922-1997) is a radical thinker that reflects on the onto-epistemological presuppositions put into play every time that one considers the historical-social as an area where human practices are developed. In this paper, we will try to explore the relationship between history, time and politics in his works. Firstly, we will try to understand the importance of the invention of Athenian democracy and its link between politics and philosophy. Secondly, we will make reference to the relationship that is possible to establish between political imagination and history in order to interpret the meaning of the temporality in the historical-social domain. Finally, we will try to analyze the implications of his onto-epistemological posture for understanding the new meaning of the project of individual and social autonomy reprised with different modalities in Greece and in Western Europe. We believe that the originality of the thinking of Castoriadis consists in linking the analysis of the socio-historical coordinates and a social-political ontology, which aims to "think otherwise" history, time and political activity as the essential possibilities of human beings.

**KEY WORDS** Political philosophy, Temporality, History, Castoriadis.



RECIBIDO 15/10/2013

APROBADO 23/02/2015



## I. Introducción.

Cornelius Castoriadis (1922-1997) es un pensador radical que reflexiona sobre los supuestos onto-epistemológicos que se ponen en juego al momento de analizar el campo histórico-social en el que se inscriben las prácticas humanas. A pesar de la riqueza del análisis filosófico realizado a lo largo de toda su obra (desde *La institución imaginaria de la sociedad*, 1975; hasta sus últimos escritos donde analiza los principales componentes de la sociedad neoliberal), en Argentina sus principales contribuciones solo se han constituido en una fuente conceptual para llevar adelante el análisis de diversas instituciones: hospitales, escuelas e incluso para resignificar los conceptos de las investigaciones psicoanalíticas post-lacanianas (Urribarri 1999, Franco 2003, Fernández 2006, Cristiano 2009). Podríamos decir que tampoco existen líneas de investigación que tengan en cuenta los presupuestos lógicos y epistemológicos que explican la dimensión de lo “histórico-social” como “dominio del hombre”. En este artículo, intentaremos indagar la relación que se teje, en su pensamiento, entre historia, tiempo y política. En primer lugar, trataremos de comprender la significación atribuida por Castoriadis a la invención de la democracia ateniense en su relación con la política y la filosofía. En segundo lugar, haremos referencia a la relación que es posible establecer entre imaginación política e historia en vistas a interpretar el sentido atribuido a la temporalidad. Finalmente, intentaremos anudar los supuestos onto-gnoseológicos que se ponen en juego al momento de resignificar el proyecto de autonomía individual y social surgido en los albores del pensamiento occidental y retomado en las luchas por la emancipación en el mundo moderno. A nuestro entender, la originalidad del pensamiento de Castoriadis consiste en anudar el análisis de las coordenadas socio-históricas a una cierta “ontología social y política” que pretende “pensar de otro modo” la historia, el tiempo y la actividad política como “modos de ser” y “modos de estar” propios del hombre.

79

## II. Política y filosofía. Revisitando la Grecia clásica.

Según Castoriadis, la invención de la política va de la mano de la invención de la democracia. En *La polis griega y la invención de la democracia* (1982), Castoriadis plantea que, junto con la política como forma específica

de la acción humana (en griego *praxis*, diferenciada de la *techné*) surge, a la par, la filosofía. Según él, la filosofía y la política co-significan en el universo de significaciones imaginarias sociales “inventadas” por los griegos (Castoriadis 1982, 353). La filosofía aparece como “interrogación indefinida” frente a las representaciones ya instituidas de la comunidad, mientras que la política surge a modo de proyecto de institución de la ley (*nomos*) como entidad artificial emanada del seno de la comunidad en vistas a regular las relaciones entre los hombres. Entre “la política” y las instituciones de poder explícito, Castoriadis marca una distancia que es necesario colmar a partir de la inscripción de la palabra (*logos*) en el espacio público.

En primer lugar, es necesario señalar la posición metodológica de Castoriadis (2004). Según él, el proyecto de reinterpretación de la Grecia clásica es, en cierto modo, una reinención. De allí que intentará aprehender el “objeto histórico” que es la Grecia clásica proponiendo un “esquema imaginario” que le dará a este objeto su “unidad polifónica” y lo hará aparecer como un “mundo de significaciones” inmensamente complejo. Si nos preguntamos: ¿cuál es la significación de la democracia ateniense? Castoriadis responde que lo que está implicado en la *praxis* democrática es que los hombres se posicionan como autores de sus leyes y por ende, como responsables de lo que sucede en la ciudad. Esto significa que “los atenienses” reconocen el hecho de que no hay fuente extra-social, divina o trascendente que diga lo que es el derecho, la ley, lo que es bueno o justo para la ciudad. Este “modo de ser” “a la intemperie” de los griegos (o mejor dicho, de los atenienses) va de la mano de la institución/creación de nuevas figuras/formas del vivir juntos: la democracia y la política, pero también del hacer: la poesía (desde los poemas homéricos hasta la tragedia), la matemática (desde los pitagóricos hasta Euclides) y la filosofía (desde los presocráticos hasta Aristóteles).

De modo que la “creación” de la democracia significa el nacimiento de “la política” como dominio propio de la acción humana (podríamos decir, parafraseando a Aristóteles, que los animales actúan, pero ellos no hacen política). ¿Qué es entonces lo que debemos entender por “política”? Si entendemos por “política” las intrigas de la corte, las maniobras de ciertos grupos para gestionar el poder que existe, las luchas de los grupos sociales

que defienden sus intereses y sus posiciones, esto ha existido siempre y en todas partes (entre los chinos, los indios, incluso entre los aztecas, por ejemplo, dice Castoriadis, 1989). Sin embargo, para Castoriadis, la "política" debe ser entendida como la "actividad colectiva" cuyo objetivo es "la institución de la sociedad como tal", es decir, la acción instituyente donde la discusión se da alrededor de la "ciudad justa", de la "ciudad buena", una discusión en torno a las instituciones donde "lo justo" y "lo bueno" puedan encarnarse. La respuesta "democrática" de los griegos ha sido: solo el pueblo (la *polis*, la comunidad política) puede decidir cuáles son las mejores leyes. El pueblo y no los dioses, Dios, o los "libros sagrados". La creación de la democracia significa entonces que la comunidad política, esto es, el conjunto de ciudadanos libres, reconoce su responsabilidad frente a la ley. No se trata de consultar los libros sagrados ni de escuchar a un profeta, ni siquiera se trata de consultar al oráculo de Delfos:

Se consulta al oráculo de Delfos para saber cuáles son las acciones que es necesario o no emprender: organizar una expedición, construir una ciudad, elegir dónde edificarla, etc. Pero jamás se ha tenido la idea de preguntarle qué ley establecer [...] (Castoriadis 2004, 56).

81

Por su parte, el nacimiento de la filosofía significa interrogarse sobre las "representaciones instituidas de la tribu", esto es, sobre las representaciones socialmente admitidas en la vida cotidiana. La filosofía es la interrogación/puesta en cuestión indefinida de las representaciones heredadas acerca del mundo, los otros hombres y nosotros mismos (Castoriadis 1994). En este sentido, la creación de la filosofía no tiene nada que ver con "la cuestión del ser", sino con la "posibilidad" de poner en cuestión las significaciones imaginarias instituidas acerca de la verdad. La creación de la filosofía y de la política son entonces expresiones de la "autonomía" que surge como proyecto, de una autonomía que no tiene nada que ver con el concepto kantiano de "autonomía de la voluntad":

No se trata... de descubrir en una razón inmutable una ley que se daría de una vez y para siempre, sino de interrogarse sobre la ley y sus fundamentos, y de no permanecer fascinados por esta interrogación, sino de hacer y de instituir (por ende, de decir). La autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, al

mismo tiempo como individual y como social (Castoriadis 1988a, 131).

La creación de la filosofía implica entonces la ruptura de la clausura de la representación instituida del mundo. Según Castoriadis, el pensamiento griego ha podido poner en cuestión la dimensión más importante de la sociedad: las representaciones y las normas de la ciudad. Los griegos han podido crear un pensamiento donde “la verdad” aparece como el movimiento interminable del pensamiento que pone constantemente a prueba sus límites y se vuelve sobre sí mismo. De este modo, la política y la filosofía hacen del pensamiento una actividad inscrita en un espacio público que se crea junto con el movimiento del pensamiento y de la acción política. De allí que la creación de la política sea posible cuando los hombres se preguntan: ¿qué leyes debemos tener? ¿cuáles son las más justas? Mientras que la creación de la filosofía significa que los hombres se preguntan: ¿qué es verdad? (Castoriadis 1982, 353).

Del mismo modo que en la actividad política griega la institución existente de la sociedad se encuentra por primera vez puesta en cuestión y modificada, Grecia es la primera sociedad que se interroga explícitamente acerca de la representación colectiva instituida del mundo, es decir, que se libra a la filosofía (Ibid., 283).

Por último, cabe señalar que para Castoriadis la invención de la política y de la filosofía en Grecia encuentra su pre-condición esencial en la visión griega del mundo y de la vida humana, es decir, en la institución imaginaria de la sociedad. Si son los hombres los que hacen las leyes y están en el origen de la representación, esto significa que en el comienzo está el “caos”, el vacío, nada. Si el universo social no está perfectamente ordenado y son las leyes de la ciudad las que organizan las relaciones humanas, y estas pueden ser cambiadas en el seno de la comunidad, eso significa que más allá del “orden instituido” por la comunidad política no hay “naturaleza” humana o divina que garantice la justicia de la ley ni certifique la verdad de las representaciones. El “proyecto de autonomía” significa entonces:

La creación de la filosofía y de la política por los griegos es la primera emergencia histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual. Si queremos ser libres, nosotros debemos hacer nuestro nomos. Si queremos ser libres, nadie puede decirnos lo que debemos

pensar. Pero: libres ¿cómo y hasta dónde? (Castoriadis 1988b, 129).

Estas son las preguntas de la verdadera política y, por así decir, de la "verdadera filosofía". Castoriadis subraya la relación intrínseca que existe entre "filosofía" y "política", ya que ambas aparecen como la capacidad de interrogarse sobre "el orden instituido" (el orden instituido de las representaciones y el orden instituido de las leyes de la ciudad). Con esta idea del "nacimiento histórico" de la filosofía y de la política, lo que hace es remarcar el carácter "arbitrario" o "convencional" no solamente de las instituciones históricas, sino también del pensamiento en tanto esquema de operación lógica y científica.

### III. Una conceptualización sobre la historia.

Así, de la invención de la política y de la filosofía, Castoriadis recupera el carácter histórico de las formas del vivir-pensar-actuar juntos. Historia significa movimiento, desarrollo, pero no como simple cambio material del contenido, sino desarrollo y al mismo tiempo conmoción (*bouleversement*) continua de formas, categorías, relaciones y leyes.

Para Castoriadis, la historia no admite axiomatización. Esto no significa que la historia emerge en una "nada de condiciones". Por el contrario, se puede (y se debe) ceñir la aparición de un fenómeno nuevo (la demostración matemática rigurosa, la tragedia, la democracia ateniense, la Revolución Francesa) en la red de condiciones que han rodeado su nacimiento, mostrar que lo que se da era una "respuesta" a un problema planteado por una sociedad dada. Cualquiera haya sido su radicalidad, un acontecimiento nunca constituye un "nuevo absoluto", está siempre apoyado sobre lo que estaba ya allí, un acontecimiento torna voluntaria o involuntariamente un montón de elementos existentes en "otra cosa", pero está limitado por esas condiciones preexistentes. Esto quiere decir que "lo nuevo" aparece en "esta" historia (Castoriadis 2009).

Esto significa que no todo es posible: la realidad "definida" es determinante y determinada. "Lo nuevo" solo puede ser verdaderamente "nuevo" si tiene sentido en relación con lo que "ya existe", ya que en otro caso no sería nuevo: sería inaprensible, innombrable, irreal. Pero lo nuevo es nuevo en tanto no solo hace aparecer un nuevo sentido, sino que le da

“otro sentido” a lo que ya estaba allí, a lo que hasta el momento se podía pensar que tenía un sentido determinado, definido, cerrado.

La historia no puede entonces ser pensada según un esquema determinista porque ella pertenece al dominio de la creación. Esto significa que los comportamientos de los individuos, grupos, clases, que permanecen en el interior de un sistema social dado, hacen aparecer constantemente nuevas variantes. Los acontecimientos se vuelven “efectivamente posibles” en la historia desde el momento en que se vuelven “reales”. El sentido de los acontecimientos no puede ser deducido de las condiciones anteriores, debe ser producido o creado. La aparición de “lo nuevo” se anuda siempre a lo que “tiene sentido” o “da sentido” a lo que preexiste, “lo nuevo” hace aparecer a “lo viejo” “de otro modo”.

Como tal, el nuevo *eidos*, la nueva forma, es creada *ex nihilo*. Como forma, como *eidos*, no es productible o deducible de “lo que estaba allí”. Eso no significa que es creación *in nihilo* o *cum nihilo*. De este modo, los hombres crean el mundo del sentido y de la significación, o de la institución, bajo ciertas condiciones -presente diciéndoles el sentido del mundo y de su vida, etc. Pero no hay manera de derivar de estas condiciones ni este nivel de ser, el mundo histórico-social, ni sus contenidos particulares. La polis griega es creada bajo ciertas condiciones y “con” ciertos medios, en un ambiente definido, por seres humanos definidos, después de un formidable pasado incorporado, entre otras cosas, en la mitología y en el lenguaje griego, y así, ad infinitum. Pero no está ni causada ni determinada por estos elementos. Lo que existe, o una parte de ello, condiciona la nueva forma, pero ni la causa ni la determina (Castoriadis 1988a, 267-8).

Esta idea de creación histórica se opone así a la perspectiva según la cual la historia despliega indefinidamente, desarrolla (en el sentido literal del término, des-enrolla) aquello que estaba contenido en ella en el origen. Que este desarrollo tenga lugar según un esquema determinista de causas necesarias y suficientes, o según un esquema “dialéctico” de momentos que son negados uno detrás del otro en un sentido necesario y determinado no cambia la perspectiva. Por el contrario, Castoriadis rechaza esta perspectiva, pero no por ello va a tratar de “demostrar” la verdad de la idea de creación (Ibíd.).



Esto significa que lo que se desarrolla en la historia no es la imagen en miniatura de un orden racional que existe en alguna parte y que contiene de entrada el equivalente inmaterial de todo real posible. La historia es la constitución de un mundo que no encuentra su precedente o su antecedente en ninguna parte; ni siquiera en las etapas ya recorridas. Esta constitución no se realiza en la nada o en el vacío, se despliega en un mundo que soporta los dos sentidos del término: desde el momento en que NIEGA su presente, debe apoyarse sobre él; tanto en lo que lo rodea como en ella misma. Ella encuentra sus propias condiciones de posibilidad como algo que la supera y que no puede producir, elucidar o describir íntegramente. La historia no puede conocerse más que como constituyente (=instituyente), pero debe reconocer que ella se encuentra ya constituida en cuanto constituyente, que no puede constituir cualquier cosa y no importa cómo, que el orden que ella instituye siempre tiene una relación con el orden preinstituido en el mundo y en ella misma (Castoriadis 2009).

En una primera aproximación, de lo que se trata es de considerar la historia como "apertura de posibles". Sin embargo, para que esta aproximación no permanezca siendo demasiado "kantiana" es necesario, en una segunda etapa, tener en cuenta los límites de considerar "los posibles" como dados de una vez por todas. La transformación continua de las posibilidades es justamente una característica de la acción (=praxis). Esto significa que no hay "estructuras" en la historia que predeterminen el orden del movimiento, de la institución y de la vida real. El tiempo histórico-social es justamente lo que nos muestra que el presente histórico es la "irrupción" de la sociedad "instituyente" en la sociedad "instituida", creación de "otra sociedad instituida" por la "sociedad instituyente" (Castoriadis 1975, 301).

La temporalidad inherente a los asuntos humanos tiene que ver entonces con la emergencia de "lo nuevo" (en el sentido de "lo otro"). Mientras que los fenómenos naturales están sujetos a una especie de "invariabilidad" en cuanto "repetición de lo mismo", el mundo histórico se caracteriza por su esencial temporalidad, entendida como alteridad/alteración de las formas ya instituidas de ser y de actuar.

#### IV. Historia y temporalidad.

El tiempo histórico es el tiempo del hacer. Frente a las “filosofías de la historia” (Hegel o Marx, por ejemplo), en las que las posibilidades inherentes a la acción humana parecen estar planteadas de antemano, la conceptualización castoriadiana de la historia como aquello que queda “por hacer” implica la adopción de una postura donde las posibilidades de ser/hacer esto, aquello o “lo otro” van a la par de la posición de “nuevas posibilidades”. Esto significa que no hay “condiciones *a priori*” de posibilidad en la historia. Para Castoriadis, sujetar la historia a una mirada puramente teórica es una inversión de la posición del problema. Pues la historia es creación continua de sus condiciones de posibilidad. El proyecto de autonomía tiene sentido justamente como “creación de nuevos posibles”.

El tiempo no es solamente el exceso del ser sobre toda determinación que pudiéramos concebir y suministrarle. El tiempo es el exceso del ser sobre sí mismo, aquello por lo cual el ser es siempre esencialmente “por ser” (Castoriadis 1983, 376).

86

El presente no es resultado del pasado, por lo cual no puede ser aprehendido a partir de las consideraciones de un sistema de causas planteadas de una vez y para siempre. En el sistema de categorías históricas “lo que es” aparece constantemente extendido o transformado por el desarrollo histórico que modifica constantemente la perspectiva lógica desde la cual es visto el pasado. La relación entre el presente y el pasado expresa el proyecto histórico de una época o de un grupo humano en el marco de una época. No hay “objetividad” en la historia, una objetividad que sería perturbada por el condicionamiento o la situación del sujeto trascendental. La tentación de comprender la historia, sea por la vía de la objetividad del mundo o de la subjetividad de la conciencia trascendental forma parte de un proyecto de comprensión que supone que hay una “verdad” de la situación histórica o social, individual o colectiva. Del mismo modo, el tiempo histórico-social debe ser comprendido “más allá” de la distinción entre tiempo “objetivo” (tiempo del mundo) y tiempo “subjetivo” (tiempo de la conciencia trascendental). Castoriadis (1975; 1988c) propone pensar el tiempo social en términos de la diferencia entre “tiempo identitario” y “tiempo imaginario”, ambos subjetivos y objetivos a la vez, esto es,

individuales y sociales.

El tiempo identitario es el tiempo de las marcas, de los puntos de inflexión, de los escalonamientos, aquel que porta divisiones numéricas. Este es el tiempo en el que es posible la fragmentación en partes, por decirlo así, "idénticas". En toda sociedad, según Castoriadis, hay un tiempo identitario cuya columna vertebral es el "tiempo calendario" que establece marcas y puntos de duración comunes y públicos, que puede ser medido y que se caracteriza esencialmente por la repetición, la recurrencia, la equivalencia (Ibíd., 260). El tiempo imaginario es aquel que rompe la homogeneidad de los fenómenos periódicos, aquel que inviste de significaciones la serie numérica del tiempo calendario. Es el tiempo significativo o el tiempo de los hechos significativos de la comunidad. Para Castoriadis, el tiempo social es siempre, y esto es lo más importante, tiempo imaginario. El tiempo nunca es instituido como un puro médium o un simple receptáculo que permite la coordinación externa de las actividades. El tiempo siempre está dotado de significación. Esto se manifiesta en las escansiones impuestas al tiempo calendario (recurrencia de momentos privilegiados: fiestas, rituales, aniversarios, etc.), en la instauración de puntos-límite esencialmente imaginarios para el tiempo tomado como un todo, en la significancia imaginaria en la que el tiempo en su conjunto es investido por cada sociedad (Ibíd., 260-1).

Estas dos dimensiones de la temporalidad (tiempo identitario/tiempo imaginario) se encuentran ligadas en la espesa trama que es la sociedad. Esto significa que el tiempo es instituido para cada sociedad, en la que existe, así como una institución social del espacio, del mundo, de la naturaleza, de los otros hombres y de nosotros mismos, una institución social del tiempo. Y si bien el tiempo imaginario se inscribe sobre la base identitaria del primer estrato natural de lo dado (Castoriadis 1975), cada sociedad crea su propio tiempo imaginario, consustancial a su "ser-así". El tiempo imaginario califica la temporalidad cuantificada del tiempo identitario.

El tiempo identitario se crea apoyándose sobre el tiempo cósmico, es decir, sobre la existencia, entre los datos del primer estrato natural, de recurrencias equivalentes. Estas equivalencias deben ser distinguidas porque pueden serlo. Para que el tiempo identitario social sea creado y

organizado en detalle, es necesario que el primer estrato natural exhiba lo que puede ser construido como recurrencias equivalentes. Al mismo tiempo que se instituye el tiempo identitario, es instituido un tiempo propio para cada sociedad: la dimensión imaginaria cualifica, llena de significaciones el “tiempo usual”, cotidiano, y a menudo rompe los mencionados caracteres identitarios. Y este es el tiempo a considerar, ya que es consustancial a los aspectos más decisivos de la institución global de la sociedad y de sus significaciones imaginarias: el tiempo imaginario es una pura creación de la sociedad considerada (Castoriadis 1988b, 263).

Se puede llegar entonces a estas conclusiones: El mundo debe contener el equivalente de una dimensión identitaria. Y así como las vacas y los toros no pueden engendrar más que terneros, los astros vuelven periódicamente, sean estos considerados como dioses, como luminarias o como masas de hidrógeno y de helio. Eso depende de las significaciones imaginarias instituidas. A su vez, el mundo debe ser tolerante o “indiferente” frente a esas significaciones: debe poder darles lugar, sin impedir o favorecer ninguna de ellas. Esto significa que el mundo tiene que estar privado de sentido para que los hombres puedan y deban dotarlos de una variedad de significaciones heterogéneas: “no es sino porque no hay ninguna voz que truene detrás de las nubes, y no hay lenguaje del ser, que la historia ha sido posible” (Castoriadis 1988c, 263-4).

De allí que la historia es el dominio donde los hombres no pueden sobrevivir más que constituyendo/instituyendo un “sentido” a esta vida, invistiendo de significaciones al mundo que los rodea, a los objetos que allí pertenecen y sobre todo a sus propios actos, compromisos y conductas. De este modo, el tiempo del hacer es “instituido” cada vez como conteniendo “singularidades no determinables” al comienzo, como “posibilidades” de aparición de lo irregular, del acontecimiento, de la ruptura de la recurrencia. En este sentido: el tiempo del hacer es más próximo al tiempo de la “temporalidad verdadera”, aquella que hace “ser” y “aparecer” “lo otro” (Castoriadis 1975; 2009).

Por lo tanto, la alteridad y el tiempo son solidarios, nunca son exteriores a “lo que es” en cada caso, “otro”. Así como un tiempo vacío no es nada, la alteridad pura (algo así como “el puro ser” o “la pura nada”) no

es más que una abstracción vacía. Cada figura del ser-otro introduce su propia temporalidad. Cada sociedad instituye su propia temporalidad. La temporalidad es justamente el ser-cada vez-otro de las formas históricas donde la alteridad es siempre alteridad de algo con relación a otra cosa.

Y este modo de “pensar la historia” trae como resultado la posición de una “temporalidad” donde el tiempo, más que “ser”, está. Si hay historia, hay tiempo. ¿Qué queremos decir con esto? A nuestro entender, la temporalidad de la que habla Castoriadis está situada más allá tanto del “tiempo del mundo” como sucesión continua del pasado-presente-futuro; como de la conciencia como percepción del presente que sirve para definir el pasado y el futuro. El presente es entonces emergencia de “nuevas posibilidades” que redefinen las condiciones del pasado y las condiciones del futuro. Sin embargo, estas redefiniciones no hacen posible la “anticipación”. De este modo, la temporalidad atraviesa la existencia humana como creación de nuevas significaciones, de nuevos sentidos y de nuevos modos de ser, de representar y de actuar. El carácter histórico-práctico de las instituciones muestra que “la imaginación humana” deviene fundamental cuando de lo que se trata es de “hacer la historia”.

89

El pasado, el presente y el futuro expresan una cierta relación (del individuo y de la comunidad) con eso que “pertenece al tiempo” (Castoriadis 1988c; 2009). El presente, lejos de ser el resultado de un pasado cuyas causas podrían ser captadas a partir de las “condiciones dadas” al comienzo, es una especie de “momento” donde “lo que es” es “haber sido” y “estar por ser”. De la misma manera que el presente no es un resultado, el futuro no puede ser anticipado como si se tratase de un “presente por venir” de un “pasado ya dado” en este “ahora”.

Esto significa que el “antes” y el “después” son co-determinados por el movimiento continuo de un presente que es transformación de los significados de las “condiciones dadas”. Así, el presente no es la expresión exterior (la encarnación) de un pasado (aunque sea superado), sino el reconocimiento y la asunción de lo que del pasado habita en el presente y de lo que se instaura como futuro, como por-venir.

Las modalidades temporales adquieren entonces una dimensión

histórico-práctica enraizada en el imaginario del individuo y de la colectividad de cada época considerada. La inscripción de “lo que ha sido” y de lo que “está por ser”, de lo que “se ha hecho” y de lo que “queda por hacer” depende de la perspectiva que se tome respecto de la historia, perspectiva que es, al mismo tiempo, individual y social. Y esto en la medida en que los individuos, “fragmentos ambulantes de la institución de su sociedad”, reconocen y asumen las condiciones “dadas” sea como “resistencia de posibilidades” (de una manera heterónoma), sea como “apertura de posibilidades” (de una manera autónoma). De modo que la historia puede ser “vívida” como “limitación de las posibilidades de ser” o como posibilidad de “creación de nuevos posibles”. En el primer caso, “el pasado” condiciona y, en cierto sentido “domina” la acción presente, mientras que, en el segundo, el presente es actualización de una de las posibilidades, porque la significación de “lo dado” es recuperada y retomada continuamente. Lo que “ahora” es posible, no está inscrito en un suelo ontológico de “posibilidades cerradas”, porque “este ahora” es un “retomar” continuo de “lo dado”, que tiene en cuenta su “pesadez”, su resistencia, sus leyes o sus propias “estructuras” (Castoriadis 2009).

Modos diferentes de institución efectiva del tiempo histórico-social por sociedades diferentes, es decir, modalidades diferentes según las cuales sociedades diferentes se representan y hacen su auto-alteración incesante... (Castoriadis 1975, 257)

De este modo, la representación “imaginaria” del presente, del pasado y del porvenir, hace posible (o clausura) la emergencia de “lo nuevo” en cuanto “lo otro”, de aquello que es del orden de “lo histórico” y cuya esencia es “la actividad humana en todas sus manifestaciones” (Castoriadis 2009). La creación de “nuevas posibilidades” de ser, de pensar o de actuar, es “historia”, una historia cuyas “razones” son planteadas siempre *a posteriori*. No hay entonces “condiciones *a priori*” para “hacer la historia”, condiciones que ya han sido dadas de una vez y para siempre. Hay historia. La aparición de lo nuevo pertenece al orden del “acontecer”, de aquello que llega sin ser esperado porque si llegara aquello que ya “era posible”, no habría nada nuevo: no habría “historia”.

## V. A modo de conclusión.

El tiempo identitario de la "ontología heredada" nos propone una imagen de la historia como simple "hacer" conforme a una regla preestablecida, mientras que el tiempo efectivo de la historia "por hacer" significa que lo que "hay que hacer" es aquello que está "por hacerse" y que no se deriva de ninguna forma social ya instituida. No hay ninguna "implicación lógica", ninguna "causa final" que determine de antemano el curso del devenir histórico. Al final del proceso histórico, nada nos espera, nada nos garantiza las prácticas de hoy, nada nos confirma la adecuación a un "destino" preestablecido para nuestro hacer social.

La emergencia de "lo nuevo", es decir, de "lo otro" muestra que este "otro" es la condición misma de su propio aparecer. La explicación "causal" de los hechos históricos y la búsqueda de sus "condiciones de posibilidad" no es posible *a priori*, sino siempre *a posteriori*. En este sentido, lo propio del acontecimiento no es provenir de sus "condiciones *a priori*" de posibilidad, sino de ser, él mismo, la apertura de un "horizonte de posibilidades".

Además, en la medida en que el tiempo adviene por medio de las "actividades" del hacer histórico-social, es posible distinguir, según Castoriadis, dos modos de ser y dos modos del hacer: el hacer de las sociedades heterónomas, donde todo pasa "como si" nada nuevo pudiera advenir y el hacer de las sociedades autónomas donde el tiempo adviene como "institución de lo nuevo", de lo que no estaba previsto ni esperado, como institución de "lo otro" en cuanto aquello que no se deja deducir de "lo que es". La historia se vuelve un "proceso continuo de apertura hacia lo por-venir". Cabe aclarar que la distinción autonomía/heteronomía es central en la obra de Castoriadis y admite un análisis más profundo que no es posible realizar aquí por razones de espacio y porque no es el eje de nuestra cuestión. Al respecto, pueden consultarse las obras críticas de Vibert (2010), Prat (2008), Caumières (2007), Ansart-Dourlen (2005), David (2000), Honneth (1989), Gagnon (1982), entre otros.

Puede decirse entonces que mientras que las "filosofías de la historia" han intentado "pensar la historia" en vistas a hacer de los procesos históricos algo predecible y esperable, la filosofía de Cornelius Castoriadis pretende

“pensar de otro modo” todo aquello que tiene que ver con las “posibilidades esenciales del ser humano”. Según Castoriadis, la invención de la política, de la democracia, de la filosofía, incluso del “proyecto revolucionario”, son “creaciones” que expresan la dimensión histórico-práctica de la existencia humana. Por lo tanto, encontramos en la obra de Castoriadis un concepto de historia (una manera de “pensar la historia”) donde lo que está en juego es el estar-abierto, la apertura a lo por-venir, la invitación a “hacer la historia” resignificando “lo dado” y haciendo en ella (=creando) instituciones inesperadas, imprevisibles y, en cierto modo, “imposibles”.

## VI. Bibliografía.

Ansart-Dourlen, M. (2005, julio). Castoriadis. Autonomie et hétéronomie individuelles et collectives., *Les fonctions de la vie imaginaire, Les cahiers psychologie politique*, 7. Recuperado de <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1111>. Accedido: 24/1/2013.

Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.

----- (1982-83). La polis grecque et la création de la démocratie. En *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*. Paris: Seuil, 1986.

----- (1983). Institution de la société et religion. En *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*. Paris: Seuil, 1986.

----- (1988a). Pouvoir, politique et autonomie. En *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe III*. Paris: Seuil, 1990.

----- (1988b, febrero). De l'autonomie en politique. L'individu privatisé, propos recueillis par Robert Redeker. *Le Monde diplomatique*, 23.

----- (1988c). Temps et création. En *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe III*. Paris: Seuil, 1990.

----- (1989). Une leçon de démocratie. *Videoconferencia ofrecida a Chris Marker*. Recuperado de <http://babordages.fr/?p=1548>. Accedido: 26/9/2013.

----- (1994). Mode d'être et problèmes de la connaissance du social-historique. En *Figures du pensable, Les carrefours du labyrinthe IV*.



Paris: Seuil, 1999.

-----, (2004). *Ce qui fait la Grèce. Tome 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. La Création humaine II*. E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay (Eds.). Paris: Éditions du Seuil.

-----, (2009). *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*. Paris: Seuil.

Caumières. (2007). *Castoriadis. Le projet d'autonomie*. Paris: Michalon.

Cristiano, J. (2009). Imaginario instituyente y teoría de la sociedad. *Revista Española de Sociología*, 11, 101-20.

David, G. (2000). *Castoriadis, le projet d'autonomie*. Paris, Michalon.

Descombes, Vincent. (1989). Un renouveau philosophique. En G. Busino, et al., *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornélius Castoriadis*. Genève: Librairie Droz.

Fernández, A. (2006). Las lógicas colectivas. Imaginarios cuerpos y multiplicidades. En *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*. México: UAM-X.

Franco, Y. (2003). *MAGMA. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, política, filosofía*. Buenos Aires: Biblos.

Gagnon, Gabriel. (1982, octubre). A la recherche de l'autonomie: Cornélius Castoriadis. *Revue Sociologie et sociétés*, 14 (2): 113-8.

Honneth, A. (1989). Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornélius Castoriadis. En G. Busino et al., *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornélius Castoriadis*. Genova: Librairie Droz.

Poirier, N. (2011). *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*. Paris: Éditions Payot et Rivages.

Prat, J. L. (2008). *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*. Paris: Editions du Sandre.

Urribarri, F. (1999). Las ideas psicoanalíticas de Castoriadis. *Zona Erógena*, 39.

Vibert, S. (2010), *Le nomos* comme auto-institution collective. Le 'germe grec' de l'autonomie démocratique chez Castoriadis. *Castoriadis et les Grecs. Cahiers Castoriadis*, 5, 27-71.

~

94

~